



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

FENOMENOLOGÍA Y MUNDO EN EL PENSAMIENTO DEL JOVEN HEIDEGGER

Tesis que para optar por el grado de
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Presenta

JUAN DAVID RUEDA BELTRÁN

Director

DR. LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

Asesores

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

DR. ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Heroica Puebla de Zaragoza, México

Noviembre de 2022

Contenido

Abreviaturas • 3

Apunte preliminar • 4

CAPÍTULO 1. HACIA LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN HEIDEGGER: DEL NEOKANTISMO A LA FENOMENOLOGÍA • 9

1.1. El comienzo de la crítica a la filosofía trascendental: el neokantismo • 10

1.1.1. Crítica al método teleológico de la Escuela de Baden • 11

1.1.2. Crítica al método reconstructivo de Natorp • 26

1.2. Sobre el primado de la actitud teórica • 33

1.3. «Fenomenología reflexiva». Husserl según Heidegger • 39

1.3.1. El inicio de la emancipación. Primera crítica a la fenomenología trascendental • 40

1.3.2. Husserl desde el horizonte cartesiano • 43

1.3.3. La fenomenología reflexiva de Husserl en los *Prolegómenos* • 48

CAPÍTULO 2. CONSIDERACIONES SOBRE LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN HEIDEGGER • 62

2.1. Superación del primado de lo teórico • 62

2.2. Acceso y tratamiento de la esfera originaria • 67

2.2.1. La idea de la filosofía • 68

2.2.2. La filosofía como fenomenología hermenéutica • 77

2.2.3. La indicación formal • 84

2.3. Sobre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica • 87

2.4. Hacia un concepto fenomenológico de mundo • 90

CAPÍTULO 3. EL CONCEPTO DE MUNDO EN *SER Y TIEMPO* • 96

3.1. El mundo como problema filosófico • 96

3.2. Ser-en-el-mundo en general • 100

3.3. Mundanidad del mundo • 106

3.3.1. Mundo circundante • 106

3.3.2. Mundanidad del mundo: conformidad y significatividad • 114

3.3.3. Los otros de nuestro mundo • 123

3.4. Ser-en • 127

3.4.1. Encontrarse • 127

3.4.2. Comprender • 130

3.4.3. Habla y significatividad • 133

Consideraciones finales • 137

Referencias bibliográficas • 141

Abreviaturas

Se consignan a continuación las abreviaturas de las obras de Heidegger que más se citan en el trabajo.

- Id. fil.* *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* Semestre de emergencia de guerra de 1919.
- Prob. fund.* *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Semestre de invierno de 1919-1920.
- Int. fen. rel.* *Introducción a la fenomenología de la religión.* Semestre de invierno de 1920-1921.
- Ont.* *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Semestre de verano de 1923.
- Int. inv. fen.* *Introducción a la investigación fenomenológica.* Semestre de invierno de 1923-1924.
- Prlg.* *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo.* Semestre de verano de 1925.
- ST.* *Ser y tiempo*
- Grundprob.* *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Semestre de 1927.

APUNTE PRELIMINAR

En nuestros días es casi una perogrullada afirmar que Martin Heidegger es uno de los pensadores más destacados del siglo XX. Su obra y su trabajo filosóficos han tenido gran influencia en diversos pensadores de muy distintos ámbitos, ya sea esto para bien o para mal. De aquí que todo aquel que se acerque a la filosofía del s. XX habrá de escuchar, así sea a lo lejos, el nombre del filósofo de la Selva Negra. Heidegger se ha convertido en un clásico de la filosofía occidental. El decir de este pensador y él mismo han sido objetos diversos de estudios, tanto de parte de sus seguidores como de sus detractores. Es ingente el número de publicaciones que año tras año aparece sobre un aspecto de su pensar o de su vida, a lo que ha contribuido en mayor medida la ya casi terminada publicación de su obra integral. Esto lleva siempre a considerar qué más puede decirse de él, de su filosofía. ¿Qué más puede decirse hoy de un clásico de la filosofía que no esté dicho ya?

Esta pregunta afecta enormemente al tema que nos ocupa. Este ha sido uno sobre los que más han corrido ríos de tinta en diversas lenguas y en distintos momentos. De las obras que se ocupan de este asunto, unas en mayor medida que otras, destacan las ya consideradas clásicas en círculos heideggerianos de Biemel, Richardson, von Herrmann, Dreyfus, Kisiel¹, por nombrar algunos ejemplos. Y de los más recientes trabajos destacan los de Gander, Overgaard², entre otros.

Lo que esto indica es que el tema es uno de lo más centrales en Heidegger. Si bien aquí pretendemos ocuparnos con el mundo, no nos limitamos solo a él, cuestión que se saldaría en unas pocas páginas. Como lo dice el título de las presentes reflexiones, nos interesa, ante todo, ver la relación entre el método fenomenológico de carácter hermenéutico practicado por Heidegger y cómo este método lo lleva al concepto de mundo plasmado en los capítulos iniciales de la analítica existencial de la que se considera su gran obra. De modo que lo que aquí se busca es la transformación del concepto de mundo desde su primera mención en 1919

¹ Biemel, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Vrin, París, 2015; Richardson, William. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1974; Herrmann, F.-W von. *Subjekt und Dasein*. Klostermann, Fráncfort, 2004; Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-world*, The MIT Press, Cambridge, 1991; Kisiel, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and time*. University of California Press, Berkeley, 1995.

² Gander, Hans-Helmuth. *Self-understanding and Lifeworld*. Indiana University Press, Bloomington, 2017; Overgaard, Søren. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.

hasta su concreción más determinada en *Ser y tiempo* (de ahora en adelante abreviado como *ST*) a la luz del método propio de la fenomenología hermenéutica.

Por lo general la manera de proceder al tratar un periodo más o menos extenso en el desarrollo de un pensamiento filosófico suele ser cronológico. Este proceder permite ver paso a paso el proceso de transformación de dicho pensamiento, tal como lo hace Kisiel en el caso de Heidegger. Sin embargo, para el propósito actual se iniciará con un tratamiento negativo del punto de partida de la propuesta heideggeriana, es decir, se seguirán sus críticas metodológicas a los movimientos filosóficos con los cuales discutía constantemente. Estas críticas se encuentran dispersas en varios cursos de este llamado periodo temprano, de aquí que destaquen los puntos esenciales de dicha crítica ateniendo al contenido de diversas lecciones desde 1919 a 1925.

El primer capítulo empezará con la crítica al neokantismo, tanto el de la Escuela de Baden como el de la Escuela de Marburgo. Se busca aquí analizar y esclarecer los momentos esenciales de la crítica de cara a la dilucidación de una idea renovada de filosofía, dado que, a juicio de Heidegger, los intereses temáticos y sus respectivos tratamientos metodológicos hacen que, por así decir, la filosofía se anquilese. Este anquilosamiento lleva consigo una comprensión científica del mundo que surge del interés neokantiano en el factum de la ciencia y en la fundamentación de la objetividad de la experiencia y el conocimiento científicos. Lo que, además, implica un olvido del ámbito que antecede y posibilita la experiencia científica del mundo, esto es, la experiencia inmediata y regular que tenemos de este mundo. Por ello, en el replanteamiento de la idea de la filosofía, como se dirá en 1919, se decide sobre la vida o la muerte de esta posibilidad humana. Además, la crítica tiene su lado positivo, puesto que del movimiento neokantiano Heidegger toma elementos para su propia propuesta filosófica, como, por ejemplo, la idea de ciencia originaria, que, a su vez, va de la mano con la idea husserliana de la filosofía como ciencia rigurosa; o, también, la crítica de Natorp a la fenomenología, que lleva a la necesidad de encontrar un modo de tratamiento de las vivencias distinto al que ofrece la reflexión. Con esto se ganará claridad sobre aquello que subyace a estas propuestas filosóficas, haciendo que pasen por alto la experiencia inmediata y preteórica del mundo, es decir, lo que Heidegger llama el primado de lo teórico.

De igual manera, en este capítulo se adelantará una revisión de los momentos esenciales de la crítica que lanza Heidegger a quien le dio los ojos, su venerado maestro, crítica esta que

con el pasar del tiempo va tomando forma. En esta crítica salen a la luz los motivos por los cuales la fenomenología husserliana tampoco permitiría aprehender en su inmediatez y significatividad la experiencia mundana, mostrando la necesidad de encontrar un modo de tratamiento más adecuado al fenómeno que tiene Heidegger en mente. El propósito de este primer capítulo es, según lo anterior, obtener un panorama comprensivo de los temas y métodos de los movimientos filosóficos que, dominados por un supuesto primado de lo teórico, el pensador de la cabaña tiene como interlocutores de cara a la obtención de una idea de filosofía fenomenológica que permita aprehender la experiencia regular e inmediata que la vida fáctica tiene de su mundo y de sí misma.

Teniendo a la mano aquello a lo que reacciona la propuesta fenomenológico hermenéutica, el segundo capítulo se propone aclarar en qué consiste esta, cómo se lleva a cabo si es que pretende ser tenida por una filosofía genuina y rigurosa. Por ello se tratarán, de igual manera que en el capítulo anterior, algunos cursos en los que Heidegger explicita la manera en que este método accede a los fenómenos, los estudia y tematiza. Habiendo dilucidado ya la crítica de Heidegger a su maestro, se hará una referencia a la cuestión de la fenomenología hermenéutica como respuesta y superación de la supuesta fenomenología reflexiva de Husserl. Con estos elementos ya establecidos se aclarará la manera en que se tematiza el mundo entre 1919 y 1923. La propuesta fenomenológico-hermenéutica de la filosofía es de una riqueza inimaginable que hace que el concepto de mundo como correlato de la vida fáctica lleve consigo temas y elementos de especial interés para el filósofo de la Selva Negra, como lo son la verdad, la historicidad, la temporalidad, el lenguaje, entre muchos otros, pero aquí los análisis se restringirán exclusivamente al mundo en cuanto sentido de contenido, dejando de lado los sentidos de referencia o relación y de ejecución o efectuación.

El último momento consistirá en la dilucidación del concepto de mundo como significatividad que se desarrolla en *Ser y tiempo*, mostrando que los elementos de las lecciones desde 1919 a 1925 están ahí presentes a pesar de algunos cambios en la terminología. Por ejemplo, ya en el curso de posguerra se habla de lo significativo del mundo, incluso desde antes en el trabajo de habilitación. Lo cual es señal de la posibilidad de leer las lecciones como un estar-en-camino al tratado de 1927³.

³ Como ha señalado Xolocotzi, las lecciones anteriores a *ST* se han interpretado de tres formas: evolucionista, pluralista y como un «estar en camino». La última parece hoy ser la forma más adecuada de interpretar las

A nuestro entender, la tematización de este concepto de mundo solo fue posible a partir de la apropiación de la fenomenología y su giro hermenéutico. Probablemente sin este giro hermenéutico el joven profesor habría seguido el camino de la fenomenología trascendental, que, por cierto, en *Ideas II* caracteriza un concepto de mundo que guarda muchas similitudes con el propuesto en *Ser y tiempo*. Pero, como se verá, la propuesta hermenéutica tiene su propio desarrollo que lleva a resultados que escapan al proceder trascendental, siendo un programa filosófico autónomo y con pleno derecho. Aquí, además, es importante siempre tener presente una cuestión que es clara a lo largo de los cursos y también en *ST*, a saber, que una perspectiva no sometida a crítica está cargada de supuestos que resultan graves para cualquier investigación filosófica que se tenga a sí misma como rigurosa. A esto se le suma que lo que debe dar la pauta en una investigación filosófica es la cosa misma que es objeto de estudio. Así, acceder al concepto fenomenológico hermenéutico de mundo solo fue posible desde un método concreto que efectivamente fuese crítico consigo mismo y dejara hablar a la cosa misma que era su tema. El método fue lo que le permitió a Heidegger alcanzar y desarrollar a fondo, aunque provisionalmente porque *ST* no es un resultado final, aquello que en un principio había avistado, de lo que había tenido, digamos, una intuición: que el ser de las cosas es su significatividad, que la significatividad es lo primario en nuestra experiencia natural e inmediata del mundo. Así, la cosa misma, el mundo, exige un método adecuado de acceso y tratamiento que tematice esa significatividad apenas avistada en el primer curso de Friburgo. Por ello, en forma interrogativa, la guía del presente trabajo es, ¿en qué medida el método fenomenológico-hermenéutico guiado por las cosas mismas permitió acceder y tematizar esa experiencia fáctica que tenemos del mundo para obtener un concepto «natural» de este como el plasmado en *ST*?

Finalmente, como se desprende de lo dicho hasta aquí, el presente trabajo pretende abocarse sobre la relación entre un momento temático y un momento metódico en el programa filosófico de Heidegger entre 1919 y 1926, tomando en cuenta algunas influencias que determinan el programa mismo. Así, se suma al intento de sistematizar la relación metódico temática el intento de darle un suelo de contexto histórico a los problemas filosóficos que Heidegger tenía entre manos. Tomando una parte de los elementos y problemas que están en

lecciones tempranas. Cfr. Xolocotzi Y., Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*. Plaza y Valdés, México D.F., 2004, pp. 22-36.

el trasfondo del programa fenomenológico-hermenéutico se apunta a lograr una mayor comprensión de la pregunta recientemente planteada, puesto que la crítica a los movimientos filosóficos Heidegger la lleva a cabo en paralelo con la gestación y ejecución de su propio programa. De este modo, consideramos pertinente ese primer abordaje histórico-crítico de la situación filosófica a inicios de su carrera docente, para así dar paso al esclarecimiento del método fenomenológico-hermenéutico y terminar con la tematización de uno de los conceptos centrales de su filosofía según las directrices de su método. Cada uno de estos capítulos contribuye, pues, a responder a la pregunta formulada, aunque en la medida en que cada uno tiene su propio tema y alcance, es posible verlos y leerlos por separado.

CAPÍTULO 1
HACIA LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN HEIDEGGER.
DEL NEOKANTISMO A LA FENOMENOLOGÍA

Buscamos dilucidar la articulación entre el método fenomenológico de corte hermenéutico y el concepto de mundo como significatividad. No se trata aquí de historia no factual, ni de especulaciones sobre los resultados que se habrían obtenidos si Heidegger hubiese seguido el camino de la filosofía trascendental de su maestro, como probablemente este hubiese querido. Lo que interesa es mostrar cómo ese método, además de los diversos intereses filosóficos de Heidegger durante esa etapa de su vida académica que se integran a la propuesta fenomenológico-hermenéutica, posibilita el desarrollo del concepto de mundo plasmado en *ST*.

Para llevar esto a cabo se estructurará el capítulo en tres momentos en los que se buscará discutir el punto de partida del camino heideggeriano, que podría resumirse, no sin objeciones, en neokantismo y fenomenología. Así, el primer momento buscará discutir el neokantismo de los primeros cursos de Friburgo, sobre todo en la tan conocida lección del semestre de posguerra, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Esta parada en los planteamientos de las escuelas neokantianas de Baden y Marburgo halla su motivación en la comprensión que estas tienen del mundo. Ambas escuelas parten del *factum* de la ciencia y buscan fundamentar, cada una a su manera y con su propio método, la objetividad del conocimiento científico. De este intento resulta una comprensión científica y teórica del mundo, dejando de lado una posible comprensión anterior a toda ciencia y teoría. Esta posible comprensión requiere de un método que permita acceder y tematizar el ámbito en que tal comprensión se da, de aquí que, siendo este un momento negativo, se examinen los respectivos métodos de las mencionadas escuelas neokantianas.

El segundo momento versará sobre lo que Heidegger llama el primado de lo teórico. Con esto el joven profesor se refiere la manera en que los diversos movimientos filosóficos, desde Descartes hasta comienzos del siglo XX, a pesar de que en ocasiones comenzaron a filosofar desde la experiencia normal que se tiene del mundo, se dejaron guiar por una idea de ciencia que tenía como meta asegurar el conocimiento objetivo y verdadero. De esta forma la filosofía objetiva la experiencia mundana, separando las vivencias del suelo originario en que toda experiencia tiene su génesis. Al objetivar las vivencias se distorsiona la manera en

que vivimos el mundo y tal experiencia no llega a ser objeto de investigación efectiva. Heidegger buscará romper con esta primacía de lo teórico.

El tercer momento se orientará la confrontación crítica con Husserl que inicia tímidamente en Friburgo y continúa con especial énfasis en los cursos de Marburgo. La crítica pretende evidenciar que en la fenomenología trascendental no se llega al ser de la conciencia en virtud del método reflexivo, que está plagado de elementos cartesianos. En este método reflexivo no se da la posibilidad de que haya un acompañamiento o trasposición que permita describir las vivencias del mundo circundante en su inmediatez, vitalidad y significatividad. Este momento del capítulo tiene como guía exclusiva a Heidegger, leyendo los planteamientos husserlianos desde sus ojos y nada más que desde ellos. Por tal motivo en este apartado puede surgir la impresión de que no se le está haciendo justicia a Husserl, a ese «nuevo» u «otro» Husserl. Teniendo esto en cuenta, en este capítulo no se busca problematizar detenidamente la forma en que Heidegger interpreta la filosofía alemana de inicios del siglo XX, sino solo destacar el centro de su crítica y cómo de allí parte hacia sus propios planteamientos.

1.1. El comienzo de la crítica a la filosofía trascendental: el neokantismo

La propuesta heideggeriana se enmarca, de un lado, en una crítica al psicologismo naturalista, punto en el que se encuentran el neokantismo y la fenomenología, y, de otro, en una crítica al primado de lo teórico representado sobre todo por la lógica y la filosofía trascendental de los valores. Esto último se ve reflejado en la lección de verano de 1925, en la que Heidegger se refiere breve y severamente a la escuela neokantiana de Baden, en la que él mismo se había formado. En su parecer, los planteamientos de Windelband y Rickert son una especie de banalización de los de la Escuela de Marburgo (Cohen y Natorp) y una distorsión de los problemas filosóficos, deviniendo una teoría de la ciencia como metodología hueca (*Prlg.*, p. 34). Esta aseveración contrasta con las primeras lecciones de Friburgo, en las que el neokantismo, especialmente Rickert, es confrontado en sus aciertos y limitaciones de cara a la posibilidad de una ciencia capaz de apropiarse del suelo originario de la vida. Por otra parte, llama la atención que al referirse Heidegger negativamente al neokantismo, quedan, por lo regular, Lask y Natorp por fuera de la referencia, como lo es en el caso del citado curso de 1925 y también, por ejemplo, en el debate con Cassirer en Davos.

Sea como fuere, esta relación con el neokantismo del siglo XX sería, pues, determinante para el joven filósofo, de ahí la importancia que reviste dicha relación para entender el sentido de la filosofía en Heidegger, esto es, como ciencia originaria de la vida. Esta relación es, por tanto, uno de los puntos de partida para una apropiación de la fenomenología hermenéutica heideggeriana. Por ello, en lo que sigue, se destacarán los puntos centrales de la crítica al neokantismo perfilada principalmente en el curso del semestre de posguerra, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* y en el curso de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología*¹. Principalmente en cuanto que a lo largo de los cursos marburgueses anteriores a *ST* se lleva a cabo una crítica a los neokantianos, ya sea explícita o implícita, que no difiere de la hecha en los primeros cursos.

1.1.1. Crítica al método teleológico de la Escuela de Baden

El motivo de la crítica al neokantismo, si bien se puede rastrear en el final del escrito de habilitación², se encuentra al comienzo del curso que nos ocupa. En este comienzo se señala que concepción del mundo y filosofía van de la mano o al menos así se había tomado por mucho tiempo, pues, para la filosofía practicada hasta el comienzo del siglo XX, «la concepción del mundo siempre constituyó una tarea última y fundamental o marcó una tendencia» (*Id. fil.*, p. 22). Heidegger en principio aceptaba esa perspectiva. Sin embargo, como se ve en esta lección, la perspectiva ya había cambiado, tratándose ahora de delimitar lo propio de la filosofía científica para mostrar que no tiene nada que ver con una cosmovisión. Por ello, el propósito del curso es aprehender la idea de la filosofía como ciencia originaria. Este propósito se enmarca en uno de mayor envergadura, la renovación de la filosofía académica alemana.

La idea misma de la filosofía como ciencia originaria requiere de un método propicio, pues, «según su naturaleza, hay algo que la idea no ofrece, hay algo que no da, a saber: no da su objeto en plena adecuación, en la completa determinación de sus elementos esenciales»

¹ *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, Barcelona, 2005; *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919/1920*. Alianza, Madrid, 2014. (De ahora en adelante se citan como *Id. fil.* y *Prob. fund.*, respectivamente)

² Carlos B. Gutiérrez hace una reconstrucción del final del escrito de habilitación en su trabajo pionero sobre el concepto de valor en la filosofía de Heidegger, reproducido parcialmente en: «Neokantismo y fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger», en *Temas de filosofía hermenéutica*. Universidad de los Andes, Bogotá, 2002.

(*Id. fil.*, pp. 17-18). En el determinar incompleto, la idea deja al objeto como algo indeterminado, pero determinable, siendo la determinación plena del objeto algo no alcanzable a través de un procedimiento mecánico que pudiese realizarse cada vez que se presente el problema o que se tuviese la pretensión de determinar de una vez por todas el qué, en este caso, el de la filosofía. Creer que eso se puede alcanzar es mera ilusión³. La indeterminación del objeto, la filosofía, es algo inherente a su misma esencia, dado que, como se sabe, la filosofía es un problema para sí misma. Pero no solo eso. Quien se propone filosofar tiene antes que encontrar la manera adecuada de desplegar el filosofar mismo, lo cual necesita de una delimitación previa de la región óptica desde y en la cual filosofar, puesto que a la filosofía no se le da previamente su campo de trabajo, como sí lo tienen las ciencias particulares. La filosofía tiene que hacerse con él. Para lograr esto ella necesita un camino que le permita acceder a su genuino campo. Sin embargo, el camino tampoco está dado de antemano, lo cual hace que sea necesario buscarlo. Desde aquí el primer problema de la filosofía que avista Heidegger es el problema de su camino, es decir, del método que permita descubrir los objetos de que versa esta ciencia originaria.

En la idea misma de la filosofía se encuentra el problema del método, pues, «la filosofía es una lucha por el método» (*Prob. fund.*, p. 236). La idea de la filosofía es plenamente determinable, pero no su objeto: «el objeto permanece siempre indeterminado, pero esta misma indeterminación es una indeterminación determinada, determinada en función de las formas y de las posibilidades esencialmente metodológicas de una determinación en sí misma irrealizable. Esto constituye el núcleo estructural de la idea como tal» (*Id. fil.*, pp. 18-19). Es decir, la idea determina a su objeto no en referencia a su contenido, no lo fija definitivamente, sino formalmente en referencia a sus relaciones esenciales que lo constituyen como el objeto que es. En el caso de la idea de la filosofía como ciencia del origen, se ha de buscar un método que permita determinar científicamente esta idea y, a la vez, la indeterminación determinable del objeto, esto es, el acceso a la esfera originaria.

Estas indicaciones muestran claramente que la filosofía no puede ser un saber plenamente determinado y dado de antemano sobre el cual se exploren ámbitos prefijados. De verla así,

³ «La posibilidad de acceder al método filosófico mediante un aprendizaje técnico es solo aparente. Los ensayos de tecnificar el método filosófico y aplicarlo mecánicamente a ciertos complejos de problemas van errados». *Prob. fund.*, p. 236.

ella sería una cuestión anquilosada destinada al fracaso, reduciéndose a un conjunto de filosofemas. Por el contrario, la filosofía es una actividad humana que en su ejecución debe ganarse a sí misma. La pregunta por el camino es, por tanto, fundamental. Heidegger revisa tres posibles alternativas para obtener el campo originario, pero ninguna se le muestra como adecuada para la tarea. Esto obliga a un cambio de perspectiva, ya no se abordará el objeto del conocimiento, sino el conocimiento del objeto (*Id. fil.*, p. 34).

El conocimiento es lo que tienen en común todas las ciencias por más diversas que sean en su contenido y forma de proceder. El conocimiento es un proceso psíquico y, por tanto, sería asunto de la psicología, pero, en cuanto que es una ciencia empírica particular, ella misma no puede aportar los elementos metodológicos necesarios para el acceso a la esfera originaria y la instauración de una filosofía científica. Por este motivo Heidegger se apoya en los planteamientos de Windelband. Para este neokantiano el conocimiento se mueve entre dos polos, las sensaciones individuales y las proposiciones universales que expresan las reglas sobre las posibles relaciones o conexiones que se dan en el primer polo. Lo propio del conocimiento científico será «subsumir esas sensaciones bajo proposiciones universales a través de formas de conexión lógica. Todo nuestro conocimiento consiste en entrelazar lo universal junto con lo más particular a través de los enlaces intermediarios que nuestro pensamiento produce»⁴. El conocimiento, como se ve, es una cuestión mediata, solo por la mediación del pensamiento el conocimiento alcanza su certeza, su validez. Para que esto sea posible las ciencias tienen que presuponer y reconocer las proposiciones universales, los axiomas, que les servirán para poner a prueba sus proposiciones individuales sobre algo. De esto resulta que la validez de las proposiciones individuales dependerá de la validez de los axiomas y, por tanto, el conocimiento «se basa en conceptos últimos, principios básicos y axiomas, con independencia de la postura que adoptemos frente a específicas teorías científicas y metodológicas» (*Id. fil.*, p. 37). En este sentido, el conocimiento propiamente dicho es aquel que está regido por axiomas, sin estos no hay algo así como la ciencia. La dificultad ahora es que la validez de los axiomas no se puede alcanzar a través de una prueba desde una de las ciencias particulares, dado que, de un lado, ellos mismos son la medida de la prueba y, de otro, las ciencias «se dividen en función de la diversidad y de la especificidad de sus

⁴ Windelband, W. «Critical or genetic method», en Luft, S. *The Neo-Kantian reader*. Routledge, Londres, Nueva York, 2015, p. 273.

conocimientos» (*Id. fil.*, p. 40), no pudiendo ser apropiadas para alcanzar esa validez de las proposiciones universales. Por ello dirá Windelband que «mostrar el sistema de estos axiomas y desarrollar su relación la actividad cognoscitiva – nada más que esto puede ser la tarea de la filosofía teórica»⁵. La filosofía al versar sobre los axiomas que dan origen al conocimiento es ella misma la ciencia originaria, cuyo propósito es lograr la unidad del conocimiento. Esta unidad del conocimiento es a lo que aspira Windelband y que se trate de validez de axiomas sobre los cuales se construye todo conocimiento científico es prueba de que se trata de algo anterior, de una ciencia originaria. En palabras de Marion Heinz, «cuando la validez de los valores se justifica filosóficamente, entonces la filosofía se establece a la vez como ciencia primaria. La razón es que, de acuerdo con Windelband, los valores también funcionan como axiomas para el tipo de conocimiento que se encuentra en las ciencias regionales»⁶.

El conocimiento se funda en axiomas, su verdad depende enteramente de ellos, es decir, es verdadero en cuanto que tiene validez. «La verdad es en sí misma validez y, como tal, algo que tiene valor» (*Id. fil.*, p. 39). Por ello Windelband considera que «*el problema de la filosofía es la validez de los axiomas*»⁷. Esta tarea de la filosofía aparece nuevamente en su ensayo sobre esta ciencia y lo que a ella le compete; nos dice: «entiendo por filosofía en el sentido sistemático (no en el sentido histórico) nada más que la ciencia crítica de los valores universales. La ciencia de los valores universales: denota los objetos; la ciencia crítica: denota el método de la filosofía»⁸. Con esto la filosofía logra su autonomía, obtiene su campo de trabajo y su método. Esta es una filosofía crítica porque busca alcanzar los principios a los cuales todo pensamiento debe ajustarse si tiene la pretensión de ser verdadero. Los valores son normas a las que se deben ajustar los enlaces de representaciones de que consta el conocimiento, pues, en cuanto normas le confieren a este su objetividad. Por consiguiente, una filosofía crítica sobre la validez de los axiomas ha de tenerlos a estos, los valores, como su objeto único de trabajo y no a los objetos particulares, que serían el material o contenido

⁵ *Ibid.*

⁶ Heinz, M. «Philosophy and Worldview. Heidegger's concept of philosophy and the Baden School of Neo-kantianism», en Rockmore, Tom (ed.). *Heidegger, German Idealism, and Neo-kantianism*. Humanity books, Nueva York, 2000, p. 218.

⁷ Windelband. «Critical or genetic method», p. 274.

⁸ Windelband. «Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)», en *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Erster Band. J.C.B. Mohr, Tubinga, 1915, p. 29.

empírico del conocimiento. En otras palabras, a la filosofía crítica de los valores le interesan solo «las normas que deben ser válidas bajo la precondition de que el pensamiento alcanzaría el fin de ser verdadero; el querer, el fin de ser bueno; el sentir, el fin de percibir la belleza, de tal forma que sea universalmente aceptada y reconocida»⁹.

Al analizar el conocimiento como hecho psíquico, Windelband distingue dos tipos de determinaciones que operan en él, las leyes de pensamiento, tal como las ofrece la psicología, y las normas del pensamiento. Las leyes del pensamiento obedecen a una necesidad natural, explicando cómo pensamos, esta es la necesidad del *Müssen*, «tener que ser» y no poder ser de otro modo, es decir, de lo que tiene que ser de tal modo o sencillamente no es. Bajo esta categoría caerían las leyes de la naturaleza, pues «con las leyes determinamos lo que *tiene que ser* el caso al subsumir eventos particulares bajo relaciones generales de causa y efecto»¹⁰. La validez de las normas del pensamiento, el querer y el sentir, tiene una necesidad ideal, la del *Sollen*, «deber ser» y de poder ser de otro modo¹¹, es decir, el pensamiento puede ser de tal o cual manera, pero su validez solo halla cumplimiento si es como debe ser según la norma o valor. «Estas leyes normativas nos dicen cómo deben ser constituidos los hechos y el pensamiento para que este último pueda ser considerado universalmente válido y verdadero» (*Id. fil.*, p. 41). De esto se desprende que uno de los supuestos con el que opera la filosofía trascendental de los valores es que el pensamiento siempre tiende a la verdad, entendida esta como un valor de necesidad y universalidad ideal y absoluta. La necesidad del deber ser, su validez, es, pues, una necesidad que debe ser reconocida por la conciencia que valora¹², dado que esta siempre tiende a la verdad. Por ello Windelband afirma, además, que «la filosofía es, pues, la ciencia de la conciencia normativa»¹³, la ciencia que regula el pensamiento verdadero.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo el reconocimiento de los axiomas, de las normas? En el marco de esta tarea crítica, del conocimiento del conocimiento, Windelband distingue dos

⁹ Windelband. «Critical or genetic method», p. 275. Más adelante afirma: «estos valores universales son la verdad en el pensamiento, la bondad en el querer y actuar, la belleza en el sentir», p. 280.

¹⁰ Beiser, F. *The genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford University Press, 2014, p. 503.

¹¹ «La generalidad que nos ocupa no es real, sino ideal: no es lo que realmente es, sino lo que debería ser [*sein sollte*]», Windelband. «Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)», p. 42.

¹² «Una investigación filosófica solo es posible entre quienes están convencidos que una norma de validez universal está por encima de sus actividades individuales, y que es posible encontrar esta norma», Windelband. «Critical or genetic method», p. 280

¹³ Windelband. «Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)», p. 46.

tipos de enunciados. Así nos dice: «todos los enunciados en los que expresamos nuestros pareceres se diferencian, a pesar de su aparente similitud gramatical, en dos clases que deben distinguirse con precisión entre sí: los juicios [*Urteile*] y las apreciaciones [*Beurteilungen*]. En los primeros se expresa la pertenencia mutua de dos contenidos de representación; en las segundas se expresa una relación de la conciencia que aprecia [*beurteilenden Bewußtseins*] con el objeto representado»¹⁴. En otras palabras, en los juicios se le atribuye una propiedad a un objeto que es tema de alguna investigación, mientras que en la apreciación no se le agrega nada al objeto, puesto que este debe ser de antemano representado o conocido. En la apreciación «no se amplía en absoluto el conocimiento del sujeto [del enunciado] en cuestión, sino que se expresa un sentimiento de aprobación o desaprobación con el que la conciencia que aprecia se relaciona con el objeto representado»¹⁵. La apreciación es esencialmente un acto de aprobación o desaprobación sobre el objeto conocido que ejecuta la conciencia con base en axiomas o normas para, en el caso del conocimiento, decidir sobre su verdad o falsedad. La función de la apreciación es, pues, determinar el valor de los objetos. Para Windelband, como señala Beiser, «la filosofía no *describe* las apreciaciones, como las ciencias históricas; no las *explica*, como la psicología; no las trata en absoluto como si fuesen objetos del mundo. Más bien, la filosofía *hace* apreciaciones, determinando lo que debe ser o tener valor»¹⁶.

En los planteamientos de Windelband, a ojos de Heidegger, se encuentra una coincidencia entre tres conceptos que serán claves de la filosofía neokantiana de Baden, a saber, deber ser, valor y verdad (también la validez). La coincidencia entre estos tres la continúa su discípulo Heinrich Rickert. Este critica, como los neokantianos en general, las teorías del conocimiento que concebían a este como una relación entre un sujeto y un objeto trascendente e independiente y al cual el conocimiento debería adecuarse, siendo el conocimiento una reproducción o copia del objeto trascendente¹⁷. A este pensador le interesa ver cómo las condiciones a priori del conocimiento científico válido, es decir, las normas, se relacionan con el sujeto que

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ *Ibid.*, p. 30. Y continúa Windelband: «Está claro que la apreciación no aporta nada a la comprensión de la esencia del objeto juzgado. La cosa debe presuponerse más bien como conocida, es decir, como acabada, antes de que tenga sentido afirmar de ella que es agradable, buena, bella, etc.».

¹⁶ Beiser, F. *The genesis of Neo-kantianism, 1796-1880*, p. 501.

¹⁷ Al respecto del rechazo por parte del neokantismo de la representación como eje de la teoría del conocimiento, entendiendo a este como copia o imagen de la realidad y a la verdad como adecuación, véase: Daffour, É. *Les neokantiens. Valeur e Vérité*. Vrin, París, 2003, pp. 24-30.

conoce. Conocer no es un acto que se equipare al de representar¹⁸, puesto que en este no se accede al ser del sujeto en la medida en que se le trata como un objeto más, así en el intento de analizar la relación entre un sujeto y un objeto, se termina analizando la relación entre dos objetos, quedando el sujeto por fuera de la ecuación. En el mero representar no se puede hablar aún de conocimiento. Para Rickert, al igual que para su maestro, el problema del conocimiento se halla en el juicio. En el juicio se decide sobre la relación entre dos o más representaciones, se afirma o se niega tal relación. Por ello, en el marco de su filosofía trascendental de los valores, conocer es juzgar.

Siguiendo a Windelband, Rickert encuentra en que el juicio hay un elemento que está allende toda representación y es lo que justamente sirve de medida o criterio para decidir sobre la verdad o falsedad del vínculo entre dos representaciones, siendo, además, trascendente al juicio mismo. El criterio de la verdad no se halla, así, en las cosas, no se trata de una adecuación. Este elemento que sirve de medida es la norma, el valor. Aquí hay que tomar en consideración la distinción entre juicios y apreciaciones. Mientras que para Windelband el juicio consistía en decir algo de algo para someterlo luego a la apreciación a la luz de axiomas, para Rickert juzgar y apreciar son lo mismo¹⁹. En su parecer, cuando juzgamos sobre algo ya estamos aprobando o desaprobando el vínculo entre los elementos representacionales del juicio, habiendo así una apreciación sobre tal vínculo. Es en el acto judicativo-valorativo del sujeto que el valor se manifiesta. De modo que en el apreciar se encuentra referencia, de un lado, a un deber, norma o valor trascendente al juicio y, de otro, al sujeto que juzga, que valora un juicio como verdadero o falso. El apreciar es posible en virtud de ese elemento no representacional que le permite al sujeto tomar posición sobre la validez de un juicio. El valor se muestra así independiente de los objetos y de los actos del sujeto que juzga; un valor tiene validez en sí mismo. En el juzgar, es decir en el conocer, se dan dos niveles. Estos valores, que son el objeto del conocimiento para Rickert, no se conocen en el modo en que se conocen los objetos de una supuesta realidad exterior o interior, sino que se reconocen. En palabras de Daffour, «lo que *conozco* cuando afirmo, por ejemplo, “esto es efectivo” es algo que posee una realidad efectiva, pero este conocimiento pasa por la afirmación de un deber que no posee una realidad efectiva, pero que *reconozco* como tal en esta afirmación – un deber que es

¹⁸ Xolocotzi Y., Ángel. *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. Plaza y Valdés, México, 2007, p. 62.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 63.

válido y que permite, por su propia validez, afirmar el vínculo sujeto-objeto y así plantear algo como efectivo»²⁰. Además, el reconocimiento del valor es posible porque en el apreciar el sujeto que toma posición experimenta un sentimiento de evidencia de tal fuerza que el sujeto mismo se somete a su poder, desde él se orienta y reconoce un valor: «en el juicio mediante el sentimiento de evidencia se reconoce algo que es atemporal, que vale de manera independiente»²¹.

En suma, tenemos que los valores, por así decir, se manifiestan en relación con un sujeto que juzga, se manifiestan como algo trascendente al juzgar y posibilitador de la apreciación. En el sentimiento de evidencia se ofrece una necesidad que no es la necesidad causal, sino una incondicionada e ideal, como lo había ya señalado Windelband. Este ideal, valor, exige que se le reconozca en el juicio, debe ser reconocido para que se dé algo así como un conocimiento verdadero. Los valores tienen validez en sí mismos de manera atemporal e independiente de cualquier objeto efectivo, proceso psíquico o contenido de conciencia. Según esto, lo que se tiene por verdadero no lo es porque se adecúe a un objeto real y sea su copia o reproducción en la conciencia, sino que eso real adquiere en el juicio el carácter de verdadero porque se refiere al valor de la verdad.

Con Rickert se consuma la coincidencia entre deber ser, valor y verdad. La verdad ya no es, pues, adecuación del conocimiento a las cosas, sino que ella ha de ser dada por la norma, por el deber ser, siendo este su condición de posibilidad. Reconociendo el deber ser al que el conocimiento se conforma en el juicio se llega a la verdad, verdad que ha de ser válida independientemente del sujeto que juzga e independiente de cualquiera otra instancia contingente. La verdad es ahora un valor, algo que vale y que da objetividad al conocimiento.

La verdad es el fin último del pensamiento y sobre esta finalidad se construye la filosofía neokantiana de Baden. «Teniendo a la vista este fin último -la validez universal- las normas se seleccionan de acuerdo con unos requerimientos preestablecidos. Las normas son necesarias teniendo en cuenta la finalidad de la verdad» (*Id. fil.*, p. 42). El método que busca alcanzar la verdad no puede ser empírico en virtud de la naturaleza del objeto, motivo por el cual el método debe dejar de lado todo lo empírico, lo fáctico y lo histórico, en otras palabras, lo no ideal. Su meta es algo que habrá de ser válido para todos en todo tiempo. Heidegger indica

²⁰ Daffour. *Les neokantiens*, p. 51.

²¹ Xolocotzi Y., Ángel. *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, p. 65.

brevemente el proceder metodológico de la filosofía de los neokantianos para posteriormente mostrar sus limitaciones: «el método crítico teleológico justifica y demuestra la validez de los axiomas a través de la utilización que se hace de los mismos como medios necesarios para alcanzar el fin ideal de la verdad universalmente válida, y esto se hace siempre “de la mano de la experiencia”» (*Id. fil.*, p. 45). El método toma de la psicología el material para investigar bajo cuáles normas el pensamiento será válido, también el querer y el sentir. Es decir, el método crítico parte del factum de la ciencia, de lo que se conoce «de la mano de la experiencia» y desde esta remontarse hasta las premisas en cuanto condiciones a priori que hacen posible el conocimiento. De este modo, con el método crítico el conocimiento fundamenta su legitimidad y los axiomas se descubren y se muestran como necesarios para que haya tal conocimiento. En suma, el método «trata de mostrar lo que es anterior a toda experiencia como sus condiciones de posibilidad, que trata de fijar un deber-ser necesario en su validez ideal» (*Id. fil.*, p. 47). En esta búsqueda se delata la mencionada coincidencia, quizás una identificación, entre deber ser, valor y verdad en los planteamientos neokantianos de Windelband y, por extensión, en los de Rickert. Esta coincidencia entraña en sí misma varios supuestos que Heidegger sacará a la luz. Para ello, primero es preciso mostrar la circularidad del método y la imposibilidad de su mismo cumplimiento, para después mostrar cómo la mencionada coincidencia carece de fundamento y que la verdad es algo que no está en relación con el reino de los valores, sino que se encuentra en otro ámbito, en uno más originario, al que el neokantismo falla en su intento de acceso en tanto que procede a través de construcciones teóricas.

Estas construcciones teóricas, como las llama Heidegger, impiden el acceso inmediato a la experiencia normal del mundo, «distorsionan ese mundo» (*Id. fil.*, p. 110), es decir, bajo el primado de lo teórico los análisis parten de la experiencia científica del mundo, ordenando sus contenidos en ciertos procesos que pasan a determinarse en conceptos. Esto es posible porque el pensamiento toma el contenido, digamos, de las sensaciones, los datos sensoriales, y lo ordena según ciertas formas lógicas o categorías, como lo son la causalidad o la efectividad. Si bien estas categorías son adecuadas para determinar y describir la experiencia científica, Heidegger reprocha que a partir de ellas se pueda acceder de forma directa al ámbito en que tal experiencia halla su génesis, esto es, su contexto vital e histórico. Este reproche afectaría a la propuesta de Rickert en la medida en que él, a diferencia de los neokantianos

de Marburgo, busca dar cuenta no solo del factum de la ciencia, del conocimiento científico, sino también del conocimiento ordinario y general²². Por ello, en el análisis de la vivencia del mundo circundante no surge la pregunta por las causas de los contenidos de tal vivencia, ni tampoco la pregunta por la realidad del mundo, que en el fondo carece de sentido.

Por otra parte, para Heidegger el neokantismo de la escuela de Baden no se atiene del todo a las cosas tal como se dan, pues solo las dejan hablar cuando ellas se adecuan a una teoría previa y las dejan de lado cuando no lo hacen. Así, por ejemplo, se le podría criticar a Rickert que cuando se percibe algo y se lo determina en el juicio, ahí no hay una toma de posición respecto a un valor, no hay tal reconocimiento, puesto que en la percepción no hay remisión a representaciones ni a valores, sino a aquello que se da efectivamente en la percepción. Por ello el filósofo de Meßkirch considera que Rickert no se atiene a las cosas tal como se dan, sino que, desde su presupuesto de que representar no es conocer y que solo hay conocimiento en el juicio, pasa por alto el hecho de que en la percepción simple ya hay un conocimiento, en el mero dirigirse a una cosa efectiva ya se la conoce de alguna manera: «Rickert llega, por lo tanto, a su teoría no a través del estudio de las cosas, sino por medio de una deducción fuera en la que se hallan asumidos unos prejuicios dogmáticos» (*Prlg.*, p. 53). En este sentido, parece que para Heidegger el proceder de su maestro neokantiano no es del todo originario al no atenerse a las cosas tal como se dan, mientras que él mismo sí lo estaría haciendo al ceñirse al principio metodológico establecido por Husserl. Poco a poco el joven profesor se va distanciando de la escuela neokantiana de los «windelbandidos»²³.

Para decirlo brevemente, el método crítico-teleológico parte de aquello que busca alcanzar. Para ejecutarse, este proceder necesita de dos elementos, los axiomas o normas ideales y el material empírico que ofrece la psicología. Solo teniendo ambos a la mano puede iniciar la selección y evaluación del material. La selección y evaluación se hace con la mirada puesta en el fin ideal, esto es, en la verdad como deber ser, como valor; a partir de aquí se determinan en el material ofrecido por la psicología las condiciones para el cumplimiento del ideal. El método, por tanto, ha de traer a donación el ideal de pensamiento que lo guía y a través de su aplicación en el material se alcanzaría el ideal del que en un principio parte. De esta

²² Cfr. Dafour. *Les neokantiens*, p. 33.

²³ Gutiérrez recuerda este rótulo que, al parecer, dirigía Cohen a la escuela de Baden. «Neokantismo y fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger», p. 83.

circularidad el método Windelband era plenamente consciente: «el presupuesto del método crítico es la creencia en los fines universalmente válidos y en su capacidad de que los conozca la conciencia empírica... Con esta presuposición, el método crítico se encuentra en un círculo desde su mismo comienzo»²⁴. La creencia en la validez de los axiomas le permitiría al método operar sin tener en un principio esos axiomas a la mano, pues la validez de estos se alcanzaría con el método mismo, dado que los axiomas poseen su propia evidencia que la conciencia sería capaz de reconocer. En el caso de Rickert, la circularidad del método y trascendencia de los valores se salvarían gracias al sentimiento de evidencia. Este es justamente el punto en el que Heidegger no está de acuerdo, pues ni la creencia en los axiomas, ni el sentimiento de evidencia solucionarían la dificultad de la circularidad del método. En sus palabras: «el método presupone, en su sentido más propio y como condición de su posibilidad, justamente aquello que debe conseguir. No puede encontrar en sí mismo su propio fundamento, puesto que el ideal ya tiene que estar dado como criterio de valoración crítica de la norma para llevar a cabo la tarea implícita en el método» (*Id. fil.*, p. 52). Este se revela como algo ilusorio y superfluo.

Continuando con la crítica a la filosofía trascendental de los valores, Heidegger en pocas líneas pretende superar la identificación entre deber ser y valor. Para ello se dirige al deber ser, a su modo de donación que se presupone en el método, y a la vivencia del valor, que se fundaría, según lo visto con Windelband, en el deber ser. Esto último es de esta forma porque todo pensamiento que pretenda ser verdadero debe ajustarse a la norma siguiendo un ideal, de lo contrario no tendría validez y carecería de valor. El ideal que busca el pensamiento se presenta como teniendo un valor, como siendo él mismo un valor que, en cuanto tal, es algo que debe realizarse a través del pensamiento y, por tanto, que se vive como un deber ser. Pero para Heidegger no todos los valores se anuncian en la vivencia del deber ser. Basta con echar mano a la experiencia cotidiana para darse cuenta de que en ciertas valoraciones no se da algo como un deber ser, este no se experimenta, por ejemplo, en el estar alegre; no hay normatividad ideal que opere aquí. La alegría se vive como algo que tiene valor, que vale por sí mismo. Trasladando esto al ámbito del que se partió en la crítica al método, Heidegger señala que «si el ideal, si la verdad como el fin que persigue el conocimiento, es un valor, este ya no tiene necesidad de manifestarse como tal en un deber-ser. El valor no *es*, sino que “vale”

²⁴ Windelband. «Genetic or critical method», p. 280.

en un sentido intransitivo: a la hora de asumir un valor, “esto vale” para mí, para el sujeto que experimenta el valor» (*Id. fil.*, p. 55)²⁵.

Habiendo mostrado que la coincidencia entre deber ser y valor no está adecuadamente fundada, Heidegger pasa a separar la verdad del valor, siendo este último una construcción teórica y su coincidencia con la verdad es, de cierto modo, ilegítima, pues en cuanto construcción teórica, no se tiene en cuenta la esfera originaria. Pues bien, la verdad considerada como valor descansaría en una valoración originaria o en una determinación valorativa secundaria. En el primer caso se trata de un *tomar-algo-por-un-valor* que «se puede caracterizar como un fenómeno originario, como una constitución de la vida en sí y para sí»; mientras que en el segundo caso se trata de un *declarar-algo-como-un valor*, que «se ha de ver como algo derivado, como algo fundado en la esfera teórica; y ese mismo fenómeno teórico es un elemento constitutivo de la vida vivida en sí misma» (*Id. fil.*, p. 57). Si en el tomar-algo-por-un-valor, en cuanto fenómeno originario, se manifestara la verdad, esto implicaría que el valor goza efectivamente de validez intrínseca e independiente del sujeto que juzga, del sujeto que, de modo secundario, declara algo como valor, pues el valor como lo intemporal y válido para todos en todo tiempo es a lo que apuntan los juicios verdaderos, el valor es lo que se reconoce en el juicio. Sin embargo, para Heidegger «el ser-verdadero (ἀ-λήθεια) como tal “no vale”. En la alegría como alegría asumo valores, en la verdad como verdad simplemente vivo. No aprehendo el ser-verdadero en y a través de una asunción de valores». Y más adelante: «en la asunción de valor el “vale” me afecta, penetra en mí. El ser-verdadero, por así decirlo, permanece fuera, simplemente lo “constato”» (*Id. fil.*, p. 59)²⁶. Para Heidegger la verdad tiene desde estos años el carácter de lo desoculto, que, como se sabe, se desarrollará en *Ser y tiempo*. Este ser-verdadero posee un modo de «realidad» distinto al del valer y, por tanto, al del valor. El ámbito en el que acaece la verdad es un ámbito anterior a todo valer y valor, en cuanto anterior es de carácter preteórico, esto es, la esfera originaria de la vida a la cual se logra el acceso en la segunda parte del curso con el análisis de la vivencia del mundo circundante.

²⁵ Aquí indudablemente hay una referencia a los planteamientos de Lask de los que Heidegger se apropió para llevar a cabo su crítica y distanciamiento del neokantismo.

²⁶ En otro momento Heidegger aborda la manera en la que ya desde siempre vivimos en la verdad a partir de la consideración de la intuición categorial, *Prlg.*, p. 76.

Esta crítica a la filosofía trascendental de los valores y al primado de lo teórico como velo que oculta la esfera originaria en que se ha de mover la filosofía científica en cuanto ciencia originaria, toma elementos de los planteamientos de Emil Lask, pensador que solo es mencionado tangencialmente en esta primera lección de Heidegger. Por este motivo conviene ver brevemente los elementos de la filosofía de Lask que Heidegger hace suyos²⁷.

Ya en su escrito de habilitación, específicamente en el anexo aparecido en su publicación, Heidegger empieza a fraguar su propio camino filosófico. Allí encuentra la verdadera óptica que ha de seguir la filosofía si quiere comprender a cabalidad el sentido del objeto lógico, esta óptica es la metafísica. Sin embargo, esta óptica no le resultó satisfactoria para abordar el problema del sentido de lo lógico, pues, parecía una recaída en el ámbito neoescolástico y, por tanto, algo dogmático²⁸. De ahí que Heidegger busque en el reino de lo que vale, desarrollado por el neokantismo a partir del camino abierto por la lógica de la validez de Lotze, lo propio del sentido lógico. Este tercer mundo es una alternativa a los dos mundos propuestos por la teoría platónica. El reino de lo que vale no es sensible, es decir, no es físico ni psicológico, no existe al modo de los procesos psíquicos-reales, tampoco es de carácter suprasensible o metafísico, y aun así está de alguna manera ahí para nosotros. Para Heidegger, siguiendo a Lask que, a su vez, sigue a Lotze, el sentido lógico no es, sino que vale, vale sin tener que ser. Esta afirmación, como vimos, aparece en su crítica a coincidencia entre valor y deber ser que defendían Windelband y Rickert.

Lask continúa la propuesta lotziana para la superación de la teoría platónica de los dos mundos. Para pensadores como Lotze, la propuesta platónica de dos mundos es problemática porque bajo lo suprasensible metafísico también se encuentra el ser de lo ideal-lógico, equiparando, para decirlo escuetamente, el ser de Dios, por ejemplo, con el de los entes ideales. Por ello se propone dividir la totalidad de lo pensable en dos reinos, el de lo que es y el de lo que vale. En el primer reino se ha de incluir la realidad de las cosas, tanto sensibles como suprasensibles; también se incluye el acontecer como realidad de los eventos y la subsistencia

²⁷ En lo que sigue se seguirán textos muy conocidos sobre este aspecto de la filosofía de Heidegger: el ya citado de Carlos B. Gutiérrez, «Neokantismo y fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger»; Crowell, S. «Making logic philosophical again», en Kisiel & van Buren (eds.). *Reading Heidegger from the start*. SUNY, Albany, 1994, pp. 55-72; Vigo, A. «Sentido, verdad y validez», en *Arqueología y aleteología*. Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 183-212; Vigo, A. «Verdad y validez en Emil Lask», en *Juicio, experiencia, verdad*. Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 41-72.

²⁸ Crowell. «Making logic philosophical again», p. 58.

(*Bestehen*) como realidad de las relaciones. El segundo reino, el de lo que vale, tiene la validez como realidad propia de las ideas y de lo lógico²⁹.

En el reino de lo que vale se encuentra, según la división, el sentido lógico que dentro de la lógica tradicional se obtiene en el juicio. Lask reinterpreta muy originalmente el hilemorfismo aristotélico como manera en que se constituye todo sentido. Él distingue entre materia de carácter alógico y forma categorial. Para este autor el juicio no es ya el lugar en el que se constituye el sentido y significado de los objetos, sino que este remite a una instancia anterior³⁰. En esta instancia la materia tiene primacía dado que es la que ofrece las condiciones para la realización de una forma categorial concreta, oponiéndose a la concepción de que a la materia a través de la actividad del sujeto se le impone una forma para que llegase a constituirse el sentido³¹. El material sensible posee ya un sentido que es esclarecido por la forma categorial cuando el sujeto entra en contacto con las cosas, pero en este entrar en contacto no hay actividad sintética unificadora del sujeto. Lo que se presenta lo hace ya desde un entorno de claridad, como teniendo tal o cual sentido esclarecido por la categoría, mas no por la actividad del sujeto. La forma categorial hace que la materia tenga claridad, lo que significa que no le agrega nada nuevo, sino que la hace, por así decirlo, más inteligible. Así, el sentido de algo está aquende la actividad subjetiva, más acá del juicio.

Pues bien, el reino de lo que vale se viene abajo y pierde su autonomía cuando Lask declara que todo valer es un valer de... y un valer hacia..., un valor de y hacia el objeto. Con esto el centro de lo lógico pasa de la forma categorial a la materia, puesto que esta no puede ser reducida a la forma y es mucho más que ella. Al caer el peso en la materia, esta se convierte en el elemento diferenciador del significado. Es desde la unión entre materia diferenciadora del significado y forma categorial que da claridad a la materia que surge el sentido. Este sentido se aprehende explícitamente en el juicio, se conoce juzgando. Pero en cuanto que la claridad de la forma categorial irradia la totalidad del sentido, este se da inserto en un determinado entorno categorial. «La dotación de sentido remite, pues, en su origen a un cierto *horizonte* de mediación categorial, que viene siempre ya co-dado en y con toda experiencia

²⁹ Para la división lotziana de lo pensable, véase: Vigo. «La “lógica de la validez” de Lotze», en *Juicio, experiencia, verdad*. Eunsa, Pamplona, 2013, p. 24.

³⁰ Cfr. Vigo. «Verdad y validez en Emil Lask», p. 46.

³¹ Vigo. «Verdad y validez en Emil Lask», p. 48-49; «Sentido, verdad y validez», p. 192.

de “objetos”»³². Por este motivo lo que se explicita en el juicio, lo que se conoce, ya se tenía y se sabía de antemano, de forma antepredicativa, porque el objeto siempre se presenta teniendo un sentido mediado por la forma categorial. Lo que se propone Lask es una panarquía del logos, en la cual vivimos ya en la verdad.

Con la propuesta de Lask se evidencia que el sujeto vive inmerso en sentidos previamente constituidos por la materia y la forma categorial. La verdad de algo no depende del sujeto, sino que es una verdad, un sentido, que está en las cosas mismas mediado por la forma categorial, por el logos, que le da claridad a la materia. Ahora bien, Heidegger se distancia de Lask al comprender que el quedarse dentro de la esfera de lo lógico, la distinción entre materia sensible y forma categorial no se aclaraba para nada. La esfera originaria de la constitución de sentido debe, pues, despojarse de toda lógica, por cuanto que en esta se delata un primado de lo teórico, así sea que se trate de una panarquía del logos como reacción al panlogismo o absolutización de lo lógico como concepción en que considera el ser de algo como una relación lógica, relación en la que se constituye el sentido.

Para Heidegger, resulta necesario ir más allá de la esfera de lo lógico y atender a lo que el mismo Lask había dejado de lado, es decir, la actividad subjetiva. Ahora el problema de las categorías se traslada al problema del sujeto³³. El sentido no es, entonces, solo sentido de algo, un valer de algo, sino también un sentido para alguien, el sujeto. Este sujeto no es el sujeto epistemológico del neokantismo, sino que «a la conciencia, en la que vive de manera originaria el sentido, “lo que vale”, se la tiene que interpretar ahora metafísico-teleológicamente como espíritu viviente»³⁴. Para llegar a este sujeto, a sus estructuras, se debe abandonar el campo de lo teórico y dar el salto hacia lo preteórico, campo que, como señala Heidegger, Lask avistó, pero no se aventuró en él. El salto hacia lo preteórico está determinado por la radicalización del planteamiento laskiano y por la manera en que Heidegger entiende al sujeto. «La inteligibilidad, lo categorial, no se encuentra solo en la vida teórica; consecuentemente la lógica debe reconocer que los orígenes del sentido (y las categorías) yace en todas las direcciones constitutivas y significativas del espíritu viviente»³⁵. Bajo influencia de Dilthey, este espíritu viviente es en esencia histórico, históricamente situado y

³² *Ibid.*, p. 194.

³³ Gutiérrez. «Neokantismo y fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger», p. 82.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Crowell. «Making logic philosophical again», p. 71.

vive desde siempre abierto al sentido y la verdad, desde aquí la historia se vuelve un asunto de importancia considerable en el problema de las categorías y el sentido. Con esto se ve cómo poco a poco Heidegger abre nuevos ámbitos de trabajo y los integra a su propuesta filosófica, que, en el fondo, es una reacción contra lo que él llama el primado de lo teórico en la filosofía moderna, cuyo último estadio es la filosofía trascendental de los valores, siendo estos la última capa del porqué metafísico.

En suma, Heidegger toma de Lask propuesta de la constitución del sentido como relación de materia y forma categorial para mostrar que el deber ser no tiene nada que ver con el valor, dejando de ser este una instancia normativa del conocimiento verdadero, y que, a su vez, el valor no pertenece a ningún reino autónomo que flota en el vacío, sino que se trata siempre del valer de algo y para alguien. Con estos elementos en mano Heidegger pudo criticar el método crítico-teleológico del neokantismo, mostrando que la filosofía trascendental de los valores no lograr establecerse como una ciencia originaria debido a lo circular de su método. Esta circularidad se revela en el análisis de la formulación de la verdad como valor, en el cual se hace manifiesto que tal formulación no tiene fundamento. «Este comienzo no es un comienzo real; presupone no solo la esfera de la vida, sino también la esfera derivada de esta esfera originaria, es decir, la esfera de lo teórico, la cual en primer lugar hace posible la explicación de la verdad como valor»³⁶.

1.1.2. Crítica al método reconstructivo de Natorp

Otro de los grandes interlocutores de Heidegger en sus primeras lecciones es Paul Natorp, representante de la escuela neokantiana de Marburgo. Como señala Gadamer en una conocida entrevista, Heidegger debe mucho a este neokantiano y aún falta mucho por hacer para comprender a fondo la influencia de este filósofo en los planteamientos del pensador de la cabaña³⁷. Poco a poco la presencia explícita de Natorp será menor en las siguientes lecciones,

³⁶ Heinz. «Philosophy and Worldview. Heidegger's concept of philosophy and the Baden school of Neokantianism», p. 224.

³⁷ Sobre Heidegger, Gadamer dice lo siguiente: Él mismo no estaba seguro de qué tan lejos llegaría en su confrontación con Husserl. Naturalmente había evitado esta confrontación en Friburgo. Ahí, por motivos de supervivencia, él realizó lo mejor que pudo el papel que Husserl le había asignado. Cuando estuvo en Marburgo, la situación también le fue difícil. De una parte, tuvo que hacer a un lado a Hartmann; de otra, Paul Natorp todavía estaba ahí. Natorp tuvo contacto con él durante un año y medio más y esa fue, de hecho, una influencia importante. Aún hoy en día estoy convencido de que no hemos hecho lo suficiente con esto, a saber, comprender

sin embargo, se mantendrá a lo largo de los años hasta llegar a *Ser y tiempo*. La crítica que hizo el neokantiano a la fenomenología trascendental del Husserl es uno de los puntos de los que se apropia parcialmente Heidegger, cuya consecuencia es la famosa y a la vez muy discutible distinción entre fenomenología reflexiva y fenomenología hermenéutica, que tanta fortuna tuvo en los desarrollos filosóficos del siglo XX. Sobre lo discutible de esta distinción se volverá más adelante.

La crítica al método reconstructivo de Natorp es un momento necesario en el desarrollo de las lecciones debido a la forma en que Heidegger comprendía la fenomenología, o lo que es lo mismo, la filosofía. Así como la filosofía trascendental de los valores resulta ser inadecuada para acceder al campo originario de la constitución del sentido, es decir, a nuestra experiencia del mundo, el método reconstructivo de Natorp también resulta insuficiente para dicho acceso y, más bien, hace parte de la tendencia del pensamiento filosófico a alejarse de su ámbito o de ocultarlo. Pero, por otro lado, la crítica de Natorp a la fenomenología trascendental de Husserl fue clave para que Heidegger buscara una manera adecuada de acceder al sujeto histórico y sus vivencias, a la vida misma. Esta crítica, como en algún momento lo señala el filósofo de Meßkirch, se dirige a ciertos puntos neurálgicos de la fenomenología husserliana.

En pocos minutos de su curso de 1919, o eso cabe suponer por la brevedad del texto de las lecciones, Heidegger despacha, por así decir, tanto la crítica de Natorp a la fenomenología como el método reconstructivo. Este desmonte del neokantismo, al que Heidegger acusaba de neohegelianismo (*Prob. fund.*, p. 22), se encuentra también en una lección posterior desarrollado con más extensión de la que se le dedica en este curso de posguerra, pero en esencia es el mismo. La lección se titula *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación de conceptos filosóficos*. Estos términos, intuición y expresión, apuntan al meollo de la crítica que hace Natorp a la fenomenología y al meollo en que se encuentra el mismo método reconstructivo, a la filosofía misma como forma de conocimiento.

Todo conocimiento es siempre conocimiento de algo. Esto, como vimos, tienen en común la filosofía y las ciencias en general. El conocimiento se tramita en conceptos, estos son la unidad mínima de pensamiento que permite determinar algo en su ser y atributos. Los

la influencia que el Natorp tardío tuvo sobre el joven Heidegger. «Heidegger as rethor: Hans-Georg Gadamer interviewed», en Gross & Kemmann (eds.) *Heidegger and Rethoric*. SUNY, Albany, 2005, p. 53.

conceptos son de dos tipos, los ordenantes, propios de las ciencias con los cuales estas clasifican la realidad según esquemas, determinando a los objetos de antemano y dando paso a las definiciones; y los conceptos expresivos, propios de la filosofía. El problema de la intuición y de la expresión afecta enormemente a la filosofía porque en ella «no hay *definiciones* que determinen los objetos de una vez por todas» (*Prob. fund.*, p. 249). El problema consiste, para decirlo sintéticamente, en la expresión como determinación de algo que se aprehende a través de la intuición; el asunto radica en si el concepto expresa realmente lo que se capta en la intuición, en si esta puede o no acreditar tal concepto. Mediante la acreditación intuitiva se sabe si el concepto es o no adecuado, o, en términos más generales, verdadero. En caso de que se dé dicha acreditación, el concepto se habrá formado ateniéndose a las cosas mismas y siguiendo el principio de todos los principios, siendo así un concepto filosófico legítimo.

Para las ciencias, en cambio, no hay tal problema porque su objeto ya está ahí disponible de antemano, es decir, no se requiere de una intuición ni de ningún modo especial de dirigir la mirada que lleve el objeto a donación³⁸. Pero con la filosofía, en cuanto ciencia originaria de la vida, no se puede decir lo mismo, pues, de una parte, su objeto presenta características *sui generis* como ningún otro, ocultándose a la mirada corriente, estando la vida en sus fuentes oculta para sí misma, y, de otra, los conceptos filosóficos no son ordenantes, sino expresivos en cuanto que su objeto no está ahí dado ni permite una constatación como se da en las ciencias, requiriendo de una acreditación intuitiva. En este sentido, la evidencia fenomenológica es distinta a la evidencia de las ciencias, evidencia de orden (*Prob. fund.*, p. 249).

Dentro del horizonte del problema de la intuición y la expresión se tiene que enmarcar el abordaje que hace Heidegger de la crítica de Natorp a la manera en que la fenomenología, en cuanto descriptiva, investiga la subjetividad y sus vivencias como campo propio de la filosofía. La dificultad que detecta Natorp es que la reflexión como modo de acceso cognoscitivo distorsiona aquello que pretende aprehender, puesto que en el momento en que la subjetividad se vuelve sobre sí misma pasa a verse y experimentarse como un objeto, como lo que ella misma no es.

³⁸ Al respecto, véase: de Lara, Francisco. «Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica», en Rocha, Alfredo (Ed.). *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Ediciones Uninorte, Barranquilla, 2009, p. 105.

Este abordaje que realiza Heidegger en referencia a la reflexión como modo de acceso, es decir, a la «intuición», se puede resumir como sigue: la reflexión consiste en ver las vivencias con el propósito de conocerlas descriptivamente, estas dejan de vivirse, se sacan de su contexto vital y pasan, por tanto, a ser vivencias observadas. Todo observar reflexivo se hace desde una actitud teórica, así todo observar consiste en una serie de actos cognoscitivos que objetivan lo vivido, resultando «una privación de vida» (*Id. fil.*, p. 122). Las vivencias pasan a ser objetos observables y potencialmente cognoscibles a través de una descripción en el acceso teórico que se da en la reflexión. Esta crítica a la fenomenología, que Natorp mantiene casi hasta el final de su vida, la había planteado hacia 1887 con ciertas diferencias al positivismo de Ernst Mach³⁹. La crítica rechazaba que algo se diese en su inmediatez, un algo solo puede darse a través de la mediación del pensamiento. Sin embargo, él mismo de alguna manera insinúa una «subjetividad originaria» a la que, como lo deja en claro la crítica a la fenomenología, no se puede acceder sino a través del pensamiento. En otras palabras, ese algo originario está ahí, es un «caos originario», mas no es alcanzable en su inmediatez, como pensaban los positivistas, sino que en cuanto algo originario e inmediato necesita de actos objetivantes que lo determinen, actos que se realizan solo en un trabajo de «producción» y «construcción»⁴⁰.

Del lado de la expresión, de los conceptos como modos de determinar descriptivamente lo real, la crítica halla su fundamento en que Natorp confunde intuición y expresión. En su entender, toda intuición es ya expresión, intuir es ordenar según conceptos⁴¹. Desde el ámbito de lo teórico toda descripción y análisis por simples que sean se realizan en conceptos. Según Heidegger, para Natorp describir consiste en «traducir algo en términos universales», es un subsumir que «presupone cierto tipo de formación conceptual y, por ello, de “abstracción” y teoría, es decir, de “mediación”» (*Id. fil.*, p. 122). En el momento de la expresión opera

³⁹ Courtine, J.-F. «Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois: Natorp, Husserl, Heidegger», *Philosophiques* 36/2, 2009, pp. 565-567.

⁴⁰ «El error de principio del positivismo es justamente postular “esto originario de la conciencia como un datum inmediato y primario”, mientras que precisamente “la subjetividad como tal no se puede determinar en su inmediatez”. En su inmediatez, ella no es otra cosa que “absoluta indeterminación absoluta” o, como dice también Natorp, “caos originario”». Courtine. «Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois: Natorp, Husserl, Heidegger», p. 568.

⁴¹ Cfr. Cazzanelli, Stefano. «¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?», en Jiménez Rodríguez, Alba (ed). *Heidegger y la historia de la filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Comares, Granada, 2019, p. 264 y ss.

un prejuicio para el cual decir algo en palabras es un acto de carácter generalizante. Este prejuicio tiene su fuente en «la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante, es decir, que vivir en un significado implica *eo ipso* una concepción teórica de lo que es significado» (*Id. fil.*, p. 134).

Como lo muestra Heidegger, la fenomenología reflexiva de su maestro tiene puntos débiles. Primero, la fenomenología pretende aprehender las vivencias en su inmediatez, pero al recurrir a la reflexión como modo de acceso, la aprehensión se realiza desde una actitud teórica. Segundo, la descripción inmediata de las vivencias hace uso de conceptos generalizantes. Estos dos puntos permiten afirmar que el acceso a la subjetividad y sus vivencias será siempre mediato. En este sentido para Natorp no es posible una ciencia de las vivencias que las describa en su inmediatez, no hay forma de acceder al suelo de experiencia originario sin que se dé una privación de vida, un extraerle al objeto de análisis su propia esencia.

Truncadas las posibilidades de la fenomenología husserliana para investigar adecuadamente las vivencias, Heidegger evalúa la propuesta de Natorp. El resultado también es negativo. El método reconstitutivo, para decirlo brevemente, falla porque la reflexión es un momento de su método y en su ejecución presupone algo que le niega a la fenomenología y a cualquier filosofía reflexiva, incluyendo a la suya propia. La crítica de Natorp no se dirige a la reflexión en sí, dado que él también hace uso de ella en su tratamiento aprehensivo de las vivencias. En «Sobre la fundamentación objetiva y subjetiva del conocimiento» de 1887, nos deja en claro que la subjetividad y sus vivencias no pueden aprehenderse en su inmediatez, sino solo en conceptos, pues son el instrumento del conocimiento. La dificultad es que «cuando se la apresa [a la conciencia] en conceptos, ya no es absolutamente inmediata y subjetiva, sino que ya ha sido siempre objetivada»⁴². Pero, ¿qué quiere decir que la reflexión sea objetivante para este neokantiano?

Los objetos para Natorp tienen que estar lógicamente constituidos. Así, en el caso de una vivencia como la de la cátedra, lo primario es, desde la perspectiva de su *Psicología general*, un juicio lógicamente complejo sobre un objeto empírico, cuyo significado concreto es el resultado del estado psicológico del sujeto⁴³. En otras palabras, la experiencia del mundo y las cosas adquieren su significado exclusivamente en el juicio a partir de su determinación

⁴² Natorp, P. «On the objective and subjective grounding of knowledge», en Luft. *The Neo-Kantian reader*, ed. cit., p. 176.

⁴³ Cfr. Käufer, S. «On Heidegger on Logic», *Continental Philosophy Review* 34, 2001, p. 467.

lógica. Sin embargo, ello no significa que Natorp no hubiera avistado la posibilidad de volverse sobre la vida inmediata de la conciencia. Hacia 1912 deja en claro que la «filosofía absolutista» que procede abstractivamente «con un conjunto cerrado de elementos conceptuales» detiene y deforma «la corriente eternamente móvil del vivir», por lo que habría una exigencia de volver a la vida inmediata y concreta de la conciencia⁴⁴. El asunto para la escuela de Marburgo es el *factum* de la ciencia, no nuestra experiencia natural del mundo, es decir, solo se interesan por el conocimiento científico y no por el conocimiento ordinario.

El que Natorp se ocupe solo de la experiencia científica del mundo y no de nuestra experiencia inmediata de este, lleva a Heidegger a afirmar que si lo inmediato se pudiese determinar en su originariedad, «lo inmediato sería nuevamente objetivado, dado que toda determinación es lógica» (*Id. fil.*, p. 130). Que todo significado y sentido se den solo y exclusivamente a partir de la actividad judicativa del sujeto, que toda experiencia del mundo esté mediada por la lógica, equivale para Heidegger a «la absolutización más radical de lo teórico y de lo lógico proclamada desde los tiempos de Hegel» (*Id. fil.*, p. 131). Por ello, como lo escribe Käufer, «si el idealismo lógico solo busca objetos lógicamente constituidos, entonces permanece ciego a otros tipos de experiencias posiblemente más fundamentales»⁴⁵. Contra este panlogismo había reaccionado Lask, como vimos brevemente.

En virtud de que para Natorp no hay un acceso inmediato a la esfera de las vivencias en su originariedad, que toda aprehensión es mediata y lógicamente determinada, se ha de buscar la manera de neutralizar el efecto distorsivo de la reflexión, para así recuperar a través de una reconstrucción lo propio de la vida originaria de conciencia:

El nivel de la subjetividad *pura* sería idéntico al nivel de la indeterminación absoluta. Uno puede razonar de regreso a esta, como al caos originario, pero uno no puede apropiársela en sí misma. La realización *constructiva* objetivante del conocimiento siempre viene en primer lugar; a partir de esta nosotros *reconstruimos* tanto como sea posible el nivel de la subjetividad originaria la cual nunca puede alcanzarse a través del conocimiento, sino solo desde esta reconstrucción que procede de la ya completada construcción objetiva⁴⁶.

⁴⁴ Natorp, P. *Kant y la escuela de Marburgo*. UNAM, México, 1956, p. 26.

⁴⁵ Käufer, S. «On Heidegger on Logic», p. 467.

⁴⁶ Natorp. «On the objective and subjective grounding of knowledge», p. 176.

Este método que busca restaurar las conexiones y particularidades que el análisis descriptivo fragmentó, procede sin una guía que oriente la reconstrucción misma; según el joven filósofo de Friburgo, este método procede a ciegas. Por ello, se pregunta: «¿de dónde extraigo la norma para la re-construcción?», a lo que inmediatamente responde: «Natorp niega que lo inmediato se pueda dar antes de todo análisis» (*Id. fil.*, p. 130). No puede haber reconstrucción de lo que el análisis reflexivo fragmentó y privó de vida, de su contexto significativo, dado que no hay un acceso inmediato a la subjetividad y sus vivencias, por tanto, la reconstrucción no es sino una construcción teórica más⁴⁷. Esta re-construcción procede dialécticamente: «consiste en una constante e inagotable mediación metódica. Dado que pensar es mediar, el método consistirá en ir apartando esas mediaciones, si bien necesariamente con otras y, por tanto, sin llegar jamás a alcanzar lo inmediato, la cosa en sí»⁴⁸. No hay ninguna garantía que permita saber si lo reconstruido concuerda con cómo era la vida originaria de conciencia y su relación con el mundo antes del análisis descriptivo⁴⁹. En este proceder reconstructivo Natorp pretende llegar, partiendo desde lo objetivado en la reflexión, hasta la manera originaria en que la subjetividad vive. De modo que la reflexión objetivante aquí, a diferencia de lo que piensa Heidegger, no es algo cuestionable, sino una parte del método mismo.

Recuérdese, además, que el neokantiano de Marburgo confunde intuición y expresión, que todo lenguaje es objetivante al determinar a través de conceptos lo que se aprehende en la intuición. En este sentido, su crítica al concepto se vuelve contra él, ya que utiliza conceptos que no han sido depurados de su carga semántica y, por tanto, opera de fondo un punto de vista teórico que determina de antemano el camino de las descripciones. Algo similar sucedió con Lask, quien a pesar de haber avistado el suelo originario de experiencia no pudo

⁴⁷ En otros momentos Heidegger se refiere a la postura de Natorp y cómo para él lo primario son datos sensibles, aquello material a que se dirige el pensamiento. Lo primario para este neokantiano está de antemano determinado lógicamente: «Natorp solo aceptaría una esfera originaria como la de la vivencia circundante a manera de *tosca* objetivación» (*Id. fil.*, p. 131). En un curso posterior, Heidegger se refiere nuevamente a este proceder: «la inmensa variedad de escombros no es una nada, un mero caos y menos todavía una aglomeración de datos sensibles, como afirmaría una interpretación completamente errónea, sino que cada escombros proviene del derrumbamiento, es un pedazo, un torso, un fragmento. Todavía lleva consigo su provenir del nexo de significatividades del que concretamente proviene. – Escombros surgidos del derrumbamiento del mundo y, a un tiempo, posibles ladrillos para la *construcción* de algo nuevo, para *una* construcción», (*Prob. fund.*, p. 131).

⁴⁸ Lara. «Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica», p. 113.

⁴⁹ Para una discusión más detallada de las dificultades del método reconstructivo, véase: Cazzanelli. «¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?», pp. 267-271; también Lara. «Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica», pp. 108-117,

acceder dicho ámbito preteórico debido a su uso de conceptos heredados. Por este motivo el joven filósofo de Friburgo afirma que «en todas partes se pasa por alto la *exigencia fundamental de la fenomenología de poner entre paréntesis cualquier punto de vista*» (*Id. fil.*, p. 132).

De esta crítica se obtienen las siguientes conclusiones.

1. La intuición es siempre una mediación, no hay intuición inmediata de las vivencias.
2. Toda concepción implica de antemano un punto de vista desde el cual determinar lo que se aprehende en la intuición; se trata de conceptos heredados que se presuponen en la descripción.
3. Las dos vertientes del neokantismo abordadas por Heidegger en sus primeros cursos se revelan como inadecuadas para acceder al suelo originario de las vivencias. De un lado, el neokantismo de Baden presupone lo que debe alcanzar con su método, los valores; de otro lado, el método reconstructivo pretende restaurar ese suelo de experiencia originario negando que este se pueda dar previamente y, por ello, procediendo sin una guía para la reconstrucción.
4. En la filosofía de comienzos del siglo XX aún opera lo que Heidegger llama «el primado de lo teórico». Un imperio del ver *-theorein-* que surgió entre los griegos y se mantuvo a lo largo del desenvolvimiento de la filosofía. Por tanto, es menester romper con el primado de lo teórico, se debe buscar un acceso distinto al suelo originario de experiencia que sí permita aprehenderlo en su inmediatez.
5. La crítica de Natorp le da a Heidegger impulsos para alejarse del modo en que en su tiempo se hacía filosofía, que, a reserva de reduccionismo, se resume en neokantismo y fenomenología.

Según esto, la respuesta a la pregunta por la posibilidad de una ciencia descriptiva de las vivencias en su inmediatez tampoco está en la fenomenología de Husserl que, como se vio, tambalea ante las críticas de Natorp. Estas críticas se las apropia Heidegger hasta cierto punto y las mantiene a lo largo de sus cursos y publicaciones.

1.2. Sobre el primado de la actitud teórica

Hasta aquí se ha tomado por supuesto y hecho mención de un punto neurálgico en la confrontación con la tradición filosófica que Heidegger lleva a cabo, así sea que no lo explicita

demasiado y que con tanto fervor combate, esto es, la llama actitud teórica y su primado en la época moderna. Por ello, antes de continuar con el abordaje de la crítica a los planteamientos de la fenomenología trascendental del autor de *Ideas*, es menester dirigir la mirada a eso que el joven filósofo llama actitud teórica y de la que acusa a sus contemporáneos y a las grandes figuras filosóficas de la modernidad.

A lo largo del primer curso de Friburgo se encuentran referencias y una explicitación más o menos detallada de tal actitud, mas no su origen. Para hallarlo se debe estudiar la primera lección impartida en Marburgo en el invierno de 1923-1924⁵⁰. Según el ahora profesor marburgués, la actitud teórica surge y se ve claramente en lo que él llama la preocupación por el conocimiento reconocido. Esta preocupación la tenía Husserl, quien la había heredado de Descartes. Así, bajo este rótulo se encuentran tres prejuicios no confrontados en la propuesta fenomenológica del filósofo moravo. Estos son: 1) la idea según la cual la ciencia matemática constituye la norma del pensar: «para Husserl existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las *matemáticas* y en las ciencias naturales de carácter matemático. Al fin y al cabo, las matemáticas constituyen el modelo de todas las ciencias»⁵¹. 2) La conciencia constituye el tema específico de investigación filosófica, el campo propio de la filosofía (*Int. inv. fen.*, p. 63-64). 3) Con el aseguramiento del campo propio de la filosofía se fundamentaría una «ciencia absoluta de la razón» que, «apoyada en la razón misma», garantizaría la unidad del conocimiento y de todas las demás ciencias con el propósito de «establecer las reglas para un desarrollo del hombre perfectamente libre» (*Int. inv. fen.*, p. 265).

En cuanto que, a ojos de Heidegger, su maestro opera con conceptos e ideales heredados, una parte del mencionado curso de Marburgo intenta desenmarañar todo este asunto que hay detrás de la filosofía trascendental. Los análisis se dirigen a Descartes. Curiosamente, como se deja ver en la lección y, además, lo ha mostrado Courtine, Heidegger y Descartes comparten el mismo punto de partida en el filosofar, esto es, la facticidad de la vida: «El *ego sum* fáctico y concreto constituye y debe constituir el verdadero y único punto de partida posible para el trabajo filosófico si es que la cuestión decisiva es la que se deja formular

⁵⁰ Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Síntesis, Madrid, 2008. (Se cita como *Int. inv. fen.*)

⁵¹ Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, Madrid, p. 95. (Se cita como *Ont.*)

económicamente en la frase agustiniana: *Questio mihi factus sum*»⁵². La cuestión es entonces: si Descartes parte a su modo de la vida fáctica, de la vivencia del mundo circundante, del *ego sum* concreto, ¿por qué no llegó al ser del hombre desde esa facticidad? En otras palabras, ¿por qué no permaneció en la esfera fáctica preteórica y se fue, más bien, por los caminos de la teoría, cerrándole el paso a una apropiación de la experiencia natural del mundo? Este camino, señala Heidegger en 1927, hace que Descartes pregunte por el cogito y sus formas, pero a la vez siendo esto un descuido del *sum*, del yo soy, es decir, del sentido del ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos (*ST*, p. 34)⁵³.

Descartes, como buen hijo de su tiempo que era, operaba en todo su sistema con la idea de ciencia en la que él mismo había tenido un papel fundante al basarse en las ciencias matemáticas. Para el filósofo francés, señala Heidegger, la ciencia es un conocimiento cierto y evidente (*Int. inv. fen.*, p. 207). Señalado eso, el pensador alemán inicia en su lección la reconstrucción del camino que llevó a Descartes a plantear el *ego cogito* como punto de partida del conocimiento científico, como conocimiento cierto. A este fundamento se llega a través de la abstracción o separación, que constantemente se menciona en las *Meditaciones*. Este proceder se guía por la idea de ciencia mencionada y así mismo se determinan sus objetos. Se deja de lado todo lo que se presente con oscuridad. Pero, ¿cuál es el problema que Heidegger ve en la abstracción?

En una lección anterior del semestre de invierno de 1920-1921, al considerar lo propio de la explicación fenomenológica, se hacen referencias a posibles dificultades en tal explicación. Estas son tres: primero, el lenguaje y sus conceptos; segundo, «endopatía» en una situación; tercero, la explicación misma. En este último punto se dice lo siguiente sobre la abstracción en contraposición a una explicación genuinamente fenomenológica:

Perfeccionando la explicación, lo explicitado se convierte en algo independiente en apariencia, en algo desligado ya del ejercicio. Pero esto es una concepción desacertada. Lo peculiar de la abstracción teórica y actitudinal es que lo abstraído es tomado como momento de su región temática de modo que así se obtiene la nota fundamental de la región. Lo abstraído sigue siendo

⁵² Courtine, J-F. «Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger», *Les Études philosophiques*, 2009/1, n. 88, p. 106.

⁵³ Sobre el olvido del sentido del «*sum*» por parte de Descartes a ojos de Heidegger, véase: Perrin, Christophe. «L'origine et les fondements de la question cartésienne chez Heidegger», *Studia phaenomenologica*, X, 2010, pp. 343-345.

atendido independientemente de aquello de lo que es abstraído; el fundamento de la abstracción es irrelevante. La abstracción en cuanto tal, el tránsito del *fundamentum abstractionis* a lo abstraído no se convierte en objeto de experiencia compartida⁵⁴.

El tema de la filosofía desde Descartes es la conciencia y sus actos. A este objeto temático se llegó a través de una serie de abstracciones que partieron del ego sum concreto en su mundo, del ego en cuanto ego histórico, y se pasó a desligarlo de toda unión con su situación histórica concreta. Esto, insiste Heidegger, se debe a tomar como hilo orientador la idea de ciencia, idea que determina a sus objetos como lo verdadero en el sentido de la certeza, es decir, la idea de ciencia busca objetos de los que no quepa dudar, que se presenten transparentemente. El único objeto que cumple con estos requisitos es, según la regla del método, el ego cogito, la conciencia. Esto aplica tanto para Descartes como para Husserl. Este último se dejó llevar por los planteamientos de aquel, en vez de haberse atendido a las cosas mismas, manteniéndose fiel a lo que dice el concepto de fenomenología, que Heidegger elabora a partir de una confrontación con los griegos, especialmente con Aristóteles.

Para el pensador de Meßkirch, la abstracción que hacen Descartes y los filósofos posteriores es infundada, arbitraria. La abstracción es, según vimos en la crítica que hace al método reconstructivo de Natorp y la que este hace a la fenomenología de Husserl, una aniquilación del sentido inmediato y vivencial con el que se presentan las cosas a un yo histórico concreto, es una privación de vida por cuanto que toda abstracción es una mediación, es ya teoría (*Id. fil.*, p. 122). Además, en la abstracción se da una conceptualización que no es propia de la vida misma⁵⁵, sino que parte de un marco teórico previo que determina la aprehensión de las vivencias. Eso que se perdió en el proceso abstractivo ahora ha de ganarse nuevamente, de asegurarse de alguna manera. Tal aseguramiento lo da el conocimiento científico, el saber cierto y evidente. Como señala Heidegger, para Descartes conocer es juzgar (*Int. inv. fil.*, p. 199), siendo el juicio el lugar en el que se alcanzan la verdad y el sentido de las cosas. En el juicio se alcanzaría, pues, lo que se había perdido en la abstracción.

⁵⁴ Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. FCE, México, 2012, pp. 110-111. (Se cita como *Int. fen. rel.*)

⁵⁵ «El lenguaje de la consideración temática no es originario. Hay ya en la experiencia fáctica de la vida una terminología conceptual más originaria, de la que se deriva la terminología conceptual temática a que estamos acostumbrados», *Int. fen. rel.*, p. 110.

Heidegger encuentra el origen de la actitud teórica en Descartes y, a sus ojos, esta atrapa a los pensadores modernos hasta Husserl. Ellos cometerían abstracciones injustificadas y esto es precisamente lo que se halla en la reflexión, es decir, para el joven profesor toda reflexión es objetivante en la medida en que consiste en una abstracción del objeto temático, un sacarlo de su contexto vital inmediato.

En la lección de posguerra ya se había tratado hasta cierto punto la actitud teórica. A diferencia de Natorp, Heidegger sí considera posible entrar en la esfera originaria en su inmediatez, de ahí su fuerte posición ante la reflexión que consiste en una mediación. Para poder ejecutar la reflexión primero se ha de tomar distancia de la experiencia concreta del mundo, hay una desconexión, lo que es un error desde la perspectiva de una filosofía estrictamente fenomenológica, según Heidegger. Al tomar distancia inicia un proceso de abstracción en el que la vivencia abandona su suelo originario. Esto es lo que muestra el análisis de la vivencia del ver de la cátedra. Cuando no se acompaña a la vivencia en su contexto vital, el proceso de abstracción, que si bien parte de lo visto en el ver normal del mundo, llega a elementos de lo dado que, estando ahí en cuanto posibles momentos a destacar, no son lo que primariamente se vive. Así, por ejemplo, desde el primado de lo teórico, al ver la cátedra resalta su color, la cátedra es marrón y desde este punto inicia la teorización: «marrón es un color; el color es un dato sensorial genuino; el dato sensorial es el resultado de procesos físicos o fisiológicos; los procesos físicos son la causa primaria; esta causa, lo objetivo, responde a un determinado número de oscilaciones de éter; los núcleos de éter se descomponen en elementos simples que están conectados por leyes igualmente simples...» (*Id. fil.*, p. 136). Sin embargo, nadie en el normal vivir de su mundo vive o experimenta datos sensoriales, así como nadie, a pesar de que sabemos su composición química, le echa cloruro de sodio a la comida, sino solo sal. Este tipo de acercamiento a las vivencias es lo que se pretende dejar atrás con la nueva propuesta.

Por otra parte, si se busca ver las vivencias desde otra óptica, tampoco se lograría nada nuevo, pues no hay, al menos así lo deja ver el texto, una garantía de que la nueva perspectiva no sea teórica. Ni siquiera se trata de poner a la praxis por encima de la teoría, como una especie de superación de lo teórico, dado que hablar de teoría como lo contrapuesto o complementario a la praxis es referirse a esta desde una perspectiva teórica⁵⁶. Lo teórico no

⁵⁶ Cfr. von Herrmann. *Hermeneutik und Reflexion*. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000, p. 19.

quiere decir esta o aquella teoría sobre lo que acaece en el mundo circundante ni sobre las vivencias de este mundo, sino solo observarlas; quiere decir tomar distancia y observar reflexivamente⁵⁷. En el observarlas como detenidas en el tiempo se obstruye el acceso al ámbito en el que originariamente acaecen las vivencias, en la esfera preteórica de la vivencia del mundo circundante y lo que se vive en ese mundo. Lo teórico es lo que tienen en común las alternativas que enuncia Heidegger, dado que implican un tomar distancia y observar. Ninguna de estas alternativas resulta suficiente para investigar la esfera originaria de la experiencia porque en esta privación de vida que ellas entrañan al ser un puro observar lo que se vive como si fuese una cosa, el para quién de la manifestación del mundo pierde su carácter histórico, el sujeto histórico pasa a investigarse como una cosa más. Lo teórico lee la realidad en términos de cosas. Esta es la categoría, a juicio de Heidegger, central de la perspectiva teórica, sobre la cual se yuxtapondrían este o aquel atributo, como el del valor (*Id. fil.*, pp. 107-108).

En el caso del neokantismo de la escuela de Marburgo, el aspecto principal de lo teórico es la absolutización de la lógica en Natorp. Como se había indicado, el asunto de esta escuela, lo cual es claro desde Cohen, no es la experiencia inmediata y concreta del mundo, sino la experiencia científica de este, lo cual lleva a que el método trascendental tenga como tarea fundamentar la objetividad del conocimiento científico. Así lo afirma el fundador de esta escuela: «quizás el punto de vista trascendental pueda caracterizarse con un ejemplo: las estrellas del cielo no son los objetos que este método nos enseña a observar, sino que los cálculos astronómicos, esos hechos de la realidad científica, son, por así decirlo, lo real que hay que explicar, en lo que se fija la mirada trascendental. ¿Cuál es la base de esa realidad que se da en esos hechos? ¿Cuáles son las condiciones de esa certeza de la que lo visiblemente real toma prestada su realidad? Esos hechos de las leyes son los objetos, no las cosas-estrellas»⁵⁸.

La fundamentación del conocimiento científico se hace a partir de principios lógicos, por ello Heidegger da a entender que esta escuela neokantiana tiene una comprensión lógica del mundo y que en el caso de haber una aprehensión y determinación de la experiencia inmediata del mundo, sería también en términos lógicos. Teniendo en cuenta que el conocimiento

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 33; más adelante en su texto, von Herrmann acentúa este aspecto: «A este *observar* pertenece la *distancia* de lo que se observa, lo cual se vuelve hacia el lado opuesto del observar. A través de esta modificación reflexiva la vivencia pierde lo que le es más propio, su carácter vivencial total de ejecución», p. 83.

⁵⁸ Cohen, H. *Kants Begründung der Ethik*. Dümmers, Berlín, 1877, pp. 20-21.

y especialmente el sentido de las cosas se obtienen en el juicio, siendo toda relación entre cosas una relación en sentido lógico, Heidegger afirma que se da aquí «la absolutización más radical de lo teórico y de lo lógico... Absolutización que logiciza radicalmente la esfera de las vivencias» (*Id. fil.*, p. 131). Esta concepción panlógica no permite el acceso inmediato a la esfera originaria de las vivencias.

Finalmente, la llamada actitud teórica es el trasfondo en el que, a juicio del pensador de la cabaña, se enmarcan y desarrollan los proyectos filosóficos de sus antecesores y contemporáneos, incluyendo a su maestro y también a Lask. Ambos tuvieron influjo determinante sobre Heidegger y le permitieron abrirse camino hacia ese ámbito originario, para dar el salto a lo preteórico en su concreción e inmediatez, pudiéndose liberar de las ataduras de lo teórico.

1.3. «Fenomenología reflexiva». Husserl según Heidegger

En el párrafo 25 de *Ser y tiempo* se lee una crítica a la fenomenología de la conciencia de *Ideas*, aun cuando no se le nombra expresamente; todo el párrafo es un diálogo con Husserl y nos obliga a leer entre líneas. Sin embargo, este diálogo decantado tiene su origen en los diversos cursos, en los que se da una confrontación pormenorizada y realmente crítica dirigida a Husserl. La confrontación se realiza principalmente en Marburgo, cuando el joven pensador está ya lejos de la mirada del viejo maestro. Son dos las lecciones en las que Heidegger describe y examina la fenomenología husserliana en sus motivaciones, aciertos y limitaciones. También en diversos momentos de los primeros cursos de Friburgo se encuentran referencias, a veces muy indirectas, a veces demasiado indicativas, pero que permiten hacer un mapeo de la manera en que Heidegger interpretó el mencionado modo de hacer fenomenología.

Habiendo hecho ya una revisión de la crítica de Natorp a la reflexión de la mano de Heidegger, en lo que sigue se pasará revista a tres cursos en los que se encuentra tal confrontación, a saber, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* del semestre de invierno de 1919-1920, *Introducción a la investigación fenomenológica*, la primera lección impartida en Marburgo en el semestre invernal de 1923-1924 y, finalmente, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, siendo el lugar en que se da el tratamiento más detallado a la fenomenología husserliana y la crítica se condensa. Tomando como hilo conductor estas

lecciones, interesa aquí examinar los momentos claves de esta confrontación crítica y entender los motivos del distanciamiento de Heidegger de esta forma de hacer fenomenología.

1.3.1. El inicio de la emancipación. Primera crítica a la fenomenología trascendental

En esta serie de lecciones de 1919-1920, el filósofo de Meßkirch confronta el proyecto filosófico de su maestro en el marco del esfuerzo por desarrollar una filosofía estrictamente fenomenológica, esto es, como una ciencia del origen de la vida fáctica⁵⁹. Parte de esta confrontación está dispersada a lo largo del curso como puras indicaciones y referencias, pero concentrada hacia el final, siendo muy breve, a diferencia de la que se hace en los *Prolegómenos*. En las lecciones de 1925, el centro de la crítica es el método reflexivo que, al estar teóricamente determinado, no puede dar cuenta del ser de lo intencional. Por su parte, en esta temprana lección la crítica a la reflexión se orienta por la idea de que Husserl no logró ver la primacía de la vida fáctica en la ejecución de su proyecto filosófico. Si bien no se habla en los mismos términos, la crítica tiene en ambas lecciones la misma motivación y el mismo objetivo. Dado que la crítica está dispersa, en lo que sigue se hará una breve reconstrucción de la misma.

De forma similar como en el curso de posguerra, en estas lecciones se nos da a entender que el filósofo moravo es ciego para el problema de la vida fáctica en su origen, lo cual lo lleva a referirse a nuestra experiencia primaria del mundo en términos de una actitud natural, en la que estamos abocados al mundo sin la posibilidad de ver cómo se ejecuta la experiencia misma. Para ver esta ejecución es necesario un distanciamiento y un giro de la mirada, un salir de esa actitud para, en las reducciones, dirigirse hacia las vivencias mismas. La reducción y la epojé se presentan como un paso necesario para alcanzar una ciencia absoluta de la conciencia. Según Heidegger, la reducción es necesaria para Husserl porque en su modo de hacer filosofía «se asume previamente el punto de vista trascendental» (*Prob. fund.*, p. 160), porque antes de filosofar ya está instalado en la concepción tradicional de este quehacer, en la concepción teórica de corte trascendental. Con la epojé, que abre el campo de investigación, y reducción que purifica a la conciencia surge, más bien, un problema y se pregunta:

⁵⁹ «La comprensión filosófico-fenomenológica es una comprensión del origen que toma su punto de partida de las figuras concretas de la vida», *Prob. fund.*, p. 248.

¿Y ahora qué?, como si se hubiera llegado ya al límite del quehacer mismo. Continúa Heidegger:

Me he liberado de las ataduras – pero, ¿qué se supone que debe suceder ahora? La reducción no es ella misma productiva. Respuesta: ¡ver! Pero, ¡¡qué y cómo!! (Trascendental, teórico-cognoscitivamente – «¿qué aspecto tiene la conciencia?». No tiene ningún aspecto porque no es ningún objeto.) (*Prob. fund.*, p. 160).

Según lo anterior, pareciera que la fenomenología trascendental estuviese destinada a no dar cuenta de lo concreto de la vida fáctica, puesto que en el dominio de lo teórico se lleva a cabo una objetivación y cosificación de lo que cae bajo la mirada reflexiva, dándose el ya mencionado proceso de privación de vida. Por tanto, la desconexión que se hace en la epojé y continúa en las reducciones extraería las vivencias de su suelo originario de experiencia.

En otro momento de estas lecciones, con el que contamos gracias a los apuntes de uno de los asistentes, Heidegger se dirige explícitamente a la «problemática trascendental», en la que, además de Husserl, caen los neokantianos⁶⁰, a quienes solo nombra sin ahondar en sus posturas. Dice así esta parte del curso:

Los «fenómenos» no son asunto de una ciencia *objetiva*. ¿Acaso los contenidos perceptivos en general son tema de una posible ciencia? Hay que incluir los contenidos del recuerdo y la fantasía, esto es, considerar todos los contenidos de intuición o de aprehensión, todos los *contenidos presentativos*; estos están dominados de parte a parte por determinadas *formas* de aprehensión... Correlativamente a los contenidos se dan las modificaciones específicamente *noéticas* de la conciencia... Si la idea de constitución de objetividades mediante contenidos se atribuye ahora a *todas* las ciencias, hay entonces un contenido noético-noemático que puede ser considerado *reflexivamente*; en cierta medida en la dirección de la «subjetivización», en sentido

⁶⁰ En el apartado anterior se mostró la dificultad de fondo que Heidegger encuentra en el método de Natorp, a saber, la fundamentación teórica de la esfera de las vivencias a partir de una reconstrucción o mediación reflexiva. Este método toma los escombros surgidos del desmoronamiento del mundo, de su significatividad, para realizar una reconstrucción de lo desmoronado. El mundo se derrumba en el intento de conocerlo. Primero, en el método se da un proceso de objetivación de lo inmediato, que es determinado lógicamente, para, en segundo lugar, tomarlo y reconducirlo a la subjetividad en un proceso de subjetivación, mostrándose el carácter fundante de la objetivación. El tercer momento de este proceso es una «logicización» de esta experiencia, de la esfera de las vivencias, que resulta en la obtención de las relaciones lógicas entre objetos, es decir, se alcanzan las leyes que regulan las relaciones de los objetos de la esfera de las vivencias. Para Natorp solo podría haber acceso a la esfera originaria de las vivencias si esta ha sido previamente objetivada. Al respecto, *Id. fil.*, pp. 130-131.

contrario que la «objetivación». Esta forma de consideración la ofrece la «*fenomenología trascendental*» (*Prob. fund.*, p. 238).

Esta subjetivización o subjetivación a la que se refieren los apuntes de Oskar Becker se retomará en los *Prolegómenos*. Como se ha indicado, a través de la reflexión no se aprehende la vida en su inmediatez como lo pretendía Husserl y lo había denunciado Natorp. Este proceder teórico, a juicio de Heidegger, más bien, retrotrae lo que se da en la actitud natural, que es ya una objetivación de la experiencia que se tiene del mundo, a la subjetividad, hasta las estructuras que rigen la experiencia misma, o, si se quiere, que la constituyen y a sus objetos. En otros términos, la reducción permite ver cómo estas estructuras de la conciencia «dominan» los objetos que se dan en la experiencia, cómo les otorgan a estos su sentido. Al contenido noemático accederíamos a través de «las modificaciones específicamente noéticas de la conciencia», contenido al que no podríamos acceder estando inmersos en la actitud natural. Esta es la importancia de la reflexión en el camino hacia una ciencia absoluta de la conciencia. Sin embargo, esto hace que la subjetividad lleve la voz cantante en la correlación nóema-nóesis, en nuestra experiencia del mundo, siendo ella la fuente absoluta de todo ser y sentido, asunto que Heidegger criticará con más detenimiento en 1925.

Ahora bien, este proceder de la fenomenología plasmada en *Ideas I* no basta para alanzar una ciencia preteórica del origen como la entiende Heidegger. Para este pensador, resulta necesario prescindir de la concepción «trascendental», dejando de lado los problemas «epistemológicos», ya que solo así «la problemática del ámbito del origen surgirá de nuevo radicalmente» (*Prob. fund.*, p. 239). Este origen que solo es explicitable desde una comprensión fenomenológica que no se salga de la experiencia que tenemos del mundo, que no ejecute ninguna desconexión de este mundo, sino que sea «un *ir-con*, un *acompañar*» (*Prob. fund.*, p. 261) esta experiencia y que se mantenga dentro de la experiencia. La cuestión es cómo lograr que la reducción, en cuanto que Heidegger la practica a su modo, acompañe a la vida fáctica misma, sin arrebatarle su esencia a las vivencias, sin desconectar ni objetivar nada, permitiendo que el fenómeno se presente sin distorsiones.

1.3.2. Husserl desde el horizonte cartesiano

La primera lección en Marburgo resulta ser una confrontación del idealismo fenomenológico trascendental que busca, a través de un examen detallado, sacar a la luz los supuestos que la

tradición le ha legado y operan en la base de este filosofar. En otros términos, el ahora profesor de Marburgo ejecuta un momento del método fenomenológico como él lo entiende, el de la destrucción, pues partiendo de ciertos puntos y conceptos de la fenomenología trascendental se regresa hasta sus bases en las filosofías cartesiana y escolástica. Uno de los corolarios de este proceder será la acuñación de nuevos conceptos con los que se buscará aprehender el ámbito preteórico, dejando de lado aquellos conceptos que arrastran dificultades en la medida en que mueven en actitud teórica. Con esto dicho, en este apartado interesa analizar este diálogo con Husserl que el aprendiz lleva a cabo a la luz del horizonte histórico de la filosofía moderna iniciada por Descartes. En este sentido, se dejará de lado lo relativo a la reducción fenomenológica y a otros aspectos del método en virtud de que en los *Prolegómenos* esta crítica es más detallada.

A partir de las lecciones anteriores lecciones de Friburgo se desprende que Heidegger busca poner en práctica la fenomenología de tal forma que ella logre romper con el primado de lo teórico y principalmente aprehender nuestra experiencia del mundo en su concreción e inmediatez, en toda su significatividad, propósito para el cual la vida fáctica y sus estructuras de sentido se convierten el campo de investigación fenomenológica⁶¹. En un primer momento de este curso *Introducción a la investigación fenomenológica* se lleva a cabo una interpretación de los dos términos que componen el nombre de este movimiento filosófico, *phainomenon* y *logos*, en relación con cómo desde Aristóteles lo propio de la filosofía es el estudio de la vida entendida como siendo en un mundo, como vida que se ocupa de lo que le sale al encuentro, de esta cosa o de tal persona. Como lo indica Heidegger, su examen de la filosofía de la conciencia lo hará desde una perspectiva existencial⁶². Si de lo que la filosofía se ocupa es del esclarecimiento fenomenológico de la vida fáctica, ¿por qué la fenomenología trascendental de Husserl tiene por campo propio de investigación la conciencia? Para responder a este interrogante Heidegger se detiene en el famoso artículo de su maestro

⁶¹ En el epílogo a las lecciones von Herrmann afirma lo siguiente: «el curso apunta a comprender de una forma más originaria la investigación fenomenológica, como fenomenología de la existencia, mediante el camino de una investigación crítica de la fenomenología de la conciencia bajo la guía de la tendencia, normativa de la fenomenología, de investigar las “cosas mismas”», *Intr. inv. fen.*, p. 316.

⁶² «Hemos de decir sobre todo como clave de lo que sigue que la interpretación tiene como tema suyo el modo y la manera del *estar ocupado en algo*. Con la interpretación de estar ocupado en algo se vuelve visible ese algo como el *específico de qué de la preocupación*, aquello en torno a lo cual gira la preocupación», *Intr. inv. fen.*, p. 72.

publicado en la revista *Logos* en 1911. De este texto se toman elementos para mostrar que el proyecto filosófico que ahí se anuncia tiene tintes naturalistas y cae en un horizonte cartesiano. Sin embargo, una respuesta definitiva a la pregunta no se logra.

El reconducir de la mano de Aristóteles la fenomenología hasta la existencia concreta en un mundo le permite a Heidegger lanzar un juicio radical sobre la filosofía moderna en general. En esta opera una «*idea vacía y, por tanto, fantástica, de certeza y evidencia*» (*Int. Inv. fen.*, p. 61), de la que en el fondo ha de cuidarse toda filosofía que se tenga a sí misma por rigurosa. Aquí Heidegger se refiere a la certeza y evidencia que encontramos en la propuesta cartesiana y que, por tanto, se ha de distinguir de la evidencia propuesta por Husserl en la obra con que irrumpe la fenomenología, dado que este concepto de evidencia fue uno de los elementos que abrió el camino hacia lo preteórico. La idea moderna de certeza y evidencia resulta vacía porque esta última en cuanto aprehensión directa de la verdad de una proposición remite a la intuición y esta, a su vez, entendida como intuición sensible, no puede ser el criterio para la verdad de la ciencia moderna y de la filosofía que se guía por la idea de ciencia moderna. De este modo, idea de certeza que se basa en tal idea de evidencia acarrea dificultades. En cambio, el concepto husserliano de evidencia como cumplimiento supone una superación del paradigma moderno al mostrar que hay un ámbito de evidencia anterior a la evidencia del juicio. A pesar de haber avisto dicho ámbito previo y primario, Husserl, según el parecer de su alumno, se mantiene dentro de la perspectiva teórica de la filosofía.

El predominio de la idea moderna de evidencia no permite que la filosofía alcance los que serían su tema y campo de investigación auténticos. La evidencia, que se alcanza mediante determinadas reglas procedimentales según cierta idea de ciencia, es el criterio que decide sobre la verdad del conocimiento, haciendo de este un conocimiento absoluto acerca de algo. Esta era la meta de las ciencias en la modernidad, trasladándose la preocupación por la existencia a una preocupación por el conocimiento. La idea de evidencia hace que la mirada de la filosofía intente salir del mundo concreto, contingente y falto de seguridad para el conocimiento. Se busca el fundamento del conocimiento ya no en ese mundo, sino en otra instancia.

Esta especie de obsesión por el conocimiento absoluto basado en la evidencia es una posibilidad de la existencia, es decir, esta está ante dos alternativas, encontrarse o perderse. Si la evidencia hace que la preocupación se desplace hacia el conocimiento absoluto, la existencia se habrá extraviado y encubierto a sí misma, mostrándose como lo que no es, pero

asegurándose en algún sentido. En este preocuparse de la existencia por el conocimiento absoluto guiado por una determinada idea de evidencia y, por tanto, de ciencia, se obtiene el campo temático y el método; no de las cosas mismas, sino justamente de la idea de ciencia moderna.

En estas lecciones está el germen de planteamientos que Heidegger desarrollará en otros momentos y desde otra perspectiva sobre la ciencia y técnica modernas, como en «La época de la imagen del mundo». El conocimiento en sentido amplio desde siempre ha tenido el propósito de asegurar la existencia humana. Alguna vez los que poseían un saber determinado que permitiese el mejor desenvolvimiento de la vida en algún grado, eran tenidos como personas de prestigio, vgr., el carpintero, el médico, el adivino, etc. En la modernidad la preocupación por el conocimiento arribó a su punto más alto, buscándose un fundamento absoluto para asegurarlo y, por ende, también a la existencia misma. Este fundamento se halla en la conciencia: «la preocupación concreta que lleva a desarrollar la conciencia, como tal, en tanto que campo temático, a mantenerla y proponerla fundamentalmente como tema ulterior de la filosofía es la *preocupación por el conocimiento reconocido*, siendo este conocimiento reconocido mostrado y mostrable a partir de un *fundamento* definitivamente *asegurado*» (*Int. inv. fen.*, p. 76).

La conciencia debe asegurarse como fuente del conocimiento. Ella no es un objeto de la naturaleza, no es un objeto de carácter anímico, por lo cual el método que ha de investigarla no puede ser el de la psicología ni el de ninguna de las ciencias empíricas. En vista de esto, nos dice el joven profesor, Husserl lleva a cabo una purificación de la conciencia, una reducción en la que ella se estudia según su modo de ser. Pero esta purificación se mantiene dentro del dominio de la idea de certeza, es decir, el método de la fenomenología trascendental purifica la conciencia con el propósito de hacerla tema de una ciencia absoluta. Al caer bajo el dominio de esa idea, Husserl toma a la conciencia con rasgos heredados de los intentos científicos por aprehenderla. En otras palabras, Husserl no problematiza el ser de la conciencia, lo acepta como comprensible de suyo. Por ello Heidegger afirma que «el planteamiento purificado del problema es, sin embargo, todavía naturalismo» (*Int. inv. fen.*, p. 92). El meollo del asunto es que, al guiarse una investigación por una idea de certeza en la que la conciencia había sido previamente naturalizada, no se va a las cosas mismas. Por el contrario, la investigación deviene eventualmente una aprehensión de las normas y leyes que rigen a las cosas,

olvidándose de estas. Así, como vimos, el neokantismo es un ejemplo de esta fijación en la validez, que al investigar la conciencia deja de lado justamente aquello que las normas han de regir. Este asunto de no acertar con lo propio del ser de la cosa misma, la conciencia, será lo que Heidegger resaltará año y medio más tarde de cara a un acceso al ser de la existencia.

Ahora bien, este descuido, desatención y olvido de sí de la existencia misma al preocuparse por el conocimiento es un rasgo esencial de ella, un modo deficiente de preocupación, que se ha estudiado desde las primeras lecciones hasta *ST*: «el descuidar es ello mismo una preocupación, por supuesto, una *preocupación deficiente de manera que la preocupación no puede llegar a aquello de lo que se ocupa de acuerdo con su propio sentido*» (*Int. inv. fen.*, p. 99).

Después de buscar los motivos cartesianos que llevaron a la filosofía a tomar la conciencia como campo de investigación, Heidegger al final de sus lecciones establece paralelismo y diferencias entre la filosofía de Descartes y la de Husserl, siendo aquel el inicio y este el término de lo que años más adelante llamará metafísica de la subjetividad. Así, compara y contrasta la duda cartesiana con la reducción husserliana y muestra que esta está determinada por la idea de ciencia moderna, dado que «no tiene la tarea positiva de criticar al ente, respecto de la certeza o incerteza, sino de volverlo temáticamente apto para ser tratado en la ciencia buscada» (*Int. inv. fen.*, p. 260)⁶³. Bajo este diálogo también entra el ego cartesiano y la conciencia pura. Más allá de lo que se pudiese encontrar y decir al respecto, esto es, los caracteres de la intencionalidad, el sentido absoluto de la conciencia, los momentos del método; más allá de todo esto a Heidegger le interesa señalar que la tarea de Husserl se ve atravesada de un cartesianismo que no le ha permitido encontrar el ser de la conciencia: «aquí se pone de relieve qué quiere la *fenomenología* misma: *proponer la conciencia* en el sentido de la *aceptación del cogito sum como certum*, al modo de algo evidente de suyo y en la forma

⁶³ Fue tal la influencia del filósofo de la Selva Negra, que esta lectura sobre Husserl apareció en uno de los últimos asistentes de este. La interpretación del cartesianismo husserliano que realiza Ludwig Landgrebe es desde lo publicado como *Filosofía primera*, obra que considera un «conmovero documento de un esfuerzo inaudito por expresar, con la terminología de la tradición moderna del pensar, un contenido que ya se sustrae a esa tradición y sus alternativas y perspectivas». En uno de los apartados de «Husserl y su separación del cartesianismo», Landgrebe pretende mostrar el horizonte cartesiano en que Husserl ahondó en el sentido de la reflexión fenomenológica. *El camino de la fenomenología*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 256-269. Heidegger, por su parte, mantendrá esta lectura hacia 1966 en el marco de sus cursos con profesionales ajenos a la filosofía, cfr. Heidegger. *Seminarios de Zollikon*. Herder, México, 2013, p. 224.

de una ampliación fundamental y en la manera del desarraigo, determinado de tal manera que el proponer así motivado surge de la *preocupación de la certeza*» (*Int. inv. fen.*, p. 267).

Teniendo a la mano ya los presupuestos cartesianos que operan en la fenomenología trascendental del viejo maestro, se entenderá con mayor claridad por qué Heidegger hace tanto énfasis en que a la conciencia solo se accede a través de la reflexión y se la considera como posible objeto de una ciencia absoluta, cayendo su ser en el olvido. La reflexión implica hasta cierto punto una forma de abstracción. Como parte integral del método de una filosofía de la conciencia, de una egología, la reflexión objetivante no le permite al filosofar mismo acceder a lo que se considera su tema. A lo largo de la filosofía moderna la cosa misma, la conciencia en su concreción, no es lo que da la pauta, sino una idea de ciencia y, por desgracia, Husserl no fue tan radical como pretendía.

Al proponer la conciencia como el campo temático de la investigación fenomenológica en el auténtico sentido, se cierra el paso a lo que busca toda filosofía. La conciencia es la región de las vivencias. El vivir mismo, como la totalidad de las vivencias, está determinado, en tanto que región quiditativa de estos hechos concretos. No se llega a comprender la *vida misma en su ser auténtico* ni a responder a la *cuestión del carácter de su ser*. Toda filosofía de la humanidad, toda filosofía del espíritu, de la vida, de la cultura es un singular lucus a non lucendo. Se quiere hacer una filosofía acerca de la existencia, sin tener que preguntar por ella (*Int. inv. fen.*, pp. 273-274).

Resumiendo, el problema es que, a pesar de partir de la vida de conciencia concreta, de la facticidad, tanto Descartes como Husserl se dejan llevar por una idea de ciencia que, con su propio método, propone a la conciencia como objeto de una ciencia absoluta. Esta ciencia absoluta en cuanto filosofía de la conciencia se centra, a través de abstracciones, en una nota de la conciencia y no en su ser mismo. En suma, la egología le cierra el paso a una fenomenología de la vida fáctica⁶⁴.

1.3.3. La fenomenología reflexiva de Husserl en los *Prolegómenos*

Como se deja ver en los cursos que se abordaron previamente, la crítica se hace cada vez más seria y severa, prácticamente destructiva, como si Heidegger viese con malos ojos a quien en

⁶⁴ Sobre cómo una filosofía de la conciencia o egología implica un descuido de la facticidad, del ego sum, véase: Courtine. «Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger», pp. 108-109.

un principio le dio los suyos⁶⁵. Esto se deja ver todavía más en las cartas a algunos de sus allegados, en ellas se expresa de una forma terrible sobre su maestro. Sin embargo, hacia el final de la introducción a sus *Prolegómenos*, afirma lo siguiente sobre quien le enseñó a ver:

Característico de él es que su cuestionar se halla en continuo movimiento, por lo que una vez más nuestra crítica debe ser precavida. Acerca del contenido de la posición actual de sus investigaciones, no tengo suficiente orientación. Lo que sí puedo señalar es que Husserl, tras conocer mis lecciones de Friburgo y las de aquí, y habiéndole expuesto mis objeciones, tomó buena cuenta de ellas, y que hoy en día mi crítica no le concierne en todo su rigor. Ahora bien, no se trata de criticar por criticar, sino de poner al descubierto las cosas y así entender. No hace falta aclarar que, comparándome con Husserl, yo no me considero aún más que un simple aprendiz (*Prlg.*, p. 155).

De lo anterior pueden especularse dos posibilidades, que Heidegger necesitaba guardar las apariencias frente a sus estudiantes o que quizás veía de esa manera las investigaciones de su maestro que, como él mismo dice, ya no tenía suficiente idea como para dar una opinión sólidamente fundamentada en virtud de estar trabajando en su propio proyecto filosófico, de un lado, y por encontrarse ambos en distintos lugares, teniendo menos contacto entre sí, de otro. Sea como fuere, lo que importa aquí es ver cómo, después de una presentación justa y adecuada de la fenomenología trascendental, Heidegger le retuerce el cuello a su maestro en su «crítica inmanente a la investigación fenomenológica». Esta crítica se dirige al campo de trabajo propio de la fenomenología que Husserl había descubierto y alcanzado explícitamente en el primer libro de *Ideas*⁶⁶. El objetivo es mostrar los motivos por los cuales la conciencia pura no es el campo adecuado, originario, para la investigación fenomenológica tal como la entiende Heidegger.

⁶⁵ En las lecciones estivales de 1923, Heidegger hace varias referencias no explícitas al pensamiento de su maestro, sin embargo, al referirse explícitamente tiene en mente las *Investigaciones lógicas*, por lo cual no hay una crítica destructiva como la que se encuentra en cursos posteriores que se refieren a la fenomenología trascendental. *Onto.*, pp. 94-95.

⁶⁶ «En estos estudios vamos hasta donde sea necesario para efectuar la intelección que nos hemos propuesto, a saber, la intelección de que LA CONCIENCIA TIENE EN SÍ MISMA UN SER PROPIO QUE, EN SU ESENCIA PROPIA ABSOLUTA, NO RESULTA AFECTADO POR LA DESCONEXIÓN FENOMENOLÓGICA. Por ende, queda este ser como “RESIDUO FENOMENOLÓGICO”, como una región del ser *sui generis* por principio, que de hecho puede llegar a ser el campo de una nueva ciencia –de la fenomenología», *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, México, 2013, p. 149.

La crítica se articula en cuatro momentos, cada uno dirigido a una de las cuatro características de la conciencia que Husserl halló, a saber, es un ser inmanente, lo inmanente es el ser dado absolutamente, el ser absoluto es absoluto también en el sentido de *nulla re indiget ad existendum* y, finalmente, la conciencia es ser puro. Sin embargo, estas cuatro características no se obtienen yendo a las cosas mismas, sino contemplando la conciencia desde cierta perspectiva, correspondiendo cada una a un concepto. Así, la característica del ser inmanente se ve en cuanto algo aprehendido, el ser absoluto lo es en cuanto dado, el ser absoluto como lo que no necesita de otro ente para ser se ve desde lo constituyente y, finalmente, el ser puro se analiza en cuanto ideante⁶⁷.

Desde el punto metodológico, Heidegger había presentado páginas antes en qué consistían la reflexión, la *epojé* y la reducción, tanto la trascendental como la eidética. Lo hace para así tener el suelo firme, aunque cuestionable, sobre el cual desarrollar su análisis. La primera característica que Husserl atribuye a la conciencia parece que depende del modo de acceso a ella en cuanto región de ser. Al inicio del § 77 de *Ideas* se afirma que «el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión»⁶⁸. Pareciera que Heidegger toma al pie de la letra la afirmación y, como ya vimos, la enmarca en el primado de lo teórico, igualando reflexión y teoría, acabando con la posibilidad de otros modos de reflexión⁶⁹, siendo un modo de reflexión no objetivante el que él mismo explora en uno de sus cursos de 1919-1920. Por medio de la reflexión, de una vivencia reflexiva, nos dirigimos a una cierta vivencia, que ahora es el objeto de la reflexión. Cuando esto sucede, como lo deja ver análisis, en la reflexión se da una relación entre vivencias, siendo el objeto de la reflexión inherente a la vivencia reflexiva. De esta forma la vivencia reflejada deviene inmanente a la reflexión. Por ello afirma Heidegger que «*inmanencia* significa formalmente: ser en otro» (*Prlg.*, p. 136).

⁶⁷ «Estas características del ser no se han obtenido con la vista puesta en el ser mismo de lo intencional, sino poniéndolo a la vista en cuanto *aprehendido*, *dado*, *constituyente* o *ideante* y concebido en cuanto esencia. Desde tales perspectivas, en principio extrañas a la conciencia, se han obtenido esas características del ser», *Prlg.*, p. 139; también p. 141: «Si se considera la conciencia en cuanto aprehendida, se puede decir de ella que es inmanente; si se atiende a su modo de darse, se puede decir que se da de modo absoluto; por lo que hace a su función de ser constituyente, en cuanto aquello en lo que toda realidad se da a conocer, es un ser absoluto en el sentido de que *nulla re indiget ad existendum*; si se la considera respecto de su esencia, de su qué, es un ser ideal, es decir, no pone en el contenido de su estructura individuación real alguna».

⁶⁸ Husserl. *Ideas* I, p. 250.

⁶⁹ Zahavi, por ejemplo, muestra cómo, desde Sartre, es posible otro tipo de reflexión no cosificadora de lo que cae bajo su mirada, habiendo, en este sentido, diversos tipos de reflexión. «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection», *Continental Philosophy Review* 36, 2003, p. 169.

Tanto el acto de reflexión como el objeto que se aprehende pertenecen a la misma región de ser, por lo que la inmanencia en este sentido formal nombra una posible relación de inclusión entre vivencias: «objeto y modo de aprehensión son parte inherente al mismo flujo de vivencias. Este estar incluido realmente [*reelle Beschlossenheit*] el objeto aprehendido en la aprehensión misma, la unidad misma de la realidad, es lo que se llama *inmanencia*. Inmanencia tiene aquí el sentido de que lo reflejado y la reflexión están realmente juntos» (*Prlg.*, p. 129).

Como se ve, para Heidegger el ser inmanente se decide en la reflexión, pues solo a través de esta se alcanza la subjetividad, el flujo de vivencias, como campo de investigación: «inmanencia, ser-en-otro, se afirma respecto de las vivencias, por ser objeto posible de aprehensión en la reflexión» (*Prlg.*, p. 136). Esta característica de la conciencia al nombrar una relación, ser en otro, mas no el ser de este ser en otro, Heidegger no la admite como originaria ni no originaria. Lo problemático y cuestionable del análisis es que el énfasis decisivo recae sobre la reflexión, como si de ella dependiera el ser inmanente de la conciencia. Al darle semejante función a la reflexión se está determinando el sentido general de la crítica y, lo más grave, se pasa por alto el hecho de que la conciencia solo puede caer bajo la mirada reflexiva por ser de antemano inmanente al tiempo interno⁷⁰.

La segunda característica de la conciencia es deudora de la primera, también haciendo énfasis en la reflexión y no tanto en el ser inmanente de la corriente de vivencias, aun cuando esta característica halla su fundamento en el ser inmanente de la vida de conciencia. La conciencia se muestra como ser absoluto, como un darse absoluto. Como el joven filósofo lo había mostrado en el capítulo segundo de la introducción a su lección al analizar los tres aportes decisivos de la fenomenología, el darse de algo se opone al mentar vacío en que el objeto intencional no se da, requiriendo de un darse en persona para alcanzar su cumplimiento. Por otro lado, el darse de algo en la percepción es siempre un darse en escorzos, mientras que el darse del flujo de vivencias en la reflexión es de carácter absoluto: «las vivencias, frente a lo trascendente, están presentes en sentido absoluto, es decir, no están representadas de manera indirecta, simbólica, sino que se aprehenden en sí mismas. Por razón

⁷⁰ Serrano de Haro, A. «Crítica a la “crítica inmanente” de Heidegger al pensamiento de Husserl», en Rabanaque, R. y Ziri6n A. (eds.) *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*. Jitanj6fora, Morelia, 2016, pp. 323-325.

de este darse absoluto se les llama absolutas» (*Prlg.*, p. 136). Sin embargo, esta característica no apunta al ser de lo intencional mismo al hallar su fundamento en la primera, siendo el darse absoluto solo posible en cuanto la vivencia es un objeto posible de reflexión. Se le podría preguntar a Heidegger si el darse absoluto de la conciencia no es acaso posible por fuera de la reflexión. Por ello, en este respecto, señala Serrano de Haro que «Heidegger sitúa indebidamente a la reflexión en el lugar de absoluto privilegio que la fenomenología trascendental reserva en exclusiva a la conciencia interna del tiempo»⁷¹.

Este énfasis en la reflexión como modo de acceso al campo de investigación fenomenológica le permite al maestro de Meßkirch hacer una distinción entre el ente en sí mismo, en este caso el ser de lo intencional, y el ente en cuanto objeto posible de la mirada reflexiva. Esta distinción ya había sido señalada en su primer curso de Friburgo (*Id. fil.*, pp. 119-124), en el que también asoció reflexión y teoría. La modificación que hace la vivencia reflexiva a su objeto, ¿es realmente tan radical como para no acertar en el esclarecimiento de su modo de ser?, ¿no había dicho Heidegger en estos *Prolegómenos* que al abrir el campo de la conciencia el método reflexivo que inicia con la epojé permite aprehender el ente en su ser?⁷² En otras palabras, si bien la epojé, la reducción y la reflexión como modo de acceso son teóricos, lo que se alcanza y se muestra en su ejecución, lo que se contempla y aprehende teóricamente no tiene por qué ser a la vez teórico, o, en términos de los primeros cursos, no tiene por qué ser un algo objetivo y desvivificado, puesto que la reflexión tiene como función abrir el campo de la conciencia y mostrarla en su ser.

La tercera característica de la conciencia nombra otro sentido del ser absoluto. Ya no se trata del darse con evidencia plena en la reflexión, más bien caracteriza en principio el ser mismo de la inmanencia en contraposición al ser de lo trascendente, el mundo. Como bien se sabe, la correlación intencional, la intencionalidad misma, nombra la copertenencia entre conciencia y mundo, entre *intentio* e *intentum*; en la correlación los *relata* no son antes de dicha relación, sino exclusivamente en su encuentro y correspondencia. En esta correlación

⁷¹ *Ibid.*, p. 326.

⁷² «Este poner entre paréntesis no afecta para nada a lo ente mismo, ni tampoco significa que lo ente no sea; el sentido de ese cambio de la mirada no es otro que el de hacer presente el carácter de ser de lo ente... de hacer presente lo ente por lo que hace a su ser», *Prlg.*, p. 131. Admitiendo que el ser de la conciencia es la intencionalidad, Heidegger afirma que «se debe observar sobre qué se reflexiona: sobre la conciencia con el carácter fundamental de la intencionalidad. La reflexión no es sobre los procesos psíquicos, sino sobre el modo de comportamiento respecto del mundo objetivo», *Int. inv. fen.*, p. 262.

la conciencia es el dativo del mundo, el para-quién el mundo es y se muestra. Este, en cambio, es lo que es en su mostrarse a la conciencia. Por eso ante una posible «aniquilación del mundo», como nos refiere Heidegger al § 49 de *Ideas*, la conciencia no se vería afectada en su ser por ese mundo carente de forma, cuyas cosas se presentarían sin un estilo consistente, sino que ella de cierta forma sabría moverse en medio de las inconsistencias. De aquí que se afirme que «la conciencia es absoluta en el sentido de que es el presupuesto de ser gracias al cual puede la realidad darse a conocer. El ser trascendente se da siempre en representación, presentándose en cuanto objeto justamente de la intencionalidad» (*Prlg.*, p. 137)⁷³. El ser de lo que no es la conciencia es un ser que solo ofreciéndose a ella gana su determinación y sentido, necesitando de la conciencia para llegar a ser algo, pues por fuera de tal relación intencional las cosas no son⁷⁴. Teniendo a la vista que las cosas mundanas adquieren su determinación y sentido en la correlación intencional, Heidegger indica que «la conciencia, el ser inmanente dado absolutamente, es aquello en lo cual se constituye cualquier ente, aquello en lo cual “es” verdaderamente lo que es. Absoluto es el ser constituyente. Cualquier otro ser, por ser realidad, es solo por su relación con la conciencia, esto es, relativo a la conciencia» (*Prlg.*, p. 137).

Es claro que, a pesar de que se trata de una correlación, de la copertenencia entre conciencia y mundo, el acento, según Heidegger, cae sobre la conciencia en cuanto constituyente. Porque la conciencia es absoluta y constituyente, el joven filósofo, retomando su crítica a la «problemática trascendental», acusa a la fenomenología trascendental de profesar un subjetivismo cartesiano y también kantiano (el ser es posición) en el que se da «la primacía de la subjetividad sobre cualquier tipo de objetividad» (*Prlg.*, p. 138).

⁷³ Esta caracterización de la conciencia, hasta este punto, es relativamente justa y similar a la que se ofrece hacia el final del curso de invierno de 1923-1924: «conciencia como *ser absoluto* quiere decir aquel ser en el que se da a conocer otro posible ser que tiene en la conciencia la posibilidad de mostrarse a sí mismo»; y más adelante: «el ser como conciencia es aquello en lo que existe en algún sentido todo ser trascendente. Se trata de que la conciencia, tomada en el sentido de la estructura fundamental de la intencionalidad, es un ámbito posible del ser, en el que todo ser trascendente se da a conocer y cabe encontrarlo», *Int. Inv. fen.*, pp. 262 y 264.

⁷⁴ «el MUNDO ESPACIO-TEMPORAL entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como *realidades* singulares subordinadas, es SEGÚN SU SENTIDO UN SER MERAMENTE INTENCIONAL, esto es un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de un ser para una conciencia. Es un ser que la conciencia pone en sus experiencias, que por principio solo es intuible y determinable en cuanto algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariciones –pero que MÁS ALLÁ DE ELLO es una nada», Husserl. *Ideas* I, pp. 189-190.

De lo expuesto resulta extraño o, al menos, llamativo, que en páginas previas él había hecho un análisis justo de la correlación intencional, pero ahora se decide por otorgarle el peso en el proceso de constitución a la conciencia⁷⁵. Pareciera que Heidegger pasara por alto la naturaleza idealista de la fenomenología al exigirle a esta una fidelidad a la máxima fenomenológica, idealismo del que sus planteamientos también se vieron presos poco tiempo después. Finalmente, a esta tercera característica de la conciencia, el ser absoluto en el sentido de no necesitar de ningún otro ente para ser, se la declara no originaria.

La cuarta y última característica que el pensador de la cabaña cita es la pureza de la conciencia, esta es ser puro. Esta característica no acierta con el sentido propio del ser de lo intencional, sino que apunta a una estructura ideal, a una esencia genérica a la cual se llega por medio de la reducción eidética o ideación. Páginas antes de la crítica nos hace saber que «ahora se considera la unidad del flujo de vivencias ideativamente, suspendiendo todos los elementos que caractericen lo individual de este flujo» (*Prlg.*, p. 132). También páginas más adelante de la crítica, se afirma que «en la ideación (reducción eidética), al entreverse el contenido de la esencia de los actos, se atiende solo a la estructura de ese contenido, ideativamente, en la trama esencial de la conciencia pura» (*Prlg.*, p. 142). Esto es, la reducción eidética se realiza a costa de la conciencia individual y concreta, se da una desconexión del ser concreto e individual cuyo resultado es el ser puro de la conciencia:

Se llama a la conciencia conciencia pura porque en cuanto región se la deja de ver en su individuación concreta y en su ligazón con un ser vivo. No es conciencia por ser *hic et nunc* algo real, algo mío, sino pura y exclusivamente por sus contenidos esenciales. Lo que se tiene entre manos no es la individuación particular de una relación intencional concreta, sino la estructura intencionalidad; no lo concreto de las vivencias, sino su estructura esencial... Es puro este ser, porque se define en cuanto *ideal*, esto es, *no real* (*Prlg.*, p. 138-9).

Esta determinación de la conciencia, al igual que las tres anteriores, resulta no originaria en la medida en que opera en ella una desconexión radical de un flujo de vivencias concreto, no atendiendo al ser de lo intencional y, por ende, no siendo fiel a la máxima fenomenológica.

⁷⁵ Recurriendo a la exposición previa de la relación entre *intentio* e *intentum* hecha por Heidegger y a algunos planteamientos husserlianos sobre la constitución, Serrano muestra lo inadecuado y poco convincente que termina siendo este momento del análisis heideggeriano. «Crítica a la “crítica inmanente” de Heidegger al pensamiento de Husserl», pp. 332-343.

Sin embargo, en el primer curso como profesor de Marburgo, Heidegger pensaba un tanto diferente.

Desde otra motivación para el análisis, el joven profesor presenta la fenomenología de su maestro comparándola y contrastándola con la filosofía cartesiana. En esta lección pretende mostrar cómo la filosofía moderna se decidió por la conciencia como campo de investigación al guiarse por la idea de ciencia, siendo este uno de los grandes supuestos de tal filosofía. Tanto en el comienzo del curso como hacia su final, se traen a cuento las reducciones, pero de ello no se deriva que el ser puro de la conciencia haya que entenderlo en el sentido de un ente ideal en oposición a algo real.

En un primer momento se nos indica que la conciencia necesita purificarse de posiciones de naturaleza, purificación que se alcanza con la reducción trascendental, siendo estas posiciones lo que se desconecta de la conciencia. «El campo de la conciencia no es, según su ser, una eventualidad. Sin embargo, no se desconecta que este ente es un ente individual, único. El ser de la conciencia es en toda desconexión trascendental de la naturaleza una unicidad individual de la corriente de vivencias» (*Intr. inv. fen.* p. 91). Una vez alcanzada la conciencia trascendental en su pureza, se hace necesaria una nueva reducción, la purificación eidética, para que lo visto en la conciencia tenga validez intersubjetiva.

El segundo momento en que se da una referencia a la reducción eidética se realiza desde el marco de una presunta desfiguración que hace Husserl de sus propios planteamientos al buscar fundar una ciencia absoluta. Se dice lo siguiente:

«el ámbito de la conciencia pura es, en la medida en que se alcanza mediante el proceder de la reducción trascendental, primero, en tanto que conciencia pura, simplemente la unicidad de la corriente de conciencia de un determinado ser individual. Pero, así, no es todavía propiamente el ámbito posible de una ciencia. Lo que interesa es obtener proposiciones científicas, y no proposiciones que hablen de esta o aquella conciencia pura. Hay que determinar en general la conciencia pura. La conciencia trascendental cae presa de una ulterior *reducción*, la *eidética*» (*Intr. inv. fen.*, p. 273).

Según se nos muestra, no hay un atisbo de algo así como el ser ideal de la conciencia en oposición al ser real. El desvío en la crítica de 1925 parece olvidar que en el ser mismo de la conciencia hay momentos que no por ser reales son ideales, la conciencia inmanente misma no es real, pero no por ello es ideal. Este desvío quizás se derive del empeño de Heidegger

en tomar las *Investigaciones lógicas* como la obra verdaderamente fenomenológica que sí se atiene a la máxima, lo cual no le permite ver que la conciencia pura lo es en cuanto radicalmente individual, individualizada e individualizadora⁷⁶.

Con la revisión de las cuatro características que en *Ideas* Husserl atribuye a la conciencia, Heidegger no pretende desacreditar los logros alcanzados y aportes por la fenomenología de su maestro, sino solo mostrar que, a su juicio, lo que se obtuvo fue una caracterización no originaria de la conciencia que no logra dar cuenta del ser de esta al no atenerse a las cosas mismas. La crítica es inmanente en cuanto surge del seno mismo de la fenomenología trascendental, es decir, este modo de hacer filosofía estaba de antemano destinado a no abordar la pregunta por el ser de la conciencia. Pero, como se ha visto, la crítica del discípulo es cuestionable en algún grado, máxime por el papel central que le otorga a la reflexión por encima de la misma conciencia. Más allá de si la crítica inmanente es adecuada, acertada y justa, lo que interesa aquí es el propósito de la misma: la fenomenología trascendental omite formular la pregunta por el ser de lo intencional, omisión que es menester subsanar.

La omisión parece necesaria en virtud del método y los presupuestos que operan en este y del objetivo que tiene Husserl en mente, a saber, la obtención de la región de una ciencia absoluta. De aquí que se afirme que «la elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología *no* se ha realizado *fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas*, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía. Por eso ninguno de los caracteres definidos, que se presentan como características del ser de las vivencias, son originarios» (*Prlg.*, p. 140)⁷⁷. En suma, a juicio de su alumno, Husserl no tenía por qué preguntar

⁷⁶ «Crítica a la “crítica inmanente” de Heidegger al pensamiento de Husserl», pp. 344-345. Serrano de Haro termina su revisión de la crítica heideggeriana con una caracterización del sentido de la pureza de la conciencia: «La pureza en cuestión distingue a la individuación radical de la vida, que se constituye para sí en los continuos impreso-retencio-protencionales en perpetuo cambio y que es a la vez transitividad radical en correlación intencional. Mi vida de experiencia del mundo discurre en una individuación no relativa sino absoluta, que le viene en primer lugar de la conciencia interna del tiempo, pero que a su vez no limita con el mundo, no está “cosida” a la realidad, sino que está correlacionada vivencial, afectivamente y activamente con ella. Ambas caracterizaciones fundamentales de la inmanencia intencional concurren en la consideración de la conciencia pura como existencia individual pero no real, como ser temporal pero a la vez revelador y constituyente de mundo, o, en suma, y en una palabra, como conciencia trascendental. En suma, de nada se halla ella tan lejos como de una esencia genérica que sea soporte de propiedades inmutables y de predicados abstractos».

⁷⁷ Año y medio antes Heidegger afirmaba esto mismo: «El principio fenomenológico “a las cosas mismas” ha experimentado una *interpretación totalmente determinada*. “A las cosas mismas” quiere decir: a ellas en la medida que se ponen en cuestión como tema de una ciencia. De esta manera, aquí se pone de relieve que él

explícitamente por el ser de lo intencional, su método reflexivo y su propósito científico tradicional no se lo permitieron. ¿Cuál es el problema de la reflexión para no permitir la formulación de la pregunta por el ser de lo intencional?

En los cursos que ya se han revisado se encuentran las bases para interpretar la reflexión y sus momentos como un modo de objetivación en el que lo que cae bajo su mirada se cosifica. Que esto sea realmente así es lo cuestionable, como se ha insinuado ya. La reflexión para Heidegger es sinónimo de teoría, como se ve de la apropiación parcial que hizo de las críticas de Natorp al pensamiento husserliano. La reflexión está bajo el dominio y primado de lo teórico, por eso en la ejecución de la *epojé* que abre el campo absoluto se da una desconexión del mundo al que por esencia la conciencia trascendental está referida. Esta conciencia es purificada de sus elementos fácticos en las subsecuentes reducciones, teniendo a las vivencias como algo meramente contemplado, extraído del suelo de experiencia originaria en que se da este algo. Ahora las vivencias son objetos de una posible reflexión. En este orden de ideas Heidegger asevera que «en la reducción precisamente se renuncia al suelo único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional (ciertamente, con el propósito de determinar, partiendo de la región recién alcanzada, el sentido de esa realidad)» (*Prlg.*, p. 142).

Lo anterior no significa que se rechace a la reducción *per se*, dado que, como se ve en otras lecciones, esta es un momento constitutivo del método fenomenológico en sus dos vertientes, la trascendental y la hermenéutica⁷⁸. Lo que cuestiona el pensador de la cabaña concretamente es la perspectiva desde la que se ejecuta el método, dado que esta de antemano determina el camino del filosofar. En cuanto que lo que se busca desde la perspectiva teórica es una ciencia absoluta de la conciencia, una que pueda obtener proposiciones científicas, la *epojé* y la reducción son un olvido de la realidad del mundo y, a la vez, una pérdida de la individualidad de una conciencia histórica concreta y su relación natural con el mundo. La conciencia individual y concreta de un ser viviente se purifica hasta dejar de ser lo que

[Husserl] se cierra el paso a aquello que quiere ya que restringe la consideración al campo del carácter regional del ente mismo», *Int. inv. fen.*, p. 273.

⁷⁸ Bernet ha mostrado ya con claridad, siguiendo en parte a Courtine, cómo Heidegger lleva a cabo reducciones y las similitudes que este proceder tiene con el de su maestro. Cfr. «Phenomenological reduction and the double life of the subject», en Kisiel & van Buren (eds.). *Reading Heidegger from the start*. SUNY, Albany, 1994, pp. 245-268.

regularmente y por esencia es, una conciencia viviente concreta dirigida al mundo. Mirando hacia su propio proyecto que se condensará en el tratado de 1927, Heidegger plantea una hipótesis: «si hubiera un ente *cuyo qué fuera precisamente ser y nada más que ser*, en ese caso la contemplación ideativa sería, frente a un ente tal, el más fundamental de los malentendidos» (*Prlg.*, p. 143). En otras palabras, Heidegger le reprocha a Husserl el no haber preguntado expresamente, debido a su método, por el ser de la conciencia trascendental en sí. Como afirma Thurnher, «Si Husserl —aquí reside el sentido no articulado de esta crítica— hubiera incluido la dimensión originaria en la pregunta por las constituciones de ser, si hubiera preguntado por su ser con originariedad fenomenológica, entonces hubiera descubierto él mismo que la comprensión del ser no acontece en los actos de la conciencia, sino en la existencia concreta y fáctica del ser-en-el-mundo»⁷⁹.

El campo alcanzado no se muestra como válido para el propósito que tiene el joven profesor por cuanto que no nos da el ser de lo intencional, campo que se alcanza gracias al modo de acceso. El campo de investigación y el método se ven atravesados por la teoría, por posturas heredadas de la tradición, por ello lo que queda es retroceder al punto de partida del filosofar mismo, de la investigación fenomenológica, esto es, la actitud natural. En qué consiste tal actitud es algo que se conoce sobremanera acerca de lo cual no es necesario volver más que para señalar, además de la crítica heideggeriana, una dificultad en la lectura que hace el pensador hermenéutico. El famoso pasaje de *Ideas* va como sigue:

Soy conciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy conciente de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están PARA MÍ SIMPLEMENTE AHÍ *cosas* corpóreas en una u otra distribución espacial. “Ahí delante” en sentido literal o figurado, lo mismo si estoy particularmente atento a ellas, ocupado en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas, o no. También están inmediatamente para mí ahí seres *animales*, digamos hombres... Él [el mundo] está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está ahí para mí

⁷⁹ Thurnher, Reiner. «Las *Ideas* de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger», *Anuario Filosófico*, XXXVII/2, 2004, pp. 429-455.

como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO⁸⁰.

Para hablar del mundo que se da en la actitud natural debemos estar ya en una actitud filosófica, pues solo tomando distancia del mundo en que vivimos podemos ver cómo se nos presenta. Sin embargo, este tomar distancia no basta para dar cuenta del ser de lo que comparece ante la conciencia en cuanto que, según Heidegger, lo que hace es reducir lo que aparece al modo de ser de la cosa y el sentido de esta a algo relativo y puesto por la conciencia constituyente. Se daría aquí un entramado de fundamentación en el que lo que aparece sería la suma de varios estratos, es decir, la cosa natural pasaría a ser cosa práctica y esta pasaría a ser una cosa dotada de valor⁸¹. ¿Cuál es entonces el problema que se encuentra en el planteamiento husserliano?

En la actitud natural el acceso a las cosas es a través de la percepción, haciendo que los entes tengan el carácter de lo que está meramente ahí delante. Además, hablar de una supuesta actitud natural solo es posible desde una actitud que esté por fuera de ella, desde una actitud filosófica o reflexiva, lo cual implica estar ya en una perspectiva teórica, dado que el supuesto es alcanzar una ciencia objetiva de la conciencia. Solo con ese propósito científico, es decir, teórico, podría darse el paso de una actitud precientífica a una actitud científica, de la actitud natural a la filosófica⁸². De lo contrario, no sabríamos que, antes de ejecutar la epojé, vivimos en algo así como una actitud natural, dado que el mundo nos arrebatara de nosotros mismos y de cualquier posible reflexión que supere los límites de lo pensado naturalmente, por así decir. Esta actitud natural resulta en el fondo artificial en la medida en que las cosas del mundo no las vivimos como estando meramente ahí delante en una determinada distribución, no es la manera en que experimentamos lo que nos rodea:

Para *nada* en absoluto es ésa una experiencia natural, sino que encierra en sí una posición teórica bien definida, la de que todo ente se entiende *a priori* en cuanto discurrir legalmente

⁸⁰ Husserl. *Ideas* I, pp. 135-137.

⁸¹ Sobre el entramado de fundamentación en Husserl, consúltese von Herrmann, F.-W. *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 36-38; también, de cara al análisis del útil en *ST*, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, vol. 2: "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §9 - §27. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005, p., 118.

⁸² Cfr. Xolocotzi Y., Á. *Fenomenología de la vida fáctica*. Plaza y Valdes, México, 2004, pp. 39-46 y 69-71.

reglado de acontecimientos que tienen lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo.

¿No será dicha actitud solo en apariencia solo natural? (*Prlg.*, p., 146)

Esta lectura de Heidegger es discutible, dado que el texto husserliano afirma que «este mundo no está ahí para mí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO». Si el mundo no es un mundo de meras cosas, sino que se presenta de golpe, en la inmediatez, como mundo práctico, de valores, de bienes, ¿no es acaso exagerada la postura heideggeriana? ¿Acaso no nos está diciendo Husserl que el mundo se presenta teniendo cierto sentido? Quizás este sea el caso, pero Heidegger acierta al mostrar que justamente en el énfasis sobre la percepción se llega a un proceso de teorización que saca de su contexto vital a lo que se analiza, tal como ya lo había indicado en el curso de posguerra.

Esta crítica a la actitud natural aplica también, según su autor, a la actitud personalista que se describe en el segundo libro de *Ideas*,⁸³ que se cita en los *Prolegómenos*. Al parecer esta actitud es más originaria y se contrapone a la actitud naturalista surgida de la actitud natural, siendo esta nueva actitud muy similar a lo que el mismo Heidegger plantea desde el curso de verano de 1923 hasta *ST*, pero, en cuanto actitud alcanzada desde una perspectiva teórica, este personalismo tiene en su base conceptos de la filosofía y la psicología tradicionales que no se han sometido a examen. La crítica tiene el mismo sentido dado que en la actitud personalista el ser humano sería un ensamblaje de un subsuelo material, el cuerpo, con el ser del alma y el del espíritu (*Prlg.*, p. 159). En este sentido, ni la actitud natural ni la personalista, que resulta tan cercana a los planteamientos heideggerianos, pueden identificarse con el suelo originario de donde brota toda experiencia, la vida fáctica. Esto significa, desde perspectiva heideggeriana, que no se puede equiparar la actitud precientífica y prefilosófica con lo preteórico, ni lo científico y filosófico con lo teórico, pues, esto implica que ya se está en actitud teórica⁸⁴. A esto último se le podría objetar que Husserl es consciente de aquello que Heidegger le imputa, puesto que así nos dice en el libro segundo de *Ideas*:

⁸³ Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro segundo, pp. 219-235, en especial 228 y 229.

⁸⁴ «La vida precientífica de la actitud natural en Husserl no puede ser identificada con la vida fáctica preteórica en Heidegger. Aquella es vida precientífica acuñada teóricamente». Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 46. También von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 18-19.

Partimos de la actitud naturalista (científico-natural) en la que la naturaleza viene a dación y al conocimiento teórico como naturaleza física, corporal, anímica. Este mundo considerado naturalistamente no es ciertamente EL mundo. Más bien: predado está el mundo en cuanto mundo cotidiano y en su interior surge para el hombre el interés teórico y las ciencias referidas al mundo, entre ellas, bajo el ideal de las verdades en sí, la ciencia de la naturaleza⁸⁵.

Hay un mundo cotidiano, precientífico y pre-reflexivo al que habría que acceder de alguna manera. En este sentido, la propuesta husserliana está muy cerca de lo que pretende Heidegger, el acceso a la vida fáctica. En su intento por alejarse de una filosofía científica y teórica sobre el mundo pre-teorético, Heidegger busca una filosofía de rigor científico de carácter pre-teorético sobre nuestra experiencia pre-teorética del mundo, filosofía que halla en su hermenéutica de la facticidad. Esto permite ver, al menos generalmente, que estas dos vertientes de la fenomenología se complementan.

Habiendo analizado ya estas lecciones tan centrales, metodológicamente hablando, en sus puntos clave se obtiene un panorama general de la perspectiva heideggeriana frente a la fenomenología de corte trascendental practicada por su maestro. De lo anterior se pueden sacar las siguientes conclusiones.

1. Heidegger se apropia de la crítica de Natorp, la transforma y la lleva hasta sus límites. Esta crítica es un momento clave en su alejamiento de la fenomenología que se expresa en las *Ideas*.

2. El momento negativo del método, la destrucción, que obedece a su vez a la máxima fenomenológica le permite al joven profesor sacar a la luz los supuestos históricos que operan en la filosofía de su maestro y que este no alcanzó a ver⁸⁶.

3. Con la crítica a la reflexión y el tener a la vista el supuesto de la idea de ciencia absoluta, Heidegger crítica severamente la fenomenología trascendental, teniendo esta su mayor limitante en el no haber acertado con el ser de lo intencional, dado que no vio el fenómeno mismo

⁸⁵ *Ideas II*, p. 255.

⁸⁶ Quizás por ello Ludwig Landgrebe afirma que «Heidegger conocía ya desde su primera época en Friburgo y a raíz de muchas conversaciones con Husserl el curso de ideas que entonces preocupaban a este. De este modo Heidegger asistió y vivió personalmente con su propia intuición el fracaso de este intento [el de Husserl expresado en *Filosofía primera*] y extrajo de él sus consecuencias, ya que, a partir de entonces, trató de abandonar el lenguaje de la metafísica, del que el mismo Husserl aún se valía». *El camino de la fenomenología*, p. 253.

en su originariedad, sino solo como objeto de posible reflexión⁸⁷. Sin embargo, esta crítica es cuestionable, dado que parece que su autor pasó por alto, queda la duda de si intencionalmente o no, el sentido propio de algunos planteamientos husserlianos. Esto le dio varios elementos para considerar a Husserl como un continuador más de la filosofía cartesiana, del proyecto cartesiano.

4. Toda esta interpretación de la fenomenología trascendental se lleva a cabo desde una óptica existencial. De aquí que su autor no considere viable ese camino reflexivo de la fenomenología husserliana para aprehender transparentemente nuestro propio ser, no es una investigación originaria al no ir a las cosas mismas.

Habiendo puesto de manifiesto aquello que su propia filosofía no es, queda entonces por ver la apropiación que Heidegger realiza de algunos aspectos y momentos de la propuesta husserliana de cara a una aprehensión transparente del sujeto histórico, de la vida fáctica, de la existencia misma como ser-en-el-mundo.

⁸⁷ «Mientras que la fenomenología se comprenda como ciencia fundada sobre la *intuición* y la *evidencia*, mientras opine que la actitud teórica básica ya garantizará el acceso a los fenómenos, está sometida, según Heidegger, a una limitación que imposibilita el cumplimiento de su intención más originaria, que apunta a la autodonación de los fenómenos en su originariedad última», Thurnher. «Las *Ideas* de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger», p. 450.

CAPÍTULO 2

CONSIDERACIONES SOBRE LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN HEIDEGGER

La idea de la filosofía que plantea Heidegger en sus primeros cursos tiene un momento negativo, el de la destrucción. Por ello nos hemos detenido en las críticas que el filósofo hace a los diversos intentos de realización de una filosofía científica, para así tener en claro algunos elementos que están a la base de sus propios planteamientos. Debemos ahora dirigirnos al momento positivo de este proceder fenomenológico-hermenéutico. De este modo en lo que sigue se buscará destacar el acceso a la esfera originaria, tomando en consideración momentos del método, tales como la reducción y la construcción. De allí se pasará a cómo asir en conceptos aquello a lo que se ha accedido, para lo cual el joven pensador propone los indicadores formales y los existencialistas. Finalmente, la cuestión de la articulación temática, es decir, cómo el método lleva al concepto de mundo plasmado en *ST*, o, más bien, cómo a través de dicho método Heidegger pudo concretar la intuición que tuvo en su primer curso, que, de manera categórica, vuelve a señalar en 1923: «la significatividad no es un rasgo de la cosa sino un carácter de ser» (*Ont.*, p. 114).

2.1. Superación del primado de lo teórico

Como se ha mostrado en las páginas precedentes, la filosofía trascendental de los valores y la lógica de la validez no abordan la experiencia regular y cotidiana en la medida en que su interés primario era la fundamentación de la objetividad del conocimiento científico. Al no interesarse por esa experiencia, Heidegger no considera que estas propuestas no son adecuadas de cara a lograr un acceso al ámbito en que originariamente se constituye el sentido, esto es, nuestra experiencia natural del mundo. Tampoco, por otra parte, la fenomenología trascendental resulta ser una propuesta adecuada. Esto es así porque en cada una de estas propuestas opera una actitud teórica que, en el mejor de los casos, permite avistar o abrir caminos hacia el ámbito originario y, en el peor de los casos, constituye un extravío de la vida en su intento por autocomprenderse. Ya se han señalado algunas dificultades de tales propuestas filosóficas que Heidegger discute y en cierta medida lo que él toma de estas propuestas.

Conviene recordar brevemente los rasgos generales del primado de la actitud teórica que inicia en Descartes y su idea de ciencia moderna. Una filosofía genuina es, para Heidegger,

una comprensión originaria y rigurosa de la vida, que ha de surgir de la vida misma en la medida en que es autosuficiente, siendo los conceptos que pretendan tematizarla unos que se ciñan y atengan al fluir mismo de la vida y su significatividad, pues «ella se habla únicamente en su propio “idioma”» (*Prob. fund.*, p. 43). Pero, a la vez, la vida tiene la posibilidad de verse a sí misma como lo que no es a partir de un marco conceptual externo y fenomenológicamente injustificado. La actitud teórica tiende a abstraer lo que se vive en el mundo, despojándolo de su carácter vital y de toda significatividad. Al sacarlo del mundo, lo que se obtiene es un objeto que desfila ante la mirada filosófica, como si fuese visto desde fuera. El objeto se somete a escrutinio, a reflexiones o reducciones, despojándolo cada vez más de su carácter significativo, perdiéndose ese ámbito originario de constitución de sentido que es la experiencia normal del mundo; el objeto deja de ser mundano y pasa a ser objeto de una ciencia que lo ve y trata con conceptos temáticos ajenos a la vida misma. En este proceso objetivante, guiado por la búsqueda del conocimiento teórico verdadero, se busca recuperar lo que se había perdido en el proceso mismo de abstracción, pero como en tal proceso no se da ya una referencia al mundo histórico y circundante, toda caracterización del objeto tiende a ser, a juicio de Heidegger, insuficiente.

Esta perspectiva cargada de teoría se expresa muy bien en la caracterización del método trascendental por parte de Cohen al que antes nos referimos brevemente. Heidegger se refiere a este modo de ver las cosas tomando el mismo ejemplo de Cohen. Le interesa mostrar cómo una misma vivencia puede caracterizarse desde dos perspectivas distintas, una teórica y otra preteórica, siendo aquella una modificación de esta. La vivencia en cuestión es la salida del sol. Desde el punto de vista teórico, la vivencia de la salida del sol el astrónomo no la vive en su contexto significativo y mundano, sino como un fenómeno natural despojado de todo carácter mundano hacia el cual se dirige con el propósito de conocerlo bajo ciertos parámetros científicos. Este comportamiento del astrónomo presupone esa misma vivencia en su contexto significativo. Sin embargo, Heidegger no toma como ejemplo la forma en que nosotros experimentamos cotidianamente la salida del sol, sino que elige una vivencia señalada y poética de tal fenómeno que se encuentra en *Antígona* de Sófocles. Se trata de la salida del sol en Tebas después de defender la ciudad ante los persas (*Id. fil.*, p. 89-90). La cuestión es entonces, ¿cómo superar la actitud teórica y acercarse a la vida y el mundo sin que haya un enfoque objetivante que resulte en una privación de vida y distorsión de la vivencia?

¿Cómo obtener la estructura de la vivencia del mundo circundante en su significatividad concreta?

Este primer curso de Friburgo en su totalidad es una puesta en tela de juicio la actitud teórica de los neokantianos y la fenomenología. Justo en el inicio de la segunda parte de las lecciones, Heidegger se refiere a la perentoria necesidad de romper y abandonar el suelo teórico para llegar a la esfera originaria en que se da nuestra experiencia del mundo. En este movimiento se decide la vida o muerte de la filosofía (*Id. fil.*, p. 77).

Para dar el salto al ámbito originario del sentido, Heidegger acude a los modos de objetivar que su maestro diferencia con claridad tanto en las *Investigaciones lógicas* como en las *Ideas*, que, si bien se mueven dentro del entramado de lo teórico, permiten hallar la manera de salir de este entramado. La primera forma de objetivar se ha señalado antes, que toma un individuo, un algo concreto de la vivencia del mundo circundante, desde actos intuitivos y categoriales para obtener una esencia. «Toda esencia, sea una especie dotada de contenido o una esencia vacía (o sea, lógico-pura), se inserta en una serie general de esencias, en una serie gradual de GENERALIDAD y ESPECIALIDAD»¹. Estas esencias de contenido material tienen géneros sumos, tales como «cosa en general, cualidad sensible, figura espacial, vivencia en general»². En estas relaciones una especie singular está contenida en una más general, como sucede, siguiendo el ejemplo de Husserl, con la esencia de triángulo a la que se llega desde un individuo y está subordinada al género sumo de figura espacial. Tenemos así, en términos tradicionales, una especie de árbol de Porfirio en el que encontramos una ordenación de las esencias de contenido material, desde las más singulares a las más generales. Esta jerarquía parte del mundo y preserva teóricamente su relación con este. Tomar un individuo, pasar de este a una esencia singular, de esta a una esencia intermedia y luego a un género sumo, implica para Heidegger un proceso muy complejo de teorización que se denomina generalización.

El segundo modo de objetivar es la formalización, un proceso totalmente distinto del anterior. La formalización deja de lado el contenido del individuo y el de la esencia singular, haciendo de estos un objeto sin contenido, un mero algo, una forma lógica vacía. Estas formas lógicas no son géneros, así «el objeto en general (el algo vacío)» no puede tomarse como

¹ Husserl. *Ideas* I, p. 107.

² *Ibid.*, p. 108.

«género de toda clase de objetos y luego, como es natural, pura y simplemente como el uno y único género sumo, como el género de todos los géneros»³. Al algo en general, la forma lógica vacía, no se llega a través de la generalización porque esta se mueve siempre desde y en esferas de realidad. A este algo vacío se llega a partir de la formalización que, al no estar atada a ninguna esfera de realidad específica, puede dar el salto desde una esencia de contenido material cualquiera o de un individuo hasta alcanzar la forma lógica. Por ello considera Heidegger que «la teorización formal es libre» (*Id. fil.*, p. 138). De este modo, en cada esfera de realidad lo que cae bajo la mirada reflexiva puede tomarse como un puro algo, así que el paso de una cosa mundana a su determinación como «algo» no atraviesa «niveles de privación de vida», sino que es, más bien, directa porque «la caracterización formal no exige ninguna motivación específica que arranque de algún determinado estadio del proceso de teorización» (*Id. fil.*, p. 138). En la formalización Heidegger encuentra el medio para poder salir de lo teórico; un valor, lo circundante, cualquier cosa mundana es algo. El algo puede en este sentido escapar al primado de lo teórico. Toda generalización teórica hace parte de un proceso de privación de vida que tiene origen en la experiencia normal del mundo, mientras que la formalización no implica una privación de vida, pero sí un no tener en cuenta lo mundano, esto muestra que en la base de ambos procesos hay algo del mundo. «El *algo* formal y objetivo de la *cognoscibilidad*, el algo de la teorización formal, arranca *en primer lugar* de este algo premundano de la vida» (*Id. fil.*, p. 140).

El algo del que se habla no es una noción que se traslada sin más desde el ámbito lo teórico a otro ámbito, sino que el algo formal remite a una esfera pre-teórica. Este algo premundano es indiferente, mas no es una indiferencia como la del algo formal o de la cosa teorizada, situaciones en las que el mundo circundante de donde surgió el proceso de objetivación no tiene ningún peso, ha perdido su carácter esencial. La indiferencia del algo premundano consiste en ser «el indicador de la máxima potencialidad de la vida. Su sentido descansa en la plenitud de la vida misma e implica que esta todavía no tiene ninguna caracterización mundana genuina, pero que probablemente alberga en el interior de la vida la motivación para tal caracterización» (*Id. fil.*, p. 139).

La formalización apunta a la obtención de estructuras formales que no tienen en cuenta el contenido quiditativo de aquello que cae en la formalización misma. Por su parte, la

³ Husserl. *Ideas* I, p. 109.

generalización sí atiende a ese contenido quiditativo mundano que poco a poco en la abstracción pierde tal carácter mundano. En este sentido, afirma Heidegger, la generalización es privación de vida, mientras que la formalización no lo es, aunque sí es teórica. Esto lleva a pensar en los diferentes tipos de algo que corresponde a cada uno de los modos de teorizar. Como ha señalado Vigo, siguiendo a Kisiel, el algo mundano concreto cae bajo el acceso teórico que se limita a constatar propiedades de cosa, convirtiéndose este algo en un algo objetual material. Por su parte, el algo premundano o proto-algo pasa a ser por vía de formalización un algo objetivo lógico-formal⁴. Este algo lógico-formal es justamente lo que le permite a Heidegger proponer el proto-algo o algo premundano ya no como un algo concreto del mundo con su respectivo contenido quiditativo al que se ha llegado por medio de objetivación, sino como un momento estructural de la vida misma. En cuanto que la vida es intencional, este proto-algo es su correlato estructural. Por ello, «el proto-algo no es una cosa en absoluto, sino la intencionalidad como tal»⁵. En la medida en que no es todavía un algo mundano concreto, este proto-algo estructural lleva en sí mismo «el indicador de la máxima potencialidad de la vida», esto es, el algo premundano es lo que la vida puede vivir en tal o cual mundo circundante histórico concreto, vida que, en su esencia, es vida que comprende nexos de significatividad. En suma, el proto-algo es «un fenómeno fundamental, que puede ser vivido comprensivamente» (*Id. fil.*, p. 139).

En una lección posterior se hace referencia de la siguiente manera al algo premundano: «el algo en cuanto indeterminado en un nexo significativo está totalmente cumplido, cargado de vida, de manera que puede adoptar un carácter amenazante, atemorizante» (*Prob. fund.*, p. 226). En otras palabras, el algo contiene tanta potencialidad que nunca puede presentarse a la vida como siendo un objeto aislado, sino siempre en un nexo de significatividad bañado con cierto carácter afectivo. El algo premundano puede tomarse, pues, de diversas maneras. En él yace la posibilidad de una genuina apropiación de la vida, de su máxima potencialidad, de una comprensión transparente de sí misma. Para esta comprensión no es necesario salir de la propia vida en una actitud teórica, no hay que hacer ningún alto ni tomar distancia para quedarse boquiabiertos observando las vivencias, puesto que la posibilidad de comprensión

⁴ Vigo. «Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)», en: *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 244-245.

⁵ Schalow, F. y Denker, A. *Historical dictionary of Heidegger's philosophy*. The Scarecrow Press, Lanham/Toronto/Plymouth, 2010, s.v., *Primal something*, p. 230.

«descansa en la plenitud de la vida misma», en lo que se llamará después la autosuficiencia de la vida. Esta plenitud y autosuficiencia de la vida no es un caos ni irracionalismo que necesite del pensamiento que le dé sentido, sino que el acceso a ella consiste, como se señaló brevemente, en un ir-con, un acompañar la vivencia en sus nexos.

La mirada teórica es ciega para el algo mundano, para la esfera originaria, dado que ya tiene una perspectiva y un acervo de conceptos objetivantes que determinan de antemano el camino. La cuestión ahora consiste en cómo acceder a la esfera originaria de la vida, en cómo acompañarla sin distorsionarla con conceptos ni perspectivas heredadas, cómo ganar ese campo de investigación sin una privación de vida. Se trata entonces de recuperar ese suelo de experiencia originario en que se constituye el sentido de la vida misma, vida fáctica en su historicidad, quedando así superada la cuestión de la donación material que había agobiado a las otras filosofías (*Id. fil.*, p. 142).

El ejemplo de la cátedra es solo el inicio de una apropiación no objetivante de las vivencias. En ese ejemplo queda absolutamente claro que el camino a seguir no comienza con la percepción. Esta no es el acceso primario al mundo ni el hilo conductor para desarrollar toda una filosofía; ya hemos visto los caminos a que conduce. Nadie niega que, en cuanto entes biológicos, necesitamos de los sentidos para acceder al mundo, ya Aristóteles lo había mostrado, pero hablar de sentidos y sensibilidad es pensar la relación con el mundo de forma teórica, habiendo ya una objetivación de la experiencia mundana. Por este motivo no se hay referencia a los sentidos, ellos no tienen un papel determinante en nuestra relación inmediata con el mundo desde la nueva perspectiva fenomenológica. En el caso del ejemplo del curso de posguerra, «veo algo marrón, mas en una única conexión significativa con la cátedra» (*Id. fil.*, p. 102). Es así porque en el vivir normal del mundo «la percepción se diluye en el trato práctico con las cosas. No es algo autónomo, no percibo por percibir, sino para orientarme para abrirme camino, para hacer algo. Se trata de una contemplación totalmente natural en la que de continuo vivo» (*Prlg.*, p. 48). Habrá que seguir el camino señalado por las vivencias mismas para apresar comprensivamente la vida en su ser.

2.2. Acceso y tratamiento de la esfera originaria

Las formas de teorizar que Husserl diferenció le abrieron a la fenomenología la posibilidad de salir del primado de lo teórico y dar el salto al mundo histórico concreto en que la vida

misma vive. El algo formal y vacío al que se llegó por vía de formalización permite avistar la esfera originaria de la vida, pues pone de manifiesto que ese algo formalizado remite a un algo pre-teorético al que se llega a través del desmonte de las objetivaciones teóricas, permitiendo, a su vez, ver el origen de tales objetivaciones teóricas en lo preteorético. Ahora es menester acceder a la esfera originaria de la vida para poder tratarla y apropiársela en su máxima potencialidad. La intuición hermenéutica nombra la ciencia originaria preteorética de las tendencias y motivaciones que busca Heidegger, la manera en que las vivencias habrán de apropiarse transparentemente de sí mismas. Esto ya lo había anunciado él al inicio de la segunda mitad de su primer curso: «nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas» (*Id. fil.*, p. 79). Abierto el ámbito originario de la constitución de sentido, ya no nos movemos en la aridez del desierto de la actitud teórica con una vana esperanza, sino que esta puede ahora concretarse y cumplirse.

En la lección de invierno de 1919-1920 se hace referencia a la posibilidad de una intuición hermenéutica en cuanto comprensión pura: «la ciencia de las vivencias es la intuición que da originariamente el nexo de la vivencia, las situaciones de las que surgen las vivencias. – ¿Cómo se puede explicitar la intuición de las situaciones vitales? En la *comprensión* pura que se conforma mediante la interpretación de los nexos de sentido» (*Prob. fund.*, p. 241). Dicho esto, ahora debemos dirigir la mirada al modo en que la fenomenología hermenéutica se presente a sí misma, no como un saber fijo y determinado acerca de una región óptica concreta, sino como una ciencia originaria y como ciencia del origen. En primer lugar, habrá que hacer una parada en la idea de filosofía que Heidegger busca alcanzar en estos primeros cursos. En segundo lugar, es menester preguntar qué se entiende por origen si la filosofía ha de ser una ciencia del origen y qué quiere decir este rótulo. En tercer lugar, se debe preguntar por el método de esta ciencia, por cómo aprehende este origen. Una vez estén aclarados estos puntos será posible destacar la articulación metódica y temática de la filosofía como una autocomprensión que tiene la vida fáctica en su ser-en-el-mundo.

2.2.1. La idea de la filosofía

El recorrido histórico que se hizo en el capítulo anterior buscaba dejar en claro el trasfondo de los movimientos filosóficos que Heidegger toma principalmente en consideración para

desmarcarse de ellos y emprender su propio proyecto. Del recorrido queda, así, claro que la filosofía no puede ni debe entenderse como un saber y método de antemano fijados, que no debe operar con supuestos no examinados ni apropiados y, finalmente, ella debe superar el predominio de lo teórico si es que realmente quiere y pretender acceder al ámbito originario de la constitución de sentido, a nuestra vida en su normal desenvolvimiento en el mundo.

Lo que caracteriza a la filosofía en general es que es un modo de comportamiento, es un preguntar que busca determinar algo en su que es y su cómo es. Esto lo comparte con las demás ciencias, pues, ellas buscan eso mismo respecto a los campos ónticos de que se ocupan. En la introducción de *Ser y tiempo*, la ciencia se define como «un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por relaciones de fundamentación» (ST, p. 32). Pero a la filosofía, si bien es un comportamiento cognoscitivo, no se la puede definir de esa manera; en realidad no se le puede definir de ninguna manera si se toma en cuenta que un concepto tal de filosofía implicaría determinarla de antemano tanto en su tema y método, cuestión que se trata de superar. La filosofía comparte, pues, con las otras ciencias el ser un comportamiento cognoscitivo, pero no a la manera en que esas otras ciencias lo son. La filosofía apunta a ser una ciencia originaria y preteórica, una ciencia que en el tratamiento de su objeto temático destaque por apropiárselo con un método científico y riguroso *sui generis*. Este método le permitiría al objeto temático mostrarse en sus estructuras fundamentales y no como una cosa con ciertas propiedades. Por ello al buscar las posibles alternativas para alcanzar una ciencia originaria, Heidegger afirma que se debe dirigir la mirada no al objeto del conocimiento, sino al conocimiento del objeto (*Id. fil.*, p. 34), es decir, no mirar, al menos de momento, el objeto temático de la filosofía como ciencia, sino dirigir la mirada a la filosofía en su ejecución en cuanto comportamiento cognoscitivo. De este modo se podrá alcanzar su determinación concreta y diferenciarla de las otras ciencias.

La ciencia que se busca ha de dirigirse a su asunto de tal forma que no lo convierta en objeto de una posible ciencia absoluta, mucho menos de una ciencia empírica, puesto que de hacerlo se cerraría desde el inicio el paso hacia una posible apropiación temática no objetivante. Además, la ciencia buscada perdería su carácter originario en la medida en que toda objetivación, para Heidegger, implica sacar a lo investigado del contexto en el que se lo experimenta en cuanto tal, despojándolo de su significatividad. En términos de *Ser y tiempo*, la

ciencia que se busca ha de dejar a lo investigado en libertad para su investigación y apropiación, solo así se logrará llegar a sus estructuras fundamentales.

Ahora bien, ¿qué es lo que busca la filosofía en cuanto ciencia originaria? En diversas ocasiones se ha señalado que se busca el suelo o ámbito originario de la constitución del sentido. Este no se constituye, según se vio, en el juicio ni lo otorga la actividad de un sujeto epistemológico ni ninguna conciencia trascendental a la que se llegaría por vía de reducción. El sentido se da en la experiencia de las cosas del mundo concreto e histórico, por eso el yo al que apunta Heidegger en su primera lección es un yo histórico situado en un mundo. Es en la relación viva entre este yo y su mundo que se ha de mover la filosofía. Sin embargo, como bien se sabe, Heidegger no habla ya en términos de yo o conciencia debido a la carga semántica que estos conceptos obtuvieron en su uso a lo largo de la tradición filosófica moderna. Se trata ahora de la vida fáctica y sus vivencias en un mundo circundante. Es la esfera de la vida fáctica y no una conciencia reducida hacia donde se debe dirigir toda investigación genuinamente filosófica, esto es, fenomenológica. Del análisis de una vivencia del mundo circundante, la de la cátedra, se obtienen determinaciones de lo que en ella acaece, mas no son determinaciones que objetiven lo vivido, sino que el análisis permite aprehender la vivencia y su contenido de tal forma que su carácter vital y significativo se mantiene. El análisis de la vivencia de la cátedra es un ejemplo de tematización no objetivante ni teórica en la medida en que el análisis descriptivo es una co-ejecución de la vivencia del mundo circundante en la que quien describe no se separa de la vivencia a analizar, va con ella, la acompaña. Por ello hablar del contenido de la vivencia como un mero algo desnudo resulta ser, en el fondo, una teorización artificial de tal experiencia. El algo de esta experiencia no es un algo carente de referencia al mundo al que después se le adhiera un significado. Todo lo que se presenta en y para la vida fáctica lo hace teniendo un significado concreto, aunque pueda ser deficiente e indeterminado. Esto lo deja totalmente en claro la vivencia de la cátedra. Tal conclusión, que todo lo que se muestra porta un significado, solo es posible si esta ciencia se apropia de la vivencia y su contenido en su contexto y no mirándola como un objeto aislado desprovisto de significado:

debemos ejecutar la vivencia del mundo circundante en toda su vitalidad, luego observarla con detenimiento, a continuación observar esta observación y examinar el *modo* en que hemos realizado la primera observación. El carácter absoluto del ver no se obtiene de golpe, de una

manera artificial o práctica, sino que por de pronto hay que suprimir de raíz todas las relatividades (que esencialmente son preconcepciones teoréticas) (*Id. fil.*, p. 118).

A este modo en la vida misma se apropia de las vivencias Heidegger lo denomina «simpatía con la vida» (*Id. fil.*, p. 133), consistente en un «acompañar, ir-con» (*Prob. fund.*, p. 134). Tenemos así que la ciencia que se busca es, de un lado, una ciencia originaria de carácter preteorético, distinguiéndose de las otras, y, de otro, se dirige a un ámbito sui generis que la determina justamente en su carácter no objetivante y preteorético. Esta ciencia no se guía por una idea de verdad ni de certeza que requiera objetivaciones de lo que acaece en el mundo a la manera como lo hizo la filosofía de la tradición inaugurada por Descartes; lo que guía a esta ciencia, a la fenomenología, es la originariedad⁶. Esta originariedad significa que la ciencia habrá de surgir de la vida misma y su desarrollo no forzará un ver objetivante ni aprehensión desde afuera, sino que esta ciencia le permitirá a la vida verse en sus estructuras, comprenderse y apropiarse vivamente de sí misma como lo que es. Esta ciencia originaria se acompasa al ritmo de la vida.

Este ámbito, el de la vida fáctica y sus nexos de significatividad, también recibe el nombre de «origen». Según su campo temático, la fenomenología hermenéutica de estas primeras lecciones es ciencia que busca comprender el origen, es ciencia del origen de la vida en sí y para sí. Lo que importa no es el contenido quiditativo de la vida o de sus vivencias, sino cómo ese origen determina a la vida misma en su forma de ser. Asimismo, el origen determina la manera en que tal ciencia se realiza, dado que «el “origen” no es un principio último y simple, un axioma del que se hubiera que derivarlo todo, sino algo totalmente distinto; nada místico o mítico, sino algo a lo que intentamos aproximarnos por distintos accesos mediante una consideración que se vuelve más rigurosa» (*Prob. fund.*, p. 38). La ciencia del origen, que también buscaban los neokantianos, ya no busca un origen axiomático en la medida en que, a juicio de Heidegger, tal proceder trae consigo dificultades insalvables. Por otra parte, además, la ciencia del origen, al no tener un método técnico que pueda asumirse y practicar sin más, tiene que ganarse a sí misma siempre y cada vez en su realización, esto es, «por distintos

⁶ «La vida en su propio nexo expresivo se desvanece; es decir, los nexos expresivos, al ser considerados aisladamente, pierde su carácter propio y se convierten en objetos... La norma de la comprensión fenomenológica no es la verdad en el sentido de la “corrección” o la falsedad, sino la *originariedad*. La objetivación es una deriva, una desviación en un determinado estadio, en una determinada fase de la investigación fenomenológica, y es, por ende, *infructuosa* para la fenomenología», *Prob. fund.*, p. 251.

accesos»⁷. Algo que se echa de menos en esta caracterización de la fenomenología es que no hay un desglose pormenorizado de la cuestión de la ciencia aquí mentada y su cientificidad, sobre todo teniendo que en las lecciones posteriores la filosofía no se presentará más como una ciencia originaria. De momento esta cientificidad responde a que la ciencia en su ejecución se guíe por el principio de todos los principios enunciado por Husserl (*Id. fil.*, p. 132-134) y no permita que entre en ella ninguna objetivación teórica injustificada ni ningún concepto heredado que no pueda acreditarse fenomenológicamente. En otros términos, la cientificidad de la ciencia originaria consiste en ser un comportamiento cognoscitivo de primer orden y libre de supuestos.

Tenemos, entonces, que a la vida fáctica, al no tener ella el modo de ser de los objetos, no se le puede tratar como tal, cayendo por fuera de los intereses de los diversos intentos filosóficos modernos. Así, «el origen y el ámbito del origen tienen como correlato un modo totalmente originario de captación vivencial» (*Prob. fund.*, p. 38). ¿Cómo se da el paso de la ciencia originaria y preteórica a la ciencia del origen de la vida en sí y para sí?

La vida fáctica se caracteriza en un primer momento de la lección de posguerra como movilidad atravesada por motivaciones y tendencias dentro de un mundo de vida concreto (*Id. fil.*, p. 4). La vida se mueve entre motivos que surgen de ella y hallan su cumplimiento en alguna tendencia. Así, según, digamos, un acervo de valores culturales en el que se encuentre un sujeto histórico concreto puede ser para él una motivación a actuar de tal o cual manera, tendiendo a cierto tipo de actividad en que esas motivaciones se cumplan: «estas relaciones vitales pueden estar impregnadas -de muy diversas maneras- por una forma genuina de actividad [movilidad] y de vida: por ejemplo, la forma científica, religiosa, artística o política» (*Id. fil.*, p. 4)⁸. También en la vida fáctica habrá de encontrarse un motivo que tienda a la existencia propiamente filosófica.

Pues bien, estas motivaciones y tendencias que conforman la movilidad de la vida, su estructura inicial, poseen una fuente que las determina y les permite dar a la vida una forma

⁷ Este aspecto inherente a la idea de la filosofía fenomenológica como ciencia originaria, este tener que ganarse siempre y cada vez a sí misma en cuanto que ella es su principal problema, se encuentra en diversas lecciones de la década de 1920, como en su *Introducción a la filosofía*, en *Principios metafísicos de la lógica en referencia a Leibniz* o en *Problemas fundamentales de la metafísica*.

⁸ Véase también la multiplicidad de tendencias de la vida enunciadas en el semestre de invierno de 1919-1920, *Prob. fund.*, pp. 43-45.

concreta. Esta fuente es, como se anotó, el origen que ha concebirse como una «*estructura originaria*» (*Prob. fund.*, p. 265), como aquello que de alguna manera le permite a la vida no ser un caos inaprehensible, sino ser «*lo que es como figura concreta de sentido*» (*Prob. fund.*, p. 157). El origen, en cuanto estructura originaria, es «la figura de la producción de la vida en todas sus situaciones» (*Prob. fund.*, p. 157). En este orden de ideas es menester, en palabras de Lara, «determinar cuál es el centro del que tanto los motivos como las tendencias dependen, es decir, el “lugar” donde se gestan y se matizan»⁹. Los motivos y las tendencias hallan su fundamento último en este origen y hacia él tiene que apuntar la fenomenología hermenéutica como su principal y perentoria tarea¹⁰. En este sentido, retomando las palabras de Lara sobre la transformación de la ciencia originaria en ciencia del origen, «al hablar de un ámbito del origen (*Ursprungsgebiet*) de la vida, Heidegger está afirmando que toda manifestación vital, todo fenómeno, debe ser entendido en cuanto surgiendo de dicho origen, originándose de algún modo desde él... La filosofía como ciencia del origen sería aquella ciencia que descubre y tematiza la fuente o principio de toda manifestación de la vida»¹¹.

La filosofía genuinamente fenomenológica apuntará, según lo dicho, a la estructura originaria de la que brota toda manifestación y sentido concreto de la vida, siendo esta misma vida un todo de sentido articulado. Este ámbito del origen, como lo presenta Heidegger, no fue tema para los movimientos filosóficos modernos, siendo la omisión del tratamiento del ámbito por parte de estos más que entendible; y al no tenerlo como tema no tenían ojos para verlo, ni método para apropiárselo en sus estructuras fundamentales. Así caracteriza Heidegger provisionalmente el ámbito del origen: «se trata de algo que tenemos tan cerca que la mayoría de las veces no nos ocupamos en absoluto expresamente de ello; algo con lo cual no tenemos distancia alguna como para verlo en su “en general”; y esta falta de distancia con

⁹ «¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921», *Revista de humanidades*, N° 30, jul-dic 2014, p. 62. Para un esclarecimiento de la articulación motivación-tendencia, véase del mismo autor: «Los modelos de análisis fenomenológicos del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía», *Pensamiento*, vol. 74, núm. 281, 2018, pp. 605-610.

¹⁰ «La comprensión filosófico-fenomenológica es una comprensión del origen que toma su punto de partida de las figuras concretas de la vida», *Prob. fund.*, p. 248.

¹¹ Lara, «¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921», p. 69.

ello se debe a que lo somos nosotros mismos y a que nosotros mismos nos vemos únicamente desde y en las direcciones de la vida que somos, que nos (acusativo) es» (*Prob. fund.*, p. 41)¹².

Esta vida fáctica que somos nosotros mismos resulta problemática para la mirada filosófica, lo cual hace que Heidegger le dedique a ella la primera parte sección del curso sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, destacando las principales características de esta vida¹³.

En primer lugar, tenemos que la vida fáctica se caracteriza por su significatividad. Esta característica se señaló en la primera lección de Friburgo cómo la forma en que experimentamos el mundo. Experimentar el mundo quiere decir experimentar y vivir nexos de significatividad en los que todo lo que se experimenta es significativo de alguna manera. «Vivo siempre *atrapado por la significatividad* y cada significatividad está rodeada de nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino» (*Prob. fund.*, p. 116). En otros términos, «*todo ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas*» (*Prob. fund.*, p. 46). Estas significatividades se entrelazan y compenetran formando el ámbito horizontal en el que acaece la experiencia de la vida fáctica, es decir, configuran el mundo. Dependiendo del mundo de vida de que se trate en cada caso, las cosas harán frente con tal o cual significatividad, mas nunca careciendo de ella.

En segundo lugar, la vida fáctica se caracteriza por ser expresiva. Los nexos de significatividad pueden expresarse de diversas maneras, como, por ejemplo, en la biografía (*Prob. fund.*, §13). Las significatividades se manifiestan y expresan según la rítmica del mundo del sí mismo y según el lenguaje de la propia vida. En este sentido Heidegger en una lección posterior da a entender que todo lenguaje teórico no es originario al no guiarse por la vida misma¹⁴.

En tercer lugar, la vida se caracteriza por ser autosuficiente. Con este término se piensa el hecho de que en y desde la vida fáctica surgen todas las posibles significatividades en las que

¹² Esta caracterización de la vida fáctica indudablemente se mantendrá en el tratado de 1927 al delimitarse el tema de la analítica: «Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido *pasada por alto*, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica», *ST*, p. 65.

¹³ Estos elementos se retoman al final del curso en cuanto índices que permiten la comprensión de la vida. Cfr. *Prob. fund.*, p. 240.

¹⁴ Cfr. *Int. fen. rel.*, p. 110.

ella se ha de mover estando en el mundo. De la vida misma surgen todas las motivaciones y tendencias que la determinan y configuran como la vida concreta que es. Así lo expresa Heidegger: «Auto-suficiente – la forma de cumplimiento – su estructura intencional: direccionalidad fundamental en cada caso, y siempre en un mundo (también el mundo del sí-mismo), hacia algo trascendente (que comprende también lo fácticamente inmanente); esta “forma” es el modo de la dirección propia de la vida, la que toma incluso allí donde se quiere cumplir y deleitar» (*Prob. fund.*, p. 43). En este sentido, la vida no necesita «salir de sí misma, liberarse de sí misma» y dirigirse a una instancia ajena para encontrar aquello que la configura en su realización concreta.

En resumidas cuentas, la vida fáctica, que esconde en sí misma su origen, se puede caracterizar como vida autosuficiente que se mueve siempre en contextos de significatividades en los que cualquier algo, por más indeterminado que sea, ya «está totalmente cumplido, cargado de vida» (*Prob. fund.*, p. 226). La ciencia que se busca, que busca ella misma algo así como un origen de la vida, tiene que hallarse en la vida misma y en la medida en que esta es expresiva y habla su propio idioma, la ciencia tiene que ceñirse a la vida de la que brota y ser como ella en cuanto nexo expresivo. En esto radica la particularidad de dicha ciencia originaria del origen de la vida. Ahora bien, ¿a dónde debe dirigir su mirada esta ciencia si quiere asir tal origen?

Los nexos significativos configuran el mundo en que se mueve la vida fáctica. El mundo es siempre mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí-mismo individual y concreto. Estos mundos se compenetran y forman el mundo en general en que se encuentra la vida, estando ahí para toda posible experiencia que ella viva activa o pasivamente. Cada mundo tiene, por así decir, su contenido específico. Así, el mundo circundante abarca, por ejemplo, «paisajes, parajes, ciudades y desiertos»; el mundo compartido, «padres, hermanos, conocidos, jefes, maestros, alumnos, funcionarios, desconocidos»; el mundo del sí mismo abarca todo lo que le sale al encuentro a la vida fáctica concreta e individual, otorgándole a esta vida, mi vida, «esta rítmica personal justamente mía» (*Prob. fund.*, p. 45). Ya en el análisis de la vivencia del mundo circundante, la de la cátedra, el sí-mismo se había manifestado, pero no como un yo teórico, sino como un yo histórico. Esto es indicador de que en toda vivencia, en todo comportamiento, en toda experiencia, no solo se vive tal o cual cosa como su correlato, sino que el yo, el sí-mismo, la vida misma, está ahí a una con dicha experiencia:

«y en todo este vivir, uno mismo está a veces ahí para sí mismo» (*Prob. fund.*, p. 45). Esto le permite a Heidegger poner de manifiesto que la experiencia de la vida fáctica se encamina hacia el mundo del sí-mismo. En el análisis de este mundo del sí-mismo habrá de buscarse el ámbito del origen, se da una agudización de este mundo:

señalamiento hacia el mundo del sí-mismo —este juega, pues, un papel importante; desde él se vuelve comprensible de algún modo el aspecto de cada contenido quiditativo del que se tiene experiencia, su cómo. Mundo del sí mismo — en el que la vida fáctica tiene su centro de manera especial, hacia dónde esta empuja todo el tiempo y desde todas partes (*Prob. fund.*, p. 97).

Esta agudización hacia el mundo del sí-mismo en busca del origen se enfrenta a la dificultad de obtenerlo en sus estructuras fundamentales de forma no objetivante. Es decir, la fenomenología hermenéutica se ve ante el peligro, si es que ha de ser un comportamiento cognoscitivo riguroso y científico que surge de la vida y la acompaña, de dejarse llevar por las tendencias de la vida y solo hallar estructuras (motivos y tendencias) de una vida en concreta, individual, de la vida de quien ejecuta el método. La filosofía a lo largo de la historia ha mostrado con suma claridad su pretensión de universalidad si es que busca ella misma ser un saber verdadero acerca de lo real. Sin embargo, para Heidegger, el criterio de este saber no es la verdad puesta en proposiciones, sino la originariedad, lo cual complica un poco más la cuestión de la universalidad de la filosofía. En sus palabras: «¿es posible tener experiencia científica del mundo del sí-mismo, no como este o aquel, sino en sus determinaciones universales, en su legalidad? La idea es la de una ciencia *absoluta* de la vida, no de tal o cual vida individual» (*Prob. fund.*, p. 98). A esta universalidad es necesario verla como posible índice de comprensión de la vida sobre sí misma, comprensión siempre abierta, y no verla, en cambio, como universalidad que aplique de igual forma para todos en todo tiempo. Por ello, en cuanto comportamiento cognoscitivo, la fenomenología es una ciencia sui generis respecto a otras ciencias posibles¹⁵.

¹⁵ «En cuanto investigación originaria de la vida, la filosofía determina desde sí misma el sentido de su conocimiento. Renuncia a un “sistema”, a una clasificación última del universo en una serie de regiones, etc. Pero la vida tampoco es para ella algo vago, caótico; sino que se la comprende como algo significativo que se expresa de forma concreta. — La filosofía puede partir de cualquier punto de la vida y comenzar ahí con el método de la comprensión del origen. No necesita “hilos conductores transcendentales” ni “ontología”», *Prob. fund.*, p. 247.

Estas consideraciones sobre la idea de la fenomenología hermenéutica como ciencia pre-teórica del origen de la vida fáctica nos condujeron a una breve y provisional caracterización de esta como un todo de sentido autosuficiente y expresivo que se mueve en contextos significativos. La ciencia es, a su vez, un nexo expresivo de la vida, una manera en que la vida se expresa sobre sí misma y su relación con el mundo; y así mismo lo es la filosofía entendida como ciencia originaria. Esta es, pues, una manera *sui generis* en que la vida se expresa sobre sí misma con miras a comprenderse transparentemente y a tenerse a sí misma.

Ahora, por tanto, debemos dirigir la mirada al modo en que esta ciencia originaria, en cuanto forma en que la vida fáctica se expresa, aprehende su campo temático sin caer en objetivaciones teóricas ni privarlo de vida. ¿En qué consiste y cómo se realiza la filosofía científica entendida como fenomenología hermenéutica de la vida fáctica?

2.2.2. La filosofía como fenomenología hermenéutica

Como se ha mostrado antes, Heidegger parte de los movimientos filosóficos de su tiempo que tratan de asir la fuente de constitución del sentido de las cosas. El resultado del análisis de estos movimientos metodológicamente hablando es negativo, dado que tales filosofías están bajo el predominio de lo teórico y asimismo es su proceder. Por ello, el joven profesor ofrece su propia alternativa, la cual permite la aprehensión originaria y radical de la fuente del sentido de las cosas, es decir, nuestra experiencia natural del mundo, las estructuras de la vida fáctica que configuran esta experiencia. La alternativa es una fenomenología comprensora¹⁶ de los nexos significativos en que se mueve la vida y la fuente de la que manan sus motivaciones y tendencias. En cuanto comprensora, recibe el apelativo de hermenéutica. Al punto de vista hermenéutico del proceder fenomenológico Heidegger lo denomina intuición hermenéutica, una intuición distinta de la que desarrolla la versión reflexiva de la fenomenología. En estas primeras lecciones friburguesas encontramos con bastante claridad la más propia delimitación del proceder hermenéutico frente al reflexivo. Esta propuesta metódica

¹⁶ Entre las distintas descripciones de la fenomenología hermenéutica en las primeras lecciones, destaca una de cara a la comprensión como esencia de esta manera de hacer filosofía: «el primer paso de la investigación fenomenológica es *la comprensión* (Todo conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de aprehensión y de expresión)», *Prob. fund.*, p. 246.

se mantendrá en todas las lecciones hasta llegar a *Ser y tiempo* y también, con ciertos cambios y matices, en las lecciones posteriores¹⁷.

Como en todo método, en esta propuesta metódica encontramos dos partes indisolubles, el modo de acceso al ámbito del origen y el modo de tratamiento de lo que tal ámbito tiene para ofrecer. Tanto el acceso como el tratamiento son de carácter hermenéutico. Este acceso y este tratamiento se dan como una simpatía de la vida con ella misma, como una intuición hermenéutica, como un ir-con acompañando a la vivencia para apropiársela comprensivamente, permitiéndole a la vida expresarse en sus propios conceptos acerca de sí misma, de sus motivaciones y tendencias. Lo que le posibilita a la vida su apropiación comprensiva es su autosuficiencia, pues, la vida lleva consigo sus posibilidades de articulación y autocomprensión.

Estas dos partes del método encuentran su cumplimiento en los momentos metódicos que, si bien no siempre se explicitan en las primeras lecciones, se ejecutan a la hora de aprehender y tematizar el ámbito del origen. Estos elementos aparecen en dos versiones del método. La segunda versión explícita de este se describe en 1927, aquí se nombran la reducción, la construcción y la destrucción (*Grundprobleme*, §5). Estos son la manera en que el método mismo se ha pulido, por así decir, a lo largo de los años de cara al proyecto de la ontología fundamental. Esta versión metódica difiere de la descrita en 1919/20. En este semestre de invierno, el método consta de cuatro momentos: «primero, destrucción y sus posibles pasos; segundo, comprensión pura; tercero, interpretación; cuarto, reconstrucción» (*Prob. fund.*, p. 148)¹⁸. La reducción no aparece en esta enumeración e incluso recibe críticas, al menos, como vimos,

¹⁷ Esto permite afirmar que las lecciones que inician en 1919 y culminan con la publicación del tratado de 1927 son un estar-en-camino a este tratado, mas no por ello un camino de antemano fijado y determinado. Cfr. Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 36. Que esta es la propuesta metódica que se halla en las diferentes lecciones y también, aunque implícitamente en sus determinaciones, en *Ser y tiempo* lo confirma una carta de Heidegger a Löwith del 20 de agosto de 1927. Heidegger, M. y Löwith. *Correspondence: 1919-1973*. Rowman & Littlefield, Lanham / Boulder / Nueva York / Londres, 2021, p. 121.

¹⁸ Se dejará de lado aquí una explicitación de la destrucción hermenéutica en cuanto desmonte y apropiación de conceptos filosóficos heredados. Esto en virtud de que Heidegger señala que la destrucción está constantemente en obra en el método fenomenológico-hermenéutico. La reducción, la construcción y la destrucción son momentos inseparables de su método, se pertenecen mutuamente. Por ello afirma que «pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una destrucción... la construcción filosófica es necesariamente destrucción», *Prob. fund.*, p. 48. Véase además von Herrmann. *Hermeneutik und Reflexion*, p. 161; también Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica*, pp. 170-175.

en su versión reflexivo-trascendental. Sin embargo, la reducción está presente, de cierta manera, tanto en la descripción de la destrucción como en la ejecución concreta del método en esta y en la primera lección. La reducción que Heidegger practica no se explicita tampoco en *Ser y tiempo*, pero sin duda ahí está y la podemos identificar a lo largo de las lecciones hasta llegar a este tratado. Debemos ahora dirigirnos a la vivencia del mundo circundante.

Como ha señalado von Herrmann, la reducción hermenéutica consiste en un «giro de la mirada fenomenológica desde los entes intramundanos temáticos hacia la constitución del ser de estos entes que se comprende atemáticamente en la comprensión pre-fenomenológica del ser – esto tiene lugar en el ir-con hermenéutico del comportamiento de trato y no en una reflexión sobre el comportamiento»¹⁹. A este ir-con, el acompañar la vivencia o el comportamiento de trato, en el §15 de *ST* se le denominará trasposición. A la fenomenología hermenéutica se le plantea la dificultad de acompañar la vida fáctica sin dejarse llevar por sus tendencias, lo cual implica tomar un mínimo de distancia, por así decir, sin que por ello la vida sea vista como objeto. Este acompañar o transponerse consiste en partir del trato y analizarlo sin separarse de la ejecución de los comportamientos, como se haría en un acto de reflexión objetivante; rechazándose, además, las tendencias interpretativas que pueden oscurecer el fenómeno²⁰.

Esta reducción hermenéutica se muestra con claridad cuando Heidegger afirma que en la vivencia del mundo circundante no se ve una cosa de cierto color o de tal forma, sino que se ve el ente en su significación concreta en un contexto de significatividades (*Id. fil.*, p. 86). Cuando se ejecuta la vivencia del mundo circundante en su vitalidad acompañándola sin dejarse llevar por el contenido quiditativo de lo que sale al paso en la vivencia, lo que se encuentra es justamente esa significatividad, tanto del ente en concreto como el de su trasfondo. En otras palabras, la mirada hace a un lado todo aquello que tenga que ver con contenidos de cosa, con tomar la cosa desde la percepción como cosa aislada, dado que este modo de proceder es de carácter teorético; también se deja de lado el ver la cosa como algo natural que, a través de ciertos procesos, está dotado de valor. Estas interpretaciones del darse de las cosas no son originarias y responden a un entramado o nexo de fundamentación. Por su parte, la co-ejecución fenomenológica de la vivencia del mundo circundante se dirige justamente a

¹⁹ von Herrmann. *Hermeneutik und Reflexion*, p. 160.

²⁰ Cfr. von Herrmann. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. 2, ed. cit., p. 117.

ese ámbito preteorético en que se configura el sentido de la experiencia del mundo, ámbito para el cual lo teórico no tiene ojos. Por ello, este mirar fenomenológico consiste en una reducción, en una reconducción que parte de los entes y sus atributos hacia la manera en que estos entes se presentan originariamente al sujeto histórico individual.

La mirada fenomenológica que acompaña a la vivencia y no la ve como un objeto aislado encuentra la significatividad en la que atemáticamente vive la vida. Por ello aquí se le podría formular a Heidegger la misma pregunta que él dirige a este proceder reductivo en su versión trascendental: «*Reducción fenomenológica*: una vez efectuada, en la medida en que uno lo considere en general necesario (solo lo es si se asume previamente el punto de vista trascendental) surge por primera vez el verdadero problema: ¿*Y ahora qué?*» (*Prob. fund.*, p. 160). Para Heidegger la reducción es, en principio, un asunto de la fenomenología trascendental de su maestro, mas él mismo la ejecuta a su manera, es una reducción hermenéutica, ese ir-con que acompaña la vivencia sin que haya una abstracción ni separación del contexto vital y significativo en que ella se da. En los primeros cursos no se habla explícitamente de una reducción como parte del método fenomenológico-hermenéutico, pero sin duda esta reducción hermenéutica está operando en dichos cursos²¹. Este proceder, como se ha puesto de manifiesto ya, no está plenamente acabado como si fuese una simple técnica de la que se dispusiese y se pudiera poner en práctica²². La fenomenología no es una sola, sino que tiene que ganarse siempre a sí misma²³, lo cual, además de indicar las posibles modificaciones del método, abre posibles modos de hacer fenomenología más allá de la propuesta hermenéutica. De este modo será solo hasta 1927 que encontraremos una descripción de la reducción como

²¹ «Si el apoderarse filosóficamente del objeto temático es preciso lograrlo *de continuo* o bien mediante un salto; y *si salto* quiere decir saltar en una nueva actitud que está ya de algún modo dispuesta en la forma de una facultad – o, *más bien, ganar puramente* un comportamiento que ya está vivo. ¿No se da *ahí* una *continuidad*? ¿Dónde estaría entonces el salto? ¿No hay, pues, salto alguno?», *Prob. fund.*, pp. 146-147. En la *Introducción a la fenomenología de la religión* se expresa cómo la experiencia de la vida fáctica es el origen de la filosofía y esta es, por su parte, un giro o transformación radical del fluir de la vida, cfr. *Int. fen. rel.*, p. 41.

²² «Al igual que cualquier otro método científico, la fenomenología crece y se modifica en virtud de los progresos sobre los temas investigados que con su ayuda se efectúan. El método científico nunca es una técnica. Tan pronto como se convierte en una, decae de su propia esencia», *Grundprob.*, p. 47.

²³ «No existe *la* fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica. En efecto, en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado», *Grundprob.*, p. 390.

él la concibe, aclarando solo se vale de la expresión, pero no del contenido (*Grundprob.*, p. 47)²⁴.

Descrita la reducción hermenéutica, el segundo momento constitutivo del método, según la enumeración de 1927, es la construcción hermenéutica, que, a su vez, equivale, decíamos, a la comprensión e interpretación mencionadas en 1919-20. Manteniendo la mirada co-experimentadora sobre la vivencia y su cómo, sobre el contenido y su cómo, se dan dos niveles de comprensión²⁵. Es decir, la significatividad atemática de lo que hace frente a la vida fáctica es aquello en lo que se mueve esta vida, aquello que, en cuanto estructura, destaca para la mirada fenomenológica que solo se atiene al principio de todos los principios sin dejarse llevar por conceptos ni perspectivas heredadas gracias al trabajo de la destrucción hermenéutica. La vida en su ir-con que acompaña su propia vivencia, en su simpatía consigo misma, tiene ahora la posibilidad de apropiarse comprensivamente de sus tendencias y motivaciones, de sí misma, llevando la comprensión atemática pre-fenomenológica hacia una explicitación fenomenológica, esto es, a una interpretación expresa de lo primariamente comprendido. De esta manera la vida a través de la intuición hermenéutica gana claridad sobre sus propias estructuras constitutivas y sobre la manera en que se configura su experiencia del mundo, experiencia que es a la vez experiencia de sí misma, es autocomprensión.

La fenomenología, en cuanto ciencia preteórica del origen de la vida y en cuanto nexos expresivos de la vida misma en que ella se da a entender, buscará aclarar el cómo del darse de los entes en su significatividad, el cómo de la experiencia natural del mundo y cómo esta vida referida al mundo vive y se autocomprende en tal referencia. Así pues, la construcción es la comprensión que se apropia del cómo de los comportamientos de la vida fáctica y los explicita²⁶.

Según lo anterior, esta construcción consiste en tomar lo pre-fenomenológica y atemáticamente comprendido en el transcurso cotidiano de la vida, despojarlo de sus posibles oscuridades utilizando la destrucción de conceptos para así obtener una comprensión de mayor grado del cómo de la experiencia mundana. A esta comprensión purificada le sigue la

²⁴ Para una confrontación de la reducción en sentido trascendental con la reducción en sentido hermenéutico, véase: Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica*, pp. 127-132.

²⁵ Sobre los dos niveles de comprensión, la comprensión pre-fenomenológica y la interpretación fenomenológica que desarrolla y explicita tal comprensión, véase: *Ibid.*, pp. 99-102.

²⁶ von Herrmann. *Hermeneutik und Reflexion*, p. 161.

interpretación, el hacer explícito en conceptos adecuados lo comprendido, logrando mayor claridad sobre la estructura fundamental que configura la experiencia de la vida fáctica: «la estructura de la comprensión pura misma en cuanto forma de captación de las vivencias en relevancia fenomenológica, su genuina figura explicativa: interpretación de nexos de sentido y, con ello, construcción interpretativa de posibles situaciones tendenciales dominantes según el sentido como figura expresivas últimas de posibles dominantes de la vida originaria» (*Prob. fund.*, p. 148).

Cuando la vida comprende un ente en su significatividad concreta, hay ahí una serie de elementos no destacados. Pues bien, lo que mostró la vivencia del mundo circundante es que la vida se mueve en esos nexos significativos que le son ya familiares, justamente por ello algo mundano se puede presentar como algo con lo que no se sabría qué hacer; y que, además, ella está para sí misma como vida que vive, que ejecuta vivencias que se dirigen a tal o cual nexo de significatividad y a los entes que se muestran en esos nexos. La vida se tiene a sí misma en algún grado de claridad, sabe de sí.

Se halla aquí, indudablemente, un modo preteorético de la intencionalidad, dado que en toda vivencia la vida se dirige a algo mundano de tal o cual manera, se comporta respecto de ese algo según sus intereses y motivaciones. Este es un dirigirse comprensor en que además la vida se autocomprende atemáticamente y de alguna manera se tiene. En cuanto que la vida tiene un carácter histórico, el tenerse a sí mismo, esta autocomprensión, Heidegger lo llama «situación» (*Prob. fund.*, p. 73-74). De modo que el trabajo comprensor e interpretativo de la ciencia originaria de la vida consiste en acceder y aprehender la manera en que se articula la situación en que la vida fáctica se encuentra y experimenta su mundo. En otros términos, la mirada fenomenológico-hermenéutica se dirige al mundo del sí-mismo como ámbito del origen en que se halla la estructura originaria que configura la experiencia mundana, esta intencionalidad preteorética y atemática.

Al centrarse en el mundo del sí-mismo, Heidegger descubre la estructura intencional de la vida fáctica. Aquí se da una apropiación de la estructura *intentio-intentum*. Tenemos que la vida fáctica se dirige comportándose hacia su mundo circundante, siendo la vida la *intentio* en la correlación intencional. El mundo de nexos significativos y las cosas que aparecen en él en su significatividad concreta son el *intentum*, el otro relata de la correlación. La *intentio*, la vida fáctica, está para sí misma de alguna manera, pudiendo tenerse a sí misma o no

tenerse. El acceso fenomenológico a este sí-mismo, a la *intentio*, es un «acompañar intuitivo, un ir a lo largo del sentido» (*Prob. fund.*, p. 269), por lo cual el acceso a este sí-mismo tácito no se da actos de reflexión que, a ojos de Heidegger, implican una deshistorización de la vida fáctica. Este acceso se logra en la llamada simpatía con la vida, pero sin dejarse arrastrar por las tendencias normales, por así decir, que la vida trae y las cuales se dirige, tampoco por las tendencias teóricas. Tenemos, pues, un *intentum*, el mundo circundante; una *intentio*, la relación que se dirige hacia el mundo; y la manera en que esa relación se realiza, es decir, si la vida se tiene a sí misma en la ejecución concreta de su relación con el mundo, si se autocomprende transparentemente o no. Esta estructura intencional que configura la experiencia cotidiana del mundo consiste en tres guías o direcciones de sentido: el sentido de contenido, el sentido de relación y el sentido de efectuación (*Prob. fund.*, p. 267).

Estas guías de sentido conforman, en principio, la estructura intencional originaria de la vida fáctica que se busca destacar. Esta estructura es anterior a la intencionalidad propuesta por Husserl en términos de noesis y noema²⁷, por ello Heidegger dirá en 1925 que el cuidado es mucho más originario (*Prlg.*, p. 367ss). La vida en su movilidad se dirige comportándose siempre hacia su propio mundo. Este comportarse, concebido como cuidado, es el sentido de relación, «la auto-referencia de la vida al mundo»²⁸. Estas referencias al mundo tienen un cómo, dado que no pueden flotar en el aire, tienen una manera concreta de realizarse, habiendo aquí un sentido de efectuación. Y, finalmente, aquello a lo que se dirige la vida fáctica es «un determinado *mundo de la vida*» (*Prob. fund.*, p. 267); parafraseando a Gander, el mundo es la indicación formal de la intencionalidad entendida como sentido de contenido que en el cuidado se muestra con el carácter de la significatividad²⁹.

Comprender la manera en que se configura la experiencia mundana es comprender cómo se conforma la situación en que la vida fáctica se encuentra. Comprendiendo la situación e interpretándola a través de la reconstrucción es como la vida fáctica gana su origen y se tiene a sí misma (*Prob. fund.*, p. 268). Así, la fenomenología-hermenéutica será un esfuerzo comprensor-interpretativo que buscará aclarar la estructura originaria de la vida con miras a una autocomprensión o autotenenencia en cuanto totalidad de sentido: «Estas tres direcciones de

²⁷ Una lectura de estas direcciones de sentido en confrontación con la intencionalidad husserliana se encuentra en Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 54-55.

²⁸ Gander, H.-H. *Self-Understanding and Lifeworld*. Indiana University Press, Bloomington, 2017, p. 286.

²⁹ *Ibid.*

sentido no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido, da el “λόγος” de los fenómenos, “λόγος” en sentido de “*verbum internum*” (no en el sentido de la logicización)» (*Int. fen. rel.*, p. 88). Esto implica que la ciencia originaria debe empezar desde algún punto de la vida fáctica para dirigirse a la autocomprensión transparente.

Hablar del *lógos* de los fenómenos remite necesariamente a un asunto mencionado en el capítulo anterior, a la cuestión de los conceptos filosóficos como maneras de apresar lo visto por la mirada fenomenológico-hermenéutica. Para Heidegger, este asunto es de radical importancia por cuanto, a su juicio, la forma tradicional de conceptualizar implica una capa más de deformación del fenómeno que se aborda. Su crítica a los conceptos filosóficos indudablemente toma elementos de la crítica de Natorp al idealismo trascendental de Husserl e incluso se parece, también, a la crítica que Nietzsche lanza contra el concepto. Por ello, antes de ahondar en la primera dirección de sentido que caracteriza a la realidad de la vida fáctica es necesario detenerse brevísimamente en la cuestión de cómo traducir en conceptos lo propio de esta vida, del ámbito del origen, sin arrebatárle su esencia, su ser. La propuesta metodológica para permitir que la vida se exprese desde sí misma en su propio idioma es la de la indicación formal.

2.2.3. La indicación formal

Los indicadores formales son la respuesta del joven profesor a la forma de conceptualizar de los diversos movimientos filosóficos que se ven atravesados por el primado de lo teórico, siendo ella misma una alternativa a la actitud teórica. Un desarrollo más o menos expreso de esta noción se encuentra en el parágrafo 13 del curso *Introducción a la fenomenología de la religión*, que parece más una lección sobre metodología que sobre temas religiosos. Esto último se debe a la importancia que se les otorga a las cuestiones metodológicas, pues, como se ha señalado ya, en ellas se juega la vida o muerte de la filosofía. Justamente por esta importancia encontramos este desarrollo de la noción de indicación formal, que bien pudo haber sido más extenso, pero ciertas circunstancias no lo permitieron. En todo caso, no se puede expresar una tematización completa y cabal de esta noción en la medida en que ella es un elemento metódico y no un objeto de estudio a tratar entre otros, esto es, ella es una manera de tratar un tema concreto y sin ser ella en sí misma un tema.

Tratar la indicación formal obliga a tratar qué la motiva, a esa dificultad en la que ella aparece como la respuesta más apropiada. En la primera lección de Friburgo se señalan varias objeciones a la filosofía reflexivo-objetivante, una de ellas dice que «toda descripción es un “concebir-en-palabras” –la “expresión verbal” es generalizante. Esta objeción descansa en la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante, es decir, que vivir en un significado implica *eo ipso* una concepción teórica de lo que es significado, que la planificación del significado es sin más *solo* una exhibición del objeto» (*Id. fil.*, p. 134). Este pasaje claramente muestra la idea de formación de conceptos con que opera la perspectiva teórica, esto es, que el concepto generaliza y, por tanto, ordena. Por ello Heidegger más adelante en ese mismo año habla de los conceptos filosóficos genuinos como no ordenantes, sino solo expresivos (*Prob. fund.*, p. 248), conceptos que no operan con el esquema de género y especie ni toman un rasgo concreto como hilo conductor de la tematización³⁰. Estos conceptos ordenantes resultarían en una filosofía acabada capacitada para ofrecer determinaciones objetivas, últimas y universales de lo real. A esto le sigue que lo que estos conceptos ordenantes dicen requiere de una acreditación en la experiencia concreta³¹. En este paso metodológico falla la conceptualización generalizante y sus definiciones, pues tomando por caso una definición clásica de ser humano que encontramos en la cultura, se podría preguntar: ¿cómo se acredita que es efectivamente así lo que tal determinación determina? ¿Me comprendo, en cuanto vida fáctica, a mí mismo como animal racional si me atengo al principio de todos los principios? De modo que lo que busca Heidegger es una forma de acceder al fenómeno, tratarlo y poder acreditar los conceptos que se obtengan de dicho trato. Estos conceptos no buscan capturar, por así decir, el devenir y elaborar teorías sobre el mundo³², sino solo permitirle a la vida fáctica asegurar una comprensión de sí y expresarse como ella es en su movilidad.

La indicación formal buscará tematizar algo sin atender a un posible contenido quiditativo, no permitiendo que entre en el concepto expresivo ningún elemento teórico, dado que no se trata en ningún caso de una conceptualización ordenante (*Int. fen. rel.*, p. 89). La indicación formal

³⁰ En esta manera de pensar los conceptos filosóficos resuena un eco husserliano, pues, el filósofo moravo buscaba fijar conceptualmente lo intuitivamente dado en la visión de esencias, esto es, de darle expresión a lo visto. Cfr. *Ideas I*, p. 226.

³¹ «A todo esto es inherente también el que las mismas palabras y proposiciones mantengan una coordinación unívoca con ciertas esencias intuitivamente aprehensibles que vienen a ser el “sentido que les da cumplimiento”», *Ibid.*

³² «Se entiende mal la *indicación formal* siempre que se tome como un enunciado general, establecido, y se desvaríe o se hagan con ella deducciones dialécticas constructivas», *Ont.*, p. 105.

apunta al cómo de algo, de la vida, y no a tomarlo como una cosa con sus propiedades. Lo que destaca la indicación es la manera como la vida fáctica se relaciona consigo misma y con su mundo, por ello afirma Heidegger que «lo formal es relativo a la referencia [relación]. El anuncio tiene que anunciar anticipando la referencia del fenómeno, pero en un sentido negativo» (*Int. fen. rel.*, p. 88)³³. Lo formal aquí es la situación del sujeto histórico que debe hallar cumplimiento en el ejercicio mismo de comprensión de sus relaciones consigo mismo y con el mundo, ejercicio que debe ganarse a sí mismo. Por ello estos conceptos no expresan contenidos objetivos ni propiedades de cosas: «no se deben tomar como proposiciones que describen teóricamente un estado de cosas existente, sino como la apropiación de sí mismo»³⁴. La indicación formal busca, pues, destacar aquellas estructuras no destacadas de la vida fáctica que le permiten a ella, de un lado, tener una experiencia concreta del mundo y, de otra, lograr una mayor comprensión de sí desde sí misma sin atender a teorías ni opiniones heredadas, esto es, una apropiación comprensora de la situación en que se halla la vida fáctica. La indicación es así un elemento metódico crucial en la ciencia preteórica del origen de la vida, puesto que la filosofía, como hemos visto, es el intento de «comprender el sentido de la experiencia del mundo del sí-mismo... Nuestra pregunta -continúa Heidegger- sobre la consecución de la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo, así como otras cuestiones que se siguen de ella, nos llevan de nuevo a la necesidad de ganar la experiencia de la vida fáctica en general, fácticamente no destacada» (*Prob. fund.*, p. 113-114).

Pero si, como ha señalado un estudioso³⁵, las indicaciones formales serán los existenciales en *Ser y tiempo* como conceptos propios de las estructuras del Dasein, ¿qué pasa con el correlato de la vida fáctica, con las cosas del mundo circundante con las que la vida se las tiene que haber en su cotidianidad? Si tematizamos a las cosas desde la perspectiva de su quiddidad, todo el esfuerzo fenomenológico se iría al traste. Así que para las cosas también ha de haber una tematización y conceptualización que se aleje de perspectivas teóricas. Las indicaciones formales también acogen a las cosas y el mundo por cuanto son aquello en que la

³³ Sobre el sentido de lo formal y los elementos husserlianos que ahí se encuentran, puede consultarse: Xolocotzi. *Fenomenología de la vida fáctica*, pp. 115-122; Rodríguez. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, p. 162 y ss; la entrada «Formal indication» redactada por Kisiel para *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press, 2021, p. 333.

³⁴ Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999, p. 148.

³⁵ Rodríguez. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, p. 161.

vida fáctica se vive, aquello en lo que se encuentra, aquello hacia lo cual ella se dirige. La indicación formal que apunta a destacar el sentido de relación en su ejecución debe, pues, explicitar el sentido de contenido en la medida en que es aquello a lo que la relación, en sus diversos modos, se dirige y ejecuta. Además, los conceptos expresivos dependen por completo del modo de acceso y tratamiento de aquello que se pretende tematizar, así, el concepto que se obtiene en referencia a las cosas del mundo y al mundo mismo no puede ofrecer una determinación última y universal ni una objetivación en sentido lógico, sino solo una manera de determinar que apunte a una posible interpretación en su relación con la vida fáctica.

En suma, la indicación señala el cómo de una posible interpretación de lo que se le ofrece a la vida fáctica en su situación concreta. La indicación no lleva consigo ningún contenido quiditativo, siendo, más bien, abierta para la posible apropiación del fenómeno en su totalidad de sentido por parte de quien comprende e interpreta.

2.3. Sobre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica

Antes de pasar el punto final de este capítulo, merece detenerse un momento en la distinción que Heidegger marcaba entre la fenomenología de corte reflexivo y su propia propuesta metódica. Como se vio, este pensador acusa a la fenomenología husserliana de objetivar la vida de conciencia al recurrir a la reflexión como modo teórico de acceso y tratamiento. De esto se deriva que él considera que reflexión es igual a objetivación. Esta objetivación halla su fundamento en el concepto de cosa (*Id. fil.*, p. 108), por lo cual objetivar es cosificar, es decir, las vivencias y sus contenidos se toman como objeto teórico de antemano determinado por un esquema al que se llega a partir de un ejercicio elevado de teorización que termina encubriendo el modo de ser propio de la vida y sus correlatos. Al interpretar los intentos filosóficos reflexivos como objetivantes y desvivificadores surge la distinción entre dos modos de hacer fenomenología, uno reflexivo y otro hermenéutico, acusando este a aquel de cartesianismo. Distinción esta que se mantiene y materializa, por ejemplo, en los escritos del último asistente personal que tuvo el filósofo.

Aquí lo que está en cuestión es si todo tipo de reflexión es ya en sí misma objetivante. De entrada la respuesta es negativa, pues, por un lado, existen varios tipos de reflexión³⁶, lo cual

³⁶ Al respecto, puede consultarse las investigaciones de Zahavi. Este estudioso señala que, por ejemplo, para Merleau-Ponty la reflexión no implicaría una distorsión de lo que cae bajo la mirada reflexiva, sino que, más

insinúa, a su vez, que cuando Heidegger se refiere a la reflexión deja de lado otras posibilidades; y, por otro, él busca un acercamiento no objetivante de las vivencias que parte de la autosuficiencia de la vida, que puede considerarse reflexivo hasta cierto punto.

Lo que interesa aquí es el segundo punto, el posible sentido que posee el ir-con que acompaña a las vivencias. Hacia el final de la lección invernal de 1919-1920, Heidegger afirma lo siguiente en el contexto de cómo la vida fáctica toma conocimiento de sí misma: «miramos a la experiencia fáctica de la vida en su totalidad y ponemos de relieve ciertas partes de ella, o, mejor aún, las dejamos en ella y nos limitamos a enfocarlas con una luz potente» (*Prob. fund.*, p. 114). Esta luz potente es sin duda la intuición hermenéutica, la mirada comprensora que no se deja llevar por teorías ni opiniones sobre aquello a que se dirige.

Este «enfocar» podría entenderse, siguiendo la propuesta de Zahavi, en términos de atención, es decir, habría en el fondo una reflexión que, si bien no saca a la vivencia de su contexto significativo, se dirige a un aspecto de lo visto. Sin embargo, además de las dificultades teóricas que trae este planteamiento, reducir el proceder hermenéutico a atención sería desconocer, por así decir, este proceder como un método independiente y con pleno derecho, desconociéndose en cierta medida sus contribuciones al estudio de nuestra experiencia ordinaria del mundo, esto es, la significatividad como su carácter esencial, asunto que se le había escapado a Husserl³⁷. Estos motivos llevan a que la atención no se tome como lo propio de la fenomenología hermenéutica.

Pero con esto no se agota la cuestión. Páginas más adelante, el joven filósofo afirma que «lo decisivo es que la vida, en lugar de seguir avanzando en la tendencia de sus expectativas, formando vida, sale de sí misma y le da una figura a esa vida vivida» (*Prob. fund.*, p. 130). Con esto se refiere a cómo la vida fáctica se aprehende y expresa a sí misma, aprehensión y expresión que dentro del devenir de la vida conlleva un alto, un salir de sí misma para poder verse, es decir, la vida reflexiona sobre sí. Ahora bien, la simpatía por la vida, tanto en su

bien, la reflexión es una consumación de la experiencia mundana. Por su parte, Husserl encuentra que la reflexión acentúa estructuras que son inherentes a las vivencias, así que no agrega nada que distorsione la experiencia, sino que acaece una articulación del sentido mismo de la experiencia. Zahavi, D. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-person perspective*. The MIT Press, Cambridge, 2005, p. 89. También el ya citado, «How to investigate Subjectivity? Natorp and Heidegger on reflection», *Continental philosophy review*, 36, p. 170.

³⁷ Cada modo de practicar la fenomenología, el husserliano y el heideggeriano, lleva, evidentemente, a resultados distintos. Así, lo que estos pensadores entienden, por ejemplo, por significatividad es distinto. Al respecto, Dahlstrom, D. «Husserl and Heidegger on *Bedeutung*», en Bernet, R., Denker, A. y Zaborowski, H. *Heidegger-Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*. Karl Alber, Friburgo/Múnich, 2012, pp. 200-217.

intuición como en su expresión, ha de tener el carácter de aquello por lo que tiene simpatía. Pero, como señala Heidegger, dentro de la vida fáctica no se puede hallar el origen, la autosuficiencia, porque ella vive según su ritmo y se deja llevar por sus tendencias abocadas al mundo circundante; en otras palabras, desde sí misma en su estar absorbida en los nexos significativos en que vive, la vida no puede dar cuenta de su autosuficiencia, de las estructuras que configuran su experiencia del mundo y de sí misma. El problema es entonces el de cómo puede la vida fáctica tomar distancia de sí misma sin que ello suponga que las vivencias desfilen como cosas frente a la mirada³⁸. Esto significa que el ir-con que acompaña a las vivencias no se deja llevar por ellas, por su contenido, sino que acompaña dirigiendo la mirada comprensora al cómo de las vivencias. En este sentido se puede afirmar que este proceder es una reflexión porque, como Heidegger apunta, la ciencia del origen busca destacar aquello que por esencia permanece oculto a la vida misma en su consuetudinario vivir³⁹.

Un aspecto más a tener en cuenta que se deriva de las posibles formas de reflexión es que lo que pretende la fenomenología hermenéutica es hacer de la vida, sus estructuras y su situación, tema para sí misma. En el ir-con hermenéutico la vida no se deja arrastrar por los nexos significativos en los que por esencia y regularmente se encuentra. El acompañamiento conlleva un tomar distancia que hace tema el cómo de la estructuración de esos nexos, los comprende, interpreta y lleva a concepto. Por ello a este proceder se le puede llamar, como lo ha hecho Gander⁴⁰, *reflexión hermenéutica*, esto es, un volver de la vida sobre sí misma dirigiendo la mirada a las estructuras que configuran la situación en que ella se encuentra con el propósito de alcanzar una mayor comprensión de sí misma, una autotransparencia, y poder tenerse a sí misma.

Según lo anterior, hablar de una distinción real entre fenomenología reflexiva y fenomenología hermenéutica no resulta viable cuando se examinan las primeras lecciones de Friburgo. Heidegger en ocasiones procede sin referirse expresamente a su modo de trabajar, borrando huella, por así decir, de ciertos aspectos metodológicos de la fenomenología husserliana que se mantienen en su proyecto filosófico. Es posible hablar, sin dudas, de fenomenología hermenéutica, pero no si se la toma como respuesta a una supuesta fenomenología

³⁸ «[La falta de distancia *absoluta* de la vida en sí y respecto de sí misma]», *Prob. fund.*, p. 41.

³⁹ Así mismo lo ve Zahavi y por ello considera que la fenomenología hermenéutica se mantiene en un ámbito reflexivo, *Subjectivity and Selfhood.*, p. 97.

⁴⁰ Gander. *Self-Understanding and Lifeworld*, p. 179.

reflexiva y objetivadora que caracterizaría al idealismo trascendental husserliano. El pensador de la cabaña siempre fue muy crítico de sus propios esfuerzos, así, encontramos la aceptación de la reducción como parte de su método, el señalamiento de trascendentalismo en *Ser y tiempo*, pero sobre la contraposición entre estos dos modos de hacer fenomenología mantuvo la misma opinión a lo largo de los años como lo deja ver de cierta manera el breve escrito biográfico «Mi camino en la fenomenología», en el que rememora su relación con la fenomenología de su maestro⁴¹.

2.4. Hacia un concepto fenomenológico de mundo

Lo que se ha desarrollado hasta este punto permite abordar en qué consiste este sentido de contenido que tiene, como lo señala el joven profesor en sus primeros cursos, el carácter de la significatividad en cuanto momento constitutivo del sentido total de la vida fáctica, de su estructura intencional. En estas primeras lecciones este carácter es destacado y recibe especial atención en el semestre de invierno de 1919-1920, sin embargo, el tratamiento no es tan meticuloso como en cursos posteriores. Este tratamiento empieza a tomar más forma en 1923, en el curso *Ontología*. Ahora debemos dirigir la mirada a la estructuración del sentido de contenido que la fenomenología hermenéutica encuentra y del que ya hemos dicho varias cosas.

Según la estructura intencional de la vida fáctica, el mundo es el sentido de contenido, el qué de la vida, aquello que ella «tiene» siempre ahí para sí en alguna significatividad concreta. Que aquí se hable de «qué» en cuanto contenido no significa que el mundo y las cosas mundanas se tomen desde una perspectiva sustancialista, dado que esto sería una objetivación más de la experiencia. Esta objetivación responde a planteamientos epistemológicos, que son justamente lo que la ciencia originaria pretende evitar. Referirse al qué como contenido quiditativo llevaría a más dificultades como las de la sustancialidad, entre otras (*ST*, p. 90), y se partiría de la cosa y sus atributos como base del desarrollo filosófico que llevaría al esquema de sujeto cognoscente y objeto conocido, puesto que un sujeto cognoscente guiado por una idea de ciencia moderna tiene la posibilidad de hallar propiedades cósmicas en aquello que le hace frente. En otros términos, el qué cósmico supone la existencia independiente del sujeto y de las cosas del mundo, teniendo cada uno su en-sí, una existencia independiente y sus

⁴¹ Cfr. Heidegger. *Tiempo y ser*. Tecnos, Madrid, 2000, especialmente p. 97.

propiedades. Un planteamiento de este tipo pasa por alto la copertenencia, la correlación intencional, entre la vida fáctica y el mundo. Vida y mundo solo son lo que son en su encuentro mutuo y correspondencia, solo son dentro de esta relación, nunca podrían ser por fuera de ella. El mundo no se puede separar de la vida al ser el correlato de esta y esta vida en cuanto sentido de relación que se realiza de tal o cual modo siempre se comporta dirigiéndose a algo. Es necesario, para dejar que las cosas mundanas se manifiesten como son, «apartar todo lo relativo al concepto de existencia y todas las pruebas y explicaciones epistemológicas» (*Probl. fund.*, p. 116.). Lo que se busca es aclarar y explicitar cómo se muestra el sentido de contenido para la vida fáctica que vive en él. El qué del sentido de contenido es ante todo un cómo.

El mundo es aquello en que la vida siempre está y vive. Lo que la vida experimenta posee siempre un carácter mundano, posee una significatividad. Todo, sea lo que sea, se le manifiesta a la vida desde una significatividad concreta por más indeterminada que pueda ser ese algo. Las cosas nunca se presentan como meras cosas de percepción a las que, a través de la actividad judicativa o valorativa del sujeto, se les añadiese un significado o valor. Para Heidegger, «lo carente de valor es significativo» (*Probl. fund.*, p. 116). Que todo lo que comparece ante la vida sea significativo muestra que ella se encuentra siempre atrapada por la significatividad, embargada por significatividades, dado que, como se afirma en 1923, «la significatividad no es un rasgo de la cosa, sino un carácter de ser» (*Ont.*, p. 114)⁴². Así pues, tenemos que todo es significativo y desde esa significatividad y sus nexos se presenta a la vida que lo vive comprendiéndolo. Esto resonará en *Ser y tiempo* cuando se afirme que la comprensión del ser es un *factum* (*ST*, p. 26). De este modo lo significativo es para la vida lo habitual, lo familiar, en la medida en que la vida ya estaba en ello y ocupándose de ello en su situación presente. La familiaridad le permite a la vida anticiparse a la manera en que las cosas se le presentarán, delineando así las experiencias futuras. El mundo le es familiar a la vida fáctica, es el mundo que ella conoce, en el que se mueve con cierta soltura; el mundo no es un mundo sin más, sino que es el mundo de la vida fáctica, es su mundo. Solo porque el mundo es

⁴² En la segunda versión del análisis de la significatividad de esta lección estival de 1923, se afirma lo siguiente: «El término “mundano”, en cuanto derivado de “mundo”, no debe entenderse en oposición a “espiritual”, sino que quiere decir de modo formal: que es, que existe como “mundo”. Su carácter de existir, de estar o ser aquí se designa mediante el término técnico de *significatividad*. “Significativo” equivale a: ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado. La expresión no mienta algo existente que además significara algo, sino que su ser viene constituido por el significar que aparece de modo determinado, por el mantenerse en ese significar», *Ont.*, p. 123.

familiar y todo es significativo, algo puede presentarse como indeterminado, desconocido, como algo con lo que no se sabría qué hacer, pero nunca careciendo de significatividad: «Sobre la base de este hábito puede aparecer en la inmediatez del aquí mundano algo así como “*lo inhabitual*”; es aquello a lo que no se está habituado, y que “resulta un estorbo”, “es inoportuno”, “una vergüenza”, “una molestia”, “una lata” o un contratiempo» (*Ont.*, p. 127).

Este sentido de contenido, el mundo en su carácter significativo no destaca. Al ser algo familiar a lo que la vida está habituada, lo toma por supuesto y se mueve en ello siguiendo su propio ritmo. Es tarea de la fenomenología hermenéutica poner de relieve y hacernos conscientes de que estas direcciones de sentido configuran nuestra experiencia mundana, nuestra situación. En cuanto que este método consiste en un ir-con que acompaña a la vida fáctica en sus comportamientos, el acceso a esta estructura intencional originaria no puede consistir en un salirse del fluir de la vida y detenerlo reflexiva y abstractivamente, sino que dentro del acaecer consuetudinario de la vida se hace un pequeño alto para encontrar algún indicio que permitan destacar estas estructuras, tal como lo muestran los §§ 16 y 17 de *Ser y tiempo*.

Con lo dicho queda delimitada la principal característica del mundo y de todo lo mundano, es decir, ser según un nexo de significatividad y mostrarse de una manera determinada. Haber dado con el principal carácter del mundo no agota lo que la vida fáctica tiene para decir, pues todo fenómeno puede analizarse en sus diferentes elementos constitutivos que lo conforman como el fenómeno que es. En estas primeras lecciones de 1919-20, como se mencionó antes, el mundo se divide en tres «fragmentos»: el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí-mismo. Esta división no significa que cada uno corresponda a una región de entes determinada y separable de las otras y en las cuales, a su turno, se moviese la vida fáctica. Estos mundos son uno y el mismo mundo. Uno implica a los otros y siempre está presente en todo comportamiento humano. La división solo busca destacar un «aspecto» en el que el mundo se presenta a la vida.

El mundo circundante se presenta como paisajes, parajes, ciudades y desiertos. Los ejemplos que se ofrecen dan a entender en principio que el mundo circundante se refiere a una espacialidad determinada, a lugares con una significatividad concreta a diferencia del espacio moderno que se caracteriza por ser homogéneo y en el que no hay ningún punto privilegiado

sobre otro. Así, la vida fáctica experimentaría los espacios como, por ejemplo, jardines conteniendo determinados entes. Por su parte, el mundo compartido consiste en la manera en que los otros se le presentan a la vida fáctica, no como sujetos de los que la vida sabe a través de una apercepción analógica, sino como padres, conocidos, jefes, maestros, desconocidos, entre otros. Finalmente, el mundo del sí-mismo es la manera en que los otros mundos y todo lo que le hace frente afectan a la vida fáctica, dándole a ella el ritmo en el que vive.

Resulta llamativo que todos estos modos del mundo se agrupen en el que se mencionó en primer lugar: «vivimos en este mundo circundante, compartido y del sí-mismo (en general, mundo circundante)» (*Prob. fund.*, p. 45). De este modo, hablar de mundo circundante es ya tener en cuenta de alguna manera los otros mundos, como sucederá en *Ser y tiempo*. Y resulta todavía más llamativo que, si bien se afirma que estos son los modos en que el mundo está ahí para la vida fáctica, no se los desarrolle pormenorizadamente en su «independencia» a lo largo de esta lección. Esto se debe, quizás, a que el propósito de Heidegger no es describir la vida fáctica como un fin en sí mismo, sino solo con miras al esclarecimiento de la filosofía como una posibilidad vital, es decir, el interés es rastrear su génesis en la vida fáctica⁴³. Además, Heidegger anota que el origen de la vida se ha de buscar en el mundo del sí-mismo, lo cual lleva a pensar que toda referencia a los otros mundos, el circundante y el compartido, tiene como propósito mostrar el papel que cumplen en la comprensión que tiene la vida fáctica de sí misma, la manera en que esos mundos afectan a la vida y la forma en que ella se comprende a sí misma. La falta de atención detallada a todas las aristas que el mundo ofrece, destacando una, el mundo del sí-mismo, no es una deficiencia, es, antes bien, lo que le permitió a la fenomenología hermenéutica encontrar el carácter esencial que es la significatividad.

La significatividad será el hilo conductor de los análisis del sentido de contenido. Así como la vida es variable y ondeante, los conceptos filosóficos también lo son, ellos cambian, se corrigen, se mejoran y se vuelven más precisos siguiendo la guía que dan las cosas mismas. Por ello, para adentrarse en el mundo circundante es menester ahondar en la manera en que la vida fáctica experimenta esas cosas. Antes, en el primer curso, se concluyó que las cosas del mundo circundante se presentan con un significado concreto y en un trasfondo

⁴³ De Lara, Francisco. «Análisis intencional y génesis. La filosofía temprana de Heidegger (1919-1923)». En Rodríguez, R (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Comares, Granada, 2018, p. 34.

determinado. Mientras que hacia 1923 el análisis del darse significativo indica que esos nexos de significatividad son, como esencia de las cosas materiales, un para-qué: «lo que aparece está aquí en el “servir para...”, “ser importante para...”. Lo existente, lo que está aquí lo es sobre la base de su ser-para. Por medio de ese para... lo que aparece se encuentra a mano. Ese estar-a-mano, estar disponible es lo que constituye su presencia» (*Ont.*, p. 124). La vida desde la perspectiva de su sentido de relación, es decir el cuidado, lleva a entender que las cosas mundanas se presentan desde un «para», para esto o para aquello, en referencia la vida que se cuida de ellas. Con esta indicación, el ser-a-la-mano dentro de un entramado de significatividad, se determina abiertamente el modo en que las cosas mundanas comparecen ante la vida fáctica. Los nexos de significatividades son aquellos en los que anda (*Umgang/Umgehen*) la vida, esos nexos son aquello a lo que la vida se dirige y mueve comprensoramente. Lo en-torno (*Um*) es lo que determina a las cosas y el mundo circundante, es decir, ese estar espacial y fácticamente ahí disponible para la vida en las diferentes formas del cuidado. En este sentido, el mundo circundante no se limita ya a designar lugares significativos como paisajes o ciudades; el mundo ahora se determina como nexos de significatividad que permiten comprender que las cosas se presentan desde su «para» concreto, desde su ser-a-la-mano. Esta es, pues, la determinación de lo circundante: «Lo “en-torno” [*Um*] no viene, ni mucho menos, determinado primario-ontológicamente a partir de un estar colocado lo uno en torno a lo otro o junto a lo otro, ni de relaciones geométricas, sino que es lo en-torno del andar mundano en las cosas de que nos cuidamos» (*Ont.*, p. 130). Así, se determina el modo en que las cosas mundanas comparecen sin hacerse ninguna referencia a ellas como cosas con atributos objetivos y poseyendo una existencia independiente.

El mundo compartido se sigue destacando como un aspecto del mundo en general. Sin embargo, hay un cambio en el modo de tratamiento. Los otros con quienes se relaciona la vida fáctica, la existencia -como ahora se dice en este curso y sobre lo que se volverá brevemente en el siguiente capítulo-, se presentan desde sí mismos en referencia a las cosas del mundo circundante: «lo que aparece es lo que es y como es, en cuanto “la mesa esta, aquí” en que a diario comemos *nosotros*... en la que aquella ocasión se entabló aquella conversación» (*Ont.*, p. 125). Es claro que el mundo compartido no se refiere a los otros como otros que se presentan en sí mismos sin referencia a nada más. Lo compartido del mundo consiste, según eso, en que hay algo que une, por así decir, a la existencia con la de los otros, algo de

lo que se habla y se comunica, algo sobre lo que todos tienen una experiencia determinada. El mundo compartido está compenetrado con el mundo circundante; son, pues, indisociables.

El mundo del sí mismo, como ámbito del origen, como aquello que la vida fáctica puede tener apropiándose comprensoramente, está también compenetrado con los otros mundos. Este mundo del sí mismo no es una interioridad a la que se acceda reflexivamente después de practicar una epojé, sino que es el mundo al que se accede acompañando a los sentidos de relación y efectuación. Es el mundo que se tiene en la aclaración y explicitación de la situación en que se encuentra la vida. El que todos estos mundos o fragmentos de mundo estén compenetrados, que este mundo del sí-mismo «en tanto que todo aquello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía» (*Prob. fund.*, p. 45), hará que en los *Prolegómenos*⁴⁴ se rechace tal división del mundo y se quede, como se había dicho en 1919-20, con la denominación general de mundo circundante, que es la que se encuentra en más detalle en *Ser y tiempo* y a la cual nos dirigiremos.

Como se ve, el método hermenéutico, ese ir-con no objetivante que acompaña a las vivencias, permitió acceder y analizar el suelo originario de la experiencia mundana. En lo que respecta al mundo, lo que se logró apresar fue la significatividad como el carácter de su ser y también de las cosas o entes intramundanos, como se les dirá a partir de los *Prolegómenos*. Tanto en los análisis tempranos como en los de *Ser y tiempo* se echa en falta una descripción del modo de ser de otros entes con los que la existencia fáctica se relaciona y que va más allá del carácter práctico de disponibilidades que se hallan en el mundo circundante. Teniendo en cuenta que en principio se busca la motivación de la filosofía en la vida fáctica, cómo surge ella en medio de las tendencias de la vida; además, este centro de motivaciones y tendencias se encuentra en el mundo del sí-mismo que se compenetra con el mundo compartido y con el circundante; el hecho de que el carácter de ser del mundo sea la significatividad que lleva consigo una familiaridad; teniendo esto en cuenta y que los conceptos que dan voz a los fenómenos nunca están terminados ni enteramente cumplidos, es de esperarse que el análisis

⁴⁴ «Por este comparecer mundano de los demás podría llamárseles a estos, para distinguirlos de las cosas del mundo en su estar ahí o estar a la mano en el mundo-en-torno, “con-mundo”, y al propio *Dasein*, por cuanto comparece en este mundo, “mundo de sí-mismo”. En las lecciones anteriores así he visto las cosas y concebido los términos en ese sentido. El asunto, sin embargo, está absolutamente equivocado. La terminología muestra que de esa manera no se llegan a captar y concebir suficientemente los fenómenos, que los demás, por mucho que comparezcan en el mundo, no tienen la manera de ser del mundo ni la tendrán jamás. Así pues, no debe denominarse a los otros “con-mundo”», *Prlg.*, p. 302-303.

del mundo sea incompleto y se dejen por fuera modos de ser que efectivamente se dan en el mundo y con los que la existencia fáctica se relaciona de alguna manera. Esto muestra el carácter abierto de la fenomenología y su sentido inacabado, que permitiría desde luego abordar el modo de ser de los diversos entes que no se examinaron en estos años de trabajo y el correspondiente comportamiento de la vida fáctica hacia ellos.

Hasta este punto hemos hecho un recorrido por varios momentos y elementos que están presentes en el desarrollo filosófico de las lecciones del joven Heidegger. Dedicamos un momento negativo a las cuestiones metodológicas siguiendo el hilo conductor de la primera lección de Friburgo. Esto se hizo con miras a delimitar el modo en que la fenomenología hermenéutica procede. Considerando, además, lo propio de esta forma poner en práctica la fenomenología, se nos hizo claro cómo es que se llega a una determinación del mundo como significatividad sin atender a cuestiones, por ejemplo, lógicas centradas en el juicio como el lugar de constitución del sentido. Ahora estamos en condiciones de abordar el concepto de mundo en *Ser y tiempo*, que, si bien no está acabado, pues, recibe posteriores tratamientos, representa un desarrollo importante en la tematización de aquello en lo que por esencia y regularmente estamos y de lo cual tenemos experiencia en nuestro diario vivir.

En el abordaje que sigue se notará, sin necesidad de insistir mucho en su señalamiento, cuestiones como la reducción hermenéutica, la indicación formal, la apropiación y transformación de la intencionalidad. Lo cual confirma la coherencia y continuidad metodológica y de las intuiciones logradas en las primeras lecciones. Tenemos, pues, que estos «fragmentos» del mundo se atraviesan recíprocamente configurando el mundo significativo en el que la vida fáctica se mueve dejándose embargar por él, lo cual hace que tal significatividad como carácter de ser no destaque en absoluto para la vida en su normal transcurrir. A este carácter de ser y sus nexos solo se puede acceder y tratar metódicamente a partir de un proceder hermenéutico, solo así Heidegger logra desarrollar la intuición que tuvo en el curso de posguerra: que la significatividad es lo primario.

CAPÍTULO 3

CONCEPTO DE MUNDO EN *SER Y TIEMPO*

3.1. El mundo como problema filosófico

No es sorpresa alguna que uno de los primeros capítulos de *ST* esté dedicado a la dilucidación del concepto de mundo, pues, además de ser un tema central en las lecciones previas de Friburgo y Marburgo, este es uno de los conceptos centrales de la metafísica tradicional, a la que Heidegger conocía en detalle. Toda filosofía tiene que ocuparse de una u otra manera con el tema del mundo. En el § 11 afirma lapidariamente que en su proyecto de una analítica existencial surge un desiderátum que ha inquietado a la filosofía desde siempre y que esta en su intento ha fracasado todas las veces: «*la elaboración de la idea de un “concepto natural de mundo”*»¹. Esta aseveración parece exagerada en cuanto que en ese punto de la obra no hay una mínima justificación sobre ese respecto. Esta será llevada a cabo parágrafos más adelante cuando sean discutidos los planteamientos cartesianos del mundo tomando como hilo conductor los conceptos de *substantia* y *extensio*. Aquella frase muestra que, al menos para Heidegger, hay la perentoria necesidad de responder a la pregunta por el qué del mundo, «quididad» que solo puede ser dada por un concepto natural de mundo, es decir, con la descripción de cómo nosotros vivimos y experimentamos naturalmente el mundo en cuanto es aquello en lo que ya siempre estamos y llevamos a término nuestra existencia.

El mundo es un problema fundamental en la analítica porque es un elemento constitutivo de la estructura fundamental del Dasein, *ser-en-el-mundo*. En las primeras lecciones, como vimos, el mundo, en cuanto sentido de contenido, es un de los momentos de la vida fáctica. Lo propio del Dasein es que comprende el ser, tanto el suyo -sabe de sí- como el de los entes que tienen su forma de ser, otros Dasein, y el de las cosas. No solo destaca de los demás entes por comprender el ser, también porque «a este ente *le va* en su ser este mismo ser» (*ST*, p. 32); es decir, se relaciona con su ser comprendiéndolo. El Dasein está siempre ejecutando de una u otra manera su ser al asir esta o aquella posibilidad. Esto implica que no sea posible

¹ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2009, p. 73 (= *ST*). En algunas ocasiones se optará por utilizar la terminología ofrecida por José Gaos en su traducción de la obra, como por ejemplo en el caso de los términos alemanes *Existenzial-Existenziell*, que vierte por *existencial-existencial*, o *Bewandtnis* por *conformidad*.

describir su ser con un qué de contenido material y que sea necesario acudir a otra forma de acceder a este ser, a saber, la intuición hermenéutica y las indicaciones formales. Sobre este asunto se volverá en otro momento. Una de las consecuencias de tal caracterización del Dasein es que «su esencia consiste en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo» (ST, p. 33), está forzado a ejecutar su ser².

Dicha comprensión entraña una apertura del Dasein hacia sí mismo y los otros entes, solo así puede ejecutar su ser. Esta apertura a los entes en general ha de darse en un «lugar», por ello «al Dasein le pertenece esencialmente el ser en un mundo» (ST, p. 34). Así, pues, la comprensión de los entes es a una con la comprensión de un mundo; mundo al que el Dasein se abre y en el que se da y se descubre a sí mismo, también a los otros y a las cosas. El mundo al cual este ente se abre es necesario; no es posible algo así como el Dasein sin un mundo. Este no puede ser puesto en duda, ni siquiera a modo de experimento mental, dado que es el en-dónde de toda posible experiencia. La existencia del mundo es un *factum*.

² Esta indicación formal nos muestra que el Dasein es un ente que está en relación con su ser. Esta relación no es un agregado más, sino, ante todo, un carácter constitutivo suyo. Cuando Heidegger afirma que «la “esencia” [Wessen] de este ente consiste en su tener-que-ser [Zu-sein]», que «la “esencia” del Dasein consiste en su existencia [Existenz]» (ST, p. 63) y sobre todo que «la “esencia” [Essenz] se funda en su existencia» (ST, p. 137), pone entre comillas la palabra que en la ontología tradicional se utilizaba para responder a la pregunta por el qué de algo. Aquí hay una resignificación de las palabras «esencia» (*essentia*) y «existencia» (*existentia*). Tradicionalmente el vocablo *Existentia* hace referencia a lo que está ahí, lo que está afuera (*existit*). De modo que el vocablo se utilizó indistintamente para referirse a las cosas, a la realidad, a lo que está efectivamente ahí delante (*res*), en contraposición a la *essentia*. De otro lado, según algunos autores medievales, el existir es propiamente el *esse*. Pero *esse* denota a veces la esencia y a veces el acto de existir. De modo que, como anota von Herrmann en su comentario a ST, Heidegger entiende la esencia del Dasein como un tener-que-ser (Zu-sein) que se traduce en un relacionarse-con-el-ser (Seinsverhältnis) del cual este ente no se puede desprender; en otras palabras, quiéralo o no, está obligado a ser en una relación con su ser: el término *existencia* para Heidegger indica la relación que tiene el Dasein con el ser. Esto conlleva, como bien lo hace ver Cruz Vélez, una resignificación de las palabras siguiendo la orientación que da la etimología de ambas: se identifica esencia con el ser, se amplía el sentido de la palabra y se aplica al ente que no es una cosa. Por ello se puede afirmar que el «ser del Dasein es su existencia». La existencia, a su vez, pierde el sentido tradicional anotado y adquiere uno nuevo muy cercano a su etimología, pero ahora restringido al Dasein. Deja de indicar el puro estar ahí basado en una esencia dada de antemano y pasa a indicar el *ex-sistere* en que consiste el Dasein: ese estar fuera de sí abierto al ser, al mundo, proyectando posibilidades que puede elegir o dejar ir. Cfr. von Herrmann, F.-W. *Hermenéutica Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, vol. 2: "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §9 - §27. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005, pp. 35-36; Cruz Vélez, D. *Filosofía sin supuestos*. Sudamericana, Buenos Aires, 1970, p. 179; sobre los sentidos de la palabra *existencia* en la tradición filosófica, vid. Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona, 1998, s.v., *Existencia*.

En cuanto *factum* y elemento constitutivo de la existencia humana, el mundo exige que se le discuta y se le aclare. En él encuentra Heidegger una orientación para la apropiación del ser del Dasein porque este ente tiene «la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo”» (ST, p. 37).

De esta forma, abordar el problema del mundo es la primera tarea de la analítica existencial. Esta busca poner «poner el descubierto en el Dasein una estructura fundamental: el ser-en-el-mundo» (ST, p. 61). En cuanto que la comprensión del ser implica la comprensión de un mundo, en cuanto que aquella no es un problema orientador, pero es «una tarea cuya urgencia es apenas menor que la de la pregunta misma por el ser», la pregunta por el a priori de la comprensión del ser, «que tiene que ser visible si la pregunta “¿qué es el hombre?” ha de poder ser filosóficamente dilucidada» (ST, p.66), pasa a ser la pregunta por la estructura a priori del ser-en-el-mundo. Estructura unitaria y total que ha de ser estudiada en sus momentos constitutivos por motivos metodológicos.

Ahora bien, ¿de dónde parte el análisis del mundo? Heidegger no recurre a entramados teóricos para discutir el asunto en cuestión, incluso considera que propósitos de esta índole, como la comprobación de la existencia del mundo, resultan ser algo sin sentido y carentes de fundamento. El punto de partida es el saber vivencial que tiene el Dasein de su mundo, esto es, que *hay mundo*: «solo con ser, yo “sé” del ser real del mundo»³. Este es un saber no teórico sobre el mundo; sabemos que hay mundo aun cuando no podamos decir mucho sobre él. El mundo no puede ser negado, así como la certeza de su existencia tampoco puede descansar sobre una mera creencia, en un acto de fe. Su existencia es un hecho que surge desde el ser mismo del Dasein porque a este no le sería posible existir sin el mundo. Este es ya aquí a una con la existencia humana, es anterior a toda creencia y saber teórico⁴. El mundo determina la existencia humana en su totalidad, tal es la correlación entre el Dasein y el mundo, que por ello la pregunta por la existencia de este resulta absurda⁵.

³ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza, 2007, p. 271 (= *Prlg.*).

⁴ «El mundo jamás se experimenta a la manera de algo en lo que se cree, ni mucho menos viene garantizado por saber alguno. Es inherente al ser del mundo precisamente que su existencia *no exija garantía alguna frente a un sujeto*», *Prlg.*, p. 270.

⁵ ST, § 43, pp. 218-225; *Prlg.*, §24, pp. 268-279. Varios años antes de la publicación de *Ser y tiempo*, en los primeros cursos de Friburgo, Heidegger ya se había ocupado sobre la cuestión de la realidad del mundo

Por consiguiente, para alcanzar un concepto natural de mundo es necesario acceder al Dasein en su mundo cotidiano tal como él regularmente es. No se puede partir de ninguna concepción previa del mundo ni del Dasein; tampoco «debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad» (*ST*, p 65), como indiferencia cotidiana y de término medio. La cotidianidad de término medio es el título para las posibilidades no destacadas del Dasein y, por tanto, indiferentemente contenidas como posibilidades de su estructura fundamental. El mundo se mostrará transparentemente solo analizando cómo la existencia lleva a cabo sus posibilidades de ser, cómo el Dasein ejecuta cotidiana e indiferentemente su ser.

3.2. Ser-en-el-mundo en general

Esta estructura a priori que había sido solo nombrada como característica inherente del Dasein en el § 5 es explicitada en el § 12. Los capítulos tercero, cuarto y quinto de la primera sección de *ST*, como se sabe, despliegan una interpretación de cada uno de los momentos estructurales: el mundo, el quién de esta estructura y el ser-en, respectivamente. Lo que aún, si se permite decirlo, estos momentos estructurales se da en el capítulo sexto que versa sobre el *cuidado* del Dasein. De modo que el §12 solo es una indicación de lo que se me mienta con dicha estructura. Para mostrar el carácter existencial de esta, Heidegger procede negativamente, pasa a trabajar con etimologías y, finalmente, explicita lo propio de la estructura tomando como hilo conductor el ser-en, siendo el ser-en-el-mundo el modo de nombrar aquello a lo que el Dasein está en cada caso dirigido y hacia lo cual proyecta sus posibilidades de ser en cuanto campo de juego para el cumplimiento algunas de estas. El mundo es, en otros términos, el correlato intencional de la existencia humana.

El *ser-en* en cuanto existencial le pertenece exclusivamente al Dasein, de modo que a las cosas y los animales les pertenece otro modo de ser⁶. Los entes que no son como el Dasein

«exterior». Allí, en el análisis de las vivencias, discute la pregunta teórica por la existencia del mundo desde la perspectiva del idealismo y del realismo. Considera que es una pregunta sin sentido, pues el mundo circundante tiene su genuina autostrucción, cfr. *Id. fil.*, pp. 93-114.

⁶ Al respecto de cómo ha de concebirse el ser de la vida en general Heidegger no se pronuncia, pues no es su interés elaborar un análisis de este modo de ser, así como tampoco de otro posible modo de ser de los entes, lo «consistente» -*Bestand*-, sino que solo se interesa por cómo el ente que comprende el ser se comporta respecto a otros entes que encuentra en su contorno próximo. Del ser vivo solo afirma que no es puramente algo que está-ahí ni tampoco Dasein (*ST*, p. 71). Incluimos a los animales dentro de los entes intramundanos por el hecho de que la forma de ser del ser-en-el-mundo es, al menos en *ST*, exclusiva del Dasein; además, el ser de los

son denominados intramundanos *-innerweltlich-* en cuanto que, a diferencia de aquel, solo son descubiertos en el mundo sin tener ellos mismos una apertura al ser en general y al suyo propio. Este es el sentido del estar-dentro-de propio de las cosas intramundanas. No se trata de una relación meramente espacial a pesar de que Heidegger hace énfasis en ello; quiere decir, ante todo, que estos entes se dan «dentro» del mundo, pero no tienen apertura al ser y, por tanto, no pueden descubrir otros entes. En suma, son «carentes de mundo» (*ST*, p. 77).

Para tratar el ser-en Heidegger acude a la etimología de las palabras. Este tipo de proceder lo encontramos a lo largo de su obra y de cierta forma responde al carácter destructivo y el constructivo del método. Se busca sacar a la luz la significación originaria de las palabras; es un regresar al origen, momento en que estas surgieron por primera vez entre los ser humanos para expresar el significado de algún aspecto de su relación con el mundo, expresando el ser de las cosas. Que las palabras y el lenguaje expresen el ser de algo hace de estos un punto orientador en la investigación; mas no por esto habrá una dependencia constante del proceder etimológico para la discusión y el esclarecimiento de los problemas filosóficos, pues, de ser así, la reflexión filosófica carecería de sentido⁷. Esta descripción etimológica adquiere sentido si se tiene en cuenta que «el Dasein en cuanto ente no hay que tomarlo según su aspecto,

animales es siempre el mismo y dado de antemano, y por tanto pueden ser interpretados, hasta cierto punto, dentro de la analítica existencial como entes que están-ahí o a-la-mano según la manera en que el Dasein se relacione con ellos, al menos eso se puede entender de lo expuesto en el § 15. De modo que los animales no tienen una comprensión de su propio ser y, por lo tanto, no tienen mundo ni historia. Incluso el acontecer de la muerte de un animal es totalmente distinto a la del Dasein (cfr. *ST*, § 47). De otro lado y desde otra perspectiva, en el curso del semestre de invierno de 1929-1930, Heidegger piensa el animal como un ente «pobre de mundo». Ofrece el ejemplo del mundo de la abeja: este mundo se limita a cierto ámbito y está fijo en su alcance para las abejas; no solo es limitado en alcance sino en penetrabilidad, pues la abeja se relaciona con la flor, pero no conoce la flor ni sabe de las raíces de la planta. El acceso del animal al mundo es muy limitado, cfr. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza, Madrid, 2007, pp. 235-250. Por último, Heidegger sostiene en la *Carta sobre el humanismo* que «de entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado, está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo». *Hitos*, Alianza, Madrid, p. 268.

⁷ Como señala Werner Marx, este proceder de Heidegger ha sido entendido en ocasiones como violencia a los textos, pues los fuerza a que se ajusten a sus intereses. Incluso en su libro sobre Kant, Heidegger afirma que «es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que estas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la violencia», *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México D.F., 2013, p. 172. Además, «en este campo de investigación, la violencia hecha al lenguaje no es antojadiza, sino necesidad impuesta por las cosas mismas» (*ST*, p. 354). De modo que al leer a Heidegger es menester hacerlo con precaución, pues se puede caer en su mismo proceder. Sin embargo, no consideramos que el actual sea un caso de violencia interpretativa. Sobre la violencia de Heidegger en la interpretación, véase: Marx, Werner. *Heidegger and the tradition*. Northwestern University Press, Evanston, 1971, pp. 108-109.

tal como aparece ante los demás en las condiciones que sean, sino en su manera de ser» (*Prlg.*, p. 198). En otras palabras, el recurso etimológico ha de relacionarse con el hecho de que el Dasein es en un mundo como el existente que comprende y se relaciona con su ser, que tiene-que-ser.

El resultado de este proceder es que *ser-en* quiere decir habitar algo y estar familiarizado con este algo (*ST*, p.75-6). *In* nombra el habitar un lugar en el que se acostumbra a hacer algo y, por consiguiente, las cosas que tienen relación con ese hacer se presentan como familiares, como aquello que se conoce a fondo, íntimamente. Para llegar a esta interpretación del *in*, Heidegger toma la significación de la palabra latina *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*, siendo esto una pura mención y seña.

*Colo*⁸ tiene el sentido de «moverse», «encontrarse habitualmente en»; *colo* pasó a especializarse en el sentido de «habitar» y «cultivar». Estos dos sentidos de *colo* ya habían aparecido desde muy antiguo en conexión con la vida de la población rural, con lo agrícola, con el cultivar la tierra –*colere agrum*–. El campo era el lugar en el cual los seres humanos estaban desde su nacimiento hasta su muerte, el sitio sobre el cual llevaban su vida poniendo en obra el *colere* en cuanto que era lo que hacían para poder subsistir y, en definitiva, vivir mejor. El campo era, pues, el ámbito de su existencia; el lugar en el que los seres humanos habitaban, se movían y cultivaban para realizar su existencia. En el habitar un lugar el ser humano se familiariza con lo que allí le acaece, “moviéndose” y sintiéndose como en casa. Por ello el sentido antiguo de *colo*, según su raíz, es «moverse habitualmente en». De aquí que Heidegger afirme que hay que entender ese *colo*, que hace referencia al *in* de la expresión *ser-en*, en el sentido de *habito* y *diligo*, como habitar un lugar estando habituado a..., y como estimar y apreciar algo estando junto con ese algo, respectivamente.

Sin embargo, aquí aún no se agota lo que *colo* significa. *Colere* también tiene un sentido religioso. Para el hombre antiguo las divinidades estaban con él en el lugar que habitaba, en su morada lo acompañaban; por eso significó habitar con los dioses. Recordemos que los antiguos tenían dioses casi que para todo lo que acontecía y los consideraban como una parte de lo real, como ellos mismos siendo reales. Esto queda expresado en la anécdota que narra

⁸ Sobre este rodeo etimológico véase: Ernout, A - Meillet, A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Klincksieck, París, 2001, s.v. *Colo*; también: AA.VV. *Oxford Latin dictionary*. Oxford University Press, 1968, s.v. *Colo*.

Aristóteles sobre Heráclito: cuando unos extranjeros fueron a visitar al oscuro, se quedaron viéndolo calentarse frente al horno asombrados de que ese humilde hombre fuese el renombrado Heráclito, quien, invitándoles a pasar, les dijo que allí también moraban los dioses⁹. En cuanto que habitando un lugar y relacionándose con lo que en él también habita, los dioses, el hombre sintió ese *diligo*, ese apreciar y estimar, surgiendo así el culto a los dioses; por esto es que el participio perfecto de *colere* es *cultus*. *Colo* en este sentido también significó «honrar, rendir culto a...». Debido a que los dioses habitaban con los hombres, estos les rindieron culto al creer que así se aseguraba la protección brindada por aquellos.

Colo como «cultivar» también adquirió el sentido moral que tiene tanto en francés como en español: *colere virtutem, artes, etc.*; y *cultus* significó más a menudo «cultivado moralmente, elegantemente, con ornato». Aquí *colo* adquirió, pues, el sentido del cultivo moral del ser humano, es decir, el intento de realizar mejor de su ser acorde a su naturaleza, de educar, de introducir en la cultura, en la civilización; adquirió el sentido de la *paideía*. Teniendo en cuenta que en la antigüedad el ser humano era concebido como un *zoion logon echon*, como un *animal rationale*, el *colere* buscaba cultivar su parte espiritual o racional, que era, en términos de la lógica tradicional, su diferencia específica y que lo separaba del género de los animales. Este era el sentido de la cultura, superar la animalidad y llevarlo hasta lo propiamente humano. Y como lo propio del animal es vivir en la naturaleza, entonces lo propio del ser humano es vivir en la cultura. Así pues, la cultura se nos muestra como el lugar en el cual se lleva a trámite la existencia humana, esto es, la morada y ámbito en el cual habita el hombre.

Los seres humanos desde que vienen a la existencia están determinados por elementos culturales como el lenguaje, la religión, la política, entre otros. Están insertos en la cultura con otros seres humanos. Pero desde el punto de vista de su animalidad, también son entes naturales, finitos, y, por tanto, viven no solo en la cultura, sino también en la naturaleza. Se mueven entonces entre dos ámbitos. Interpretar al ente que somos en cada caso nosotros mismos desde su animalidad o su aspecto cultural implica un proceso de teorización, por ello

⁹ Aristóteles. *Partes de los animales*, 645 a 15-24. También se le atribuye a Tales de Mileto un decir muy similar y que tiene el mismo sentido que la afirmación de Heráclito y que muestra la concepción general de los dioses en la época antigua de Occidente: «todo está lleno de dioses», *De anima*, 411 a 8. Consideramos pertinente este testimonio griego sobre el sentido del habitar con los dioses si bien la referencia de *Colo* es latina, pues muestra el pleno sentido de esta.

es menester retroceder al suelo originario en que tal teorización tiene su génesis. Aquel horizonte que abarca los señalados ámbitos, la naturaleza y la cultura, es el mundo. Así que lo que el ser humano habita, aquello en lo que se mueve habitualmente que conoce muy bien y lo cual estima estando junto con ello, es el mundo, *su* mundo y todo lo que se encuentra en él. En resumen, *colo* tiene el sentido de cultivar, cuidar, adornar, tratar, proteger, habitar, practicar, honrar, venerar, etc. *Colo* nombra la peculiar y especial manera en la que el hombre está *en* el mundo.

Este rodeo etimológico permite ver aquello que implica en este punto el ser-en en su carácter existencial. Heidegger no solo aborda el *in*, también aborda el *sein*. En cuanto que el Dasein es caracterizado como el ente que soy en cada caso yo, Heidegger relaciona este «yo soy» -*ich bin*- con «ser en medio de» -*sein-bei*-. Teniendo en cuenta el sentido de *colo*, «yo soy» significa «yo habito y estoy familiarizado con». El ser-en-el-mundo implica ser-familiarmente-en-medio-de algo. Este no ha de ser entendido espacialmente, sino como un estar abocado al mundo y absorbido por las cosas intramundanas, relacionándose con estas. Solo porque nosotros somos-familiarmente-en-medio-de las cosas, del mundo, es que las estrellas, por ejemplo, significan algo para nosotros, ya sea como medio de orientación espacial y temporal en la noche, ya sea como algo que es apreciado estéticamente.

Este estar abierto, absorbido y abocado al mundo, este ser-en, se dispersa en distintos modos. Para nombrar la forma en que el Dasein se dirige familiarmente al mundo, en cuanto sentido de relación, Heidegger reserva el término *Sorge, cuidado* (*ST*, p. 78). Este tiene el sentido de «afanarse en torno a», «cuidar», «tener cuidado», «habérselas con». El cuidado es la base sobre la cual descansa todo lo que el Dasein es y puede llegar a ser; es, si se quiere, su núcleo ontológico. El cuidado se concreta según el ser del ente hacia el cual se dirija: con las cosas, ya sea utilizándolas, dañándolas, viéndolas, estudiándolas, queriéndolas, etc., el cuidado tiene la forma del *ocuparse -Besorgen-*; en el dirigirse a los otros Dasein en cuanto ser-con -*Mitsein*- tiene la forma de la *solicitud -Fürsorge-*¹⁰.

¹⁰ Un asunto que salta de inmediato a la vista es que Heidegger no habla explícitamente de un cuidado de sí mismo -*Selbstsorge*-, de cómo el Dasein se dirige a sí mismo. Este concepto había sido desarrollado previamente en cursos como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Sin embargo, desaparece como concepto expreso, pero no por ello deja de estar presente en la reflexión, indudablemente está presupuesto en los análisis fenomenológicos de *ST*. Al respecto dice Heidegger: «La expresión “cuidado de sí” por analogía con *Besorgen* y *Fürsorge* sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta

El cuidado como modo de ejecución de la estructura fundamental del ser-en-el-mundo halla su sentido ontológico en la temporalidad *-Zeitlichkeit-* (ST, § 69). Todos los modos de abocarse al mundo, las cosas y los otros tienen sentido temporal. El cuidado significa un cierto mirar hacia adelante, un atenerse -y quizás también un apropiarse- de la situación en que ya se está y un habérselas con los entes en medio de los cuales el Dasein se encuentra. En el cuidado se despliegan las dimensiones temporales del pasado, presente y futuro porque cuando el Dasein se relaciona con algún ente, está dirigido a lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que tiene que hacer con ese ente; pero, a la vez, está instalado en una situación concreta que determina la forma en que ejecuta en cada caso su ser.

Que el Dasein sea en un mundo significa que a él le es previamente dado un mundo, este ya estaba ahí. Este *ser-ya-en-un-mundo -schon-sein-in-einer-Welt-* es a lo que Heidegger denomina *facticidad*. La facticidad está referida al pasado, se refiere a una situación del mundo en la que el Dasein es arrojado, situación que está compuesta por las circunstancias económicas, políticas, sociales, culturales, por la historia en general. Este pasado determina el ser del Dasein y la manera múltiple en que lo ejecuta y despliega. En este sentido Heidegger es muy cercano a Ortega cuando este en sus *Meditaciones del Quijote* de 1914 afirma: «yo soy yo y mi circunstancia»¹¹. Así, el Dasein se dirige a las cosas en la forma en que las circunstancias han determinado su mundo.

La referencia al presente se manifiesta en el *ser-caído* del Dasein, en su condición de arrojado, en el ser-en-medio-de los entes que comparecen dentro del mundo *-sein-bei innerweltlich belegendem Seienden-*. Este ser-caído consiste en dejarse absorber por las cosas estando en medio de ellas, en estar abocado al mundo y sumergirse en este, dirigiéndose y realizando los quehaceres inmediatos.

El mirar hacia el futuro es lo que Heidegger llama *existencialidad*. El Dasein existe, está abierto al mundo y sale de sí proyectando posibilidades de ser, es decir, abre, mira y se dirige hacia el futuro. La proyección hacia el futuro tiene el carácter de un *anticiparse-a-sí*. Este anticiparse-a-sí que abre, mira y se dirige hacia el futuro está determinado por el pasado, es decir, la facticidad determina esencialmente a la existencialidad (ST, p.210). A esto

determinación quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-ser-en y el ser-en-medio-de» (ST, p. 211). Véase también el § 64.

¹¹ Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, tomo I. Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 322.

correspondería, de cierta manera, el final de la popular frase de Ortega, sin el cual esta no alcanzaría su sentido pleno: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo».

El cuidado es, pues, la estructura que indica la manera en la que el Dasein se dirige al mundo, dirigirse que está determinado por la existencialidad, la facticidad y el ser-caído. En todo hacer, obrar, omitir, hablar, callar, querer, valorar, en todas estas formas del cuidado este se despliega en sus momentos temporales. Por esto es que «los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y el ser-caído» (ST, p. 209). En el cuidado la pregunta por el «qué» del Dasein halla su respuesta: «el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-siendo-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)» (ST, p. 210). Esta es una de las caracterizaciones formales del cuidado que ofrece Heidegger y que se complementa con esta otra desde el punto de la cotidianidad: «el *ser-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su ser en medio del “mundo” y ser-con otros le va su poder-ser más propio*» (ST, p. 200). El ser-en-el-mundo es, por tanto, esencialmente cuidado y este tiene su sentido estructural en la temporalidad. En suma, el Dasein habita y se dirige al mundo cotidiana y familiarmente en el modo del cuidado.

3.3. Mundanidad del mundo

3.3.1. Mundo circundante

En el capítulo tercero de la analítica existencial Heidegger presenta cómo está articulado el mundo al que el Dasein se abre y dirige para tramitar su existencia. Antes de llevar a cabo la descripción fenomenológica del darse cotidiano y natural del mundo y los entes intramundanos, son aclarados los sentidos en que el concepto de mundo puede ser comprendido (ST, p. 86-7).

El primer sentido nombra la totalidad de entes que están-ahí. Dentro de esta significación cae el mundo comprendido por los griegos desde la perspectiva de la *physis* y el *kosmos*. Cae, además, el mundo de la teología cristiana como totalidad de los entes creados. Y, finalmente, cae dentro de esta significación el concepto de mundo moderno al ser un mundo medible y calculable desde las dimensiones de tiempo y espacio. El segundo sentido del concepto de

mundo nombra una totalidad de entes desde el punto de vista de su ser, por ejemplo, el mundo de entes naturales, el mundo de entes matemáticos.

El tercer sentido alude al «lugar» en el que el Dasein vive cotidianamente, el mundo circundante *-Umwelt-* en su darse para el ente que comprende el ser. Este mundo será analizado para poder llegar al cuarto sentido de mundo: la mundanidad. Esta es la estructura que soporta el aparecer de los entes y todo dirigirse a estos.

Esta delimitación de los sentidos de mundo permite escoger le punto de partida de la descripción. En cuanto que el Dasein fue caracterizado como cuidado, aquello a lo que se dirige regular, inmediatamente y siempre son las cosas sobre las que proyectas sus posibilidades, las cosas de las cuales se sirve diariamente para realizar sus quehaceres e intereses prácticos. En virtud de la carga filosófica de la palabra «cosa» *-res-*, Heidegger se abstiene de utilizarla para sacar a la luz la estructura de la relación originaria entre el Dasein y el mundo. Al hablarse de cosas se yerra metodológicamente, ya que este proceder conduciría a los problemas del ser-real y del ser-cosa, posteriormente a los de la sustancialidad, la extensión, la materialidad, entre otros (*ST*, p. 90). Estos problemas se enmarcan en una mirada teórica de la mencionada relación. Dentro de esta perspectiva teórica se encuentra la fenomenología de Husserl. En esta fenomenología opera, como lo ha llamado von Herrmann, un modelo de fundamentación *-Fundierungsmodell-*¹². En este modelo el ser natural o práctico de algo, incluso su valor cultural, se fundan en el ser cosa. Las cosas son entendidas como aquello que está ahí delante *-vorhanden-*, como mera presencia. Las cosas, según esta interpretación de la fenomenología de *Ideas I*, primero se presentan como estando ahí delante y posteriormente adquieren un modo de ser: práctico, valioso, estético, etcétera. En otros términos, todos los posibles modos de ser de los entes pueden ser reducidos al de la cosa que está ahí delante. A

¹² von Herrmann. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. 2. Ed. cit., p. 118. Para desarrollar la idea del modelo de fundamentación desde el que Heidegger ve la problemática de interpretar las cosas como estando ahí delante, von Herrmann cita un pasaje del § 27 de *Ideas I*, que indudablemente está a la base del planteamiento heideggeriano, pues, parte de *ST* es una discusión con el fundador de la fenomenología. En este pasaje Husserl explica cómo el hombre de la actitud natural tiene ante sí su mundo circundante. Hoy sería un desacierto leer este pasaje y, en general, las *Ideas* desde ese entramado de fundamentación que cae dentro de la visión teórica que interpreta la relación hombre-mundo como una relación de sujeto-objeto, en sentido clásico. Lastimosamente esta interpretación de la fenomenología husserliana hizo fortuna en el s. XX, siendo Heidegger, quizás, el caso más destacado, mas no el único. Acerca de esta postura y sus inconvenientes interpretativos, véase la discusión de San Martín en *Nueva imagen del Husserl*. Trotta, Madrid, 2015, pp. 31-59.

este problema del modelo de fundamentación se llega al darle primacía a la percepción como modo de acceso al mundo¹³.

En la descripción fenomenológica del mundo circundante y familiar de *ST*, las cosas no se dan como estando ahí delante, mera presencia, sino que las cosas comparecen como *útiles-Zeug-*. Esta es la traducción que hace Heidegger del término *prágmata* utilizado por los griegos para referirse a las cosas en general. En este resuena el término *práxis*, que es traducido como *ocupación* (*ST*, p. 90). Heidegger reinterpreta, como lo ha señalado Volpi¹⁴, la *Ética nicomáquea* y el tratado aristotélico del alma y ve en la *práxis* el ser mismo del Dasein, es decir, la ejecución de su ser abocándose al mundo, ocupándose con las cosas que le salen al encuentro. En este sentido, el Dasein es en su ser un tender hacia algo, *órexis*, en el modo de la *práxis*¹⁵. Heidegger quiere entonces mostrar que el acceso originario al mundo no es la percepción sensible, tal como, a su juicio, lo ha visto la tradición filosófica que va desde Aristóteles hasta Husserl.

Aristóteles inicia esta concepción de la percepción sensible como modo de acceso originario al mundo con su conocida sentencia: «el alma es en cierto sentido todos los entes» (*De anima*, 431 b 21). El alma aprehende los entes como siendo sensibles *-aisthetá-* o inteligibles *-noetá-*, pero para lo inteligible la base se halla en la percepción sensible porque «careciendo de sensación no sería posible ni aprender ni comprender» (432 a 7). Sin embargo, en cuanto que el ser del hombre es su *práxis*, en tanto que con este término se designa la existencia humana en total por cuanto que el ser humano siempre tiene que habérselas con algo, lo que

¹³ «Para Husserl, el mundo circundante es en el fondo un mundo de la experiencia sensible y sobre este es un mundo de uso y de valores. Los caracteres prácticos de las cosas de uso están fundados en los caracteres de las cosas de la experiencia sensible. En términos generales, desde esta perspectiva el carácter de uso se asemeja a una etiqueta con la que se dota a la cosa que se presenta en la percepción sensible», von Herrmann. *Hermeneutik und Reflexion*, p. 39. El modelo de fundamentación se ve con claridad en la revisión que hace Heidegger del famoso ejemplo cartesiano de la cera (*Prlg.*, p. 228). Por otra parte, Heidegger ve una similitud en Husserl y Aristóteles, pues, este inauguró la concepción de la percepción sensible como acceso primario al mundo, mientras que aquel fue quien llevó esa concepción a su grado más alto al fundar los actos categoriales en la intuición sensible (*Prlg.*, p. 96).

¹⁴ Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. FCE, México D.F., 2012, pp. 91-100. De aquí tomamos orientación en algunos aspectos.

¹⁵ Volpi encuentra una correspondencia entre *Sorge* y *órexis* (p. 105); pero ya antes había señalado que con la *práxis* se nombraba el ser del hombre, lo cual es confirmado por Aristóteles al afirmar que «la vida es acción, no producción» (*Política*, 1254 a 5). De modo que el cuidado como ser del Dasein tiene el carácter de la *órexis* y la *práxis*, es decir, el Dasein es un ente cuyo ser consiste en dirigirse ejecutivamente al mundo para poder existir y llegar a ser lo que es.

primariamente le hace frente al hombre no es lo sensible ni lo inteligible, sino lo que tiene que hacer *-praktón-*¹⁶. *Prágmata* es, según lo anterior, lo que hay que hacer, lo que me importa, el asunto, lo que de alguna manera me sirve o me estorba, con lo que me ocupo en mi vida.

Heidegger se apropia de este concepto para referirse a las cosas que comparecen ante el Dasein en su cotidiano existir. En la reducción hermenéutica estas cosas son útiles. El modo de ser del útil es siempre el de *algo-para*; útiles son las cosas materiales de que se sirve el Dasein para satisfacer sus intereses prácticos. El *para* en tanto ser del útil muestra que este siempre es en referencia a algo más, ya sea al propósito del interés práctico, ya sea a otros útiles. El útil en cuanto algo-para no se da aisladamente, sino que solo puede darse como el útil que es dentro de una totalidad de útiles dada de antemano y en el que él está en referencia a algo más. La ocupación guiada por algún interés práctico descubre a las cosas como siendo algo-para. De las cosas a-la-mano se sabe mejor en la utilización, en un involucramiento con ellas en el uso y no en el mero observar distanciado que constata propiedades. «El modo de ser del útil en que este se manifiesta desde sí mismo, lo llamamos el *ser-a-la-mano* [*Zuhandenheit*]» (ST, p. 91). Este se opone al modo de ser de las cosas entendidas como meramente presentes, el *estar-ahí -Vorhandenheit-*. La ocupación que descubre al útil en su ser-a-la-mano tiene su propio modo de saber, que tiene un carácter práctico-vivencial y preteotérito, al que Heidegger denomina *circunspección -Umsicht-* (ST, p. 91). Este término hay que tomarlo en su sentido etimológico, de *circunspere*, es decir, una visión global de lo que nos rodea, que debe servirnos para hacer, realizar alguna cosa¹⁷. En cambio, a la ocupación que descubre al útil en su estar-ahí le corresponde un saber contemplativo-teórico que constata propiedades. De esto se deriva que el ser-a-la-mano no permita conocer a un ente en sus atributos y que el estar-ahí no permita conocer a un ente en su carácter práctico¹⁸.

Los prefijos *zu-* y *vor-* indican el modo en que las cosas se dan. Estos modos del ser-a-la-mano y del estar-ahí dependen de la manera en que el Dasein se dirija a su mundo

¹⁶ *De anima*, 433 b 14. Sobre el sentido de *prágmata* y del horizonte en el que se da, véase el tratamiento dado por Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza, Madrid, 2004, pp. 163-4, 184, 189-90.

¹⁷ Cfr. Biemel, W. *Le concept de monde chez Heidegger*. Ed. cit., p. 34.

¹⁸ «Si en el ser-a-la-mano yace una relación hacia el trato corpóreamente compuesto, entonces el estar-ahí significa que el ente que está ahí [vor der 'Hand'] queda fuera del trato corpóreo, y es y acontece para un conocimiento teórico de lo que está-ahí.». von Herrmann. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. 2, p. 124.

circundante. De este modo, el correlato del ocuparse contemplativo-teórico es el estar-ahí y el correlato del ocuparse circunspecto es el ser-a-la-mano, es decir, la cosa-útil utilizada para satisfacer necesidades e intereses prácticos. Este modo práctico de dirigirse al mundo permite que incluso una cosa espacialmente lejana sea un algo-para, por ejemplo, el faro para una embarcación. Estos dos modos de ser de los entes son los correlatos de dos modos de dirigirse al mundo, que se fundan, en última instancia, en el cuidado del Dasein, es decir, estos son modos de comportarse, de ser de este ente. En este sentido, para Heidegger no hay una oposición entre teoría y praxis en cuanto que ambos son modificaciones de la ocupación, modos de relacionarse con las cosas intramundanas¹⁹.

Se va perfilando que la relación entre el Dasein y su mundo es originariamente práctica, incluso en el modo de ver contemplativo. Es así porque el ser-a-la-mano es ontológicamente anterior al estar-ahí: «*El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es "en sí"*» (ST, p. 93). Las “cosas” para Heidegger son siempre en relación a..., en relación al ente que ocupa con ellas: el Dasein. En este dirigirse al mundo que manipula cosas estas son descubiertas en su ser-a-la-mano, en su para-algo. Este para algo es, como se anotó, un interés práctico o un quehacer del Dasein. Heidegger los denomina obra. Sin embargo, no todo interés práctico es una obra, como hacer uso de tal o cual ente a-la-mano para descansar. Por tanto, por este término se debe entender la realización de un evento, un estado de cosas, un proceso o la producción de una cosa acabada. La obra en este contexto del análisis del útil

¹⁹ «“Teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado» (ST, p. 211). El problema consiste en explicar la diferencia entre teoría y praxis, porque si se asume una actitud teórica frente al mundo, se dejará de hacer esto o aquello, es decir, se dejará la praxis de lado. La teoría vendría a ser, según lo anterior, una privación de la praxis, vendría a ser un mero ver algo y solo eso, un puro *mirar-hacia*. Pero el mero ver no es la actitud teórica de las ciencias porque alguien puede dejar de manipular algo y contemplarlo o ponerse a pensar, digamos, en los materiales, en qué hará al siguiente día, mas no por ello ya está haciendo teoría, puesto que tanto ese contemplar y pensar siguen siendo prácticos. Además, la actitud práctica tiene su propio modo de ver, su saber, su «teoría», debido a que poseemos un saber preteórico del mundo, la circunspección. Por otro lado, el ver de las ciencias es al fin y al cabo un quehacer humano, esto es, una praxis que por lo general no manipula el ente. Antes que una contraposición entre teoría y praxis, se trata de actitudes, modos de comportamiento del Dasein hacia los entes que comparecen en el mundo (Cfr. ST, p. 371 ss). Como anota von Herrmann, la distinción entre teoría y praxis pertenece al dominio de lo teórico que Heidegger se propuso superar. Incluso cuando cambiamos nuestra atención de la teoría a la praxis, permanecemos bajo el dominio de lo teórico que ha definido fundamentalmente a la filosofía tradicional desde sus orígenes griegos. Cfr. von Herrmann. *Hermeneutik und Reflexion*, p. 18.

tiene el sentido de la *poiesis*, de la producción de cosas²⁰, mas no por ello se han de olvidar los otros sentidos del término. Así, la obra es el *para-qué -Wozu-* del útil a la mano. Dentro del horizonte de la obra en tanto totalidad de útiles el ente a-la-mano muestra su para-qué. A la obra concreta están subordinados todos los *para* de los útiles descubiertos en la totalidad de útiles, la obra desoculta el ser de estos. Los para-qué se entrelazan y articulan una totalidad, el todo de útiles o plexo de remisiones. La obra también tiene un para-qué como todos los útiles necesarios para su producción, por ejemplo, el taller en el que se encuentran las herramientas es también para algo, para producir muebles cuyo para-qué es el descansar después de una jornada de trabajo. La obra hace manifiesto un vasto campo de remisiones «pragmáticas» entre varios entes a-la-mano, el contexto remisional en el que el Dasein se mueve.

La función descubridora de la obra para la mirada hermenéutica no acaba ahí, también muestra la remisión al *de-qué -Woraus-* de las cosas, la remisión a materiales para la producción. En el de-qué se muestra la naturaleza como fuente de materia prima o como fuente de energía para la producción de cosas. La obra, además, tiene remisión a su productor y a quien hará uso de ella, tiene remisión al Dasein. De modo que de cierta forma en la obra no solo se dan las remisiones a cosas útiles, materiales, al Dasein mismo, también hay remisión al mundo circundante como el en-dónde de la concreción de las remisiones expuestas; se habla de mundo doméstico de cada quien, el público, de todos, porque un útil a-la-mano es lo que es solo en el mundo.

En el estar abocado al mundo en el fluir de la vida misma en el modo de la ocupación debe de haber la posibilidad de que el mundo se muestre, así como el cambio de la actitud práctica a la teórico-contemplativa posibilita que el ente pase de darse en su ser a-la-mano a darse en su puro estar-ahí. El estar-ahí es descubierto en la ocupación de carácter teórico-contemplativo, pero no es la única manera en que esto puede suceder. El estar-ahí de un ente a-la-mano se revela en otros modos de la ocupación: en la llamatividad *-Auffälligkeit-*, en la apremiosidad *-Aufdringlichkeit-* y en la rebeldía *-Aufsässigkeit-*. En el primero, el útil a-la-mano llama la atención cuando se muestra como inservible al dañarse o al no ser apto para el quehacer, no permitiendo satisfacer el interés práctico del caso, limitándose simplemente a estar ahí.

²⁰ Esto se evidencia en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* en el modo en que Heidegger se refiere al mundo circundante al que se aboca la ocupación y que analizará para apropiarse del modo de ser de las cosas, a saber, el mundo del trabajo (*Prlg.*, p. 239ss).

En el segundo, el útil a-la-mano se muestra en su estar-ahí justamente en la ausencia, en el no estar presente a-la-mano para llevar a cabo una tarea y en este faltar se muestra como una cosa, como la cosa que falta. En el tercer modo, un útil puede aparecer en su estar-ahí al ser obstáculo para un interés, es la cosa que estorba y en su estorbar pide ser despachado, solo así podrá posteriormente ser satisfecho el interés que se tenga (*ST*, p. 94-5). En estos modos de hacer alto si bien hay un algo para la ocupación que manipula el ente, no significa que haya un ver que constate las propiedades del ente en su aspecto.

En estos modos de la ocupación se da un impedimento del cumplimiento del interés práctico o bien su ruptura. Es decir, lo que estos modos muestran es que el útil en cuanto algo-para no se concreta como un para-esto, así sale a la luz atemática y momentáneamente la remisión que constituye el ser del útil. En el alto del despliegue consuetudinario de la ocupación le permite al ir-con que acompaña los comportamientos ver que la ocupación misma se mueve siempre entre remisiones. En estas el Dasein estaba «sumido» al tratar con las cosas intramundanas para realizar su existencia. Lo propio del mundo cotidiano y familiar en que se mueve el Dasein es el consistir en remisiones, que son atemáticas, que no llaman la atención y se mantienen como no-acusadas para la circunspección de la ocupación (*ST*, p. 97). Solo en este no-acusarse de las remisiones y también del útil a-la-mano, este puede darse como el útil que es y lo es en el modo de la no-llamatividad.

Como se ve, el fenómeno de la remisión, que ha sido puesto poco a poco de relieve en hermenéutico, tiene un carácter central en el análisis del mundo circundante. Este fenómeno exige ser estudiado con más detalle, de ahí que Heidegger elija un útil en el cual el fenómeno salga a la luz más diáfana y así ganar terreno para acercarse a la esencia del mundo en su cuarta significación, esto es, como mundanidad.

El fenómeno de la remisión, que constituye lo propio del mundo, se muestra mucho más en los signos o señales *-Zeichen-*. En este útil de destella el mundo y salen a la luz remisiones sin necesidad de las modificaciones que la ocupación sufre en el trato con entes a-la-mano, este trato con los signos no se ve interrumpido por los signos, como sí es interrumpido en los modos de la llamatividad, la apremiosidad o la rebeldía.

Un útil es algo para algo, su núcleo ontológico es su para, es decir, el útil es siempre en relación a algo más. Por ello, un útil no puede darse nunca aisladamente, sino solo en una totalidad de útiles previamente dada. Los signos también tienen el modo de ser del ser-a-la-

mano, pero tienen en sí mismos una peculiaridad. El carácter peculiar del signo reside en que su para-qué no es un para-algo distinto del señalar, es decir, el signo no es un útil que remita a otro útil en la producción de una obra. «Los signos son, en primer lugar, útiles y su específico carácter pragmático consiste en señalar» (*ST*, p. 98). Todo señalar consiste en mostrar algo al destacarlo de algo más, en llamar la atención para hacerlo visible. Todo señalar requiere de algo que funja de signo y señale, y de aquello que es destacado por el signo en el señalar. Así, el signo es una remisión que consiste en el señalar mismo.

Para hacer eso comprensible, Heidegger recurre al ejemplo de la flecha direccional que por aquel entonces se utilizaba en los vehículos. La flecha señala hacia dónde irá el vehículo. Este señalar, esta indicación, les permite a las personas del contorno próximo saber cómo comportarse respecto del vehículo, las orienta de alguna manera. Esta orientación ganada a través del signo es peculiar porque se da sin interrumpir el plexo de remisiones; en el caso del peatón, este, que iba ocupándose de sus asuntos al caminar por la acera, al ver el signo se detiene y decide cómo comportarse en ese instante sin por ello dejar de ocuparse de sus cosas, no hay un rompimiento del despliegue natural y cotidiano de las remisiones a los entes intramundanos. Esta orientación que el Dasein obtiene en el mundo circundante es posible porque el signo le muestra un útil, en este caso el vehículo, del que se tiene que ocupar y del que no se había percatado antes. En otras palabras, los signos «permiten el encuentro con entes a-la-mano o, más exactamente, hacen que un complejo de ellos se vuelva de tal manera accesible, que el trato de la ocupación pueda darse y asegurarse una orientación. El signo no es una cosa que esté en esa remisión que es el señalar hacia otra cosa, sino que es un útil que lleva a la circunspección explícita un todo de útiles, de tal manera, que, junto con ellos, se acusa la mundicidad de lo a-la-mano» (*ST*, p. 101).

Los signos, siendo parte de un plexo de remisiones, hacen que este sea accesible y posibilitan que entes a-la-mano sean descubiertos por el Dasein, dándole a este, además, una orientación en su mundo circundante; gracias a la función de los signos el Dasein «sabe» cómo moverse en el mundo. El llamativo señalar de los signos hace que momentáneamente el mundo destelle sin que se requiera el quebrantamiento o la disrupción de las remisiones. Este carácter peculiar del signo, su llamar la atención, se da sobre la base de la no-llamatividad de los útiles a-la-mano que comparecen en el mundo, siendo este mismo no-llamativo. En su no-llamatividad los útiles y las remisiones son familiares al Dasein, que en cada caso

se aboca al mundo manipulando esto o aquello para satisfacer sus intereses. Porque los útiles en general se repliegan sobre sí mismos y no llaman la atención es que las señales pueden y deben llamar la atención y darle a la circunspección una orientación en el mundo.

Heidegger concluye el análisis de los signos mostrando la relación entre estos, en cuanto señalar, y el fenómeno de la remisión: «1. El señalar, como posible concreción del para-qué de una utilidad, está fundado en la estructura pragmática en general, en el para-algo (remisión). 2. El señalar del signo pertenece, como carácter pragmático de un ente a-la-mano, a una totalidad de útiles, a un contexto remisional. 3. El signo no solo está a-la-mano con otro útil, sino que en su ser-a-la-mano el mundo circundante se hace cada vez explícitamente accesible a la circunspección» (*ST*, p. 103). Los signos son ópticamente útiles entre otros y pertenecen a un todo de útiles, pero en la concreción de su para-qué, la remisión misma, muestra la estructura del darse de lo a-la-mano, el contexto remisional y hace que el mundo destelle. En este sentido, el signo cumple una función ontológica y, por tanto, tiene una preferencia en el análisis del mundo.

Hasta el momento se le han seguido los pasos a Heidegger en su descripción fenomenológica del mundo circundante en el que el Dasein vive. De estas descripciones queda claro que la relación del Dasein con su mundo tiene un sentido originariamente práctico y a la vez de familiaridad con los entes que se dan primariamente en su ser-a-la-mano como útiles dentro de plexos remisinales. Las remisiones constituyen el ser de los entes a-la-mano y a la vez del mundo. ¿Cómo está constituido el mundo en su mundanidad?

3.3.2. Mundanidad del mundo: conformidad y significatividad

El mundo circundante es el en-qué o ámbito -*Worin*- de todo Dasein fáctico, lugar en que vive y concreta su existencia. Teniendo en claro el modo de darse del mundo familiar y cotidiano para un Dasein, es posible pasar a ver la estructura que opera y que hace posible tal darse.

En el camino a seguir se tomarán nuevamente los útiles como hilo orientador, pues, sin mundo estos no pueden darse ante el Dasein, ni siquiera podría este ente darse a sí mismo. Entre el Dasein, el mundo y los entes intramundanos hay una correlación. Esta correlación se vio al ser destacado el fenómeno de la remisión. Este es la constitución del ser del útil. «Que el ser de lo a-la-mano tenga la estructura de la remisión significa: tiene en sí mismo el

carácter del *ser-remitido* [*Verwiesenheit*]]» (ST, p. 105). Ningún ente se muestra a sí mismo sin referencia a algo más, no es posible el darse de una cosa como si fuese independiente de un contexto remisional. De esto se concluye que «pasa *con* él que tiene su cumplimiento *en* algo. El carácter de ser de lo a-la-mano es la *conformidad* [*Bewandtnis*]]» (ST, p. 105)²¹. A renglón seguido se ofrece la explicación: «la relación de lo que queda [vuelto hacia...] con aquello hacia lo que queda vuelto, será significado por el término remisión». La estructura de la remisión, de la conformidad, es indicada a través del «con... en...»; de modo que pasa *con* un ente a-la-mano que tienen su conformidad *en relación a* otros entes a la mano²². *Bewandtnis* es, pues, el término reservado para designar la estructura de la remisión en que se constituye el ser de los entes a-la-mano.

²¹ El término *Bewandtnis* es de compleja traducción. Rivera lo vierte como «condición respectiva». Nosotros seguiremos utilizando el término en la traducción de Gaos en el todo de la traducción de Rivera, siempre teniendo en cuenta que el modo en que Gaos lo utiliza genera un doble problema: primero, da a entender por momentos que el Dasein se conforma con el útil. Tal traducción de la *Bewandtnis* lleva a equívocos, ya que la conformidad nombra el modo de ser del útil; el término es ontológico-categorial, mas no un existenciario. Así, la frase de *Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden* la traduce Gaos por «Uno se conforma con algo en algo»; Rivera por «Pasa con él [ente intramundano] que tiene su cumplimiento [*Bewenden*] en algo». El segundo problema radica en la elección del término en español; así, la frase *In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas*, que es una explicación de la conformidad, Gaos la traduce por «La conformidad implica: “conformarse con” algo “en” algo»; en cambio, Rivera la traduce por «En la palabra *Bewandtnis* resuena el sentido del dejar que algo quede vuelto hacia algo»; traduce así porque en la raíz de *Bewandtnis* está la idea de *Weden*, volver, quedar vuelto. La frase inmediatamente anterior a esta dice que la *Bewandtnis* es inherente al ser del ente intramundano, por ello traducirlo por «conformidad», y *Bewenden* por «conformarse», es problemático. Esta traducción da a entender que los entes intramundanos adquieren una forma (o *eidōs*) y aquí radica la dificultad, ya que Heidegger busca distanciarse del lenguaje de la metafísica tradicional que, a su juicio, oculta el ser de los entes. De otro lado, el término «forma», tomado como *eidōs* o aspecto, vendría a ser un término aplicado al ente en cuanto que es algo que está-ahí, *vorhanden*. *Bewandtnis* indica que el ente intramundano adquiere un modo de ser (no un *eidōs*) específico según circunstancias determinadas, que a él se le deja ser de tal modo según cierto contexto. Esto es lo que la traducción de Rivera indica: «condición» muestra que se trata de un modo de ser y «respectiva» muestra que el ente está vuelto hacia otros entes. Sobre la dificultad de traducir el término *Bewandtnis* y también el doble problema de su traducción por «conformidad», véase la explicación de Rivera en la nota * a la P. 105 de las «Notas del traductor» (ST, pp. 465-6). También véase la justificación que ofrece Gaos a la traducción en el «índice de traducciones», en su *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. FCE, Bogotá, 1996, p. 147.

²² Cfr. von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. 2, p. 169. Tanto Gaos como Rivera traducen «mit... bei...» por «con... en...»; sin embargo, este último también traduce «bei» por «aquello hacia lo que queda vuelto», lo hace teniendo en cuenta la raíz de *Bewandtnis*. Teniendo en presente esto, es sumamente adecuada la alternativa de traducción de «mit... bei...» por «con... en relación a...» y no solo por «con... en...», de modo que se utilizará cualquiera de las dos alternativas según resulte más apropiado al caso. Esta solución de traducción la debemos al comentario de Roberto Rubio al capítulo tercero de la primera sección de ST, «La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)» en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos, Madrid, 2015, p. 96, nota 9.

Ahora bien, el conformarse es ante todo en relación al Dasein. «La relación “con... en...” pertenece al “dejar-ser” [bewenden lassen] existenciario. Entre este “dejar-ser con... en...” [Bewenden-lassen mit... bei...] y el tener conformidad [Bewenden haben], es decir, la conformidad misma, hay una correlación»²³. En otros términos, la conformidad se da en un doble sentido: por una parte, el ente a-la-mano se da conformándose, teniendo su modo de ser, en relación a otros entes intramundanos en un plexo de remisiones articulado en el contorno próximo; por otra parte, el ente a-la-mano puede darse de este modo solo porque el Dasein así lo posibilita al haber un dejar-ser que tiene su origen en él mismo.

Que un ente a-la-mano se conforme en relación a un para-qué -*Wozu*- significa que este para-qué es el en-qué -*Wobei*- dicho conformarse y el ente a-la-mano es el con-qué -*Womit*-; y en tanto que el en-qué es el término del conformarse, un útil se conforma en otro. Por ejemplo, una pluma se da en el escribir (para-qué) sobre un papel; a su vez, el para-qué del útil, que era un en-qué, es ahora un con-qué que puede conformarse en otro para-qué, v.gr., el escribir de la pluma, que ahora es un con-qué, se conforma en relación a escribir una carta, siendo este escribir la carta el en-qué. Por su parte, la carta escrita es ahora un con-qué que ha de conformarse en algo, por ejemplo, en transmitir el sentir propio a alguien. Este transmitir el sentir propio, que es a la postre el en-qué del escribir de la pluma, del redactar la carta, no se conforma en algo más y, por tanto, no puede ser un con-qué. Comunicar el sentir es por-mor-de -*umwillem*- del interés que tiene el Dasein de dejar salir sus sentimientos, lo cual es una posibilidad de su ser.

La conformidad que puede tener un ente a-la-mano para ser descubierto en su ser-a-la-mano se determina desde la totalidad de conformidad -*Bewandtnisganzheit*-. Sobre esta totalidad de conformidad, en tanto que todo de la red de remisiones en que se articulan los con-qué y en-qué de la conformidad, reposa el todo de útiles. Solo en la medida en que este todo de útiles reposa sobre la totalidad de conformidad previamente articulada puede un ente ser descubierto en su ser-a-la-mano como un útil adecuado para satisfacer un interés del Dasein. Por esta razón los útiles no se dan aisladamente ni ajenos a un interés, no hay pluma sin papel, sin escritorio, sin despacho, sin propósito.

La totalidad de conformidad, que otorga, por así decir, el ser a los entes intramundanos, brota de un para-qué primario que, como se anunció hace poco, es el último para-qué al que

²³ Von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. 2, p. 170.

se dirige el fenómeno de la remisión. Este para-qué es por mor de una posibilidad de Dasein. «Este primario para-qué no es ningún para-esto como posible en-qué de una conformidad. El primario “para-qué” es un por-mor-de. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser» (ST, p. 105). En el plexo de remisiones de lo a-la-mano, se articulan los para-qué, con-qué y en-qué de la conformidad de los útiles; esta red articulada de remisiones se remonta hasta un último para-qué que no es ningún medio para algo más, sino que, como origen de todo para-qué, es el ser del Dasein mismo, esto es, sus posibilidades que se presentan como necesidades, fines e intereses. «El complejo de las remisiones “con... en relación a...”, en el que el Dasein se refiere anticipadamente desde sí mismo a lo que pudiese aparecer dentro de su horizonte, solo es posible en una unidad originaria con el por-mor-de, y constituye la estructura ontológica de la mundanidad del mundo primario y básico (*Umwelt*) del Dasein»²⁴. Según esto, el mundo se articula en un doble sentido: de un lado, se parte de las necesidades, fines e intereses del Dasein que son posibilidades de su ser, el por-mor-de que de cierta manera es anticipado; de otro, con base en ese por-mor-de anticipado se articulan las remisiones de con-qué y en-qué que determinan a cada útil. Dentro de este horizonte previamente articulado de remisiones que constituye el mundo circundante pueden los útiles hacer frente en su ser-a-la-mano y, además, en cuanto que es para el Dasein para quien estos entes se dan, estos mismos pueden mostrarse como amenazantes, inservibles, nocivos, indiferentes, etc.

Heidegger insiste en el aspecto central del por-mor-de que parte del Dasein y que es la condición de posibilidad de toda conformidad de los útiles. Que la totalidad de conformidad parta del ser del Dasein, indica que a los entes intramundanos ontológicamente se los deja ser, es decir, se les deja conformarse, son puestos previamente en libertad para ser lo que son. Se parte del presupuesto de que los entes están ocultos; es en el dirigirse del Dasein hacia su mundo que estos son descubiertos en las distintas formas del ser-a-la-mano. «Dejar “ser” [...] quiere decir descubrir en su ser-a-la-mano algo ya “ente”, y dejarlo así comparecer, como el ente que tiene que ser. Este apriorístico dejar conformarse [Bewendenlassen], entendido ontológicamente, se refiere a la puesta en libertad de *todo* ente a-la-mano en tanto que a-la-mano» (ST, p. 106). «Antes» de que el trato de la ocupación se dirija hacia el mundo los entes

²⁴ King, Magda. *A guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, Albany, 2001, p. 61.

permanecen ocultos, estos son descubiertos por el Dasein con base en una posibilidad suya que este lanza hacia el mundo, así los deja conformarse como entes a-la-mano previamente a todo manipular para posteriormente dar cumplimiento a la posibilidad lanzada; los deja previamente en libertad en el mundo para que sean lo que son, es decir, útiles en referencia a un ente que los descubre y manipula. En sus términos: «el haber-desde-siempre-dejado-ser, que deja en libertad apuntando a la conformidad, es un *pretérito perfecto a priori* que caracteriza ontológicamente el ser del Dasein mismo. El dejar conformarse, entendido ontológicamente, es la previa puesta en libertad del ente con vistas a su ser-a-la-mano dentro del mundo circundante» (*ST*, p. 106).

Para que el dejar-ser apriorístico del Dasein se ejecute y permita que la totalidad de conformidad sea pre-descubierta, debe haber algo ya previamente abierto que lo posibilite; y en cuanto que lo que siempre se descubre son entes, lo abierto no puede ser ello mismo un ente, es, más bien, algo del carácter del Dasein. En cuanto que a este ente le es inherente la comprensión del ser y, a una con esta, la comprensión de un mundo, lo previamente abierto es la comprensión de este mundo (*ST*, p. 107)²⁵. Lo abierto es el mundo mismo en cuanto fondo sobre el cual es descubierta la totalidad de conformidad, es decir, el mundo como horizonte de toda comprensión del ser de los entes que aparecen. Lo atemáticamente comprendido en esta apertura del mundo es el con-qué como para-esto, el en-qué en tanto para-qué y este como originado en un por-mor-de. Esta comprensión de los momentos estructurales de la

²⁵ Que Heidegger afirme que lo abierto es del carácter del Dasein o que es como el Dasein o que el mundo es el ahí del Dasein o que el mundo es el Dasein mismo, lleva a pensar que en *ST* hay una aporía. Este tipo de afirmación ya lo había hecho en el curso de semestre estival de 1925: «Este carácter de ser que llamamos mundo y que vamos ahora a desentrañar lo recogemos en el término de mundanidad – para evitar la imprecisión se ha de saber que por “mundanidad” no se entiende el carácter del ser de lo ente, sino ¡el carácter del ser del Dasein y solo a través de él también el de lo ente!» (*Prlg.*, p. 213); y también posteriormente en las lecciones del semestre de verano de 1927: «el mundo no es la suma de lo subsistente, no es, en general, nada subsistente. Es una determinación del ser-en-el-mundo, un momento en la estructura del modo de ser del Dasein. El mundo es algo similar al Dasein» (*Grundprob.*, p. 209). En ambos casos, además de en *ST*, el mundo es un elemento constitutivo del ser del Dasein, algo que no es un ente, pero simultáneamente el mundo es reducido a la constitución ontológica del Dasein. De esto se sigue un doble problema: primero, si se han igualado el ser del mundo y el del Dasein, ¿cómo distinguir el uno del otro?; segundo, al reducir el ser del mundo a la estructura ontológica del Dasein, ¿no cae Heidegger en una especie de dicotomía sujeto-objeto y de filosofía trascendental, que era la que trataba de superar al introducir el término “Dasein” para nombrar el ser del hombre, pues en tal dicotomía el ser del mundo, en cuanto objeto, se reduce al ser del sujeto? Algunos de estos problemas han sido señalados por Cristina Lafont. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997, pp. 56-72.

conformidad es posible porque el Dasein se ha remitido ya desde un por-mor-de-, una posibilidad suya, traducida en un fin, un interés o una necesidad, a las cosas del mundo, las deja ser como algo a-la-mano; es decir, desde el por-mor-de se esboza cada uno de los elementos de la conformidad. El Dasein, como indica Heidegger, se ha remitido comprensivamente desde su propio ser en tanto por-mor-de a las remisiones mencionadas: «*Aquello en lo que [Worin] el Dasein se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual [Woraufhin] el ente es previamente dejado comparecer. El en-qué [Worin] del comprender que se autoremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la mundanidad del mundo*» (ST, p. 108).

Según lo anterior, el mundo es un *Worin* en cuanto *Woraufhin*. Teniendo en cuenta lo ya señalado sobre el ser-en, *Worin* no indica una situación o relación espacial del Dasein hacia algo, sino «la manera de comportarse dentro de las referencias (para-esto, en-qué, para-qué)»²⁶, en otros términos, es el ámbito de las relaciones pragmáticas en el que el Dasein se mueve y al cual se remite. *Woraufhin* es el en-vista-de-qué se le muestra al Dasein un ente, es lo que hace posible su encuentro; esto quiere decir que el aquello-con-vistas-a-lo-cual es el horizonte de sentido desde el cual se da la comprensión. En tanto ámbito o aquello en que -*Worin*- el Dasein se comprende es aquello-con-vistas-a-lo-cual -*Woraufhin*- del permitir que los entes se conformen y salgan al paso, el Dasein está previamente instalado ya en este horizonte de sentido. Con este último término se ha de entender «aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es el horizonte [Woraufhin] del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte entro del cual algo se hace comprensible como algo» (ST, p. 170)²⁷. El Dasein es cuidado y este tiene su sentido en la temporalidad, es un proyecto arrojado que puede descubrir entes en su dirigirse al mundo. Sobre el horizonte de sentido la ocupación que proyecta posibilidades, es decir, el Dasein que con base en sus necesidades, fines e intereses se remite desde sí hacia

²⁶ Biemel. *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 55.

²⁷ Otra descripción de sentido se halla en el § 65: «es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. Sentido significa el fondo sobre el cual [Woraufhin] se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es» (ST, 338).

los entes a-la-mano, comprende el para-qué como un en-qué de la conformidad. En cuanto que se trata de un proyectar posibilidades prácticas, la estructura temporal de la ocupación es el *estar a la espera*. Estando a la espera del para-qué, del en-qué de la conformidad, puede la ocupación retornar al con-qué de la conformidad. «El *estar a la espera* del en-qué, a una con la *retención* del con-qué, posibilita, en su unidad extática, la específica presentación del útil mediante su manejo» (ST, p. 368). Solo porque hay un mundo previamente abierto como horizonte de sentido de toda posible comprensión del ser de los entes y espacio para la proyección de posibilidades, puede el Dasein descubrir un útil en su ser-a-la-mano.

El análisis del mundo en su mundanidad se completa con la descripción de la *significatividad*. En esta confluyen dos elementos anteriormente mencionados, la familiaridad con el mundo y el carácter de remisión del propio Dasein. Este ente se comprende desde sí como estando remitido a los contextos remisionales y a los otros entes. Esta forma de comprender se da en un mundo con el que el comprender mismo ya está familiarizado. «El Dasein existe en el modo de esta “familiaridad con el mundo”. “Familiaridad” significa que el contexto de respectos del mundo, el todo de los respectos del mundo, es abierto preteóricamente, de modo que el Dasein mismo se deja remitir de forma familiar y autocomprensiva a estos respectos del mundo»²⁸. La apertura al mundo en que se funda la familiaridad se da gracias a que el comprender mantiene previamente abiertos los respectos del mundo. El Dasein, en cuanto que se autoremite, se mueve en los respectos previamente abiertos por el comprender que él mismo es. «El comprender se deja remitir en por estos respectos» (ST, p. 108). Salta a la vista que en el Dasein se ejecutan dos dirigirse o, si se quiere, dos modos de remitirse: el dirigirse a los respectos remisionales y, sobre la base de este dirigirse, el remitirse a tal o cual ente. En otros términos, se ejecuta una doble intencionalidad, una dirigida al mundo y otra dirigida a las cosas del mundo.

En los respectos previamente abiertos el Dasein se mueve en su cotidianidad, le son familiares; este ente vive y se mueve con soltura en estos respectos, como si fuese «la cosa más natural del mundo». «El carácter respectual de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como *signi-ficar* [Be-deuten]» (ST, p. 108). Este *signi-ficar* no ha de ser entendido como un añadido de valor a las cosas, ni como una importancia que las cobije; tampoco lingüísticamente como si se tratase de significados de palabras, de lo que se articula en

²⁸ von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. 2, p. 183.

palabras, aunque este signi-ficar está íntimamente relacionado con las palabras y el lenguaje (*Prlg.*, p. 253)²⁹.

Este signi-ficar indica que en todo dirigirse al mundo acaece una comprensión y una interpretación del ser de los entes intramundanos que se presentan, las cosas de alguna manera le dicen algo al Dasein, significan algo para él. De este signi-ficar surge un saber preteórico, práctico y vivencial del mundo: «la presentación que, reteniendo, está a la espera constituye aquella familiaridad en virtud de la cual el Dasein en cuanto convivir “sabe cómo habérselas” con el mundo público circundante» (*ST*, p. 368). En la familiaridad con los respectos remisionales el Dasein significa algo para sí mismo, él se da a entender su ser y poder-ser en relación a su ser-en-el-mundo, es decir, en la apertura al mundo hay una apertura que parte desde sí mismo hacia sí mismo. En este estar remitido comprensivamente desde sí mismo hacia el contexto de remisiones, los útiles y hacia sí mismo, el Dasein se da a entender que sus posibilidades de ser en cuanto por-mor-de son un para-algo, este para-algo es un para-esto, este para-esto es un en-qué de una conformidad y este puede significar un con-qué (*ST*, p. 108). Todos estos respectos remisionales se articulan como una totalidad originaria, siendo lo que son en el significar en que se articulan. «Al todo respectual de este significar lo llamamos *significatividad*. Ella es la estructura del mundo, es decir, aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein» (*ST*, p. 108). El mundo es, según esto, una estructura previamente abierta que sirve de horizonte de sentido en el cual se articulan todos los respectos de significado. Sobre esta estructura descansan los mundos circundantes concretos, es decir, la estructura se modifica en cada caso para que se den los diferentes mundos a los que el Dasein se aboca familiarmente en su cotidianidad. En otros términos, en la significatividad previamente abierta en que se articulan los respectos remisionales pueden los entes ser descubiertos originariamente no como cosas que están-ahí, sino como útiles en contextos prácticos. En la experiencia cotidiana de las cosas, estas se dan «de golpe» en su ser-

²⁹ En esta parte de las lecciones estivales de 1925 Heidegger se refiere a la complejidad de la elección del término apropiado para pensar el fenómeno del mundo: «Ya el solo hecho de que sea necesario hacer estas precisiones... apunta a cierta dificultad en la elección de la expresión adecuada para el fenómeno complejo que pretendemos designar con significatividad. Y he de confesar francamente que, si bien dicha expresión no es, desde luego, la mejor, no he encontrado ninguna otra».

a-la-mano en la medida en que lo primariamente abierto es la significatividad. Lo significativo es lo primario en todo dirigirse del Dasein hacia su mundo³⁰.

Ahora bien, en la medida en que el Dasein ha abierto ya un mundo y desde las posibilidades de su ser se remite a los entes intramundanos, él está consignado a estos y al mundo (*ST*, p. 109). El *estar-consignado -Angewiesenheit-* indica la dependencia y la pertenencia del Dasein a su mundo proyectado, él necesita a los entes descubiertos para proyectar sobre ellos sus posibilidades y así ejecutar su ser, existir como el Dasein que es. Entre el Dasein y el mundo se da una correlación.

El mundo en su cuarta significación, como mundanidad, era el interés primario de Heidegger en su análisis del mundo en su tercera significación, como mundo circundante. La estructura del mundo es la significatividad, esto es, el todo de respectos remisionales, de significados, en el que son descubiertos entes intramundanos tanto en su ser-a-la-mano como en su estar-ahí³¹. Esta significatividad es primariamente abierta a una con el ser del Dasein, que soy en cada caso yo; por consiguiente, lo que aquí está en juego es mi ser y mis posibilidades. La estructura del mundo se modifica mostrándome un mundo circundante concreto en el que yo proyecto mis posibilidades y vivo mi vida. En otras palabras, el mundo circundante es esencialmente mi mundo. Este mundo es también el mundo de los otros en cuanto que el Dasein convive con ellos en el modo de la solicitud. El mundo es, pues, el horizonte de sentido de la comprensión de todos los entes. Es el *ahí* del Dasein, aquello en lo que este habita dirigiéndose comprensiva y familiarmente en cada caso para existir. En palabras de Heidegger:

³⁰ En el curso del semestre de emergencia de guerra de 1919, Heidegger hace la descripción de una vivencia del mundo circundante, el conocido ejemplo de la cátedra. En dicha descripción, indica Heidegger, lo primero es lo significativo de las cosas, su darse siempre en un contexto de significaciones y no aisladamente. Cfr. *Id. fil.*, pp. 85-88.

³¹ Como ha sido indicado anteriormente, el trato con el mundo y los entes es originariamente práctico, lo cual no excluye que los entes puedan ser descubiertos en su estar-ahí, para ello se requiere, de un lado, un quiebre o impedimento de las remisiones o, de otro, un cambio de actitud hacia el mundo (*ST*, §§ 16 y 68 b, respectivamente). Sobre este aspecto Heidegger se pronuncia en el curso de 1927 sobre los problemas de la fenomenología: «En la medida en que el Dasein existe, con su ser, un mundo está ya proyectado ante él. Existir significa, entre otras cosas, proyectar delante de sí un mundo, de tal manera que con el estar proyectado propio de lo proyectado, o sea, con la existencia fáctica de un Dasein, se descubra en cada caso también ya algo subsistente [*Vorhandenes*]», *Grundprob.*, p. 211.

El Dasein existe por mor de un poder-ser de sí mismo. Existiendo, está arrojado y, como arrojado, entregado al ente del que ha menester *para* poder ser como es, a saber, *por mor de* sí mismo. En la medida en que el Dasein existe fácticamente, se comprende a sí mismo en esta conexión del por-mor-de sí mismo con su correspondiente para algo. *Aquello dentro de lo cual* el Dasein *se* comprende, «ex»-siste [ist »da«] con la existencia fáctica del Dasein. El «dentro de lo cual» de la comprensión primaria de sí mismo tiene el modo de ser del Dasein. El Dasein, existiendo, *es* su mundo (ST, p. 378)³².

3.3.3. Los otros de nuestro mundo

Uno de los puntos de *ST* que ha sido blanco de diversas críticas es tema del otro, su tratamiento en el todo del proyecto de una ontología fundamental. Estas críticas están parcialmente justificadas por cuanto que en *ST* del otro sabemos porque falta, por su ausencia, aunque esta no es total. Levinas se refirió a esto; en su parecer, el otro no representa papel alguno en el drama del ser ni en la analítica existencial a pesar de que la relación con el otro es considerada por Heidegger un momento constitutivo del ser del Dasein³³. Sin embargo, en cuanto que la relación de Dasein a Dasein se da en un mundo, es menester revisarla para ganar claridad sobre la constitución estructural del mundo; mundo que además de ser «mi mundo», es un mundo en el que convivimos con los otros y sobre quienes proyectamos posibilidades y a la vez ellos proyectan las suyas sobre nosotros.

El tratamiento del otro se da en el marco de la descripción de quién es el Dasein en tanto ente cuya estructura fundamental es el ser-en-el-mundo. Esta descripción abarca apenas tres párrafos, del 25 al 27. Como se deja ver al leer el § 25, este es una pura discusión con Husserl y toda la filosofía de la conciencia y del sujeto. Ya antes, en el § 10, había afirmado Heidegger que «si se pretende partir de un yo o un sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein. Toda idea de “sujeto” –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental– comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (ὕποκειμενον), por más que uno se defienda ópticamente en la forma más

³² En el semestre invernal de 1919-1920 encontramos una formulación de este pensamiento: «Nuestra vida es nuestro mundo —y lo es de tal modo que rara vez lo miramos, sino que siempre, aunque sea de un modo totalmente inadvertido y escondido, “estamos en ello”: “fascinados”, “asqueados”, “disfrutando”, “renunciando”. “Comparecemos siempre de algún modo”. Nuestra vida es el mundo en el que vivimos, al que se dirigen y en cuyo interior transcurren en cada caso las tendencias de la vida», *Prob. fund.*, p. 45.

³³ Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 78.

enfática contra la “sustancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia”» (*ST*, p. 67); de modo que el capítulo cuarto de la analítica es una alternativa a dicha crítica al mostrar el contenido fenoménico del Dasein, su ser sí-mismo, su identidad. Si bien los §§ 25 y 27 son necesarios metódicamente para una plena comprensión del quién del Dasein, no resultan ahora el foco de interés para captar lo propio del mundo común *-Mitwelt-* como parte de la estructura ontológica del Dasein. De aquí que en las siguientes líneas el énfasis se desplace al § 26.

Con la aclaración del darse del mundo circundante, siendo su estructura, la significatividad, Heidegger puede tratar con simpleza y brevedad el darse del otro Dasein. De aquí que el tratamiento de la intersubjetividad en *ST* inicie con una referencia a las cosas de uso. Esto no quiere señalar en ningún momento que el aparecer del otro Dasein solo sea posibilitado por los útiles a-la-mano, sino que, más bien, quiere señalar que en todo trato con estos entes a-la-mano, incluso con otros tipos de entes, se dan los otros Dasein. Como se había indicado en el § 12, el ser-en-el-mundo se fragmenta y dispersa en diversos modos del ser-en que tienen el carácter del ocuparse, ya sean estos eficientes, como el cuidar, producir, habérselas con algo, o deficientes, como el dejar de hacer u omitir algo (*ST*, p. 78). Estas formas de dispersión del ser-en al ser en el modo del ocuparse corresponden más exactamente a la estructura del ser-en-medio-de *-sein-bei-* los entes intramundanos a los que el Dasein se dirige, dejándose absorber por ellos. El modo del ser-en en referencia a los otros tiene un carácter distinto al del ocuparse, su carácter es el de la *solicitud -Fürsorge-* o *trato solícito* y corresponde a la estructura del ser-con *-Mit-sein-* y a la de la co-existencia *-Mit-dasein-*, que «son estructuras co-originarias con el ser-en-el-mundo» (*ST*, p. 134). La referencia a los útiles responde, pues, a motivos metodológicos y no se trata aquí, ni en ningún momento del análisis, de un modelo de fundamentación³⁴.

Los útiles al referir a su usuario, productor, proveedor, etcétera, son la primera evidencia de que el mundo es siempre un mundo común de cosas. Estas pueden hacer frente en virtud de un dejar-ser que parte del Dasein, este los deja en libertad en el horizonte del mundo que

³⁴ «Todos estos fenómenos, que aquí naturalmente no podemos tratar sino uno detrás de otro, no es que se deduzcan -porque esa sea su estructura- los unos a partir de los otros, sino que unos y otros son co-originarios. Esto quiere decir que los demás caracteres solo pueden llegar a entenderse partiendo de la constitución básica del ser-en; que no es que se vayan incorporando a lo largo de la existencia o por causa de la evolución del Dasein», *Prlg.*, p. 301.

proyecta. A los otros, por su parte, no se les puede adjudicar un «para» que surja del propio ser del Dasein. Los otros son también Dasein y, por tanto, aparecen los unos a los otros en su ser-en-el-mundo, habitando todos el mismo mundo. En este sentido, los otros no son *para* el Dasein, ni este, en cuanto que él mismo es un otro para los otros, es *para* ellos; por el contrario, los otros son *con* el Dasein y este es *con* ellos. De aquí que Heidegger los defina como «aquellos de quienes uno mismo en general *no* se distingue, entre los cuales también se está» (ST, p. 138). Que el Dasein no se distinga de los otros indica que ellos y él están-en-el-mundo abocados y entregados a sus quehaceres para lo cual hacen uso de los entes intramundanos. De esta manera, para los otros que son como el Dasein aplica cabalmente el darse del mundo descrito ya en los §§ 14 a 18 y la espacialidad descrita en los §§ 23 y 24. El mundo circundante del que se ocupa circunspectivamente el Dasein no es solo *para* él, sino también y ante todo *para* los otros en la medida en que el Dasein como ser-en-el-mundo tiene la a vez la estructura del ser-con: «En virtud de este ser-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo común. El ser-en es un ser-con los otros. El ser en sí intramundano de estos es la *coexistencia*» (ST, p. 139).

Al ser el mundo desde siempre y ante todo un mundo compartido, en todo trato circunspectivo con este el Dasein se da a sí mismo en lo que hace como el Dasein que es y, a uno con esto, se dan los otros como co-existentes en cuanto el Dasein es en su fundamento ser-con. El darse a sí mismo y de los otros en todo obrar y omitir es posible porque «el ser del Dasein, que le va a este en su existir, en esencia no es primariamente solipsista, sino un ser-con-otros, un ser a cuya comprensión de sí pertenece una comprensión de los otros como tal»³⁵. Por otra parte, como la co-existencia nombra el modo de comparencia del otro para un Dasein concreto, este comparece, a su vez, en el modo de la co-existencia para otro Dasein. Así que el ser-con y la co-existencia son dos momentos o aspectos de la estructura unitaria y fundamental del ser del Dasein, el ser-en-el-mundo. Es por esto que Heidegger puede afirmar que el «el ser-con determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácilmente ahí y sea percibido. También el estar solo es un ser-con en el mundo. Tan solo *en* y *para* un ser-con puede faltar el otro» (ST, p. 140). El estar solo sin otros Dasein en la proximidad espacial, ya sea porque el Dasein los evite o porque ellos estén

³⁵ von Herrmann. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. 2, p. 320.

lejos, el tenerlos «presentes» al hacer algo porque, quizás, ellos son los destinatarios de dicho hacer, o el encuentro *tête-à-tête* con ellos, todos estos son posibles modos en que el ser-con se concreta. Por el mero hecho de existir el Dasein es ya un ser-con-otros. «Ningún Dasein puede dejar de lado el ser-con mismo porque este pertenece a su constitución existencial»³⁶.

¿Cómo es entonces posible que haya algo así como un mundo común? Heidegger remite a los análisis de la mundanidad del mundo del § 18. La mundanidad está constituida por la red total de significados en que se mueve el Dasein desde siempre familiarmente. En este ámbito aparecen los entes en su ser-a-la-mano porque el Dasein los deja ser, los pone en libertad para que sean descubiertos como los útiles que son. En cambio, en cuanto ser-en-el-mundo a cuya esencia pertenece el ser-con, el otro es ya ahí a una con la existencia del Dasein. En este sentido, estos entes no son descubiertos, sino abiertos en cuanto co-existencia. El Dasein no solo es un por-mor-de los entes intramundanos, también es, en cuanto ser-con, un por-mor-de otros; al abrirse al ser de los entes del mundo circundante, se abre al ser de los otros en cuanto Dasein. «Esta apertura de los otros, constituida previamente por el ser-con, es pues parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundanidad que es el modo como la significatividad queda afincada en el por-mor-de existencial» (*ST*, p. 143). Solo porque en la significatividad es abierto tanto el ser de los otros en su ser-en-el-mundo, en su co-existencia, y el ser de los entes intramundanos, estos pueden comparecer como aquello a lo que varios Dasein se dirigen, compartiendo así el mismo mundo e incluso los mismos intereses prácticos³⁷. Además, esta apertura de los otros en la significatividad es lo que permite que el útil compareciente esté en referencia a otros Dasein y así estos sean abiertos, por mediación del útil, en su co-existencia para el Dasein que se ocupa con lo a-la-mano. De este modo, el otro, estando espacialmente cerca o no, nos es presente en todo obrar y omitir en relación a algún ente a-la-mano.

Según lo anterior, Heidegger evita, en su entender, la dificultad ante el fenómeno de la intersubjetividad que tiene como fundamento al sujeto, siendo esencialmente un sujeto y

³⁶ *Ibid.*, p. 321.

³⁷ En el curso de invierno de 1928/29, Heidegger se ocupa de desarrollar cómo es posible el mundo compartido desde la comparecencia del ente intramundano. Así, se dedica a dilucidar cómo este ente concreto puede ser aquello común hacia lo que dos o más Dasein se comportan. Aquí solo interesaba destacar la manera en que la estructura del Dasein, el ser-en-el-mundo, es primariamente un ser-con-otros-en-el-mundo. Cfr. *Introducción a la filosofía*. Cátedra, Madrid, 2001, pp. 92-114.

aislado, que entraría en contacto con otras subjetividades a partir de su corporeidad³⁸. Como se deja ver, el mundo en cuanto elemento constitutivo de la estructura del ser-en-el-mundo es, para Heidegger, siempre y ante todo un mundo común, incluso en los momentos de extremo alejamiento o de profunda soledad, puesto que solo un ente cuyo ser consista en su esencia en ser-con puede estar y sentirse radicalmente solo y echar de menos a los otros.

3.4. Ser-en

Como se anotó páginas más arriba, lo que se busca en este primer momento es aclarar el concepto de mundo que Heidegger piensa como un elemento constitutivo del ser-en-el-mundo. Se han seguido los pasos del desarrollo de *ST* para dicho propósito, de modo que, según la estructura fundamental mencionada, se hace necesaria una revisión de la apertura del Dasein, de su ahí, del ser-en. Este, como se vio, es en esencia un ser-con, por ello en lo que sigue el otro, así sea que no se le nombre, ha de estar co-presente en los análisis del ahí del Dasein, pues, este ente en cuanto existencia -teniendo su centro fuera- está siempre abierto a los otros.

De acuerdo con la estructura del capítulo dedicado al ser-en, los tres existenciaros analizados son el encontrarse, el comprender y el habla. Estos constituyen el ahí como apertura del Dasein a su mundo, son el cómo este ente abre mundo. Abrir ha de entenderse como «estructurar o configurar el ámbito de comprensibilidad a partir del cual algo puede aparecer»³⁹. El mundo, en cuanto todo de significados que funge como horizonte de sentido para la aparición de cualquier ente, es lo abierto por esos existenciaros, es decir, ellos son los que configuran el sentido, el horizonte de significatividad, el mundo⁴⁰.

3.4.1. Encontrarse

Parte de la originalidad del tratado de 1927 es la atención prestada al asunto de la afectividad en un nivel ontológico y no meramente psicológico, a diferencia de algunas posiciones filosóficas de la edad moderna. Incluso, a juicio de Heidegger, en su momento histórico aún no había un intento lo suficientemente riguroso en este ámbito de la afectividad, dado que una

³⁸ Cfr. Theunissen, M. *El otro*. FCE, México, 2013, p. 192.

³⁹ Rubio, Roberto. «Afectividad y significaciones en la analítica del *Dasein*», *Studia Heideggeriana*, vol. 4, 2015, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

psicología de los estados de ánimo estaba aún sin hacerse (*ST*, p. 153). Tal afirmación es un tanto exagerada en cuanto sería un desconocimiento de los trabajos de Scheler, Stein, Pfänder, por nombrar unos ejemplos; pensadores de cuyos trabajos Heidegger conocía. Sea como fuere, el asunto de la afectividad es de fundamental importancia en la analítica al conformar, junto con el comprender y el habla, la apertura del Dasein en cuanto ahí, esto es, el modo en el que este ente se abre al ser en general, a su propio ser, al de los otros y al de todas las cosas, permitiendo la comparecencia de tal o cual ente.

Como se señala en algunos momentos de *ST*, el darse de los entes no es neutro, sino que está coloreado por algún temple anímico. No se trata de que el Dasein se dé a sí mismo transparentemente al modo como se podría dar la autoconciencia reflexiva de la modernidad, lo cual no significa que los temples anímicos se den después del darse neutro y transparente de los entes para que así haya un colorido en las situaciones cotidianas. Por el contrario, de golpe, por así decir, el comparecer de los entes nos afecta y toca de alguna manera, haciendo que las cosas, nuestros asuntos y también los otros nos importen en algún grado o nos sean indiferentes. Esto implica que los análisis hechos en los párrafos precedentes deben ser vistos a la luz de lo presentado en el capítulo quinto de la obra. Siguiendo este orden de ideas, el ocuparse con útiles a-la-mano, la estructura del mundo en tanto significatividad, la relación del Dasein con sus semejantes, todo lo mencionado está atravesado por el *encontrarse*.

En todo comportarse hay un temple anímico que determina al comportarse mismo. Los temples solo son posibles desde la base del encontrarse, siendo este un elemento ontológico-existencial de la apertura del Dasein, mientras que los temples son un elemento óntico-existencial. Porque los temples son la forma de manifestación del encontrarse y porque este es un momento constitutivo del ahí del Dasein, todo comportamiento está siempre anímicamente templado, lo cual es constatable en el cambio de un temple de ánimo a otro en el desenvolvimiento consuetudinario de la vida.

El encontrarse en tanto que se manifiesta en los temples abre al Dasein de tres maneras o, si se quiere, tiene una triple función de apertura. Primero, le revela al ente que somos en cada caso nosotros mismos que su ser es una tarea que le ha sido entregada y de la cual es responsable. No es que solo le muestre a este ente su ser como un mero ser estático, sino que se lo muestra como lo que es, como un tener que ser, como un ser que ha de ser ejecutado en cada caso. Es en los temples de tonos, digamos, grises como el tedio en que el ser del Dasein se

revela para este mismo como una carga, como aquello que ha de ser tramitado, aquello de lo que uno se debe ocupar; por eso es que en el tedio no nos hallamos en lo que hacemos, que estamos como intranquilos, que a veces las cosas se tornan pesadas y también nosotros mismos nos tornamos de esa forma. Sabemos que es nuestro ser aquello que está en juego, sin embargo, este saber es preteorético, antepredicativo, es una conciencia de sí no reflexiva y, ante todo, poco clara. Con este saber vago le basta al Dasein para huir de sí, para intentar huir de su ser de forma no explícita y transparente, es decir, no como una deliberación, y así no hacerse directamente responsable de él o al menos no sentirlo como carga.

Al presentársele su ser como carga que él mismo no eligió libremente desde su propio querer, el encontrarse le revela al Dasein su *condición de arrojado -Geworfenheit-* (ST, p. 154). Esta en que consiste su propio ser le es, pues, revelada al Dasein en los temples. Solo porque así se le ha revelado su ser es que puede vivirlo o sentirlo como una carga, como un ser que ha de ser ejecutado, vivido, tramitado, del cual el Dasein es responsable. De igual manera algunos temples podrían ocultarle esta carga, lo cual solo es posible si en la apertura el ser puede ser mostrado como dicha carga. De modo que la primera función del encontrarse es mostrarle al Dasein su ser como ser suyo, como tarea que solo se tramita en la ejecución de su ser, existiendo. Con ello este ente tiene un conocimiento no teórico de sí atravesado por los temples anímicos. «En el encontrarse, el Dasein ya está puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una autopercepción, sino en la forma de un encontrarse afectivamente dispuesto» (ST, p. 155).

La segunda función de apertura de este existenciarío es permitir la comparecencia de la totalidad de entes con los que pueda el Dasein establecer alguna relación. Así dice Heidegger: «*el estado de ánimo ya ha abierto siempre el ser-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*» (ST, p. 156). Esto es, el encontrarse al abrir el ser-en-el-mundo en total también abre el mundo como significatividad en cuanto momento constitutivo de esta estructura, permitiendo el darse de las cosas como significando algo para el Dasein; a su vez abre el sí-mismo de este ente, su ser-en que es esencialmente ser-con, permitiendo el encuentro de otros Dasein como co-existentes. El encontrarse dispone al Dasein para que se relacione con los diversos entes que puedan hacerle frente en el todo de significaciones que le es siempre familiar. Si el Dasein no tuviese la estructura del ser-en-el-mundo,

si fuese una mónada aislada, el encontrarse como determinación de su ser no tendría ningún sentido⁴¹.

Finalmente, el encontrarse no se limita a abrir la condición de arrojado sin más, sino que al disponer afectivamente al Dasein para su relación en el mundo, al abrirle el mundo en general y dependiendo del contexto en el que el Dasein esté, es posible que él sea afectado por los entes, presentándosele ellos como amenazantes, benéficos, inofensivos, indiferentes, etc., incluso lo a-la-mano se presenta desde sus aptitudes o inaptitudes. Que el encontrarse permita que un ente comparezca como amenazante es indicador de la relación entre este momento del ahí del Dasein como modo de abrir el mundo y el mundo abierto como significatividad. En otros términos, el útil no solo significa un con-qué de una conformidad que responde a intereses y necesidades prácticas del Dasein, sino que en el todo de relaciones significativas el útil o una situación o estado de cosas pueden significar para el Dasein algo amenazante o benéfico, entre otras cosas, afectándolo de alguna manera.

3.4.2. Comprender

El segundo ingrediente de la apertura del Dasein al ser es la comprensión. Esta es, si se permite, el momento «activo» de la apertura en cuanto está orientada hacia el futuro, mientras que el encontrarse sería el momento «pasivo», que, como se vio, hace patente la condición de arrojado. Sin embargo, sería un error tomar el encontrarse como una mera pasividad, dado que este le muestra al Dasein su ser como carga, como tarea que solo se tramita existiendo. La comprensión es, como insiste Heidegger, co-originaria al encontrarse en la constitución del ahí, no pudiendo ser un momento estructural sin el otro.

La novedad del planteamiento heideggeriano, que salta a la vista al inicio del párrafo 31, consiste en cambiar el lugar que tenía la comprensión en el esquema de la hermenéutica del s. XIX, no siendo ya una actividad mental de orden superior ni la meta de un método exegético. El comprender ahora tiene un sentido práctico y antepredicativo: «ser capaz de una cosa», «poder hacer frente a ella», de «saber hacer algo» (*ST*, p. 162). De lo anterior se desprenden dos puntos en la comprensión.

Primero, como se mostró en la dilucidación del mundo como significatividad, los entes significan algo para el Dasein, ya sea como útiles, como presencia o según otro modo de ser,

⁴¹ Cfr. Biemel. *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 105.

siendo lo comprendido en todo comprender el ser de los entes comparecientes. De aquí que el Dasein se comporte según el ente al que se dirija su comprensión (el estar-ahí, la existencia y co-existencia, el ser-a-la-mano, la vida o lo consistente *-Bestand-*). Esta comprensión tiene en cuanto modo de ser el sentido de un «estar al tanto» que le permite al Dasein orientarse en el mundo en el modo del cuidado⁴².

Segundo, en todo actuar y omitir, en el despliegue del cuidado, hay también una referencia al ser propio del Dasein en cuanto por-mor-de. En la comprensión se juega su ser que le ha sido encargado como una tarea. Para realizarlo el Dasein hace uso de tal o cual útil, proyectando sobre ellos su propio ser, que, en cuanto comprensión, es un poder-ser. Lo proyectado son modos posibles de ser, posibilidades. «La posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein» (*ST*, p.162). Lo proyectado en el comprender son posibilidades de ser del Dasein, que, en tanto que su ser es el por-mor-de para la ocupación con los entes intramundanos o la solicitud respecto a los otros, lo comprendido es su propio poder-ser en referencia a algún ente. Así como el encontrarse se concreta en los templos anímicos, el comprender en cuanto existencial se concreta siempre en posibilidades que proyecta el Dasein, esto es, en su propio poder-ser. Como señala nuestro filósofo, no se trata de posibilidades lógicas vacías, sino de modos posibles de ser. Para el ente que somos en cada caso nosotros mismos no aplica el esquema tradicional de los *modi essendi*; en el que la posibilidad tenía un carácter deficiente frente a la realidad y la necesidad, que tenían un carácter positivo; pues estos modos son propios de la ontología de las cosas⁴³.

Según lo anterior, la comprensión en cuanto existencial es «la condición de posibilidad para todo posible comportamiento concreto del Dasein» (*Grundprob.*, p. 332). Además, como será mostrado en la segunda sección del tratado de 1927, también le permite a este ente comprender los modos temporales del ser (*ST*, p. 419-21). En esta comprensión cotidiana vive el Dasein, por ello no es temática y no necesita ser expresada⁴⁴.

Es necesario tener presente que, si bien el Dasein es puro ser posible, esto no significa que él pueda realizar cualquier posibilidad que se le ocurra o se le antoje. Él solo puede realizar

⁴² Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Ed. cit., p. 140.

⁴³ Sobre la inversión que hace Heidegger del esquema de los *modi essendi*, véase Cruz Vélez. *Filosofía sin supuestos*, pp. 209-212.

⁴⁴ Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 141.

las posibilidades que le han sido legadas por su propia facticidad en cuanto ente arrojado en el mundo: «el Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades» (ST, p. 163). Por tanto, el Dasein se abre al ser, al mundo, a los entes intramundanos, a los otros y a sí mismo desde la comprensión y desde el encontrarse, él mismo es posibilidad arrojada.

Ahora bien, un modo concreto de la comprensión es la comprensión del ser, que es un *factum* (ST, p. 26), algo comprobable en cualquier momento y sin ningún impedimento. Para el pensador de Meßkirch, la comprensión del ser es, en términos tradicionales, el rasgo distintivo del Dasein, aquello que le da su preeminencia óntico-ontológica sobre la totalidad de entes del mundo, así como para los antiguos griegos el *logos* diferenciaba al ser humano de los demás entes. Sin la comprensión del ser cae y desaparece cualquier posibilidad de relacionarse con las cosas, los otros y consigo mismo, con cualquier ente en general. En esto Heidegger es muy enfático, pues, a su modo de ver sin comprensión del ser no *hay* nada: «el ser solo “es” en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser» (ST, p. 202)⁴⁵.

La comprensión en cuanto proyección de posibilidades se realiza en la interpretación. Esta, al igual que la comprensión, adquiere un sentido distinto al que tenía en la tradición hermenéutica. La interpretación es la apropiación de las posibilidades proyectadas en la comprensión (ST, p. 167). Es decir, al ser proyectada una posibilidad sobre un ente, al enfrentarse

⁴⁵ Véase el apartado C del § 43 sobre la relación entre la realidad y el cuidado, pp. 228-9, en especial: «Ciertamente tan solo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óntica de comprensión del ser, *es*, “hay” ser. Si el Dasein no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo». Como se evidencia en trabajos posteriores a ST, como en el último curso ofrecido en Marburgo, la centralidad de la comprensión será desplazada hacia la trascendencia y la libertad. La comprensión ya no será la condición de posibilidad de todo trato con los entes, sino la libertad: «en la medida en que la trascendencia, el ser-en-el-mundo, constituye la estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo debe también estar originariamente unido a la determinación fundamental de la existencia del Dasein, es decir, a la *libertad* o surgir de ella. Solo donde hay libertad, hay un por mor de, y solo allí hay mundo. Dicho brevemente: ¡la trascendencia del Dasein y la libertad son idénticas! La libertad se da la posibilidad intrínseca a sí misma; un ente en tanto que es libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que trasciende». Concluye que la libertad es la condición de posibilidad de toda comprensión: «aquí se encuentra el origen de la “posibilidad” en general: Solo a partir de la libertad, solo un ser libre, en tanto que ser que trasciende, puede comprender; y debe hacerlo para existir como tal, es decir, para ser “entre” y “con” los entes». *Principios metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2009, pp. 217 y 222.

el poder-ser del Dasein con lo que comparece, esa posibilidad lanzada puede desarrollarse, apropiarse y ejecutarse en la interpretación. La comprensión al realizarse en la interpretación permite que el ente comparezca dentro del todo de significatividad como siendo esto o aquello, como un útil a-la-mano (si dejamos por fuera los otros modos de ser posibles de los entes) del que el Dasein se sirve para llevar a cabo un interés práctico.

Heidegger muestra cómo toda interpretación de un ente está determinada por una triple estructura, la pre-estructura de la comprensión: el *haber previo*, el tener ya abierto el todo de significatividad sobre el cual proyectar posibilidades; la *manera previa de ver*, es un orientar, según el interés práctico que se posea, la manera en que se tomará lo dado en el haber previo, recortándolo «hacia una determinada interpretabilidad»; y *manera de entender previa*, que es la aprehensión del ente como un algo determinado, entenderlo y tomarlo de cierta manera (ST, p. 169). Esta pre-estructura configura el sentido, configura lo previamente abierto en lo cual los entes hacen frente como siendo algo determinado. En otros términos, el ente es interpretado bajo la estructura de *algo como algo*, desde un *cómo hermenéutico* que «realiza una pre-comprensión elemental e interpreta las cosas del mundo»⁴⁶. Este cómo hermenéutico, basado en la mencionada pre-estructura, está siempre en ejecución, la vida es siempre interpretante, es ella misma hermenéutica. Por esto es que ante un mismo ente puedan surgir distintas interpretaciones que dependen de aquella pre-estructura. Lo interpretado en el cómo hermenéutico puede ser llevado a palabras y a tematización teórica por un cómo apofántico o enunciativo. En este orden de ideas no hay algo así como una interpretación pura y libre de supuestos.

3.4.3. Habla y significatividad

El habla *-Rede-* es el último momento constitutivo de la apertura del Dasein. Con este momento obtendríamos una mirada general del mundo como correlato de los comportamientos del Dasein en su estructura. Para la apropiación del concepto de mundo no es necesario abordar el tema del lenguaje, habría bastado con la revisión del capítulo tercero de ST, sin embargo, resulta conveniente tratar el tema si lo que se busca es dilucidar la estrecha relación entre el mundo entendido como significatividad y el método fenomenológico-hermenéutico

⁴⁶ Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 141.

de Heidegger. Interesa ahora destacar la función de apertura del habla como momento co-originario con el encontrarse y el comprender.

Con el § 34 se cierra lo relativo a la estructura del Ahí del Dasein. En este aparte de la obra se busca mostrar cómo el habla, y no el lenguaje, es un momento originario constitutivo de esta apertura. En principio llama la atención la distinción entre ambos términos, distinción esta que ha sido altamente discutida por la literatura filosófica. Lo primero, entonces, por clarificar es el sentido que tienen ambos términos en este contexto. Como se deja ver en este mismo párrafo y en algunas lecciones anteriores a la publicación del tratado de 1927, el sentido de *Rede* deriva de la interpretación que hace Heidegger de la determinación griega del ser humano como *zoion logon echon*. En la lección del semestre de verano de 1925, él la interpreta como: «un ser vivo que sabe discurrir [hablar]» (*Prlg.*, p. 330). Y años antes, en 1923, afirma que *logos* «no significa nunca “razón”, sino habla, conversación; por tanto, el hombre es un ente que tiene su mundo en el modo de lo hablado» (*Ont.*, p. 42). Señala, además, que los griegos no tenían una palabra ni concepto para referirse al lenguaje, sino que concebían el *logos* como vinculado a la vida, siendo la *ratio* una forma derivada de ese hablar.

El lenguaje, en cambio, es entendido a la manera como regularmente se lo ha entendido en la tradición filosófica, como un sistema de signos. El lenguaje está, pues, fundado en el habla y su función de apertura de mundo. Sin embargo, como lo explica Lafont, el tratamiento que Heidegger le da al lenguaje después del viraje es el mismo que le da al habla en *ST*⁴⁷, habiendo una cercanía entre lo buscado en los escritos posteriores a esta obra.

El lenguaje se funda en el habla porque «la comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el habla se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado [...] Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos el todo de significaciones» (*ST*, p. 179). La función del habla que aquí se da a entender consiste en que la comprensión de posibilidades, el poder-ser del Dasein, y el encontrarse necesitan del habla para no flotar en el vacío y articularse como una totalidad de significados. Recordemos que toda comprensión es siempre comprensión del ser de un ente a partir de la proyección de una posibilidad de ser sobre dicho ente, es un poder hacer frente al ser de algo y a su vez poder ser esto o aquello en el tener que vérselas con el ente que comparece. En la interpretación apropiadora de la posibilidad

⁴⁷ Lafont, C. *Lenguaje y apertura al mundo*, p. 95.

proyectada por el comprender, el ente comparece como siendo esto o aquello, es decir, en el marco de la estructura del cómo hermenéutico, del algo como algo, que permite tomar el útil con miras a un fin o interés práctico. Además, como se vio, el útil puede afectar al Dasein de alguna manera en cuanto que este ente está siempre determinado por el encontrarse, estando siempre atravesado por un temple anímico; en la estructura del algo como algo el ente puede ser interpretado como benéfico, amenazante, indiferente, etc., es decir, el ente tiene para el Dasein tal o cual significado. Es, pues, el habla en su función articuladora quien permite la comprensión afectivamente templada se articule en las significaciones que constituyen la red de significados, el mundo, en la cual el Dasein se mueve familiarmente. Por su función articuladora no es posible pensar el mundo sin el habla, ni el habla sin el mundo; ambos fenómenos son indisociables.

La apertura del Dasein no es, como en ocasiones se ha visto, prelingüística, si por este término entendemos el darse de algo sin la participación del *logos*, pues lo que está a la base de la constitución del mundo es el habla o, en términos después del viraje, el lenguaje mismo⁴⁸. Esta articulación no temática de significaciones que constituyen el mundo es el fundamento del lenguaje, dado que, así como el nivel óntico de la comprensión es la posibilidad y el del encontrarse es el temple anímico, el nivel óntico del habla es el lenguaje, es la manera como la significatividad articulada por el habla se expresa. Habla y lenguaje se pertenecen. Por esto, porque hay ya un mundo significativamente abierto por la comprensión, el encontrarse y el habla, Heidegger afirma que «a las significaciones les brotan palabras» (*ST*, p. 180). Las significaciones abiertas naturalmente se convierten en palabras.

Esta relación entre mundo como todo de significaciones articulado y los momentos constitutivos del habla (*ST*, p. 181), que no son necesarios abordar, permite dar cuenta de las diferentes lenguas, de sus palabras concretas, también del entender lo que se dice sin palabras, los gestos, el entenderse con el otro en el silencio.

El tratamiento de la apertura del Dasein, como se delata en las páginas de *ST*, sería el comienzo hacia una comprensión más plena de este ente, comprensión que se intenta en las lecciones inmediatamente posteriores a la obra. Por otra parte, lo expuesto hasta aquí tenía el

⁴⁸ *Ibid.*, p. 98. En el capítulo sobre la relación entre habla y lenguaje en *ST*, Lafont, además de mostrar los límites y las dificultades argumentativas de los planteamientos heideggerianos, responde a las críticas de posturas como las de Dreyfus, entre otros. En suma, referirse a la comprensión templada articulada por el habla como si fuese un ámbito prelingüístico no tiene cabida en *ST*.

propósito de esclarecer el concepto de mundo en los sentidos tres y cuatro que se mencionan en el § 14, esto es, respectivamente como mundo comprendido en sentido óptico, «como “aquello *en lo que*” “vive” un Dasein fáctico en cuanto tal» y como «el concepto ontológico-existencial de la mundanidad» (ST, p. 87). El último sentido es el fundamento del mundo circundante en el que el Dasein existe fácticamente y se comporta comprensiva y afectivamente en referencia a los entes intramundanos, los otros y sí mismo.

Como se acaba de señalar, los planteamientos de los primeros capítulos primera sección son solo el inicio de una comprensión plena del Dasein. Comprensión que requeriría de un tratamiento pormenorizado del contramovimiento posibilitado por la disposición afectiva fundamental de la angustia, su relación con la temporalidad, la historicidad, que apuntaría a la transparencia del ser propio del Dasein, esto es, a la visión y aprehensión de lo que las primeras lecciones se denomina el sentido de efectuación. Alcanzando esta transparencia del Dasein en el modo de la propiedad, se abre la posibilidad de un encuentro genuino con los otros, es decir, en la autotransparencia de un Dasein individual se funda la autotransparencia a nivel comunitario⁴⁹. Tema que escapa al asunto del actual trabajo y requeriría de uno adicional.

⁴⁹ Cfr. Vigo. «Identidad, decisión y verdad. *Heidegger en torno a la constitución del ‘nosotros’*», en *Arqueología y aleteología*, pp. 280-290.

Consideraciones finales

En 1919 Heidegger había avistado la significatividad como el carácter primario de las cosas mundanas, en 1923 afirma que el ser de las cosas es su significatividad y, finalmente, en 1927 la mundanidad del mundo se piensa como el todo de relaciones de significatividad en que se mueve la existencia humana. Este carácter de significatividad avistado con la intuición hermenéutica en la primera lección de Friburgo es de tal riqueza que remite casi de manera obligada a otros elementos que constituyen la experiencia del mundo que tenemos, dificultando un posible tratamiento cabal de todos ellos o incluso dificultando la posibilidad de limitarse solo a uno sin referirse a los demás.

Esta intuición de que lo primario en la experiencia del mundo es la significatividad la desarrolló Heidegger poco a poco y con mayor detalle a lo largo de sus lecciones hasta llegar a *ST* e incluso más allá de esta obra. Si miramos en retrospectiva, tenemos lo siguiente. En los primeros capítulos de la analítica existencial se alcanza el concepto existencial de mundo, la mundanidad del mundo. Este consiste en el todo de remisiones significativas que tiene su centro en el ser del Dasein, siendo un horizonte que posibilita la comparecencia de los diversos entes de los que el Dasein se cuida. En otros términos, la mundanidad en cuanto significatividad es la base estructural que sustenta el mundo circundante concreto en el que se mueve un Dasein fáctico, relacionándose con los entes y tramitando su propia existencia. Dentro de esto todo remisional de significatividades, las cosas comparecen desde su ser-a-la-mano como útiles determinados de los que se sirve el Dasein para alcanzar sus intereses y fines prácticos. El modo en que el Dasein se comporta respecto de estos entes a la mano es el trato de la ocupación, un modo del cuidado cuyo correlato son estas cosas útiles. Por otra parte, la relación con los otros Dasein se da en términos de trato solícito. Estos dos modos del cuidado son la manera en que el Dasein se dirige cotidianamente a su mundo circundante concreto.

Ahora bien, dentro de este mundo circundante se buscan experiencias concretas que permitan aprehenderlo en sus estructuras. El problema es aquí que la vida fáctica está siempre en lo que tiene que hacer, en la circunstancia del caso, teniendo ojos solo para eso. Y cuando ella trata de volver sobre sí misma, accederse y tematizarse, por lo general lo hace siguiendo las directrices de ideas heredadas de su tradición histórica. Por ello se requiere un método que, de un lato, le permita a la vida volver sobre sí y explicitar sus estructuras fundamentales

sin dejarse arrastrar por las tendencias propias de la vida y, de otro, evite que en la explicitación de las estructuras fundamentales de la vida se cuele ideas de la tradición sin haber sido sometidas a escrutinio.

Para tal fin, Heidegger propone la intuición hermenéutica. Esta, como se mostró en el capítulo segundo, consiste en un vuelco o giro de la vida sobre sí misma, en un contramovimiento que evita que ella siga su tendencia a la caída, a dejarse llevar por lo que ocurre en su mundo circundante. Este contramovimiento no detiene el flujo de la experiencia ni la extrae de su suelo originario, sino que, antes bien, co-ejecuta la experiencia mundana sin salirse de ella, pero sin dejarse llevar por ella. Aquí se ejecuta una reducción de corte hermenéutico que le permite a la vida acompañar su propio flujo de experiencia sin dejarse llevar por sus contenidos. Este acompañamiento Heidegger lo describe como «la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo» (*Id. fil.*, p.133). Se trata de un ir-con que acompaña a las vivencias, lo que en *ST* se denomina transposición, es decir, se parte del trato cotidiano de la ocupación, pero el Dasein se traspone desde y en su ocupación con los entes, lo cual le permite dirigir la mirada a la manera como ellos comparecen y el tipo de relación que se da. En el trasponerse el trato de la ocupación se vuelve evidente para la vida fáctica, abriendo la posibilidad de una tematización rigurosa que se atenga a la experiencia misma sin agregarle nada que no provenga de ella. En este trasponerse la vida fáctica estaría en condiciones de destacar y explicitar las relaciones del trato de la ocupación y posteriormente destacar la estructura del mundo que está a la base de todo comportamiento. Para alcanzar esta estructura se buscan esas experiencias de la cotidianidad que hagan que la estructura misma reluzca, destelle, como vimos que sucede con las experiencias deficientes del trato de la ocupación del § 16 de *ST*, a saber, en el estropearse de un útil, el estorbar o en el faltar; también en la función especial que cumplen los signos de destacar la estructura del mundo circundante.

Habiendo alcanzado una visión de estas estructuras, tanto del mundo como del trato de la ocupación, se requiere una manera de proceder que permita expresar eso visto sin objetivarlo, sin petrificar la experiencia significativa y vital en la que se da lo visto. Esta dificultad del lenguaje objetivante había sido señalada por Natorp, que, sin embargo, para él no era dificultad alguna, como se mostró en el capítulo primero. Esta es una dificultad a la que la

fenomenología tenía que hacer frente al concederle un papel preponderante a la intuición. Para encarar y superar este prejuicio del lenguaje objetivante, Husserl y Heidegger, cada uno a su manera, buscan conceptualizar de tal forma que el concepto obtenido sé expresión al fenómeno y este permita, a su vez, una acreditación o cumplimiento de tal concepto. En el caso de la fenomenología hermenéutica se utilizan conceptos entendidos como indicaciones formales, cuya función es aprehender y expresar un fenómeno sin otorgarle un qué de contenido material. De esta manera encontramos que las indicaciones formales tematizan la experiencia inmediata del mundo sin la dificultad ni el riesgo de desvivificar la experiencia misma. Encontramos, por ejemplo, indicaciones formales como ser-a-la-mano y, especialmente en el caso que aquí interesa, la descripción de los momentos de las redes de remisiones en términos de con-qué y en qué de la conformidad, para-qué, para-esto, por-mor-de. La tematización de estos momentos estructurales del fenómeno del mundo que parte del acceso que se logra en la reducción hermenéutica es lo que Heidegger denomina construcción. Este es el momento positivo de su proceder fenomenológico-hermenéutico.

A estos dos momentos, reducción y construcción, que permiten acceder y tematizar la vida fáctica en la manera en que regularmente se encuentra en el mundo, se les suma el momento negativo de la destrucción hermenéutica. Este momento opera a la par con los otros dos, de aquí que constantemente se analicen ideas y conceptos filosóficos para evitar que estos se cuele en el tratamiento de la vida fáctica y sus correlatos. Algunos casos de destrucción a la par con el desarrollo positivo del método están en la primera parte de las lecciones tituladas *Ontología* de 1923, también en el §10 de *ST* en el que se discuten otras maneras de tematizar la existencia humana, o, además, la discusión de los conceptos de la ontología cartesiana en los §§ 19 a 21 de esta obra.

Esta manera de practicar la fenomenología responde a la idea de la filosofía como ciencia originaria de la vida fáctica. Esta idea, que halla sus raíces en planteamientos neokantianos (Windelband), como vimos en el capítulo primero, se alimenta de los planteamientos husserlianos. La idea de ciencia originaria de la vida seguirá operando a lo largo de los diferentes cursos hasta llegar a *ST*. Con todo, para llegar a esta idea de filosofía Heidegger tuvo que someter a crítica la filosofía neokantiana de las escuelas de Baden y Marburgo. Estas escuelas al ocuparse de la fundamentación del conocimiento científico pasan por alto la experiencia inmediata del mundo, esta no cae dentro de sus intereses. Pero para clarificar esto de cara a

un concepto renovado de filosofía Heidegger tuvo que discutir el método de cada escuela con el propósito de evaluar su idoneidad en la búsqueda de una ciencia originaria preteórica de la vida en sí y para sí. En esta evaluación se hace patente que lo teórico, que domina el proceder de ambas escuelas, remite a un ámbito anterior y más originario. El sentido de las cosas se constituye en primer lugar en ese ámbito originario y no tanto en una experiencia científica del mundo, como la que ocupaba a los neokantianos, especialmente a la escuela de Marburgo.

La idea de la filosofía como ciencia originaria ahora adquiere un nuevo sentido y propósito, no se trata ya de la ciencia originaria de la objetividad, sino de una ciencia que apunte a dilucidar el modo de ser de la vida y su experiencia inmediata del mundo anterior a toda teoría, una ciencia que saque a la luz y explicita la estructura fundamental en que se articula la vida. Esta idea de ciencia originaria se apropia, como vimos, de algunos elementos de los planteamientos husserlianos, como la intencionalidad y la reducción, que son transformados para tematizar el modo de ser de la vida fáctica. Por ese motivo nos ocupamos con la crítica que lanza Heidegger a su maestro, para así delimitar con mayor solidez lo propio de su propuesta de una fenomenología hermenéutica como ciencia originaria preteórica de la vida fáctica.

Pues bien, en las primeras páginas de este trabajo se señaló el sentido e importancia de cada uno de los capítulos que lo componen como también la posibilidad de leerlos por separado. La respuesta a la pregunta planteada al inicio adquiere mayor grado de claridad tomando el trabajo como un todo y no solamente una de sus partes. De esta manera se comprende mejor la relación entre el tema y su correspondiente modo de tratamiento en el programa filosófico del joven Heidegger. Así, estas palabras del joven profesor le dan sentido al trabajo aquí presentado: «la vida originaria mundana y la comprensión originaria coinciden de modo vivo en la medida en que la originariedad misma constituye el motivo y la norma de la actitud fundamental» (*Prob. fund.*, p 149).

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, Madrid, 2017.
- . *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. Alianza, Madrid, 2014.
- . *Introducción a la fenomenología de la religión*. FCE, México, 2012.
- . *Ser y tiempo* (trad. Jorge E. Rivera). Trotta, Madrid, 2009.
- . *Introducción a la investigación fenomenológica*. Síntesis, Madrid, 2008.
- . *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza, Madrid, 2007.
- . *La idea de la filosofía y el problema de las concepciones del mundo*. Herder, Barcelona, 2005.
- . *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000.
- . *Tiempo y ser*. Tecnos, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER, M. y LÖWITH. *Correspondence: 1919-1973*. Rowman & Littlefield, Lanham / Boulder / Nueva York / Londres, 2021
- AA.VV. *Oxford Latin dictionary*. Oxford University Press, 1968
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 2003.
- . *Partes de los animales*. Gredos, Madrid, 2000.
- . *Política*. Gredos, Madrid, 1988.
- BEISER, Frederick. *The genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford University Press, 2014.
- BERNET, Rudolf. «Phenomenological reduction and the double life of the subject», en KISIEL & VAN BUREN (eds.). *Reading Heidegger from the start*. SUNY, Albany, 1994, pp. 245-268.
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Vrin, París, 2015.
- COHEN, Hermann. *Kants Begründung der Ethik*. Dümmlers, Berlín, 1877.
- COURTINE, Jean-François. «Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois: Natorp, Husserl, Heidegger», *Philosophiques* 36/2, 2009, pp. 559-577.
- «Les meditations cartésiennes de Martin Heidegger», *Les Études philosophiques*, 2009/1, n. 88, pp. 103-115.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo. *Filosofía sin supuestos*. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
- DAFOUR, Éric. *Les neokantiens. Valeur et vérité*. Vrin, París, 2003.

- DAHLSTROM, Daniel. «Husserl and Heidegger on *Bedeutung*», en BERNET, R., DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. *Heidegger-Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*. Karl Alber, Friburgo/Múnich, 2012, pp. 200-217.
- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world*, The MIT Press, Cambridge, 1991.
- ERNOUT, A - MEILLET, A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Klincksieck, París, 2001.
- FERRARI, Massimo. *Retours à Kant. Introduction au néo-kantisme*. Les Éditions du Cerf, París, 2001.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Ariel, Barcelona, 1998.
- GADAMER, H.-G. «Heidegger as rethor: Hans-Georg Gadamer interviewed», en Gross & Kemmann (eds.) *Heidegger and Rethoric*. SUNY, Albany, 2005, pp. 47-64.
- GANDER, Hans-Helmuth. *Self-understanding and Lifeworld*. Indiana University Press, Bloomington, 2017.
- GAOS, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. FCE, Bogotá, 1996.
- GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 2002.
- GUTIÉRREZ, Carlos B. *Temas de filosofía hermenéutica*. Universidad de los Andes, Bogotá, 2002.
- HEINZ, Marion. «Philosophy and Worldview. Heidegger's concept of philosophy and the Baden School of Neo-kantianism», en Rockmore, Tom (ed.). *Heidegger, German Idealism, and Neo-kantianism*. Humanity books, Nueva York, 2000, pp. 209-237.
- VON HERRMANN, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*. Vol. 2: "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §9 - §27. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005.
- . *Subjekt und Dasein*. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2004.
- . *Hermenutik und Reflexion*. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. A. Zirión). FCE, México, 2013.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro segundo. FCE, México, 2005.
- KING, Magda. *A guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, Albany, 2001.

- KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and time*. University of California Press, Berkeley, 1995.
- KÄUFER, Stephan. «On Heidegger on Logic», *Continental Philosophy Review* 34, 2001, pp. 455-476.
- LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997.
- LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- DE LARA, Francisco. «Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía», *Pensamiento*, vol. 74, núm. 281, 2018, pp. 603-621.
- . «Análisis intencional y génesis. La filosofía temprana de Heidegger (1919-1923)», en RODRÍGUEZ, R. *Guía Comares de Heidegger*. Comares, Granada, 2018, pp. 33-54.
- . «¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921», *Revista de humanidades*, N° 30, jul-dic 2014, pp. 55-75.
- . «Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica», en Rocha, Alfredo (Ed.). *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Ediciones Uninorte, Barranquilla, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993.
- NATORP, Paul. *Kant y la escuela de Marburgo*. UNAM, México, 1956.
- . «On the objective and subjective grounding of knowledge», en Luft, S (ed.). *The Neo-Kantian reader*. Routledge, Londres y Nueva York, 2015, pp. 164-179.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas*, tomo I. Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- OVERGAARD, Søren. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- PERRIN, Christophe. «L'origine et les fondements de la question cartésienne chez Heidegger», *Studia Phaenomenologica* X, 2010, pp. 333-357.
- RICHARDSON, William. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997.

- RODRÍGUEZ, R. (Coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos, Madrid, 2015.
- RUBIO, Roberto. «Afectividad y significaciones en la analítica del *Dasein*», *Studia Heideggeriana*, vol. 4, 2015, pp. 23-45.
- SAN MARTIN, Javier. *Nueva imagen del Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta, Madrid, 2015
- SERRANO DE HARO, A. «Crítica a la “crítica inmanente” de Heidegger al pensamiento de Husserl», en RABANAQUE, R. y ZIRIÓN A. (eds.) *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*. Jitanjáfora, Morelia, 2016, pp. 319-347.
- SCHALOW, F. y DENKER, A. *Historical dictionary of Heidegger's philosophy*. The Scarecrow Press, Lanham/Toronto/Plymouth, 2010.
- THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*. FCE, México, 2013.
- THURNHER, R. «Las Ideas de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger», *Anuario Filosófico*, XXXVII/2, 2004, pp. 429-455.
- VIGO, Alejandro. *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos*. Biblos, Buenos Aires, 2008.
- . *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. Eunsa, Pamplona, 2013.
- WINDELBAND, Wilhelm. «Critical or genetic method», en Luft, S (ed.). *The Neo-Kantian reader*. Routledge, Londres y Nueva York, 2015, pp. 271-286.
- . *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Erster Band. J.C.B. Mohr, Tubinga, 1915.
- WRATHALL, Mark. *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Pres, 2021.
- VOLPI, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. FCE, México D.F., 2012.
- XOLOCOTZI YÁNEZ, Ángel. *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. Plaza y Valdés, México D.F., 2007.
- . *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés, México D.F., 2004.
- ZAHAVI, Dan. «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection». *Continental Philosophy Review* 36, 2003, pp. 155-176.

- . *Subjectivity and Selfhood. Investigating the Firs-person perspective.* The MIT Press, Cambridge, 2005