

El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal

Adrián BERTORELLO

Recibido: 4 de octubre de 2005

Aceptado: 8 de noviembre de 2005

Resumen

El texto aborda una de las cuestiones metodológicas fundamentales que Heidegger se planteaba en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923), a saber, el problema de la indicación formal. En efecto, si la vida misma (*Dasein*) es un acontecimiento de sentido cerrado en sí mismo es necesario establecer un punto de vista que exprese conceptualmente la vida sin objetivarla. El gran problema con el que Heidegger se enfrenta es encontrar un metalenguaje no objetivante. El concepto de indicación formal es lo que le permite elaborar un discurso sobre el origen.

Palabras Clave: Indicación Formal, Formalización, Ontología, Hermenéutica.

Abstract

The text talks about one of the main methodological issues that Heidegger mentioned in the *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923), i.e., the problem of the formal indication. In fact, if life itself (*Dasein*) is an occurrence of closed meaning in itself, it is necessary to establish a point of view that conceptually expresses life without objectifying it. The main problem Heidegger faces is showing a non-objectifying metalanguage. The concept of formal indication allows him to make a discourse about the origin.

Keywords: formal indication, formalization, ontology, hermeneutics.

Uno de los problemas metodológicos fundamentales con que el joven Heidegger se enfrenta en los años veinte es el siguiente: si el sí mismo fáctico e histórico (*Dasein*) es el origen de todo sentido (Cfr. GA 59: 173)¹, ¿cómo describirlo? ¿cómo construir un discurso que lo exprese sin desfigurarlo? Este discurso sobre lo originario es, por decirlo así, la contrafigura de los discursos derivados (filosofía tradicional y ciencia). Heidegger lo denomina de diversas maneras: ciencia originaria, filosofía, hermenéutica y ontología.

Todos estos nombres indican la posibilidad de articular un discurso coherente sobre el origen. Esta tarea lleva consigo una dificultad metodológica fundamental que se puede expresar en las siguientes preguntas: ¿cómo acceder al origen desde la situación filosófica actual dominada por la modalidad teórica? ¿cuál es el método con el que este discurso justifica sus enunciados? ¿existe algún tipo de objetivación discursiva que escape a la modalidad teórica?

En el presente trabajo abordaré la respuesta que Heidegger da a estas cuestiones ateniéndome sólo a las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923). El trabajo tiene dos momentos: en el primero voy a tratar las expresiones recién mencionadas con las que Heidegger designa su propio discurso filosófico. En el segundo me voy a referir a la metodología implicada en ellos. Voy a tratar precisamente el concepto metodológico central de este período: la indicación formal.

1. El discurso originario

Heidegger usa varias expresiones para dar cuenta de la posibilidad de decir el origen. Estas se pueden agrupar, a mi juicio, en dos grupos: a) ciencia originaria y filosofía, y b) hermenéutica y ontología.

1.1. La filosofía como ciencia originaria

El uso del término filosofía en este período es ambiguo. Este concepto designa básicamente la modalidad teórica dominante en la filosofía académica de su tiempo. No obstante, Heidegger no renuncia a él y concibe también a su propio discurso como filosofía. Lo hace con una precisión: de lo que se trata es de una nueva fundación radical de la filosofía (*radikale Neufundierung der Philosophie*) (Cfr. GA 59: 8). Para dar cuenta de este nuevo comienzo, Heidegger introduce “la idea de la filosofía como ciencia originaria” (GA 56/57: 12).

En esta última afirmación el término “filosofía” designa la contrafigura de las modalidades teóricas de dicho saber. Para Heidegger, esta concepción originaria de la filosofía tiene el nombre de fenomenología. La fenomenología, reinterpretada de

¹ Ver Bibliografía y siglas.

una manera radical, es la ciencia originaria (Cfr. GA 58: 65 y GA 60: 5). Los esfuerzos por describir este tipo de discurso se centran en tres aspectos: a) la circularidad, b) el estatuto modal, y c) la producción de conceptos (*Begriffsbildung*). Comentaré, a continuación, cada uno de estos rasgos.

1.1.1 El carácter circular de la filosofía

La circularidad del discurso filosófico es una idea que recorre todo el período de su pensamiento desde 1919 a 1927. En *Sein und Zeit* recibe el nombre de círculo hermenéutico. En la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia por la guerra de 1919) aparece ya claramente formulada. La circularidad de la filosofía se funda en la especificidad de su objeto temático, a saber, la vida fáctica como origen. En efecto, si la vida fáctica es un acontecimiento histórico cerrado en sí mismo como una totalidad de sentido más allá de la cual no se puede ir, entonces el discurso sobre ella tiene la peculiaridad de que se autofundamenta (*sich selbst Begründen*) y autopresupone (*sich selbst Voraussetzen*) (Cfr. GA 56/57: 16).

Heidegger ejemplifica la noción de circularidad apelando a una narración: el hecho de que el discurso filosófico se autofundamente es como aquel episodio de las historias del varón de Münchhausen donde el varón se saca a sí mismo de un pozo tirándose de los pelos (*das Münchhausenproblem des Geistes*) (Cfr. GA 56/57: 16). Podría decirse que la circularidad del discurso es la consecuencia lógica de la autosuficiencia de la vida.

Desde un punto de vista epistemológico la circularidad de la filosofía es el criterio de distinción con las ciencias. La filosofía no se induce a partir de las ciencias particulares pues está en un nivel distinto. El discurso sobre el origen parte de principios últimos que se acreditan a sí mismo “los últimos orígenes se deben aprehender esencialmente sólo desde sí mismo y en sí mismo” (GA 56/57: 16) (Cfr. también GA 58: 2-3). Las ciencias, en tanto modalidades discursivas del ámbito teórico, presuponen el origen. La relación inversa, a saber, extraer lo originario de lo no originario es imposible (Cfr. GA 56/57: 24)².

Ahora bien, que la filosofía sea una ciencia originaria que parte de principios últimos que se fundamentan en sí mismo, no significa que sea un discurso sin supuestos. Este rasgo está estrechamente unido a la circularidad y al carácter fáctico de la vida. El punto de partida de la filosofía es la facticidad. Por eso, posee supuestos históricos. Heidegger afirma claramente esta idea en la lección *Einleitung*

² Este criterio de distinción entre ciencias y filosofía fundado en la lógica genética se transforma en la conferencia “Phänomenologie und Theologie” (1927) en la distinción entre ciencias ópticas (o positivas) y filosofía (u ontología): la filosofía tiene como tema el ser, las ciencias tienen por tema el ente y presuponen la comprensión del ser (Cfr. PhuTh: 48).

in die Phänomenologie der Religion (semestre de invierno de 1920-1921). Lo importante para la filosofía no es sacarse de encima los supuestos, sino tener en claro cuáles son los que están en el punto de partida (Cfr. GA 60: 76). En esta lección uno de los supuestos que la filosofía debe asumir como necesario es la interpretación de la vida del cristianismo primitivo ya que aporta la experiencia de la temporalidad (Cfr. GA 60: 117)³. El otro supuesto fundamental de la vida fáctica es la filosofía griega (Cfr. GA 59: 91). Quizás el texto más claro donde Heidegger formula el doble supuesto histórico de la filosofía sea el *Natorpsbericht* (1922):

La filosofía de la situación actual se mueve impropriamente en gran parte en la comprensión conceptual (*Begrifflichkeit*) griega (...) La filosofía de la situación actual se mueve tomando como punto de partida la idea de hombre, los ideales de vida, las representaciones del ser de la vida humana en las prolongaciones de experiencias fundamentales que han temporalizado la ética griega y fundamentalmente la idea cristiana del hombre y del *Dasein* humano. También se mantienen fundamentalmente en la misma orientación de la mirada y modos de interpretación tendencias antigriegas y anticristianas⁴ (...) El enlace (*Verschlungenheit*) de las fuerzas efectivas, constitutivas y decisivas, del carácter de ser de la situación actual debe ser caracterizado, en relación con el problema de la facticidad, sucintamente como la interpretación greco-cristiana de la vida. (NB: 30-31)

La circularidad del discurso filosófico es, en consecuencia, un rasgo de la temporalidad histórica de la vida fáctica. Los modos por los que el *Dasein* se interpreta provienen de aquellas tradiciones dominantes en las que históricamente existió. Hacer filosofía significa tomar como punto de partida esas tradiciones y, desde los

³ La idea de que el cristianismo es un supuesto necesario para la filosofía aparece a lo largo de todas las lecciones de este período. Tempranamente en el proyecto de una lección que no dictó titulada *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918-1919). En *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) describe al cristianismo como el paradigma histórico de la interpretación del sí mismo (Cfr. GA 58: 61-62). En la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verano de 1920), Heidegger señala la importancia de la discusión y destrucción de la interpretación cristiana de la vida (GA 59: 91). Este proyecto lo lleva a cabo en las dos lecciones posteriores *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) donde interpreta la experiencia de la vida del cristianismo de Pablo y en *Agustinus und der Neuplatonismus* (semestre de verano de 1921). Agustín, para Heidegger, vio con mayor radicalidad que Descartes el problema del sí mismo (Cfr. GA 60: 298-299). La discusión con el modo en el que el cristianismo concibe al hombre aparece en la última lección de este período *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923) (Cfr. GA 63: 22-29).

⁴ Heidegger no aclara en el texto cuáles son las tendencias antigriegas y anticristianas que operan en la filosofía del presente. Sin embargo, no es improbable que se refiera a la tradición moderna de la filosofía cartesiana, ya que en las lecciones anteriores al *Natorpsbericht* la tradición fundamental sobre la que se construye la modalidad teórica y su respectiva interpretación de la vida es la filosofía de Descartes (Cfr. GA 60: 298-299).

conceptos que ellas aportan, explicitar el sentido del acontecimiento de la vida. Heidegger desarrolla este aspecto temporal de los supuestos de la filosofía en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). En el apéndice 1 distingue dos sentidos del término supuesto (*Voraussetzung*): un sentido lógico y otro temporal. El análisis está basado en la interpretación del adverbio que compone el prefijo de la palabra (*voraus*). El sentido lógico del “pre” (*voraus*) es el que se usa en la modalidad teórica cuando se habla de “hipótesis” en el contexto de una justificación o fundamentación. El “pre” expresa la condición o razón desde la que se extrae una consecuencia. En cambio, el prefijo puede interpretarse desde una perspectiva temporal como “previamente” (*zuvor*), “en primer lugar” (*zuerst*) o “de antemano” (*vor-weg*). Lo que se supone no está dado en un contexto de fundamentación lógica, sino en un contexto de fundamentación temporal. Los términos “facticidad” e historia (*das Geschichtliche*) expresan este sentido temporal del supuesto. Decir que el discurso filosófico tiene supuestos es reconocer su condición temporal, rasgo que se deriva de la vida misma (Cfr. GA 61: 158-159).

1.1.2 El estatuto modal del discurso filosófico

El segundo aspecto del discurso sobre lo originario que Heidegger elabora en este período fue lo que denominé “el estatuto modal”. Con ello me refiero al hecho de que el nivel de análisis en el que Heidegger se mueve es el de la constitución del punto de vista filosófico⁵. Lo que le interesa es mostrar la necesidad de conquistar (*gewinnen*) la competencia epistémica de la filosofía. Nuevamente este segundo aspecto se funda en uno de los rasgos de la vida fáctica, a saber, en el hecho de que inmediatamente vive bajo la modalidad de la brumalidad (*Diesigkeit*). El punto de vista modal inmediato es un contexto enunciativo opaco donde el *Dasein* se oculta y desfigura a sí mismo (*Maskierung*). Por eso, es necesario ganar la transparencia enunciativa por la que la vida se percibe a sí misma.

⁵ La noción de modalidad es, desde el punto de vista lógico-lingüístico, una categoría semántica que describe la actitud del sujeto (*modus*) frente a lo dicho (*dictum*) (Cfr. Bally, 1965: 38- 52). La modalidad es un concepto que está estructurado deícticamente. En efecto, se determina por relación a un eje de coordenadas (el ego, hic et nunc de la deixis) que no es otra cosa que una subjetividad que conoce, emite juicios (modalidades epistémicas) y que obra (modalidades deónticas) (Cfr. Frawley, 1992: 387-388). El estatuto modal del discurso heideggeriano alude al hecho de que los conceptos y enunciados filosóficos no flotan en el vacío, sino que tienen que ser remitidos a un determinado sujeto de la enunciación (el *Dasein*) cuya modalidad epistémica no está inmediatamente dada. El *Dasein* tiene que conquistarse a sí mismo para instaurar una perspectiva (modalidad) epistémica *sui generis* desde donde produce los conceptos (*Begriffsbildung*) y enuncia proposiciones (*Aussage*) sobre él mismo. Esta perspectiva es la que valida la transparencia de la enunciación. En la medida en que el *Dasein* puede ser sí mismo, la modalidad lógico-epistémica que Heidegger privilegia es la posibilidad (*Möglichkeit*). La primacía de la posibilidad frente a la necesidad no está desarrollada en la *Frühe Freiburger Vorlesungen*, sino en *Sein und Zeit* (Cfr. SuZ: 143-144).

Heidegger se ocupa del estatuto modal del discurso filosófico en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre por emergencia de la guerra de 1919) cuando se pregunta cómo es posible una ciencia originaria o, lo que es lo mismo, cómo se accede al ámbito de lo originario desde una perspectiva no-teórica. La respuesta la encuentra en el principio de todos los principios de la fenomenología de Husserl. Heidegger lo cita de un modo abreviado: “todo lo que se ofrece originariamente en la intuición se tiene que aceptar simplemente como lo que se da (Cfr. GA 56/57: 109). Este principio da cuenta de la intención originaria (*Urintention*), actitud originaria (*Urhaltung*) o actitud fundamental (*Grundhaltung*) que constituye el mirar absoluto (*Sehen*) de la vida. Es una perspectiva en la que se identifica la vivencia con la vida misma, razón por la cual, la denomina “la absoluta e idéntica simpatía de la vida con la vivencia” (Cfr. GA 56/57: 110).

La modalidad originaria (*Urhaltung*) consiste en asumir una perspectiva que no esclerotece la unidad semántica del acontecimiento de la vida, sino que, desde el interior mismo de ella, se constituya como una mirada que refleje⁶ la vida como tal. Por eso, esta modalidad no viene ni de arriba, ni de abajo ni desde afuera, se acredita a sí misma en la identificación con la vida. El carácter absoluto de ella radica precisamente en ello, a saber, en la imposibilidad de derivarla de una realidad que esté fuera del acontecimiento único de la vida (Cfr. GA 56/57: 110).

La intuición en la que se da originariamente la vida en la identidad consigo misma es la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*) (Cfr. GA 56/57: 116-117). Este concepto se halla íntimamente unido a la objeción lingüística contra la fenomenología de N. Hartmann y P. Natorp (Cfr. GA 56/57: 111). Según su concepción del lenguaje, todo significado lingüístico es objetivante y general (Cfr. Hartmann, 1912: 137). Para Heidegger, por el contrario, la significación (*Bedeutung*) expresa en primer término la relación axiológica que los entes ocupan en una determinada esfera de la praxis. Su sentido es pragmático y a-teórico. Esta concepción surge de la descripción del ámbito de lo originario como un acontecimiento histórico.

La intuición hermenéutica es la modalidad, perspectiva o mirar que surge de la

⁶ Von Herrmann comenta el sentido de la identificación expresado en “la simpatía de la vida” como la alternativa hermenéutica a la reflexión objetivante de la fenomenología de Husserl. “La simpatía de la vida” es el antónimo de la actitud reflexiva (Cfr. Von Herrmann, 2000: 92). Ahora bien, que la perspectiva que surge de la identificación con la vida, a fin de no separar su unidad semántica, realmente se oponga a una mirada objetivante, producto de la reflexión teórica, no significa que carezca totalmente de reflexividad. La identificación es la versión hermenéutica de una reflexión no objetivante. Por eso, usé el verbo “reflejar”, para expresar esta capacidad metadiscursiva de la vida en un sentido distinto de la objetivación teórica. Al final del período de Marburg, Heidegger reconoce un uso no teórico de la reflexión ligado más bien al sentido óptico (*Wiederschein*). Se trata de la apropiación de sí mismo (*Selbsterfassung*) (Cfr. GA 24: 224-228). Que la vida se refleje a sí misma tiene el sentido de la autocaptación.

vida entendida como una conexión de relaciones significativas históricas. Esta mirada, que se mueve en esta trama semántica, se capta a sí misma en el interior de esa textura. Heidegger, para oponerla a la conceptualización teórica a la que designa con el término “concebir” (*begreifen*), la denomina como una comprensión retro-anticipativa (*verstehende Rück-Vorgriffs Bildung*) (Cfr. GA 56/57: 117), es decir, como una modalidad en la que la vida se comprende a sí misma por medio de las relaciones de significación en las que está implicada históricamente. En el apéndice 2 de la lección que reproduce los apuntes de O. Becker, Heidegger señala:

La intuición fenomenológica en tanto vivencia del vivir, la comprensión del vivir, es intuición hermenéutica (intuición que hace comprender, que da sentido). La historicidad inmanente de la vida en sí constituye la intuición hermenéutica. Si se gana esta visión (*Einsichten*), entonces resulta que el carácter significativo del lenguaje no debe ser teórico. (GA 56/57: 219)

La posibilidad de un lenguaje no teórico radica en la concepción pragmática del significado. En efecto, todo significado lingüístico se remite al contexto de su enunciación, es decir, a la trama de relaciones semántico-pragmáticas que organizan la vida práctica. Incluso los conceptos filosóficos suponen un contexto enunciativo de donde surgieron que no es otra cosa que las tradiciones que Heidegger reconoce como supuestos necesarios de la filosofía, a saber, la interpretación greco-cristiana de la vida.

En la cita aparece un verbo que tiene un valor fundamental para el estatus modal del discurso sobre lo originario. Me refiero al verbo “ganar” (*gewinnen*). Indica que la modalidad que garantiza el discurso originario no está inmediatamente dada, es necesario conquistar este punto de vista. Por eso, Heidegger habla de dos tipos de perspectivas: las auténticas (*echte Einsichten*) y las inauténticas (*unechte Einsichten*). Ciertamente que las primeras son las que constituyen la modalidad específica del discurso filosófico. El problema que plantea esta dicotomía es cómo se conquista la visión auténtica. La respuesta de Heidegger, que se mantendrá con variaciones de vocabulario hasta *Sein und Zeit*, es la siguiente: el discurso filosófico se funda en la modalidad auténtica de la vida misma⁷. Esto tiene como consecuencia que la modalidad del discurso supone una transformación existencial.

Heidegger se vale de otra expresión para expresar la idea de que la modalidad no es una realidad existencial inmediatamente dada, a saber, la descripción del origen como algo lejano. En la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (seme-

⁷ Esta idea aparece claramente formulada en el final del apunte de O. Becker: “Las perspectivas auténticas (*die echten Einsichten*) se deben ganar por medio de una honesta e incondicionada inmersión (*Versenkung*) en la autenticidad de la vida en sí, finalmente sólo por medio de la vida *personal* misma”. (GA 56/57: 220) (subrayado en el original).

tre de invierno de 1919-1920) donde identifica lo originario con la primacía que tiene el mundo del sí mismo en la vida fáctica, afirma:

Ahora estamos aún “lejos” de él [se refiere al origen]. Debemos comprender lo que esa “lejanía” significa para el objeto de la fenomenología y lo que significa “acercarlo” (*Nahebringen*) y “acercarse” (*Nahekommen*) (...) Parece que el ámbito de lo originario no está dado; primero se lo debe ganar. (GA 56/57: 26 y 29)

Así entonces, el estatus modal del discurso filosófico radica en la conquista de una focalización interna en la que el observador se identifica con lo observado y, de este modo, respeta la unidad semántica del acontecimiento. Esa perspectiva no está inmediatamente dada en virtud de que la vida existe bajo la modalidad de la máscara. Sólo la modificación existencial que le permite a la vida, en un contramovimiento, apropiarse de sí misma es la que garantiza la constitución de esta focalización interna. Digo “interna” para dar a entender que la transformación modal es inmanente a la vida misma y para distinguirlo de la focalización externa que es lo propio del esquema cognoscitivo de la modalidad teórica.

1.1.3. La producción de conceptos

Para finalizar con la caracterización de la filosofía como ciencia originaria resta tratar el tercer rasgo: la formación de los conceptos filosóficos (*Begriffsbildung*). La filosofía es un discurso conceptual. De lo que se trata es de apresar en conceptos el origen. En el punto anterior dije que Heidegger distingue dos tipos de conceptualizaciones: la teórica y la hermenéutica. A esta última la llama una “comprensión retro-anticipativa”. Una comprensión de este tipo supone que los conceptos filosóficos ni flotan en el vacío ni dependen de una conciencia trascendental. Los conceptos, por el contrario, tienen un origen que el análisis semántico-filosófico tiene que descubrir.

La producción conceptual del discurso filosófico, al igual que los dos rasgos anteriores, se funda en una las estructuras constitutivas de la vida: la comprensión conceptual (*Begrifflichkeit*), esto es, en la capacidad que tiene la vida de expresarse mediante significados lingüísticos. En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) cuando trata los problemas metodológicos de la explicación fenomenológica señala que una de las dificultades con la que se enfrenta la investigación es el de la expresión lingüística. A propósito de ello afirma:

En la experiencia de la vida fáctica ya hay una comprensión conceptual más originaria (*ursprünglichere Begrifflichkeit*) desde la cual se deriva la comprensión conceptual material (*Sachbegrifflichkeit*) que nos resulta familiar. Este giro en la comprensión con-

ceptual debe ser realizado (*vollziehen*), de lo contrario, no hay esperanza de comprender alguna vez la situación. Uno no debe apropiarse (*aufgreifen*) simplemente de conceptos que van de suyo (desde Sócrates nunca más se ha preguntado por la comprensión conceptual filosófica) (GA 60: 85)

El contenido significativo de los conceptos filosóficos usuales se funda en la capacidad que tiene la vida de comprenderse mediante categorías que le son propias. Heidegger reclama para el análisis filosófico un giro hacia esa comprensibilidad originaria cuyo sentido es el siguiente: los conceptos filosóficos no van de suyo, tienen un origen que debe ser reconstruido. La reconstrucción del recorrido semántico de los conceptos filosóficos, es decir, el cambio de perspectiva que remite los conceptos filosóficos a su situación de origen (la vida, el *Dasein*), es lo que posibilita la producción de conceptos (*Begriffsbildung*).

Heidegger se ocupa temáticamente de este aspecto del discurso filosófico en la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verano de 1920). La noción que introduce para explicar la producción de conceptos es “la destrucción” (*Destruktion*)⁸. Este término expresa un análisis crítico-semántico que intenta distinguir entre los sentidos ocultos (*verdeckte Sinnmomente*) y los derivados (Cfr. GA 59: 29). El hilo conductor de la búsqueda entre los diversos sentidos es la máxima de la fenomenología: *Rückgang zu den Sachen selbst*. Heidegger la interpreta pragmáticamente: “volver a las cosas mismas” no representa en absoluto una vuelta a una suerte de realismo, sino más bien tiene el sentido de una puesta en acto radical de la situación fáctica en la que vivimos. En otras palabras: de lo que se trata es de tematizar las situaciones comprensivas originarias de donde surgen los significados primeros de los conceptos filosóficos. Estas situaciones están ocultas en los significados que la filosofía del presente les asigna a los conceptos filosóficos fundamentales.

Este análisis semántico tiene un sentido estrictamente pragmático que Heidegger se encarga de precisar. No designa una mera aclaración del sentido de las palabras (*Wortklärung*), sino que es una manera de sacar a la luz el acto (*Vollzug*), es decir, la comprensión de la vida misma implicada en los significados de las palabras. La idea que subyace es que las palabras no se reducen a su significado léxico fijado en el diccionario, sino que tienen que ser remitidas a la situación de la que toman su sentido. Por eso Heidegger habla de significados existenciales (*existentielle Bedeutungen*) (Cfr. GA 59: 185).

El hecho de que los significados remitan a un contexto (*Zusammenhang*) existencial, es decir, a una situación en la que el sujeto se comprende a sí mismo, tiene como consecuencia que la tarea de explicar un concepto tome como punto de par-

⁸ En el punto siguiente volveré sobre este concepto para integrarlo en la noción metodológica fundamental de este período, a saber, la indicación formal.

tida los diferentes sentidos que ese concepto encierra. Desde esa multiplicidad la mirada sigue las posibles direcciones que están indicadas en ellos. Aclarar el significado de una palabra significa “el unitario tener presente de las direcciones de significado que mira por encima y abarca con la mirada”⁹ (GA 59: 33). Ciertamente, que se trata de una concepción deíctica del significado que valoriza la ambigüedad de los conceptos (*Vieldeutigkeit*). Que precisamente en el punto de partida del análisis encontremos una pluralidad de sentidos es un hecho positivo que hay que retener en función de determinar hacia dónde apuntan esos sentidos.

Heidegger propone una estructuración del análisis del significado que se articula en dos momentos de neto carácter deíctico: a) la indicación previa (*Vorzeichnung*): da cuenta de la referencia de los significados a los contextos (*Verweisungen der Bedeutungen in Zusammenhänge*) (GA 59: 34). En este momento la tarea fenomenológica consiste en descubrir los motivos que están en los contextos y que marcan las direcciones de sentido. Esto posibilita un primer ablandamiento (*Auflöckerung*) de las relaciones semánticas y crea la posibilidad de que resuenen (*anklingen*), salten (*aufspringen*) y nos interpelen (*ansprechen*) motivos que portan nuevas direcciones semánticas, y b) la comprensión previa (*Vorgriff*): este segundo momento de la significación es una profundización del momento deíctico anterior. Por “comprensión previa” entiende Heidegger la referencia de las motivaciones descubiertas en la indicación previa al carácter luminoso de la existencia. Dicho con otras palabras: los motivos que regulan las diversas direcciones de sentido de un término apuntan y se fundan (Cfr. GA 59: 35) en un nivel de mayor profundidad que no es otra cosa que una cierta precomprensión de uno mismo. Heidegger lo describe como un acto fundamental de iluminación (*Grundakt des Lichterschliessen*)¹⁰. La comprensión previa da cuenta de la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) o mundo de la experiencia (*Erfahrungswelt*) que está implicada en las diversas direcciones semánticas de los conceptos.

La destrucción es, en definitiva, un análisis semántico negativo que recae sobre los diversos sentidos de los conceptos filosóficos fundamentales. Estos sentidos apuntan a un contexto donde se originan o, lo que es lo mismo, encuentran sus motivaciones. En un nivel de mayor radicalidad las motivaciones apuntan a una experiencia fundamental, a una cierta comprensión previa que uno tiene de sí mismo, que es desde donde los sentidos diversos adquieren su unidad. Ahora bien, estas experiencias están implicadas en los conceptos bajo la modalidad de lo no-originario. Por eso, la destrucción recorre el camino que va de no-originario

⁹ El texto alemán dice así: “das einheitliche über und zusammenschauende Gegenwärtighaben der Bedeutungsrichtungen”.

¹⁰ Heidegger caracteriza la expresión metafórica “luz” como “una conexión última de sentido en un aspecto previo totalizante” (Cfr. GA 59: 35).

(*Nichtursprünglichkeit*) a lo originario (*Ursprünglichkeit*) (Cfr. GA 59: 39 y 182).

En el punto de partida de la producción de conceptos filosóficos nos encontramos con un elenco de nociones que están interpretadas y cuyo significado se admite como algo natural y evidente. Para Heidegger, esta es la actitud de la situación filosófica contemporánea suya que interpreta los conceptos fundamentales (“vida”, “historia”, “apriori”, “irracionalismo”, etc.) desde la modalidad teórica (no-originaria). La destrucción, al remitir los conceptos fundamentales a los contextos que le dan origen (la comprensión de sí mismo), reconoce que el punto de partida de la filosofía es histórico y fáctico, que en ella opera el conflicto entre la tradición greco-cristiana y la moderna. Por eso, de lo que se trata en la producción de conceptos de reconstruir el recorrido semántico de ellos en orden a determinar su originalidad. Tal como se desprende de la estructura de la lógica genética heideggeriana, el criterio de originalidad es la presencia vs. ausencia de la subjetividad práctica (Cfr. GA 59: 75).

1.2. La ontología como hermenéutica de la vida fáctica

Los tres rasgos del discurso filosófico analizados en el punto anterior, valen también como descripciones de las nociones que expondré en este punto. La razón por la que desglosé el análisis del discurso sobre lo originario en dos momentos distintos radica en la incorporación del tema del ser como objeto específico de la filosofía. Heidegger introduce, por un lado, el término “ontología” en la lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). Y por otro, describe la ontología como una fenomenología hermenéutica de la facticidad en la lección del semestre de verano de 1923 titulada *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. A continuación expondré la caracterización del discurso filosófico en estas lecciones.

En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger define la filosofía en el contexto argumentativo de una investigación sobre una filosofía del pasado (en este caso la de Aristóteles). Semejante empresa requiere previamente aclarar el concepto que guía la investigación, es decir, la noción de filosofía. Asimismo exige determinar el tipo de vínculo que este término guarda con el pasado (Cfr. GA 61: 1).

El análisis de la definición de filosofía tiene dos momentos bien diferenciados. En el primero presenta los rasgos formales de la definición, luego se aboca a la tarea caracterizar concretamente la filosofía. Expondré cada uno de ellos.

La definición de filosofía tiene los siguientes rasgos: en primer término, se presenta como una definición principal (*prinzipielle Definition*) (Cfr. GA 61: 22-23). Por “principal” entiende Heidegger: “*tener genuinamente el principio*” (GA 61: 24). Ahora bien, el principio depende del contenido del modo de ser de ese objeto

(*Was-Wie-Sein*)¹¹ (Cfr. GA 61: 24). En el caso de la filosofía ese principio no se da inmediatamente, sino que tiene que ser conquistado a partir de la experiencia fundamental del padecimiento (*Grunderfahrung Leidenschaft*). La referencia de la definición al principio no es otra cosa que lo que en las lecciones anteriores Heidegger denominaba el origen. La definición de la filosofía debe mentar el origen. El hecho de que el principio no esté inmediatamente dado muestra que de lo que se trata es de la modalidad por la que el *Dasein* se apropia de sí mismo.

El segundo rasgo es que la definición principal posee una indicación formal. Este segundo aspecto de la definición aclara el sentido de lo dicho recién. En efecto, el principio tiene que ser conquistado porque en el punto de partida de la definición el término “filosofía” designa su objeto de un modo impropio. El concepto de “indicación formal” será tratado en el punto siguiente. Por ahora basta con la siguiente aclaración: la definición debe poseer una referencia o relación con su contenido definitorio (*definitorischer Gehalt*), es decir, tiene que señalar una tarea interpretativa concreta. El carácter formal tiene dos significados: en primer lugar, implica la ausencia del objeto propio de la definición, pero al mismo tiempo el lazo, indicación u orientación a ese objeto. De aquí se sigue el segundo sentido, la indicación formal es el punto de partida impropio de la filosofía (Cfr. GA 61: 34). En el punto de partida se encuentra la definición de filosofía que contiene una caracterización impropia de la misma. Pero la impropiedad, lejos de encubrir totalmente el contenido definitorio propio de la filosofía, indica formalmente, refiere y remite a la propiedad. Por este motivo existe una relativa inadecuación entre la definición formal y el objeto propio cuyo sentido es el siguiente:

La evidencia, en lo tocante a la adecuación de la definición a su objeto, no es una evidencia propia y originaria; es más, esta adecuación es absolutamente cuestionable (*fraglich*) y la definición debe ser entendida precisamente en esta cuestionabilidad y falta de evidencia. (GA 61: 34)

Una vez caracterizados los rasgos formales Heidegger da un segundo paso donde precisa la comprensión previa (*Vorgriff*) de filosofía y la situación a partir de la cual surge. El resultado de este segundo paso es justamente la definición de filosofía. El análisis parte del uso lingüístico (*Sprachgebrauch*). De acuerdo con ello, “filosofía” significa “filosofar” (Cfr. GA 61: 43). Heidegger analiza el sentido de esta expresión y concluye que en el uso lingüístico hay una referencia al objeto de la filosofía. En efecto, cuando se dice que “filosofía” significa “filosofar” se está

¹¹ Interpreto esta expresión en el sentido del “contenido del cómo” (*Wiegehalte*) (Cfr. GA 58: 85). Los modos de ser no son meramente formales, sino que poseen un contenido: las diversas interpretaciones del sí mismo.

diciendo que ella es una conducta respecto de algo (*Verhalten zu etwas*) (Cfr. GA 51-52). Ahora bien, ¿qué tipo de conducta es el filosofar? La filosofía es una conducta cognoscitiva¹² respecto del objeto de la filosofía. La conducta filosófica aprehende “lingüísticamente”¹³ el objeto, y lo aprehende en cuanto el objeto *es* de algún modo, es decir, lo aprehende como ente. Por eso: “La filosofía es de un modo principal una conducta cognoscitiva respecto del ente” (GA 61: 58).

La expresión “de un modo principal” expresa la diferencia entre el discurso científico y la filosofía. La ciencias son también conductas cognoscitivas, pero tienen como objeto una determinada región (*Gebiet*) del ente (Cfr. GA 61: 55). En cambio, la filosofía no es un saber especializado. Ella es ciencia fundamental (*Grundwissensachft*) (Cfr. GA 61: 57). El carácter fundamental de la filosofía apunta al hecho de que es una conducta cognoscitiva que se refiere a algo último, universal (*Allgemeines*) y primero. Lo primero, fundamental y universal para la conducta filosófica es el ser. Por eso, concluye: “El objeto de la definición de filosofía se determina así: conducta cognoscitiva respecto del ente en tanto ser” (GA 61: 58). De aquí se sigue que el discurso filosófico sea propiamente ontología.

Filosofía es de un modo principal la conducta cognoscitiva respecto del ente en tanto ser (sentido del ser), de modo tal que en la conducta y para ella depende, concomitantemente y de un modo decisivo, del ser respectivo (sentido del ser) del tener de la conducta. La filosofía es “ontología”, es decir, ontología radical, es decir, en tanto tal, fenomenología fenomenológica (existencial, histórica), o sea ontológica (GA 61: 60).

La filosofía entendida como ontología describe en otros términos lo dicho en el punto anterior. En efecto, la conducta cognoscitiva no es otra cosa que las diversas actividades de la vida. La vida se relaciona de un modo práctico con los entes. En esta relación los ilumina, los conoce, es decir, los comprende a la luz de la comprensión de sí misma que está implicada en toda conducta humana. La comprensión de sí es la comprensión del ser implicada en la conducta respecto de los entes. La tarea de la filosofía es tematizarla conceptualmente.

El vínculo que existe entre la inteligibilidad de la praxis humana y la comprensión del ser se puede ver cuando Heidegger determina el sentido del ser dominante en la filosofía occidental. En el texto que acabo de citar aparece el sentido del ser como un elemento fundamental de la definición del discurso filosófico, a saber, como aquello respecto de lo cual se comprende el ente. Pero Heidegger no dice

¹² Heidegger usa la expresión “conducta cognoscitiva” (*ekennendes Verhalten*) no en el sentido de la modalidad teórica, sino como conducta iluminadora (*erhellendes Verhalten*), es decir, como una conducta que abre el objeto respecto del cual se comporta (Cfr. GA 61: 54).

¹³ La expresión “lingüísticamente” intenta traducir el sentido de estos dos términos “*sagend*” y “*besprechend*” que determinan la conducta respecto del ente (Cfr. GA 61: 54).

nada específico sobre él en esta lección. Es en el *Natorpsbericht* (1922) donde afirma que el sentido del ser fundamental es “ser producido” (*Hergestelltsein*):

Pues el sentido del ser es originariamente ser producido. Este ente existe, en aquello que es, originariamente sólo para el trato productor [...] y el ser es relativo a la producción” (NB:52)¹⁴

Toda comprensión del ente supone la perspectiva del sentido del ser como producción (*Herstellung*). Esto no es otra cosa que remitir el ser a la praxis de un sujeto histórico que cumple el rol de origen de todo sentido. El discurso filosófico deviene ontología cuando tiene como cometido sacar a la luz las estructuras que posibilitan el sentido del ser inmanente a la vida fáctica.

Heidegger retoma esta idea en la lección *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923). Aquí el carácter ontológico de la filosofía se torna más preciso porque lo determina como hermenéutica de la facticidad: la ontología se lleva a cabo como una interpretación del ser de la vida fáctica. El objeto de la hermenéutica es el *Dasein*. Más precisamente: “El propio *Dasein* en cuanto interrogado en lo que se refiere a su carácter de ser” (GA 63: 29). El ser del *Dasein* es la facticidad (Cfr. GA 63: 7). La hermenéutica designa, entonces, la tarea de abordar (*Einsatz*), iniciar (*Ansatz*), acceder (*zugehen*), interrogar (*befragen*) y explicitar (*explizieren*) la facticidad (Cfr. GA 63: 9). La facticidad describe la vida humana como un contexto enunciativo, es decir, da cuenta del “yo”, “aquí” y “ahora” como el eje de coordenadas al que hay que mirar para describir las categorías fundamentales de la vida. Ahora se lo puede calificar como contexto enunciativo ontológico, ya que en él se enuncia y responde la pregunta por el sentido del ser como producción.

Para finalizar con este breve comentario a la lección de 1923, querría añadir que la hermenéutica como discurso sobre la facticidad da cuenta de una focalización interna al *Dasein* en la que se identifica el observador con lo observado. Heidegger lo dice mediante una analogía:

Si se describe -impropiamente- la facticidad como objeto de la hermenéutica (como las plantas son objeto de la botánica), entonces esta (la hermenéutica) se encuentra a sí misma en su propio objeto (análogamente como si las plantas fueran aquello que son y como son, junto y a partir de la botánica) (GA 63: 15)

¹⁴ La misma afirmación aparece también en la lección del período de Marburg titulada *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (semestre de verano de 1924) cuando Heidegger trata las cuatro causas de Aristóteles: “La discusión de las cuatro causas no es otra cosa que la discusión sobre esto, a saber, bajo qué perspectivas se puede colocar el ser, la discusión sobre la posibilidad dentro de la cual se pregunta al ente por su ser. Las perspectivas (*Hinsichten*) están motivadas por el concepto dominante del ser como ser producido” (GA 18: 291).

2. La vía de acceso al origen: el problema del método

Al principio del trabajo señalaba que una de las dificultades centrales con las que Heidegger se encuentra en este período es el problema metodológico. Quizás el testimonio más claro de esta preocupación sea la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921). Toda la primera parte está dedicada a la exposición de los conceptos metodológicos fundamentales. A causa de la queja de algunos alumnos Heidegger tuvo que interrumpir abruptamente la exposición y pasar a los contenidos específicos anunciados en el título. No sin antes advertirles que sin una clara conciencia metodológica no iban a entender absolutamente nada (GA 60: 65). Heidegger parte de la convicción enunciada en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) de que “toda filosofía auténtica es, en sus propias fuerzas que la impulsan, una lucha por el método” (GA 58: 135).

El sentido de esta lucha (*Ringens*) puede ser precisado del siguiente modo: la gran dificultad con la que se encuentra Heidegger es cómo justificar un metalenguaje que pueda describir la unidad semántica del acontecimiento sin caer en la objetivación de la modalidad teórica. Dicho de otra manera: la búsqueda metodológica apunta a discernir en los modos objetivantes del discurso alguno que no sea exclusivamente teórico, ya que la filosofía que saca a la luz las estructuras constitutivas de la vida, en cierta manera, la objetiva o, lo que es lo mismo, el discurso filosófico tal como quedó expresado en la metáfora de la botánica, según la cual el discurso botánico y su objeto se identifican, supone algún tipo de reflexividad metalingüística por medio de la cual tematiza la identidad sin anularla.

Esta búsqueda tiene dos momentos: Heidegger cree encontrar la solución a este problema en el proceso de formalización. Luego abandona este punto de vista y crea un concepto propio: la indicación formal. A continuación voy a exponer estos dos momentos de la reflexión metodológica de Heidegger.

2.1 La formalización: el algo formal (*formales Etwas*)

Heidegger trata el proceso de formalización en la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (semestre de emergencia de la guerra de 1919). El contexto argumentativo donde se inscribe esta problemática es la búsqueda del un rasgo de la vida que posibilite (motive) una objetivación que escape al proceso de desvivenciación (*Entlebung*) característico de la modalidad teórica. Hasta el momento Heidegger describió el acontecimiento de la vida como la vivencia del mundo circundante. La vivencia originaria no es otra cosa que una trama de relaciones semántico-pragmáticas en las que estamos envueltos y desde la que nos comprendemos. La modalidad teórica elide esta trama y constituye, de este modo,

la diferencia entre sujeto y objeto. La introducción del problema de la formalización es la búsqueda de una tercera alternativa entre la pura vivencia de mundo circundante y la elipsis del mismo del discurso teórico.

La razón de esta tercera alternativa se funda en que la afirmación de la vivencia del mundo circundante no basta para justificar el discurso sobre ella. En efecto, una cosa es vivir en la trama de significaciones y otra es describirla. Este segundo aspecto del problema pone de manifiesto la necesidad de justificar algún tipo de metalenguaje que, por un lado, cumpla con su función de objetivación y que, por otro, objetive sin teorizar.

El recurso a la formalización es la tercera alternativa que Heidegger encuentra en esta época. Formalizar es el proceso por el que cada una de las fases de la objetivación teórica puede ser expresada mediante un predicado formal (“algo”, “esencia”, “objeto”, etc.). Por ejemplo, “lo percibido es algo”, “lo circunmundano es algo”, etc. El “algo” que se predica de todo y en cualquiera etapa de la desvivenciación responde a una motivación cualitativamente distinta de la teoría (Cfr. GA 56/57: 114). Esta universalidad fundada en la libertad respecto de cualquier contenido es la que hace que se lo denomine el “algo formal” (*formales Etwas*). Para contraponer justamente la teorización a la formalización Heidegger propone que se denomine *Vergegenständlichung* (“objetivación formal”) al tipo de objetivación que resulta de la formalización. Mientras que a la objetivación que surge de la desvivenciación propone que se la llame *Objektivität* (“objetividad”) (Cfr. GA 56/57).

Todo lo que puede ser vivido lleva en sí la posibilidad de ser algo. La pregunta que surge de aquí es la siguiente: ¿cuál es el origen de esta capacidad si no puede ser reducida a la teorización? Ante todo es necesario destacar que el “algo formal”, al igual que la teorización, implica una relación muy peculiar con la trama de significaciones mundanas: “es la carencia absoluta de mundo, lo ajeno al mundo; es la esfera donde a uno le falta el aire y no puede vivir” (GA 56/57: 112). De ahí que su motivación no puede estar en el mundo, pero tampoco en lo no-mundano de la teorización. El “algo formal” tiene su origen, por el contrario, en lo pre-mundano (*das Vorweltliche*).

El concepto de lo pre-mundano expresa un aspecto de la vida que es anterior a su estructuración en una trama de significaciones. Designa la máxima potencialidad de la vida en el sentido de que ella, antes de constituirse en las diferentes direcciones de sentido del mundo, posee una virtualidad y direccionalidad hacia él. El “algo formal” enuncia la intencionalidad radical de la vida hacia lo que no es ella y hacia sí misma.

En él (en lo premundano) está, sin embargo, el momento del “hacia”, de la “dirección a”, del “hacia un mundo determinado” en el sentido del algo en tanto vivenciable (*das Erlebbare*), es decir, en su no debilitada fuerza centrífuga vital (*Lebensschwungkraft*). El “algo” (...) es un fenómeno fundamental, que puede ser vivido comprensivamente,

por ejemplo en la situación vital (*Erlebnissituation*) del resbalarse de un mundo de vital (*Erlebniswelt*) a otro genuinamente distinto, o en momentos de un vivir especialmente intensivo. (GA 56/57: 115)

La posibilidad de formalizar se origina en esta intencionalidad originaria de la vida, razón por la cual, no puede vincularse con la teorización. La independencia de cualquier tipo de contenido, su pura formalidad, expresa esta apertura constitutiva. El discurso formal da cuenta una tendencia originaria de la vida. Por eso, objetiva de un modo originario. Es interesante notar que Heidegger propone un acceso vital al fundamento de la formalización. Se puede experimentar esta apertura en situaciones intensas o en el pasaje de un mundo al otro. Esta última posibilidad se puede ver claramente con la experiencia del mundo circundante del senegalés que sufre, en el experimento mental de Heidegger, un choque cultural o, dicho de otro modo, pasa de su mundo circundante al mundo universitario. El experimento mental (Cfr. GA 56/57: 70-73) consiste en preguntarse qué tipo de vivencia tendría un senegalés (*Senegalneger*) si de pronto se lo sacara de su mundo circundante y se lo trajera al aula de la universidad en la que, en ese mismo momento, Heidegger habla desde la cátedra. La pregunta es aún más concreta: ¿cómo experimentaría la cátedra universitaria? Heidegger responde así: su vivencia de la cátedra carece de significado (*bedeutunglos*).

Ahora bien, en la transición de un mundo a otro vive la apertura de la vida hacia el mundo. La experiencia de la ausencia de significación de la cátedra es el índice más claro de esta experiencia. En efecto, el senegalés se enfrenta con algo a lo que no puede atribuir sentido, es decir, con algo que no tiene cabida en la trama significativa de su mundo y de este modo experimenta la direccionalidad primigenia de la vida por vía de la experiencia negativa de la falta de significación.

Heidegger mantiene esta argumentación en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) (Cfr. GA 58: 106-107), pero en *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) adopta la postura contraria, a saber, considera la formalización junto con la generalización como una variación de la modalidad teórica.

El criterio para distinguir entre formalización y generalización es la oposición entre el qué (*Was*) vs. el cómo (*Wie*). En efecto, la generalización siempre se da en un determinado ámbito material en el que se va pasando de una clase más abarcativa a otra (por ejemplo, “esto es rojo”, “rojo es un color”, “el color es una cualidad sensible”, etc.). La relación que se tiene con la cosa cuando se predica una propiedad general es un vínculo material, de contenido (rojo, color, cualidad sensible). Por el contrario, en la formalización no se da este tipo de relación, sino que la predicación formal se libera de la materialidad para considerar sólo el modo (*Wie*); más precisamente se considera el sentido relacional (*Bezugssinn*) que guardamos frente a la cosa. Por ejemplo, si decimos “la piedra es un objeto” la predicación no alude

a ninguna región material de objetos, sino que da cuenta de una actitud modal frente a la piedra.

Heidegger se pregunta lo mismo que en la lección de 1919, a saber, ¿cuál es el origen de la formalización? Sin embargo, la respuesta es radicalmente distinta: surge de la modalidad teórica, es decir, del sentido relacional inherente a la actitud teórica (*Einstellungsbezug*) (Cfr. GA 60: 58). La formalización se distingue, por un lado, de la generalización porque da cuenta de una relación modal. Pero, por otro, comparte con la generalización el hecho de que son formas de teorización. Por decirlo de este modo: la formalización definida en esta *Vorlesung* como sentido relacional, es decir, como un determinado vínculo modal con lo dicho, no logra tener la radicalidad necesaria para constituir un discurso originario. La razón de ello es que desconoce el sentido de realización (*Vollzugssinn*), no logra llegar al origen mismo de todo sentido:

El origen de lo formal está, por lo tanto, en el sentido relacional. Aquella diversidad del sentido relacional que se expresa en las categorías ontológico-formales, circunscribe la actitud teórica impropia en su sentido relacional, aunque no en su originaria realización. (GA 60: 59)

Así entonces, Heidegger descarta la formalización como la posibilidad de un metalenguaje capaz de expresar el origen e introduce un nuevo concepto metodológico: la indicación formal (*formale Anzeige*).

2.2 La indicación formal: la explicación fenomenológica

Heidegger trata el concepto de “indicación formal” en tres lecciones: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922). El sentido metodológico de este concepto se puede sintetizar en los siguientes rasgos:

a) Función metalingüística: que de lo se trata es precisamente de la justificación de un metalenguaje adecuado al acontecimiento de la vida se puede apreciar claramente cuando Heidegger señala que la indicación formal adquiere su sentido pleno en la explicación fenomenológica (*phänomenologische Explikation*) (Cfr. GA 60: 64). Es el concepto clave con el que el filósofo puede explicar fenomenológicamente la constitución semántica de la vida. La vida es una totalidad de sentido articulada en tres direcciones semánticas: el sentido de contenido (*Gehaltssinn*), el sentido relacional (*Bezugssinn*) y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*)¹⁵. La triple estructura-

¹⁵ Las tres direcciones del sentido se organizan de acuerdo a la oposición entre qué (*Was*) vs.

ción de sentido es lo que Heidegger denomina “fenómeno” (Cfr. GA 60: 63). La fenomenología tiene como cometido explicar la totalidad de sentido en su triple articulación. El lógos de la fenomenología adopta el género discursivo metalingüístico de la explicación. Ahora bien, según lo dicho en el punto anterior, la formalización no puede explicar cabalmente la totalidad del sentido porque no llega a dar cuenta del sentido realizativo. La indicación formal es la que procura precisamente esa dimensión semántica fundamental (Cfr. GA 60: 63).

b) Análisis semántico de la polisemia de los conceptos: la indicación formal es una explicación que recae sobre determinados aspectos del lenguaje: los conceptos y los enunciados. Se trata de un análisis semántico de los conceptos fundamentales de la filosofía tales como el concepto de “filosofía”, “vida”, “historia”, “apriori” etc. Este análisis tiene un sentido estrictamente pragmático fundado en el carácter existencial del significado. A fin de poder sacar a la luz los contextos enunciativos donde los conceptos adquieren su significación, Heidegger los inserta en diversos enunciados tomados del lenguaje ordinario¹⁶. La indicación formal expresa de este modo la primacía de los aspectos deícticos y referenciales del lenguaje. En efecto, en el punto de partida del análisis de un determinado concepto los enunciados que dan cuenta de sus diversos sentidos apuntan y señalan una determinada tradición desde la cual surgen esas significaciones. Esta competencia del enunciado para dirigir la mirada hacia un determinado contexto enunciativo es el indicio de la prioridad que Heidegger le asigna a la *deixis*.

c) La destrucción semántica: una vez fijado el repertorio de enunciados en los que se inserta el concepto a analizar es necesario deslindar los sentidos originarios de los derivados. Esta tarea se lleva a cabo como una destrucción. Esta describe el momento negativo de la indicación formal. En el punto de partida del análisis semántico el filósofo se encuentra con un repertorio de significados derivados que encubren la originalidad semántica del concepto. La indicación formal se presenta

cómo (*Wie*). El sentido de contenido expresa, por decirlo así, lo dicho (el *dictum*) en una determinada esfera de la praxis o mundo como, por ejemplo, el mundo religioso, político, artístico, etc. El sentido relacional y el sentido realizativo dan cuenta de dos niveles de modalidad (*modus*), es decir, de dos grados de posicionarse la subjetividad (el *Dasein*) frente a lo dicho. El máximo grado corresponde al sentido realizativo ya que da cuenta de las dos posibilidades subjetivas que el *Dasein* puede asumir en el mundo: propiedad e impropiiedad (Cfr. GA 58: 260 y 161; GA 61: 171).

¹⁶ Un claro ejemplo de este procedimiento es la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920). Heidegger hace un análisis extenso del concepto de “historia” (*Geschichte*). Este término no posee una significación aislada, sino que tiene que ser inserto en diversos enunciados a fin de poder determinar sus diversos sentidos. El concepto de “historia”, según Heidegger, remite a seis usos expresados en los siguientes enunciados: a) “digo: «Mi amigo estudia historia»”, b) “se dice: «No entiende mucho de lo que realmente es filosofía, sin embargo es un buen conocedor de la historia»”, c) “se habla de pueblos y razas (*Stämme*) sin historia”, d) “se habla de «la historia» como la gran maestra de la vida”, e) “se dice: «esta ciudad tiene una historia muy variada» o «este hombre tiene una historia triste»”, f) “se dice: «me ha sucedido una historia muy desagradable»” (GA 59: 43-44).

de este modo como una estrategia defensiva contra los sentidos derivados. Heidegger la llama “regla de precaución” (*Vorsichtsregel*) o defensa (*Abwehr*), cuya finalidad es asegurar la libertad del sentido realizativo (lo originario) que opera en la pluralidad semántica (Cfr. GA 60: 64). La defensa contra los sentidos derivados se lleva a cabo como una suspensión de los mismos. La indicación formal permite identificar un determinado contexto enunciativo, pero los predicados que surgen de ese contexto tienen que ser desconectados. La razón de ello está en que esos predicados no proceden del contexto enunciativo originario sino, por el contrario, de un contexto enunciativo derivado. Los predicados inmediatos que describen la filosofía son aquellos que le asignó la tradición histórica de la que se alimenta la filosofía contemporánea de Heidegger (fenomenología, neokantismo, y filosofía de la vida). Esta tradición, implícita en la definición de filosofía, guía la mirada hacia el “yo pienso” y no hacia el “yo soy”. Así entonces, en el punto de partida de la investigación el analista se enfrenta con un conjunto de predicados improprios que tienen que ser desconectados. El carácter formal de la indicación expresa justamente esta suspensión de la predicación. La epoché de los rasgos descriptivos tradicionales de un determinado fenómeno puede ser vista como el momento negativo de la indicación formal (Cfr. GA 60: 64).

d) La construcción semántica: este aspecto de la indicación formal no aparece así expresado en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*, aunque está supuesto en la idea misma de una destrucción. En efecto, para poder deslindar los sentidos originarios de los derivados es necesario contar con un criterio de selección. En la lección *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920) Heidegger introduce el concepto de “*diudication*”, que en latín significa “decisión” (Cfr. GA 59: 74-75). El criterio decide sobre el lugar que le corresponde a los significados en la genealogía del sentido (*genealogische Stelle*). La decisión recae sobre el máximo grado de efectividad de la subjetividad o, dicho de otro modo, sobre la última dirección semántica del fenómeno (el sentido realizativo). La presencia o ausencia del sentido realizativo es el criterio que permite decidir sobre el carácter derivado u originario de los distintos significados. Ahora bien, para poder emplear este criterio es necesario que el analista conozca de antemano su sentido. Dicho en términos de Heidegger: la decisión que discrimina lo originario de lo derivado supone que el analista exista bajo el modo de la originalidad, que es justamente la que le provee la competencia epistémica del análisis. Mientras que la destrucción representa el momento negativo de la indicación formal, la “*diudication*” es el positivo. Al final del período de Marburg, en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verano de 1927), Heidegger introduce los conceptos de “reducción” (*Reduktion*) y “construcción” (*Konstruktion*) para expresar este momento positivo del método. La indicación formal supone un momento positivo que no es otra cosa que la búsqueda de los predicados que describen originariamen-

te el fenómeno mentado en el lenguaje. Este momento positivo se lleva a cabo como la conquista (*Gewinnung*) o construcción de un punto de vista que indique el contexto enunciativo originario. La reducción alude a la reconversión de la mirada (*Umstellung des Blickes*) del ente al ser. Dicho en términos genéticos: del contexto enunciativo derivado al contexto enunciativo originario. La “construcción” expresa el momento existencial (*existenziell*) de la reducción, a saber, la decisión libre (*freier Entwurf*) por la que el *Dasein* instaura esa nueva mirada (Cfr. GA 24: 28-32). Entre la “diudication” del año 1920 y la “reducción” y “construcción” del año 1927 hay una misma línea argumentativa.

A modo de conclusión del trabajo, se puede decir que la indicación formal es la clave metodológica que encuentra Heidegger para recuperar el contexto enunciativo originario porque supone la dimensión existencial fáctica por la que la vida se transforma modalmente y se señala a sí misma. De este modo, el metalenguaje surge de la vida misma y la expresa en sus propias categorías. Esta es la razón por la que abandona la formalización. El momento positivo de la indicación formal da cuenta del sentido realizativo del fenómeno ya que alude a la transformación modal del sujeto. Ciertamente que esta afirmación encierra una dificultad epistémica que puede ser expresada así: la instancia última de legitimación de la producción de conceptos se funda en un acto histórico de la libertad, a saber, aquel por el que la vida se apropia de sí misma y conquista la transparencia enunciativa. Este acto es el que distingue entre un análisis originario, es decir, que indica el contexto enunciativo transparente, y otro derivado u opaco.

Referencias bibliográficas

Las obras de Heidegger se citan de acuerdo al número de la edición de las obras completas, por ejemplo, GA 58. Los textos fuera de la edición de las obras completas se citan de acuerdo a una sigla que está entre paréntesis antes del título.

1. Obras de M. Heidegger:

(GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1999).

(GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1992).

(GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1993).

(GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).

- (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1994).
- (GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1995).
- (GA 18) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (2002).
- (GA 24) *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (1997).
- (SuZ) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (1986).
- (NB) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin (1992).

2. Bibliografía general

- BALLY, CH. (1965): *Linguistique générale et linguistique française*, Bern, Éditions Francke.
- COURTINE, J. F. (Ed.) (1996): *Heidegger 1919-1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- GREISCH, J. (1994): *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, 1994, P.U.F.
- GREISCH, J. (2000) *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf.
- HARTMANN, N. (1912): "Systematische Methode" en Logos III.
- KIESIEL, TH. (1993): *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley, University of California Press
- KIESIEL, TH. (1997): „Die formale Anzeige : Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandtafel“, en Happel, Markus (Hrsg) *Heidegger - neu gelesen*. Würzburg : Königshausen und Neumann.
- KIESIEL, TH. Y VAN BUREN, J. (Eds.) (1994): *Reading Heidegger From The Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University of New York Press.
- FRAWLEY W. (1992): *Linguistic Semantics*, Hove and London, Lea.
- GETHMANN, K. F. (1974): *Verstehen und Auslegung*, Bonn, Bouvier.
- GETHMANN, K. F. (1989): "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen“, in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- GETHMANN, K. F. (1991): „Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b“ en Gethmann, K. F (Hrsg.) *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier.

- GETHMANN, K. F. (1993): *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im*
- RODRÍGUEZ, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.
- VON HERRMANN, F. W. (1985): F. W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- VON HERRMANN, F. W. (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Band I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- VON HERRMANN, F. W. (2000): *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

Adrián Bertorello
adrianbertorello@fibertel.com.ar