

**PABLO REDONDO SÁNCHEZ**

**EXPERIENCIA DE LA VIDA  
Y FENOMENOLOGÍA EN LAS LECCIONES  
DE FRIBURGO DE MARTIN HEIDEGGER (1919-1923)**



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

## COLECCIÓN VITOR

70

©

Ediciones Universidad de Salamanca  
y Pablo Redondo Sánchez

1ª edición: Septiembre 2001  
I.S.B.N: 84-7800-858-6  
Depósito Legal: S. 1153-2001  
Ediciones Universidad de Salamanca  
Apartado postal 325  
E-37080 Salamanca (España)

Edeltex S.L.  
C/ Valle Inclán, 23, 4ºB  
37007 Salamanca  
Tfno: 923 238705

Impreso en España-Printed in Spain

*Todos los derechos reservados.  
Ni la totalidad ni parte de este libro  
puede reproducirse ni transmitirse  
sin permiso escrito de  
Ediciones Universidad de Salamanca*



CEP. Servicio de Bibliotecas

REDONDO SÁNCHEZ, Pablo

Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger  
(1919-1923) [Archivo de ordenador] / Pablo Redondo Sánchez.-- 1ª. ed.-- Salamanca :  
Ediciones Universidad de Salamanca, 2001  
1 disco compacto.-- (Colección Vitor; 70)  
Tesis-Universidad de Salamanca, 1998

1. Universidad de Salamanca (España)- Tesis y disertaciones académicas.  
1 Heidegger, Martin. 2. Fenomenología.  
165.62(043)  
1 Heidegger, Martin (043.2)

## RESUMEN

Las investigaciones sobre el primer Heidegger se han encontrado durante tiempo ante la incómoda circunstancia de carecer de información suficiente sobre los años que anteceden a la obra principal de este período, *Ser y tiempo*. De este modo, más de una década de intensa producción intelectual (la que se extiende desde el escrito de Habilitación de 1915 hasta la obra de 1927) permanecía en la oscuridad. Después de la aparición inicial de algunos cursos académicos impartidos en Marburgo (1923-1928), la publicación a partir de mediados de los años ochenta de las lecciones de Friburgo (1919-1923) ha contribuido decisivamente a completar la imagen de este autor.

Estos textos están marcados por la pretensión de elaborar una ciencia filosófico-fenomenológica de la vida (*Leben*), con lo que este concepto se convierte en el núcleo alrededor del que gira el trabajo de Heidegger y, por ello, también es el foco de atención permanente del nuestro. En la elección de este tema ha resultado decisivo el hecho de que no existiese un estudio específico sobre la vida y los conceptos en los que Heidegger apoya su interpretación -"indicación formal" (*formale Anzeige*) y "destrucción fenomenológica" (*phänomenologische Destruktion*)- que tuviese en cuenta la totalidad de las lecciones publicadas.

Nuestra investigación se apoya en un análisis detenido de los textos, compatibilizando el seguimiento sistemático de la función de los conceptos fundamentales que empiezan a surgir en este momento con consideraciones evolutivas sobre ellos.

La primera parte está pensada como preparación y apoyo para las dos restantes. En ella se analiza la secuencia de conceptos sobre la que Heidegger hace descansar su hermenéutica de la vida. En la segunda estudiamos la "indicación formal", entendida como la respuesta a las necesidades conceptuales que demanda el proyecto de los cursos: la obtención de un lenguaje filosófico capaz de preservar lo específico de la vida sin alterarla ni paralizarla bajo una consideración teórica. En la tercera parte, dedicada a la "destrucción", se investigan los medios con los que Heidegger critica, en primer término, el dominio de lo teórico. En segundo lugar, sin abandonar este aspecto, se muestra que la destrucción pasa a convertirse también en un antídoto frente a la tendencia de la vida a la "caída", entendida como un modo de ocultarse y hacerse opaca a sí misma.

Dedicando una parte a cada uno de los tres conceptos que sostienen los cursos (vida, indicación formal y destrucción), se hace patente que su papel es esencial no sólo para comprender el proyecto de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad en los años de Friburgo, sino posiciones fundamentales de la filosofía de Heidegger hasta finales de los años veinte.

## ABSTRACT

Research on the young Heidegger has been for long in an uneasy situation due to the absence of sufficient information about the years preceding Heidegger's main work of this period, *Being and Time*. Due to this fact, over a decade of intensive intellectual production (between Heidegger's habilitation work on Duns Scotus [1915] and the publication of *Being and Time* in 1927) remained in darkness. After the initial editions of several lecture courses from his Marburg years (1923-1928), the publication of the earlier Freiburg lecture courses (1919-1923) has been of crucial help to complete the philosophical image of our thinker.

These texts are distinctly marked by the claim to work out a philosophico-phenomenological science of Life (*Leben*). This means that Life becomes the central concept around which Heidegger's work in those years develops and, accordingly, it is also the focus of permanent concern in our research. In choosing this theme it was of decisive significance the fact that a specific study on Life and the other concepts supporting Heidegger's interpretation of it –“formal indication” (*formale Anzeige*) and “phenomenological destruction” (*phänomenologische Destruktion*)-, comprising all the lecture courses published, had not so far been carried out.

Our research develops a thorough analysis of the texts, making it compatible with a systematic attention to the function of the basic concepts emerging in this period for the first time and an evolutive approach to them.

Part I is designed as an introduction and hermeneutical support of Parts II and III. In it the sequence of concepts on which Heidegger supports his hermeneutics of Life is explicated. Part II deals with the “formal indication”, understood as a response to the conceptual requirements derived from the project of the courses: to work out a philosophical language able to preserve the specificity of Life without altering and paralysing it under the demands of theoretical reflexion. Part III, concerned with the “phenomenological destruction”, investigates the means by which Heidegger criticizes, first, the supremacy of the theoretical. Second, bearing this in mind it shows that destruction eventually becomes an antidote for the basic tendency of Life to “Falleness” (*Verfall*), as Life's innermost condition to turn away from itself and to conceal itself from itself.

Through the study in each Part of the three main concepts construed in the lecture courses (Life, formal indication and phenomenological destruction), it

becomes clear that their role is essential to understand not only the project of the phenomenological hermeneutics of facticity in the Freiburg years, but also crucial points of Heidegger's philosophy up to the end of the 20's.

## ÍNDICE

<b>Abreviaturas</b>	<b>13</b>
<b>Modo de citar</b>	<b>15</b>
<b>Introducción</b>	<b>16</b>
<b>Primera parte</b>	
<b>La vida fáctica como el ámbito originario de la filosofía</b>	<b>54</b>
1. La intencionalidad, el lenguaje en el que la vida habla consigo misma	56
2. La filosofía y el doble sentido de la repetición	73
3. La polisemia de "vida" como punto de partida	78
4. "Nuestra vida, nuestro mundo"	82
5. El cuidado ( <i>Sorge</i> )	84
6. La privación y la preocupación por el pan diario	90
7. Las categorías de la vida	100
7.1. La inclinación	100
7.2. La distancia	102
7.3. El bloqueo	107
7.4. Lo fácil	110
8. Las categorías del movimiento	114

9. La caída, el arruinamiento y el derrumbe de la vida	119
10. El movimiento contrario al arruinamiento	130
11. Las experiencias fundamentales y el apoyo existencial de la hermenéutica	138
12. La transparencia de la situación hermenéutica	150
12.1. El concepto de situación	151
12.2. La hermenéutica de la vida: un proyecto indicativo-formal y destructivo	157

## **Segunda parte**

<b>El acceso a la comprensión de la vida. La génesis y el desarrollo de la indicación formal</b>	<b>161</b>
1. La prehistoria de la indicación formal	161
1.1. La mostración de la facticidad	164
1.2. La determinación categorial del mundo entorno	168
1.3. La virtualidad inmediata de lo categorial en lo vivido. La influencia de Lask	171
1.4. La realidad empírica <i>sub ratione existentiae</i>	175
1.5. El papel de la intuición categorial de Husserl	177



1.6. La verdad de la simple aprehensión y el principio de la determinación material de la forma	181
1.7. El desplazamiento hacia la vida inmediata en la conclusión de la Habilitación	184
1.8. La primera versión de la fenomenología de la vida religiosa	186
2. La anticipación de la hermenéutica indicativo-formal en el <i>Kriegsnotsemester</i> 1919	191
2.1. La idea de la filosofía como ciencia originaria	194
2.2. La remisión al ámbito preteorético de la vida. Objeciones a la fenomenología de Husserl	201
2.3. La inmersión en el mundo	205
2.4. La vivencia del mundo entorno. El ejercicio fenomenológico de la cátedra	207
2.5. La simpatía con la vida y la posibilidad de la ciencia de las vivencias	214
2.6. El "algo premundano", el momento fundamental de la vida	216
2.7. La comprensión de la vida en su tendencia motivada o en su motivación tendente	223
2.8. ¿Cómo es posible una ciencia originaria de la vida?	227
3. El nacimiento de la indicación formal como término filosófico en <i>Grundprobleme der Phänomenologie</i>	230

3.1. La fenomenología y el acompañamiento del sentido auténtico de la vida	231
3.2. Los indicios y las señales de la vida fáctica	237
3.3. La indicación formal y la actitud filosófica fundamental	242
4. La formación de los conceptos filosóficos	246
4.1. Las experiencias fundamentales y la indicación formal	246
4.2. La llamada de atención y el camino de la investigación filosófica	251
4.2.1. La comunicación indirecta	255
4.2.2. Las expresiones ocasionales	261
5. La indicación formal en el primer curso de religión ( <i>Einleitung in die Phänomenologie der Religion</i> )	265
5.1. El análisis indicativo-formal de lo histórico	270
5.2. La definición de la indicación formal	275
5.3. La interrupción del curso y sus consecuencias	282
6. La función de la indicación formal en la definición de la filosofía	287
6.1. Las actitudes ante la definición: sobrevaloración e infravaloración	289
6.2. El marco existencial de la definición filosófica	294
6.3. Las definiciones filosóficas de la vida como indicaciones formales	298
6.4. "El principio es más de la mitad del todo". El cuidado por la situación de salida	303

### **Tercera parte**

#### **La desobjetivación de la vida y de la filosofía.**

#### **La destrucción fenomenológica 309**

1. La crítica filosófica, antecedente de la destrucción	309
1.1. La paradoja y la puesta en cuestión radical de los problemas filosóficos	311
1.2. La crítica positiva y la escucha de las motivaciones auténticas	316
1.3. La comprensión evidente de la vida en y para sí como criterio	320
2. El surgimiento de la "destrucción" como término filosófico	325
2.1. La destrucción del orden racional y sus fragmentos expresivos	328
2.2. La negación de las objetivaciones de la vida: fenomenología y dialéctica	331
2.3. La revisión de la dialéctica: la diahermenéutica	334
3. La dirección y el criterio de la destrucción	342
3.1. El motivo existencial de la destrucción	346
3.2. Las predelineaciones del origen, el plano del desmontaje	349
3.3. La asignación de lugares a lo destruido y su criterio	354
4. El proyecto general de destrucción de la tradición	358
4.1. El paradigma de la experiencia de vida en el cristianismo primitivo	359

4.2. La irrupción de la filosofía griega	369
4.3. La confrontación con la tradición	377
4.3.1. El ataque al sentido "estético" fundamental de la herencia agustiniana	380
4.3.2. La opción por el lenguaje de la cruz frente a la sabiduría de los griegos	385
4.3.3. El tiempo kairológico frente al cronológico: el camino hacia la concepción existencial del tiempo	397
5. La destrucción como crítica del presente	403
5.1. La polémica con la cultura de la época	407
5.2. La exigencia de una auténtica vida universitaria	414
5.3. La apropiación de la situación fáctica	420
<b>Conclusión</b>	<b>425</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>434</b>

## Abreviaturas

GA 1, *Frühe Schriften*.

GA 9, *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*.

GA 56-57, *Zur Bestimmung der Philosophie*.

GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-20)*.

GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*.

GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Contiene el semestre de invierno de 1920-21 y el de verano de 1921, así como unas notas preparatorias para el curso *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Del segundo curso y de las notas hay traducción española de Jacobo Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*, Editorial Siruela, Madrid, 1997.

GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*.

GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.

AE, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*.

GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*.

GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

GA 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*.

SuZ, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 16ª ed., Tübingen, 1986. Traducción española de José Gaos *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 7ª reimp. de la 2ª ed. revisada, Madrid, 1989.

HB, *Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918-1969*, Joachim W. Storck (ed.), Marbacher Schriften, Marbach am Neckar, 1990.

HJ, *Martin Heidegger / Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, Walter Biemel y Hans Saner (eds.), Piper, München, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

### **Modo de citar**

Las obras de Heidegger se citan dentro del texto, con la abreviatura y el número de página correspondiente. Las traducciones son nuestras; en las notas a pie de página se encuentran los textos en la versión original alemana. En los casos en los que hay traducción española, aparece también el número de página.

## Introducción

Hace algunos años, en el epílogo a la segunda edición de su obra ya clásica, Otto Pöggeler se quejaba con cierta amargura del estado de la investigación sobre el primer período de la obra de Heidegger: "El número de títulos sobre Heidegger se cuenta hoy por millares; es lamentable en cambio que apenas exista una orientación digna de confianza sobre los primeros cursos que esté apoyada en los apuntes y en los pocos manuscritos conservados"<sup>1</sup>. Quizá la reivindicación era entonces excesiva, ya que no había muchos investigadores que pudieran tener acceso directo a los manuscritos o a las copias de los estudiantes que asistieron a las *Vorlesungen*. No obstante, Pöggeler estaba poniendo de manifiesto una laguna importante en el conocimiento de la trayectoria de Heidegger. Durante decenios la información sobre los años que transcurren desde que éste inicia su actividad académica hasta la aparición de *Ser y tiempo* ha sido prácticamente nula. Teniendo en cuenta que el último texto que había publicado antes de 1927 era el escrito de Habilitación (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915)), el período del que no se tenía conocimiento fehaciente abarcaba más de una década. No ha de extrañar, por tanto, que durante años se pensase que *Ser y tiempo* había surgido súbita y algo improvisadamente como el resultado de las presiones académicas para publicar. Tal como han puesto de manifiesto algunos autores, durante una larga época muchos de los estudios se elaboraban como si la obra de 1927 hubiese nacido de un "mar de silencio"<sup>2</sup>, de la nada como Atenas de la cabeza de Zeus<sup>3</sup> o como si fuese un libro sin historia<sup>4</sup>.

Esta situación dio un giro decisivo a mediados de los años ochenta, cuando se inició la publicación de los cursos del período de Friburgo (1919-1923) en la

---

<sup>1</sup> Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 3ª ed. ampliada 1990, p. 332. Hay traducción española de Félix Duque Pajuelo, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid. El epílogo a la segunda edición es de 1983.

<sup>2</sup> Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, p. 27.

<sup>3</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1993, p. 1.

<sup>4</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 12.



*Gesamtausgabe*<sup>5</sup>. En un decenio, entre 1985 y 1995, han aparecido todas las lecciones -excepto una<sup>6</sup>- que Heidegger impartió en su primera estancia en aquella ciudad como asistente de Husserl. El hecho de que los cursos hayan empezado a salir a la luz más de sesenta años después de que Heidegger los dictase, ha contribuido a que durante todo ese tiempo hayan estado envueltos por un halo en cierto modo enigmático. Cuando se empezó a tener noticias de ellos, llegó a correr incluso el rumor de que algunos de los datos que se ofrecían no eran más que una invención<sup>7</sup>. La imagen que dominaba la figura del primer Heidegger era la que proporcionaba *Ser y tiempo* y las discrepancias que las primeras lecciones podían sugerir fueron solventadas negando su realidad en los casos más extremos y considerándolas como tentativas juveniles entre los más ponderados.

La tendencia a hacer girar el período inicial de la obra de Heidegger exclusivamente en torno a 1927 fue el reflejo poco fidedigno de la situación de la época, ya que el reconocimiento de Heidegger en los círculos académicos alemanes no se debía únicamente ni en primera instancia a *Ser y tiempo*. Fueron más bien los cursos que impartió con regularidad desde 1919 los que alimentaron su fama. Desde el momento en que empezó su actividad docente, el número de alumnos que asistían a las clases no dejaba de aumentar. El intercambio y la discusión de los manuscritos, apuntes y ejercicios de seminario entre los estudiantes contribuyeron a ir incrementando su prestigio. Hannah Arendt, discípula de Heidegger desde 1924, ha descrito ese ambiente en una frase que se ha hecho famosa a su vez. En esta época, a principios de los años veinte, el nombre de Heidegger atravesaba toda Alemania como el "rumor de un rey oculto"<sup>8</sup>. El magnetismo personal no fue estéril y sus resultados no tardaron en llegar. Algunos de los alumnos que escucharon estas lecciones han pasado a ser figuras ineludibles en el panorama filosófico posterior: Löwith, Horkheimer, Marcuse, Jonas, Kaufmann etc. La reacción de algunos de ellos ante la publicación de *Ser y tiempo* es también una muestra de la huella que les habían dejado los primeros cursos. La

---

<sup>5</sup> El primero que se publicó fue el semestre de invierno de 1921-22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61.

<sup>6</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik (Interpretaciones fenomenológicas a Aristóteles. Ontología y lógica)*, semestre de verano de 1922. En el momento en que aparezca le corresponderá el tomo 62 de la *Gesamtausgabe*. El encargado de la edición es Franco Volpi.

<sup>7</sup> Cf. Pöggeler, Otto, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, p. 126.

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", en *Merkur*, 10, 1969, p. 893.

obra fundamental de Heidegger no fue sólo una desilusión para Husserl, que llegó a ver en ella una traición del que había sido su asistente durante cuatro años<sup>9</sup>. La cristalización en 1927 -con innovaciones de última hora- del pensamiento de los años anteriores fue considerada por algunos asistentes a los primeros cursos (Oskar Becker, por ejemplo) como un alejamiento definitivo del Heidegger original, como si la fuerza de su pensamiento inicial hubiese remitido<sup>10</sup>.

A pesar de la impronta que estas clases dejaron en los estudiantes, con el paso del tiempo fueron cayendo en el olvido. El hecho de que Heidegger desarrollase su actividad filosófica durante largo tiempo, lo que le permitió sacar a la luz un gran número de escritos, cada uno de los cuales se convertía de inmediato en centro de atención de los estudiosos, y la cuestión política que llegó a monopolizar la discusión sobre su obra durante años, han sido algunos de los factores que han contribuido a dejar en un segundo plano las aportaciones tempranas, tan influyentes en su momento.

Sin embargo, la razón fundamental por la que los primeros cursos de Friburgo han permanecido en la sombra es que su publicación ha estado en el aire durante mucho tiempo. Como es sabido, la *Gesamtausgabe* estaba dividida originariamente en cuatro secciones. La primera se reservaba para los textos publicados por Heidegger en vida. La segunda comprendía en primera instancia los cursos académicos dictados en Marburgo (1923-1928) y posteriormente en Friburgo (1928-1944). La tercera sección, por su parte, ofrecía espacio para los ensayos y escritos en general no publicados por Heidegger, mientras que la cuarta y última se pensó para otro tipo de textos tampoco publicados, como por ejemplo los ejercicios de seminario.

Por el testimonio de Von Herrmann, administrador del legado y editor, entre otros, del primer tomo publicado en la *Gesamtausgabe* (el que de algún modo ofrecía las pautas que debían seguir los demás), sabemos que el deseo de Heidegger era iniciar la serie de publicaciones con los cursos correspondientes a la segunda sección. Desde el primer momento en que se planteó la posibilidad de editar la obra completa, manifestó su interés en que salieran a la luz las lecciones

---

<sup>9</sup> Cf. Pöggeler, Otto, "Eine Epoche gewaltigen Werdens". Die Freiburger Phänomenologie der Zeit", en Orth, E. W. (ed.), *Die Freiburger Phänomenologie. Phänomenologische Untersuchungen* 30, Alber, Freiburg-München, p. 11.

<sup>10</sup> Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 173.

académicas, ya que pensaba que su conocimiento era un presupuesto irrenunciable para la comprensión de los ensayos y textos no publicados (para los que estaba destinada la tercera sección)<sup>11</sup>. En los planes iniciales se consideró que los cursos deberían aparecer cronológicamente, comenzando por el semestre de invierno de 1923-24 hasta llegar al semestre de verano de 1928. Con respecto a la publicación de las lecciones del primer período de Friburgo, la resolución fue aplazar para más adelante toda decisión sobre ellas<sup>12</sup>. Esto suponía que el criterio cronológico de publicación no era válido para este conjunto de cursos, puesto que en caso de ser editados entrarían a formar parte de un suplemento de la segunda sección.

El siguiente dato que proporciona Von Herrmann es de 1982, seis años después de la muerte de Heidegger. En este momento el primero decide -presentando siempre sus propuestas como si fuesen una indicación expresa del segundo- que los cursos de Friburgo sean publicados efectivamente como un suplemento de la segunda sección. De esta manera, no fue el propio Heidegger el que tomó la resolución directa sobre el modo y la manera en la que los cursos debían ser publicados. Todo parece indicar, más bien, que no tenía intención de publicarlos, que su pretensión inicial era dejarlos fuera de la *Gesamtausgabe*. No les concedió el *imprimatur* (un hecho que por otro lado no es distintivo, ya que sólo tuvo tiempo de otorgárselo a dos tomos) y no hay ningún dato convincente de que quisiese hacerlo<sup>13</sup>.

A la hora de determinar las causas por las que Heidegger se mostró reacio a publicar los cursos de Friburgo se pueden hacer todo tipo de conjeturas. Bien pudiera ser que no estuviese totalmente seguro de que la edición fuese fiable, puesto que era consciente de que algunos de los manuscritos originales no existían

---

<sup>11</sup> Cf. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", en *Heidegger-Studies*, 2, 1986, p. 153.

<sup>12</sup> Cf. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", op. cit., p. 154. Las primeras palabras de Von Herrmann a este respecto no son las de este artículo, sino las de un informe previo que elaboró con motivo del 85 cumpleaños de Heidegger. Han sido recogidas por Gethmann en "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"", op. cit., p. 34 y son las siguientes: "Ob auch die frühen Freiburger Vorlesungen aus der Privatdozentenzeit Heideggers zwischen 1916 und 1923 als Supplement der zweiten Abteilung herausgegeben werden, bleibt einer späteren Entscheidung vorbehalten".

<sup>13</sup> Cf. Pöggeler, Otto, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", op. cit., p. 124.

(él mismo había reutilizado el reverso para otros proyectos). Quizá pensó también en los problemas que supondría recopilar todas las copias existentes de los estudiantes y cotejarlas para poder fijar un texto aceptable.

En todo caso, la historia de la publicación de estos cursos muestra algunos de los cambios en la línea editorial de las obras de Heidegger desde que comenzó a tomar forma la *Gesamtausgabe* hasta que han ido apareciendo los distintos volúmenes con una cierta continuidad. Como acabamos de ver, la pretensión inicial de Heidegger era que la publicación guiada por el criterio cronológico permitiese seguir el camino de su pensamiento con todas las peculiaridades (de ahí la famosa contraposición entre los caminos y las obras ya acabadas que eligió como lema general (*Wege, nicht Werke*)). Sin embargo, poco después de su muerte algunas de las prioridades se fueron modificando y se puso mucho más el acento en otro de los rasgos característicos de la edición, ser una *Ausgabe letzter Hand*. El objetivo fundamental era, según esto, publicar el manuscrito de Heidegger tal como él lo había dejado.

El cambio puede quedar expresado en los siguientes términos. Mientras que en los primeros años del proyecto la intención era dar prioridad completa a los textos, al conjunto de lo que iba formando los caminos de pensamiento dejando el punto de vista del autor en cierto modo de lado, posteriormente la actitud más adecuada que el editor de un curso podía adoptar consistía precisamente en preguntarse qué es lo que Heidegger mismo hubiese decidido con respecto al texto en cuestión<sup>14</sup>. La primera actitud se ve con claridad en el prólogo inacabado que Heidegger escribió para la edición de las obras (cf. GA 1, 438). En este lugar hay un rechazo explícito a considerar que lo fundamental de una empresa editorial de esta envergadura es la transmisión de la opinión del autor y a ver la meta del trabajo en la obtención de un conjunto de información filosófica que permita encasillar la obra en algún capítulo de la historia del pensamiento. La segunda postura, intentar ponerse en el lugar de Heidegger para tomar decisiones sobre el texto, es la que ha venido defendiendo Von Herrmann desde la muerte del primero. Esto ha quedado plasmado directamente en el aspecto de los tomos de la *Gesamtausgabe*, ya que la edición de última mano supone una renuncia completa a todo aparato crítico-filológico. Por esta razón, los distintos volúmenes salen a la luz apenas sin anotaciones de los editores y sin índices temáticos o de nombres, que hubiesen sido de mucha utilidad por otra parte.

---

<sup>14</sup> Cf. Van Buren, John, "Heidegger's Autobiographies", en *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 23, 3, 1992, p. 213.

Esta línea de trabajo ha recibido el nombre general de "edición sin interpretación"<sup>15</sup>. La pretensión que está en su base es que los textos puedan hablar por sí mismos. De acuerdo con lo que escribe Von Herrmann, la intención fundamental de Heidegger no era impedir un acceso fácil a los escritos, reservando su obra para una élite que se pudiese aventurar en ella sin ninguna ayuda, sino despejar el terreno para posibilitar su apropiación y comprensión por parte de cada lector. Desde esta perspectiva, el aparato crítico, en tanto que se interpone entre aquél y el texto, supone un impedimento para lograr un entendimiento adecuado de las obras. En una traslación a la línea editorial del lema fenomenológico "a las cosas mismas", Heidegger se decidió por hacer accesibles los textos de un modo directo<sup>16</sup>. De esta manera, todo lo que desde un determinado punto de vista puedan parecer facilidades para leerlos, no sería en última instancia más que una forma de alejarse de ellos. Esta idea se apoya en la convicción de que no se puede privar al lector del trabajo y el esfuerzo de la comprensión. Siempre según la versión de Von Herrmann, la renuncia de Heidegger a la elaboración de índices estaba animada en el fondo por una intención pedagógica. Se trataba de evitar que los índices se utilizasen para aligerar la lectura de los cursos o para reducir la investigación a señalar el número de veces que aparece una determinada palabra. A Heidegger le disgustaba la idea de que se pudiese saber muy rápidamente los contextos en los que empleaba un concepto determinado y temía que el alcance de la lectura no fuese más allá de esta mera constatación. Como resultado de estas prevenciones, antepuso por completo las consecuencias de la posible mala utilización del aparato crítico a las ganancias extraordinarias que se hubiesen obtenido con él. La *Gesamtausgabe* sitúa así al estudioso ante lo que Rodi ha llamado una "tragedia de la cultura"<sup>17</sup>. Por una parte hay que ser consciente de que hacer de ella un objeto de investigación (con análisis inevitables, por ejemplo, sobre el desarrollo de un concepto determinado y sus distintas apariciones) es pasar por alto las indicaciones de Heidegger mismo, pero por otro lado no se puede dejar de pensar que su obra comparte destino con la de otros muchos autores y, en ese sentido, el único modo de acceder adecuadamente a ciertos aspectos pasa por una

---

<sup>15</sup> Cf. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", op. cit., p. 169.

<sup>16</sup> Cf. Ibid., p. 170.

<sup>17</sup> Rodi, Frithjof, "Wandlungen der hermeneutischen Situation im Blick auf Heideggers Frühwerk", en Fehér, István (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 133.

especialización creciente en la que el aparato crítico (entendido de una u otra forma e independientemente de los propósitos del estudio) juega un papel relevante.

Las consecuencias de la edición sin interpretación han sido constantemente tema de debate. Por el talante de Heidegger no cuesta pensar que no desease incluir un trabajo crítico abrumador que acabase solapando de algún modo los textos. Sin embargo, para algunos autores no es del todo claro que pretendiese eliminar en conjunto las aclaraciones y anotaciones de los editores<sup>18</sup>. Plantear la situación como una alternativa entre una edición hipercrítica y una en la que no se publique más que el texto ha traído consigo algunos problemas.

Los manuscritos de los cursos a partir de los que se ha fijado el texto publicado no son el resultado completamente limpio del trabajo de Heidegger. A la dificultad habitual de la lectura de su escritura -lo que necesariamente provoca algunos errores de transcripción-, hay que añadir el hecho de que modificaba constantemente lo escrito volviendo una y otra vez sobre ello. En la continua reelaboración utilizaba tinta de distintos colores para diferenciar unas anotaciones de otras. Evidentemente, en una edición en la que no se permite ningún tipo de llamadas a pie de página no hay posibilidad de atender a estos detalles de no poca importancia. Tampoco es irrelevante la presentación exterior de los cursos en la *Gesamtausgabe*, donde en la mayoría de las ocasiones las continuas divisiones y títulos del texto no provienen de Heidegger mismo, sino de los editores. Por último, como es sabido, Heidegger tenía la buena costumbre desde el punto de vista pedagógico de repetir muy sintéticamente en cada sesión algunas de las líneas fundamentales que había tratado el día anterior. Con la intención de no apelmazar demasiado el discurso de las lecciones y de no romper continuamente su ritmo, estos breves resúmenes no siempre han quedado reflejados en la presentación final.

Estas son algunas de las razones por las que no se puede aceptar sin discusión que la *Gesamtausgabe* sea una edición sin interpretación. En el momento en que se preparan los textos para su publicación hay un número considerable de criterios interpretativos que posteriormente, con el tomo publicado delante, no salen a la luz<sup>19</sup>. La edición sin interpretación se revela así como algo quimérico o, en todo

---

<sup>18</sup> Cf. Kisiel, Theodore, "Heidegger's Gesamtausgabe: An international Scandal of Scholarship", en *Philosophy Today*, 39, 1, 1995, p. 8.

<sup>19</sup> Algunos autores han puesto de manifiesto los numerosos problemas que ha desencadenado esta falta de claridad. Consideremos lo siguiente a modo de ejemplo. En el

caso, como una decisión que reserva la actividad de interpretar un texto al que lo recibe y no al que lo transmite. Intentar ponerse en cada caso en el lugar de Heidegger, la máxima que ha de seguir todo editor según Von Herrmann, implica estar interpretando más de lo que se llega a admitir. En suma, reducir la interpretación a lo meramente visible (notas, índices etc.) supone deformar una actividad sobre la que Heidegger mismo tanto habló en los cursos de Friburgo.

Las dificultades generales en la publicación que estamos poniendo de manifiesto no son atribuibles exclusivamente a los encargados de la *Gesamtausgabe*. Como se mencionaba antes, es probable que la decisión inicial de Heidegger fuese dejar los cursos de Friburgo fuera de la edición. Algunos autores piensan que esta omisión no obedeció únicamente a razones filológicas, sino que detrás también hay motivos de carácter filosófico<sup>20</sup>. Con el paso del tiempo Heidegger se iba mostrando cada vez más crítico con respecto a las lecciones que

---

manuscrito que fue publicado como GA 25 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*) hay una serie de anotaciones posteriores al momento en que Heidegger impartió el curso en las que domina claramente un lenguaje de tipo existencial. Puesto que no se ha hecho ninguna distinción cronológica, esta tendencia existencialista se toma por la dirección auténtica del curso, con las consiguientes distorsiones a la hora de hacer una investigación detallada de la evolución de la obra de Heidegger. Cf. Kisiel, Theodore, "Heidegger's Gesamtausgabe: An international Scandal of Scholarship", op. cit., p. 5s.; del mismo autor "Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo III, *Im Spiegel der Welt*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 20. Algo semejante sucede con uno de los cursos de Friburgo, el del semestre de invierno de 1921-22. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 528, nota 8. También Crowell se ha hecho eco de este tipo de comentarios. Cf. su "Heidegger's phenomenological decade", en *Man and World*, 28, 4, 1995, p. 436. En general Kisiel se muestra muy crítico con las normas de la *Gesamtausgabe* y ha llegado a hablar de una cierta manipulación en ella. Cf. su "Heidegger's Apology: Biography as Philosophy and Ideology", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14/2-15/1, 1991, p. 371. Una de sus labores ha sido sacar a la luz errores que se han cometido en la edición. Para los que ha encontrado en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57), algunos de ellos de importancia, cf. "Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen", op. cit., pp. 106-107.

<sup>20</sup> Cf., por ejemplo, Van Buren, John, *The Young Heidegger. Rumor of the hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994, p. 16, Grondin, Jean, "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo II, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pp. 175ss.

impartió siendo un joven profesor. Toda investigación que se quiera centrar en los primeros textos de Friburgo ha de estar preparada para un gran número de testimonios en contra de ellos por parte del Heidegger posterior. En las evaluaciones generales sobre los años 1919-1923 veía en los cursos anticipaciones, en cualquier caso imperfectas, del camino que transitaría posteriormente. De alguna manera, se tiene así la sensación de que los consideraba como esfuerzos encauzados en una dirección equivocada. Esta actitud ha sido muy criticada. Van Buren<sup>21</sup>, por ejemplo, sostiene que en los juicios posteriores está operando algo contra lo que los cursos de Friburgo son una vacuna permanente: la consideración del camino del filosofar como un camino único y de una sola dirección frente a la que los otros intentos son desviaciones o equivocaciones. Los juicios tardíos de Heidegger suscitan la impresión de que los primeros cursos supusieron un apartamiento del camino recto, de la vía más adecuada de su pensamiento que sólo posteriormente consiguió retomar.

En este sentido, como ha expresado Gadamer, es posible que Heidegger subestimase sus comienzos e infravalorase la importancia de sus pasos iniciales, pensando que no eran lo suficientemente valiosos para presentarlos como el punto de partida de su trayectoria filosófica<sup>22</sup>.

La *Gesamtausgabe* compensa en alguna medida los aspectos criticables que se pueden encontrar en ella aportando una gran cantidad de material. De ahí que la razón asista a Von Herrmann cuando reconoce algunos errores en el momento de la edición y, por otro lado, los intenta justificar y equilibrar diciendo que una edición histórico-crítica no hubiese avanzado ni mucho menos a la misma velocidad que lo ha podido hacer la *Ausgabe letzter Hand*<sup>23</sup>. En el caso concreto de los cursos de Friburgo, la rapidez ha sido apreciable en los últimos años. Sin entrar en los detalles de la edición de cada uno de ellos (todos tienen un epílogo del editor correspondiente), sí es preciso dar alguna breve indicación con el fin de saber qué es lo que se tiene delante al leerlos.

---

<sup>21</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 9ss.

<sup>22</sup> Cf. Gadamer, Hans-Georg, "Der eine Weg Martin Heideggers", *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1986, p. 9. Hay una traducción inglesa de P. Christopher Smith, "Martin Heidegger's One Path", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 20.

<sup>23</sup> Cf. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", op. cit., p. 168s.



-GA 56-57: *Zur Bestimmung der Philosophie*. En este tomo han sido incluidos dos cursos y un apéndice. En primer lugar aparece *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Esta lección, impartida entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919 para los veteranos que volvían de la Guerra, se conoce habitualmente como el *Kriegsnotsemester 1919*. El segundo curso, el que corresponde al semestre ordinario de verano de 1919 es *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. El tercer texto, incluido en este volumen en un apéndice, corresponde también al semestre de verano de 1919 y lleva por título *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. Su peculiaridad fundamental es que la edición no se ha llevado a cabo a partir del manuscrito de Heidegger, que se ha perdido, sino desde una copia de Oskar Becker que no es completa (de ahí la brevedad del texto (cf. GA 56-57, 205-214)).

-GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Se trata del semestre de invierno de 1919-20. La presentación de este curso tiene una estructura algo imbricada. En primer lugar se ha editado el texto, una consideración previa y dos grandes secciones, todo ello a partir del manuscrito de Heidegger. A esto se han añadido dos apéndices. El primero (A) incluye una reconstrucción de la parte final de la lección desde algunas anotaciones de Heidegger y una serie de complementos (algunas anotaciones al manuscrito y notas sueltas que tienen un tema semejante al tratado en el curso). El apéndice B consta también de dos partes. La primera se compone de complementos extraídos de la copia de Oskar Becker, mientras que la segunda presenta la parte final de la lección, también a partir de la copia de Becker. De esta manera, el curso proporciona una gran cantidad de material pero no de forma unitaria, ni desde el punto de vista del contenido (rasgo por otra parte habitual y característico en los cursos de Heidegger) ni desde las fuentes en las que se basa la edición. Por esta razón hay partes que se repiten casi textualmente.

-GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Es el semestre de verano de 1920. Por el testimonio de F. J. Brecht sabemos que comenzó el 6 de mayo y finalizó el 26 de julio de aquel año. El curso se compone de una introducción y dos partes. La introducción, la primera parte y la primera sección de la segunda parte se han editado sobre la base del manuscrito de Heidegger. Para la segunda sección de la segunda parte se ha utilizado la copia de Oskar Becker. Por último, al final del volumen hay complementos breves sobre algunos de los párrafos del texto.

-GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Al igual que *Zur Bestimmung der Philosophie* contiene dos cursos y parte de otro. El primero es

*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-21). Heidegger lo impartió desde el 29 de octubre de 1920 hasta el 25 de febrero de 1921. La edición de este texto ha sido problemática, puesto que el manuscrito se ha perdido. Por lo tanto, lo que ofrece la *Gesamtausgabe* es el resultado del trabajo de los editores con cinco copias de algunos estudiantes que acudieron a las clases. El hecho de que en la edición de las obras completas haya un texto tan relevante que no es el resultado de la propia mano de Heidegger plantea problemas importantes de interpretación<sup>24</sup>. Heidegger mismo tenía cierto temor a que el conocimiento de su obra se extendiese por medio de apócrifos sin control riguroso. En este sentido había un autor, Hegel y su obra, que significaban el contrapunto de lo que deseaba para sí. En efecto, según el testimonio de Günther Neske, una de sus preocupaciones fundamentales con respecto a la edición de los cursos era "que no me suceda lo mismo que a Hegel"<sup>25</sup>.

El segundo curso incluido en el tomo 60 es *Augustinus und der Neuplatonismus* (semestre de verano de 1921). Para su edición sí se ha dispuesto del manuscrito original. Paralelamente al curso anterior, se aportan apéndices, en este caso dos, uno correspondiente a las notas de Heidegger y un segundo que contiene algunos complementos de la copia de Oskar Becker.

Hay un tercer texto en el volumen 60. Se trata de los esbozos y de las notas preparatorias que en principio debían haber culminado en el curso del semestre de invierno de 1919-20: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. El 10 de agosto de 1919 Heidegger empezó a repasar los apuntes que había elaborado en los meses anteriores y en los días siguientes intentó avanzar en la organización de la lección, interrumpiendo finalmente la tarea. El 30 de agosto solicitó un cambio a la Facultad:

Para la ejecución del plan, el abajo firmante contaba con unas vacaciones de otoño más largas. En las actuales circunstancias, sin embargo, resulta imposible una elaboración satisfactoria y lo debidamente exigente del material para la lección anunciada: "Los fundamentos filosóficos de la mística medieval". El abajo firmante solicita, en consecuencia, autorización para, en lugar de impartir dicha lección, transformar la

---

<sup>24</sup> En 1993, dos años antes de la publicación de GA 60, Kisiel sostenía que no sería aceptable la inclusión en la *Gesamtausgabe* de todo un curso bajo el nombre de Heidegger cuando en realidad se trata de apuntes de estudiantes. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 10.

<sup>25</sup> Neske, Günther, *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1977, p. 51.

asimismo anunciada lección de una hora sobre "Problemas escogidos de la fenomenología pura" en una lección de dos horas titulada: "Problemas fundamentales de la fenomenología", a impartir los martes y viernes de 4 a 5 horas (para principiantes), seguida de un coloquio los martes de 6 a 7 y media<sup>26</sup>.

La ampliación de lo que ahora se conoce como *Die Grundprobleme der Phänomenologie 1919-20* de una hora a dos determinada por la interrupción de la preparación del curso sobre mística medieval, hace plausible suponer que algunos aspectos del segundo quedasen incluidos en el primero.

-GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Fue impartido en el semestre de invierno de 1921-22. La edición se ha llevado a cabo utilizando como base el manuscrito de Heidegger, así como una copia de Tietjen a partir de él. El texto es en realidad una larga introducción dividida en dos grandes partes. A este cuerpo se le han añadido dos apéndices. El primero es un conjunto de textos que Heidegger fue incluyendo parcialmente en el transcurso de la lección, mientras que el segundo lo componen hojas sueltas que muestran, en opinión del editor, que el autor estaba intentando elaborar un libro a partir de este curso (cf. GA 61, 201).

-GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Se trata de la última lección del período de Friburgo, correspondiente al semestre de verano de 1923. Según la información que ofrece la editora, el título es algo casual. Se había anunciado "Logik", pero este encabezamiento coincidía con uno de los cursos que impartía otro profesor de la Facultad. Heidegger no pareció muy preocupado ante este contratiempo y dijo: "bien, entonces *Ontologie*" (GA 63, 113). La estructura con la que ha sido publicado a partir del manuscrito es la habitual: una introducción, el cuerpo del texto dividido en dos grandes partes y un apéndice en el que se incluyen algunas de las anotaciones al margen. Este curso se impartía únicamente una hora a la semana debido a que Heidegger se encontraba preparando un libro sobre Aristóteles del que hablaremos inmediatamente.

---

<sup>26</sup> (Archivo de la Universidad de Friburgo, acta del "Seminario Filosófico", signatura B 1/3348). Citado en el epílogo de Claudius Strube a la edición de las notas en la *Gesamtausgabe*, GA 60, 348/260. Algunos autores opinan que había razones de otro tipo para no impartir finalmente este curso. Una de ellas es que las menciones a Lutero en la católica Friburgo podrían haber llegado a ser problemáticas. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 111. Van Buren, por su parte, piensa que Heidegger suspendió el curso porque en ese momento no estaba maduro, como lo estaría un par de semestres después, para llevar a cabo análisis concretos de una fenomenología de la religión. Cf. *The Young Heidegger*, op. cit., p. 155.

Además de los cursos académicos y algunas cartas de la misma época a las que también tenemos acceso, hay otros escritos importantes del período de Friburgo que merecen una breve presentación.

En primer lugar hay que hacer mención a un texto de aquella época que no salió a la luz hasta los años setenta. Se trata de las *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*<sup>27</sup>, Aunque no se sabe a ciencia cierta el momento exacto en el que Heidegger escribió el texto, todo parece indicar que lo había completado en junio de 1921, ya que Husserl, Rickert y el propio Jaspers recibieron copias de él. Además hay algún motivo de tipo filológico que apoya esta tesis. Desde una determinada perspectiva, esta recensión tan peculiar se puede considerar -aunque no sea sólo eso- como una continuación del semestre de verano de 1920 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*). Es plausible pensar que de la misma manera que Heidegger hace en este curso consideraciones críticas sobre las obras de Natorp y Dilthey, decidiese dedicar la recensión a hacer lo propio con la de otro autor contemporáneo influyente como Jaspers.

El segundo texto importante que no ha sido incluido en la *Gesamtausgabe* es *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, conocido habitualmente como la *Aristoteles-Einleitung* de 1922<sup>28</sup>. El origen de este escrito está envuelto en unas

---

<sup>27</sup> El texto fue publicado en el año 1973 en el volumen editado por Saner, H., *Karl Jaspers in der Diskussion*, München, 1973, pp. 70-100. Algunos años más tarde apareció en la *Gesamtausgabe*, concretamente en *Wegmarken* (GA 9), pp. 1-44. Se pueden encontrar algunos datos más sobre este escrito en Krell, D. F., "Toward *Sein und Zeit*: Heidegger's Early Review of Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 6, 1975, p. 147, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 137s.

<sup>28</sup> Ha sido publicado como "Die wiederaufgefundene "Aristoteles Einleitung" Heideggers von 1922. Erstveröffentlichung im Jahre des 100. Geburtstages", en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 228-274. Sobre la contextualización de este escrito y su importancia general, cf. Gadamer, Hans-Georg, "Heideggers "theologische" Jugendschrift", en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 228ss. (Se trata del prólogo a la edición del texto), Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 249ss., del mismo autor, "Why the First Draft of "Being and Time" was never published?", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20, 1989, pp. 3-22, "The missing link in the early Heidegger", en Kockelmans, J. J. (ed.), *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1988, pp. 1-40,

circunstancias particulares. En enero de 1922 Heidegger tuvo noticias desde Marburgo de que Natorp iba a retirarse en un plazo breve de tiempo. Éste había tenido en cuenta a Heidegger tanto en 1917 como en 1920 con vistas a lograr una plaza en aquella ciudad. Por otro lado, también había la posibilidad de que quedase un puesto vacante en Gotinga. Heidegger se encontraba entonces inmerso en el mismo problema que tendría algunos años después, en el momento de escribir *Ser y tiempo*. Como no había publicado nada desde el escrito de Habilitación, las posibilidades de promoción quedaban algo mermadas. Fundamentalmente por esta circunstancia, su propósito durante el año 1922 fue escribir un libro sobre las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles aprovechando algunos cursos que ya había impartido sobre el autor griego. Con el paso de los meses Natorp hizo un nuevo requerimiento, pero Heidegger se encontraba todavía en los pasos iniciales de la obra. Bajo una fuerte presión y en un corto espacio de tiempo (tres semanas) tuvo que procurar dar una cierta unidad a lo que había preparado, decidiéndose finalmente por enviar la parte introductoria, seguida de un cuadro de conjunto sobre el libro proyectado<sup>29</sup>. El alivio que suponía haber mandado a Marburgo y a Gotinga una muestra de su trabajo no acabó con la pretensión de seguir adelante con el libro sobre Aristóteles. En los semestres siguientes a 1922 llegó incluso a suspender algunos cursos que tenía anunciados con el fin de ganar tiempo para el manuscrito. A partir de ese momento toda su actividad quedó dirigida a este propósito y bastante tiempo después, en junio de 1924, se encontraba todavía concentrado en esa tarea. En ese año había tenido un ofrecimiento para impartir clases en Japón y llegó a considerar la posibilidad del traslado. Sin embargo, tal como escribe a

---

Makkreel, Rudolf A., "The Genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922", en *Man and World*, 23, 1990, pp. 305-320.

<sup>29</sup> En una carta del 19 de noviembre de 1922 dirigida a Jaspers, Heidegger proporciona algunos datos sobre estas circunstancias, así como las reacciones que su escrito suscitó en Marburgo y en Gotinga. Cf. HJ, pp. 33-34. Como el texto fue enviado a Natorp, algunos autores lo citan como el "Natorp-Bericht". Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 17, Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 10. Imdahl cita el "Natorp-Bericht" y la "Aristoteles-Einleitung" para referirse al texto de octubre de 1922 y al curso de invierno de 1921-22 respectivamente. Para justificar esta decisión, remite a una nota de GA 63, 47 en la que se dice que Heidegger citaba este curso siempre como "Einleitung". Siendo esto cierto, la nota no dice, sin embargo, que se refiriese al curso como la "Aristoteles-Einleitung". Por ello creemos más conveniente reservar este nombre para el escrito de octubre de 1922 y utilizar el título completo del curso (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*) para referirnos a éste.

Jaspers el 18 de junio, sólo lo haría "después de haber publicado mi Aristóteles" (HJ, 48)<sup>30</sup>. Por lo tanto, al menos durante dos años y medio Heidegger tuvo intención de publicar este libro, proyecto que abandonó cuando empezaron a tomar forma los primeros borradores de *Ser y tiempo*.

Aunque la periodización de la investigación suele ser problemática, si -a efectos de establecer alguna ordenación en las etapas del conocimiento del joven Heidegger- se quiere hacer una división orientativa de los momentos por los que han pasado los trabajos con los cursos de Friburgo y los textos a los que nos acabamos de referir, se podría hablar de tres fases, todas ellas en los últimos treinta y cinco años. La primera es la que inaugura el libro de Pöggeler antes citado<sup>31</sup>. Este autor trabajó en estrecha colaboración con Heidegger, lo que le permitió acceder a manuscritos de los cursos, algunos de los cuales sólo saldrían a la luz tres décadas más tarde. De ahí que durante un tiempo considerable las únicas referencias de las que se disponía sobre las lecciones de Friburgo fuesen las que proporcionaba esta obra. Algún tiempo después, a finales de los sesenta, el mismo Pöggeler editó un volumen con diversas contribuciones entre las que había muchas alusiones al primer período de Heidegger<sup>32</sup>. Aunque la mayoría de los datos que se utilizaban en estos trabajos habían sido extraídos precisamente de *Der Denkweg Martin Heideggers* (sobre todo los que hacían referencia a los cursos sobre S. Pablo y S. Agustín) artículos como el de Lehmann<sup>33</sup> siguen siendo de gran interés, ya que vió con claridad en un momento temprano aspectos y problemas que sólo la publicación posterior de las lecciones ha puesto de manifiesto.

La segunda etapa sería la que inicia Sheehan<sup>34</sup> entre el año 1979 y 1980 con un importante artículo en el que analiza el primer curso sobre temas religiosos (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*). Junto con las indicaciones

---

<sup>30</sup> "[...] nachdem ich meinen Aristoteles heraus habe".

<sup>31</sup> Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit.

<sup>32</sup> Pöggeler, Otto (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969. En este tomo hay artículos de Helmuth Franz, Max Müller y Karl Löwith, entre otros.

<sup>33</sup> Lehmann, Karl, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, op. cit., pp. 140-168.

<sup>34</sup> Sheehan, Thomas, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21", en *The Personalist*, 55, 1979-80, pp. 312-324.

ofrecidas por Pöggeler, este trabajo ha sido la referencia principal durante años para temas tan relevantes como el papel que juega en el proyecto hermenéutico-fenomenológico el modo de comprensión de la vida en el cristianismo primitivo.

El salto temporal no significa que durante los años setenta no haya ninguna contribución importante en la investigación. Lo que ocurrió es que ésta quedó determinada por la publicación en 1976 de *Wegmarken* y por el interés en los primeros escritos (sobre todo en la Habilitación, a la que se tenía acceso desde mucho tiempo antes), renovado a partir de 1978 con la publicación de los *Frühe Schriften*<sup>35</sup>.

El estudio del período de Friburgo se vio fuertemente impulsado a mediados de los ochenta. Coincidiendo con la publicación en las obras completas del primer curso (el semestre de invierno de 1921-22 (GA 61)) se celebraron dos encuentros en Bochum sobre el tema *Facticidad e historicidad*. El objetivo principal era el estudio de la génesis de la concepción de *Ser y tiempo*. Para ello, los ponentes dispusieron de la mayoría de los manuscritos desde 1919 en adelante. Esta investigación conjunta, en la que hay contribuciones muy importantes de Gadamer, Gethmann, Jamme, Kisiel, Pöggeler etc.<sup>36</sup> ha sido un punto de referencia constante en los últimos años, ya que ofreció muchos más matices que las aportaciones anteriores y permitió preparar adecuadamente el terreno hasta el momento en que los distintos cursos fueron saliendo definitivamente a la luz.

---

<sup>35</sup> Así, durante la década de los setenta los artículos más importantes sobre el Heidegger temprano hacen referencia o bien al escrito de Habilitación, o bien a la recensión del libro de Jaspers. Cf., por ejemplo, Caputo, John D., "Phenomenology, Mysticism and the >Grammatica Speculativa<: A Study of Heidegger's Habilitationsschrift", en *Journal of the British Society of Phenomenology*, 5, 1974, pp. 101-117, Hobe, Konrad, "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", en *Philosophisches-Jahrbuch*, 78, 1971, pp. 360-376, Stewart, Roderick M., "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's Habilitationsschrift", en *Man and World*, 12, 1979, pp. 360-386, Sitter, Beat, "Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, 1970, pp. 516-535, Krell, D. F., "Toward *Sein und Zeit*: Heidegger's Early Review of Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*", op. cit., pp. 147-156.

<sup>36</sup> Los trabajos fueron recogidos en el tomo 4 del *Dilthey-Jahrbuch* en el año 1986-87. Los encuentros se celebraron en Bochum entre el 13 y 14 de junio y el 16 y 17 de septiembre de 1985.

De un modo algo sorprendente, en los años siguientes este impulso no ha sido aprovechado convenientemente dentro del ámbito alemán. Si hay que seleccionar alguna obra que haya supuesto un avance importante en el estudio de los cursos de Friburgo a principios de los años noventa no hay que buscarla tanto en Alemania como en los Estados Unidos. En efecto, son dos autores que desarrollan allí su actividad los que han escrito los libros más importantes en la primera mitad de los noventa: Kisiel<sup>37</sup> y Van Buren<sup>38</sup>. La obra del primero ha supuesto todo un acontecimiento en el estudio del primer Heidegger<sup>39</sup>. Manejando directamente no sólo los manuscritos de todos los cursos y las distintas copias que hay de ellos, sino también los textos de los seminarios y conferencias, así como cartas que no han sido editadas, Kisiel ha hecho una reconstrucción minuciosa de la génesis de *Ser y tiempo*. Su recorrido abarca desde los pasos iniciales de Heidegger en la Habilitación hasta su elaboración frenética e incansable de los distintos borradores de la obra de 1927.

El libro de Van Buren tiene un objetivo totalmente distinto y quizá por ello se puede considerar como una obra que complementa perfectamente la anterior. Sin demorarse en el detalle filológico y en el desarrollo paso a paso de la obra de Heidegger, supone una aportación de primer orden. Van Buren sigue un esquema fenomenológico que, como se verá posteriormente, juega un papel importante en nuestro trabajo (el esquema triádico de la intencionalidad: sentido de referencia, de ejecución y de contenido) y va desarrollando los distintos temas del Heidegger temprano sin perderlo nunca de vista.

A medida que avanza la investigación sobre los cursos de Friburgo (de la que únicamente hemos mencionado alguna aportación decisiva en cada fase), se ve que sus centros de interés se han ido modificando a lo largo del tiempo. El progreso no sólo ha consistido en que el número de las publicaciones se ha incrementado considerablemente durante los años noventa (sobre todo en forma de artículos en revistas o en volúmenes colectivos). Ha habido también un cambio importante en el punto de vista general desde el que se estudian los temas. Mientras que las primeras contribuciones se decantaban claramente por presentar sus resultados subordinándolos a los desarrollos posteriores de la obra de Heidegger, más

---

<sup>37</sup> Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit.

<sup>38</sup> Van Buren, John, *The Young Heidegger*, op. cit.

<sup>39</sup> Sheehan, uno de los pioneros en este tipo de investigaciones, así lo ha corroborado. Cf. su "Heidegger's New Aspect: On in-sein, Zeitlichkeit, and the Genesis of "Being and Time"", en *Research in Phenomenology*, 25, 1995, p. 208.



concretamente, incidiendo sólo en aquellos aspectos en los que se podían detectar anticipaciones de *Ser y tiempo*, hay una tendencia progresiva a valorar más los cursos por sí mismos, sin hacerlos depender estrictamente de la obra de 1927. Dicho de otro modo, mientras que en las aportaciones iniciales a la investigación la perspectiva genética era determinante por completo, los trabajos actuales se apoyan más en la discusión de los aspectos sistemáticos.

No se trata evidentemente de abandonar un punto de vista histórico para instalarse en uno sistemático (Heidegger mismo desaconsejaría por completo un estudio que separase ambas perspectivas). Más bien, puesto que el primero ha alcanzado en poco tiempo un nivel lo suficientemente alto, se ha planteado la necesidad de que el segundo siga sus pasos intentando equipararse con él.

En esta línea está la investigación de Ramón Rodríguez, la primera monografía de la que disponemos en castellano sobre este tema<sup>40</sup>, así como el libro de Imdahl<sup>41</sup> en el que los aspectos de carácter histórico se exponen a partir de los análisis del concepto de vida y sus conexiones en los primeros cursos.

El trabajo intenso desarrollado en los últimos años con los textos de Friburgo lleva necesariamente a replantear la cuestión de la periodización de la obra de Heidegger. Aunque toda acotación temporal conlleva siempre el riesgo de reducir y

---

<sup>40</sup> Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit. Asimismo, aunque el marco temporal que abarca sea más amplio, hay que destacar como una aportación importante la tesis doctoral de Josefina García Gaínza, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Newbook Ediciones, Pamplona, 1997. En cuanto a los artículos se refiere, uno de los primeros que ha hecho un recorrido por todos los textos entre 1919 y 1923 es el de Rodríguez Molinero, José Luis, "Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24, 1997, pp. 179-208.

<sup>41</sup> Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, op. cit. Si el libro de Rodríguez es el primero publicado en España, la monografía de Imdahl, apoyándose en la práctica totalidad de los cursos publicados (excepto GA 60), es pionera en Alemania en el tratamiento específico del período de Friburgo. En la misma línea se encuentra el trabajo aún más reciente de Kim, In-Suk, *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998. La utilización del estudio de Imdahl ha estado condicionada por el hecho de que en el momento en que hemos tenido acceso a él nuestro trabajo estaba prácticamente redactado, mientras que el de In-Suk ya no lo hemos podido tener en cuenta.

encasillar más allá de lo aconsejable cualquier trayectoria filosófica, acudir a las fechas es ineludible en nuestro caso. Reservar el título de "joven Heidegger" o "primer Heidegger" para referirse al período que tiene como centro *Ser y tiempo* no es suficiente hoy en día. El material que ha aportado la publicación de la mayoría de los cursos anteriores a esta obra muestra la complejidad del decenio que la antecede, en el que no en todos los casos dominan las coincidencias con ella, sino que más bien prevalecen los matices distintos y las diferencias.

En esta línea se sitúa el presente trabajo, realizado desde la decisión de encuadrar la investigación en los años que van de 1919 a 1923. Para seleccionar estas fechas no ha sido determinante exclusivamente el hecho de que Heidegger desarrollase su actividad en Friburgo. Esta circunstancia más o menos contingente (dependiente, entre otras cosas, de las vacantes en las universidades) está arropada por otra serie de factores que permiten hablar de un período de tiempo con peculiaridades propias en el que el pensamiento de Heidegger se desenvuelve dentro de una cierta unidad.

La justificación para comenzar a centrar la atención fundamentalmente a partir de 1919 es un conjunto de acontecimientos en la vida y en la trayectoria intelectual de Heidegger que permiten señalar esta fecha como un auténtico punto de inflexión<sup>42</sup>. Durante la Primera Guerra Mundial Heidegger tuvo la fortuna de que no se le asignó un puesto de combate, con lo que evitó estar en la primera línea de batalla. Cuando regresó de su destino, su manera de pensar había cambiado considerablemente -es incierto si debido a una coincidencia o como expresión de los efectos de la Guerra. La vuelta coincidió con su ingreso definitivo en la universidad como profesor, actividad a la que no había podido dedicarse antes regularmente a causa de la contienda. Poco después de volver del frente (se

---

<sup>42</sup> Numerosos autores han resaltado el carácter inaugural de 1919. Cf., por ejemplo, Gadamer, Hans-Georg, *Heideggers Wege: Studium zum Spätwerk*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983, p. 141, Jamme, Christoph, "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, p. 73, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 16; del mismo autor, "Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, p. 96, Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 13ss. 26, Fehér, István, "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", en *Philosophy Today*, 40, 1996, p. 10; del mismo autor, "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion in his Early Lecture Courses up to "Being and Time"", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69, 1995, p. 227.

licenció el 16 de noviembre de 1918), el 9 de enero de 1919 escribe una carta a Krebs, amigo y antiguo tutor, que resulta decisiva para comprender su trayectoria posterior<sup>43</sup>.

Esta famosa carta -sincera y sobria a la vez- comienza aludiendo a los dos años anteriores al momento en que es escrita, es decir, el período comprendido entre 1917 y 1918: "Los últimos dos años, en los que me he esforzado por aclarar desde la base mi postura filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a unos resultados que, dado que estoy ligado por un vínculo ajeno a la filosofía no podría enseñar libremente ni con la suficiente convicción"<sup>44</sup>. A continuación Heidegger escribe las palabras que interesa resaltar ahora, ya que se refieren a su cambio fundamental de actitud con el catolicismo oficial:

El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el *sistema* del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo está última en una nueva acepción<sup>45</sup>.

No deja de resultar llamativo que Heidegger justifique su decisión desde aspectos epistemológicos propios de la teoría del conocimiento histórico y no a partir de creencias religiosas. En cualquier caso, estas palabras supusieron un giro importante en su vida, ya que representan el fin de su esfuerzo en favor de la visión católica del mundo a la que estaba decidido a entregarse en los años anteriores. Evidentemente, también significaron el final de su carrera como enseñante de filosofía neo-escolástica.

---

<sup>43</sup> Para la importancia de Krebs, sobre todo en los años de juventud de Heidegger, cf. Ott, Hugo, "Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium", en *Freiburger Diözesan-Archiv*, 106, 1986, pp. 142ss. Sobre la relevancia de la carta de Heidegger, Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 134, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 15, 69, 76.

<sup>44</sup> La carta aparece en su versión íntegra en Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 1988, p. 106. Hay traducción española de Helena Cortés Gabaudan, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 117-118.

<sup>45</sup> Cf. Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, op. cit., p. 106/118.

El abandono de lo que Heidegger llama el "sistema del catolicismo" no afecta únicamente a sus convicciones personales y religiosas, sino que también lleva consigo una radicalización de sus posturas filosóficas. De la misma manera que el sistema católico le parecía insostenible desde la perspectiva de la teoría del conocimiento histórico, por las mismas razones tampoco aceptaba lo que ya desde ese momento denomina de una manera general la metafísica. La nueva acepción con la que la quiere caracterizar supone situarla en un campo de operaciones distinto al que había tenido hasta ese momento. La pretensión de Heidegger es que la metafísica, su objeto y su método se desenvuelvan en un nuevo ámbito que tiene como rasgo fundamental la inestabilidad permanente. En este sentido, es particularmente esclarecedora una de las cartas que envía a Elisabeth Blochmann (testigo privilegiada de la trayectoria de Heidegger, ya que mantuvieron un intercambio epistolar durante medio siglo). En ella menciona que la nueva vida filosófica que ha emprendido en ese momento (la carta es del 1 de mayo de 1919) renuncia a toda pretensión de universalidad y de fundamentación última (cf. HB, 15)<sup>46</sup>. Este aspecto se convierte de ahora en adelante en una de las constantes del período de Friburgo. El proyecto general de una ciencia originaria de la vida, es decir, la pretensión de una ciencia de la vida en su ejecución tiene en su base precisamente una fuerte crítica de nociones como la de sistema, conocimiento absoluto<sup>47</sup> y en general la actitud teórica, como veremos a lo largo del trabajo.

Este programa empieza a tomar forma precisamente a partir de 1919, lo que hace comprensible que se haya considerado esta fecha como un punto fundamental en el desarrollo del joven Heidegger. Gadamer, con la ventaja que supone haber

---

<sup>46</sup> Gadamer, reproduciendo unas palabras de Heidegger, ofrece un testimonio semejante: "¡Cómo se puede pensar en general algo así, fundamentación última!". Gadamer, Hans-Georg, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, p. 16.

<sup>47</sup> "La filosofía no es *ni* una ciencia "objetiva" *ni* una indicación práctica para la vida. La filosofía como investigación del origen de la vida determina el sentido de su conocimiento desde sí misma. Renuncia a un "sistema", a una parcelación última del todo en ámbitos etc." (GA 58, 239). ("Philosophie ist *weder* eine "objektive" Wissenschaft *noch* eine praktische Anweisung zum Leben. Philosophie als Ursprungsforschung des Lebens bestimmt den Sinn ihrer Erkenntnis aus sich selbst. Sie verzichtet auf ein "System", auf eine letzte Aufteilung des Alls in Gebiete etc."). "Conocimiento absoluto: [...] En el fondo un sueño de posibilidades ideales de conocimiento absoluto. El filosofar, como conocimiento histórico, no sólo no puede sino que no debe tener una pretensión de este tipo" (GA 61, 163). ("Absolute Erkenntnis: [...] Doch im Grunde ein Traum idealer Möglichkeiten absoluter Erkenntnis. Philosophieren kann nicht nur nicht, sondern darf nicht, als historisches Erkennen, so etwas sich in den Sinn kommen lassen").

tenido un conocimiento casi directo del ambiente en el que se impartieron los cursos de Friburgo, fue uno de los primeros defensores de que en torno a 1919 tuvo lugar una *Kehre* antes de la *Kehre*<sup>48</sup>. Estas observaciones de Gadamer han inaugurado una tendencia muy marcada en un amplio sector de la investigación actual. De este modo, numerosos autores sostienen que si verdaderamente hubo una *Kehre* en la trayectoria de Heidegger, ésta es la que tuvo lugar en el año 1919<sup>49</sup>. Para apoyar esta idea no sólo hay que acudir a las innovaciones terminológicas del *Kriegsnotsemester* (ante todo el *es weltet*, tan impactante en su momento), sino que la *Kehre* hay que relacionarla también con la temática propia de los cursos. Como se irá viendo detenidamente a lo largo del trabajo, el centro de interés de Heidegger en esta época es precisamente la vuelta o el retorno al ámbito originario de la vida.

Desde esta perspectiva, lo decisivo para nosotros no es hacer una comparación exhaustiva entre las dos supuestas *Kehren* para comprobar cuál de ellas fue filosóficamente más relevante. Siguiendo indicaciones como la de Gadamer, lo fructífero es reconocer y analizar los elementos novedosos que empiezan a surgir en la obra de Heidegger a partir de 1919. Teniendo como objetivo principal este trabajo, simultáneamente saldrá a la luz en algunos casos que muchos de los

---

<sup>48</sup> Cf. Gadamer, Hans-Georg, "Der eine Weg Martin Heideggers", op. cit., p. 15. Cf. también del mismo autor, "Wilhelm Dilthey nach 150 Jahre", en Orth, E. W. (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Alber, Freiburg-München, 1985, p. 159. La segunda *Kehre* se refiere, evidentemente, a lo que habitualmente se ha entendido como la *Kehre* después de *Ser y tiempo*.

<sup>49</sup> Cf., por ejemplo, Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 242. Este autor ha defendido su tesis apoyándose en la utilización que Heidegger hace en esta época de términos como *Einbruch*, *Sprung*, *Ursprung*, *Vor-Kehrung*, *Umwendung*, *Umwandlung* etc. Su postura tiene un objetivo más amplio, ya que no sólo habla de una primera *Kehre*, sino que sostiene que la que habitualmente ha sido conocida como tal supone un regreso a los primeros planteamientos. Es decir, la *Kehre* de los años treinta sólo fue posible retornando y recuperando aspectos del pensamiento temprano (p. 136s.). Van Buren detecta en los cursos impartidos después de *Ser y tiempo* una vuelta explícita a la terminología que Heidegger había empleado a principios de los años veinte (pp. 367ss.). Sobre la *Kehre* de 1919 cf. también Kisiel, Theodore, "Das Kriegsnotsemester 1919, Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 99, 1, 1992, p. 105, Fehér, István, "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", op. cit., p. 9, Riedel, Manfred, "Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl", en Jamme, C. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 225s.

aspectos que tomaron forma entonces siguieron jugando un papel importante con posterioridad.

En cuanto al límite temporal superior de la investigación, la fecha elegida es 1923. Las razones para ello no vienen dadas esta vez por algún acontecimiento concreto, sino que tienen su origen en el desarrollo mismo de la obra de Heidegger. En el semestre de verano de ese año aparece definitivamente *Dasein* como término técnico con las características que dominarán en los próximos años. La primera utilización de *Dasein* no supone una innovación terminológica más. Prácticamente en cada uno de los cursos de Friburgo se puede encontrar algún concepto que no estaba presente en el anterior. Lo que hace peculiar este caso es que significa el abandono progresivo del término que Heidegger había utilizado hasta entonces: "vida" (*Leben*). Precisamente alrededor de este concepto gira su proyecto filosófico en estos años. La utilización continua de *Leben* en sus diferentes combinaciones ("vida fáctica" (*faktisches Leben*), "experiencia fáctica de vida" (*faktische Lebenserfahrung*) etc.) es uno de los rasgos distintivos y una de las señas de identidad características del período que culmina en 1923. Su abandono paulatino a partir de este año en favor de *Dasein* contribuye decisivamente a iniciar lo que de una manera general se podría llamar la historia de los distintos borradores que acabarán dando forma en definitiva a *Ser y tiempo*. Aproximadamente en torno a 1923 es cuando se puede detectar inequívocamente la base filosófica y terminológica fundamental sobre la que se apoya también la obra de 1927, algo que marca una diferencia cualitativa importante con respecto a los restantes cursos de Friburgo<sup>50</sup>. El semestre de verano de 1923 supone un cambio de tono y en su lectura domina la sensación de que Heidegger ya no va a retroceder en el camino que le lleva hasta *Ser y tiempo*.

Dentro de este límite temporal (1919-23) hay que mencionar, en consecuencia, los propósitos de nuestro trabajo y las partes en las que los hemos reflejado.

1. Como acabamos de decir, la vida es el concepto alrededor del que gira el proyecto filosófico de Friburgo. La pretensión fundamental de los cursos que Heidegger imparte es hacer una ciencia filosófica de la vida tomándola como un fenómeno originario. Por esta razón, comenzamos con un estudio de este concepto

---

<sup>50</sup> Jamme, Christoph, "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", op. cit., p. 81. Para la conexión estrecha entre el semestre de verano de 1923 y *Ser y tiempo*, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 365, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 275.

central. Nuestra intención en la primera parte es ir avanzando siguiendo la secuencia propia en la que Heidegger justifica su proyecto. Para ello es preciso tratar en primer lugar las características que atribuye a la vida y que permiten cualquier discurso acerca de ella. Así entran en juego nociones fundamentales como la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) y la comprensión previa y atemática que aquélla tiene de sí. La interpretación filosófica se apoyará en el hecho de que la vida posee una capacidad expresiva y de manifestación. En la determinación de las razones por las que es comprensible lo que Heidegger llama el "lenguaje" en el que la vida se interpela a sí misma, la noción de intencionalidad tendrá un protagonismo relevante.

En este momento saldrá a la luz la triple estructura que Heidegger atribuye a los comportamientos vitales -"comportamiento" (*Verhalten*) es el término que utiliza preferentemente en perjuicio de "vivencia" (*Erlebnis*): sentido de referencia (*Bezugssinn*), de ejecución (*Vollzugssinn*) y de contenido (*Gehaltssinn*). Se trata de las direcciones en las que analiza los fenómenos en general en esta época, entre los que naturalmente se encuentra la vida. Mostraremos que la intencionalidad es entendida en última instancia a partir de este esquema triádico. Es preciso completar este contexto estudiando con más detalle qué noción de intencionalidad está en su base, lo que llevará a ver las semejanzas y las distancias con respecto a la versión de Husserl.

El esquema triádico no opera sólo en la descripción de la vida, sino que lo hace también en la explicación de la propia actividad filosófica. La filosofía será entendida, en consecuencia, como un conjunto de comportamientos que se pueden analizar en los sentidos o direcciones mencionados y su sentido pleno sólo se obtendrá atendiendo a todos en conjunto, sin privilegiar ninguno de ellos. El paralelismo entre la vida y la filosofía que Heidegger empieza mostrando desde su nivel más bajo -en tanto que hace que compartan su estructura intencional- será una de las claves de los cursos. Atribuyendo el mismo esquema intencional a una y otra, sostiene que la filosofía es una forma de vida y verá así la posibilidad de que la primera explicita la segunda.

Sobre este fondo que nunca perderemos de vista y que aparecerá en distintos momentos a lo largo del trabajo, estudiaremos las peculiaridades del concepto "vida fáctica" y del modo de dar cuenta de ella filosóficamente. En la base de éste se encuentra el doble sentido de la "repetición" (*Wiederholung*). La filosofía se ha de encargar de reiterar, de repetir (primer sentido) la comprensión previa que la vida

proporciona de sí y, por otro lado, de retomarla y recuperarla (segundo sentido) de una situación que Heidegger describe desde el primer momento como caediza.

Con esta indicación general, haremos un recorrido detallado por el modo como se plantea la explicitación filosófica de la vida. Partiendo de la polisemia del término, Heidegger estudia el fenómeno desde el esquema triple al que hemos aludido. Así surgirá el concepto fundamental de mundo (*Welt*) como el sentido de contenido de la vida y el cuidado (*Sorge*) como su sentido de referencia.

A partir de estos datos, mostraremos que en la esencia de la estructura intencional peculiar de la vida está la posibilidad de mantenerse en su esfera originaria, así como la de perderse y dispersarse. Este hecho se confirmará en el análisis que Heidegger propone de las categorías de la vida (la "inclinación", la "distancia", el "bloqueo" y lo "fácil"). En todas ellas se ponen en juego las peculiares relaciones que aquélla establece con el mundo en las que va cediendo el mando y la dirección a éste. El análisis categorial está dominado por la idea de una pérdida continua de autonomía y por el enmascaramiento persistente de la dimensión personal de la vida. Su implicación inevitable con el mundo supone un claro entorpecimiento de la posibilidad de comprenderse a sí misma adecuadamente, con lo que se convierte en un ámbito nebuloso. El resultado será, pues, que la orientación previa que la vida ofrece de sí -el punto en el que se tiene que apoyar la explicitación científico-filosófica- no es diáfana, no ofrece adecuadamente lo que ella es, sino que está nublada y tiende a la deformación.

A continuación, mostraremos que se obtiene el mismo diagnóstico con el estudio de un segundo grupo de categorías, las que Heidegger llama de movimiento, la "preestructuración" (*Praestruktion*) y el "relumbre" (*Reluzenz*).

El doble análisis categorial se describe con tres términos con un gran poder expresivo, la caída (*Abfall*), el arruinamiento (*Ruinanz*) y el derrumbe (*Sturz*) de la vida. Veremos que esta conclusión emplaza a Heidegger ante no pocas dificultades. Si la actividad filosófica consiste en una repetición de la comprensión atemática que la vida proporciona de sí y esta orientación previa es deformante y nebulosa, entonces la vida fáctica no es un lugar propicio para que la filosofía se desarrolle. Sin embargo, Heidegger hace una propuesta fenomenológica, lo que implica que ha de partir de la mostración de los fenómenos y no de una descripción externa de ellos.



Ante esta circunstancia, comprobaremos que la única posibilidad por la que puede pasar la explicitación filosófica de la vida es que dentro de la comprensión inadecuada se pueda entrever el ámbito originario. Desde esta perspectiva, surgirá un concepto que juega un papel importante en nuestro trabajo: el "contramovimiento" (*Gegenbewegung*). Se trata de una tendencia de comprensión que surge en el seno de la propia vida fáctica, pero que se resiste a someterse a su ritmo desfigurador. De este modo, pondremos de manifiesto que Heidegger apoya de manera general la interpretación filosófica en un movimiento contrario que se da dentro de la facticidad, pero que no se deja arrastrar por la comprensión impropia que ésta ofrece. Para completar el estudio de este tema, es necesario detenerse en el origen de ese impulso peculiar. Aparecerá así otro elemento ineludible en esta época como es el cuestionamiento (*Fraglichkeit*).

La secuencia lógica de la justificación que Heidegger hace de la actividad filosófica no estaría completa si no se atiende a lo que provoca en última instancia el movimiento del que venimos hablando. Aquí empezará a jugar su papel el concepto de "experiencias fundamentales" (*Grunderfahrungen*). Analizando algunas de sus características, mostraremos que son la clave de la justificación del proyecto filosófico de estos años. En estas experiencias de carácter existencial, excepcionales e indisponibles, Heidegger verá la posibilidad de obtener una orientación previa adecuada, ya que muestran el ser propio de la vida, pero lo hacen afilosóficamente, sin situarse en un plano distinto a ésta. Incidiremos en la importancia que tiene el hecho de que el apoyo existencial elude el peligro de que el movimiento contrario sea producto de una elección arbitraria.

Desde esta perspectiva, las experiencias fundamentales contribuyen de un modo decisivo a que la situación en la que Heidegger plantea la actividad interpretativa -lo que recibirá el nombre genérico de "situación hermenéutica"- sea la adecuada y esté justificada. Dicho con otras palabras, las experiencias fundamentales serán indispensables para cumplir uno de los requisitos de la ciencia de la vida: que la situación en la que se desarrolla sea transparente, que se muestre tal como es. Esta exigencia no se entiende como una fase preparatoria que se deja eventualmente atrás, sino que el sentido de la filosofía consiste precisamente en hacer transparente y en preparar la situación desde la que se interpreta.

Nuestra pretensión es mostrar los distintos elementos filosóficos que Heidegger utiliza para ir avanzado una vez que ha justificado existencialmente su proyecto. Estudiaremos así que la filosofía hermenéutica se encuentra ante una doble tarea que tiene que llevar a cabo simultáneamente. Por una parte, ha de acceder

adecuadamente al ámbito originario (la vida en su ejecución) para poder dar cuenta filosóficamente de él y, por otro lado, tiene que estar prevenida para que la comprensión habitual deformante no se introduzca en ella.

Veremos que en los cursos de Friburgo surgen por primera vez dos figuras que se corresponden a los momentos que acabamos de mencionar: la indicación formal (*formale Anzeige*) y la destrucción fenomenológica (*phänomenologische Destruktion*). La primera es la base de la conceptualidad que Heidegger elabora para acceder al ámbito de la vida fáctica y expresarlo, mientras que la segunda tiene su origen en la necesidad de mantener una distancia preventiva ante la tendencia de la vida al enmascaramiento.

La indicación formal y la destrucción estarán presentes en cada uno de los momentos fundamentales de la explicitación filosófica de la vida. Nuestro estudio las tratará por separado, ya que nos interesarán aspectos peculiares de una y de otra. Sin embargo, no se pueden considerar elementos independientes, sino estrechamente relacionados entre sí. En ambos casos proponemos un tratamiento en cierto modo paralelo, atendiendo a los momentos previos a su acuñación definitiva como conceptos filosóficos para obtener así una orientación más completa acerca de ellas.

2. En la segunda parte llevaremos a cabo un estudio sobre la génesis y el desarrollo de la indicación formal. Para entender adecuadamente esta figura que sigue jugando un papel importante en la filosofía de Heidegger hasta 1929-30 (cf. GA 29-30, § 70) es preciso remontarse al escrito de Habilitación. Dentro del conjunto de temas que éste ofrece, nuestro interés se centrará en la "mostración" como la manera más adecuada de dar cuenta de los distintos dominios de lo que en ese momento Heidegger llama "realidad" (*Wirklichkeit*) (capítulo 1). La base sobre la que se apoya este modo de expresión es el tratamiento incipiente de un tema fundamental como es la constitución categorial del mundo entorno (*Umwelt*).

La formación de esta idea es el reflejo de la intención de Heidegger en aquel momento: el estudio del pensamiento escolástico con los medios de la filosofía moderna. Así saldrá a la luz el papel desempeñado por Emil Lask, que había puesto de manifiesto la existencia de un momento previo al conocimiento en el que las categorías se presentan a sí mismas, con lo que el primer contacto con ellas no es epistemológico, sino vital. Estudiaremos cómo recoge Heidegger esta idea sosteniendo que la posibilidad de explicitar filosóficamente la realidad (la vida con posterioridad) pasa por una entrega absoluta a ese ámbito cargado categorialmente

y no por ejercer una actitud reflexiva sobre él. El aprovechamiento de la herencia laskiana junto con el de la intuición categorial de Husserl darán forma al antecedente directo de la idea del lenguaje en el que la vida se interpela a sí misma: el principio de la determinación material de la forma.

La Conclusión de la Habilitación, *Das Kategorienproblem*, añadida con posterioridad al cuerpo del trabajo, ofrece la posibilidad de profundizar en estos temas. Heidegger hablará en ella con más decisión de la necesidad de acceder a la dimensión profunda y prelógica de la realidad caracterizada por poseer ya una carga categorial. En este escrito breve veremos en cierto modo un programa de las investigaciones posteriores. El proyecto más inmediato antes de empezar a impartir los cursos de Friburgo será el primer intento de elaborar una fenomenología de la religión. En este sentido, es importante que en un momento tan temprano Heidegger muestre interés por una metodología fenomenológica que evite la racionalización y el peso teórico al dar cuenta de una experiencia tal peculiar como la religiosa.

El siguiente paso (capítulo 2) es hacer un estudio del escrito que guiará retrospectivamente nuestro análisis de la Habilitación, el *Kriegsnotsemester* 1919, un texto que no representa sólo la etapa inmediatamente anterior a la acuñación de la indicación formal, sino que proporcionará elementos indispensables para su comprensión.

La pretensión fundamental de Heidegger será llegar a caracterizar la ciencia originaria. Ejerciendo una crítica de diversos procedimientos filosóficos de la época, descartará el ámbito de lo teórico como el suelo en el que aquélla se ha de desenvolver. Mostraremos así que la ruptura del dominio de lo teórico es una constante de los cursos, no para pasar a la orilla opuesta, sino para dar un salto, situando la investigación en lo preteórico. En este sentido, toman forma las ganancias de la Habilitación, ya que el acceso que Heidegger propone a lo que ahora llama la esfera originaria o de la vida pasa por la entrega absoluta, por la inmersión sin reservas. Veremos que esto supone una doble crítica a la fenomenología de Husserl, en tanto que conlleva el rechazo de la reflexión y de la descripción como medios para acceder y expresar el ámbito originario de la vida.

Heidegger pondrá de manifiesto algunos de estos temas en el ejercicio fenomenológico de la cátedra que será mucho más que un ejemplo, ya que las líneas fundamentales del *Kriegsnotsemester* se pueden estructurar en torno a él. La significatividad de la vivencia del mundo entorno no se obtendrá apelando a

instancias físicas o psíquicas, ni sometiendo la percepción a un proceso de descomposición en elementos cada vez más generales (cátedra, cubo, color, marrón... algo en general), sino de golpe, en la entrega a la experiencia como tal. Una de las claves será precisamente la interpretación de ese "algo en general", que en principio aparece como el punto más alto de la escala de teoretización, presentada como una infección desvitalizadora creciente. El hecho de que el "algo" no esté ligado al nivel inmediatamente inferior, sino que se pueda decir de todos los estadios precedentes (la cátedra es algo, el cubo es algo etc.) permitirá a Heidegger ubicarlo fuera de la secuencia desvitalizadora de la teoría. En tanto que todo lo vivenciable en general es un "algo", dirá que éste está cargado de vitalidad y lo considerará como el momento fundamental de la vida, como el "algo premundano".

El proyecto consiste entonces en el acceso y expresión adecuados de esta dimensión originaria. Las funciones de significado que requiere esta tarea serán las que acompañen el movimiento de la vida, las que lo anticipen y recuperen y no tanto las que lo fijen. Como un modo de expresión filosófico que intente agotarlo no será adecuado, en el *Kriegsnotsemester* Heidegger empezará a hablar de que el acercamiento formal es el más conveniente, ya que se limita a indicar la direccionalidad del movimiento vital, sin determinar su contenido. Por medio de un esquema esbozado en la última hora del curso, veremos que la posibilidad de la formalización descansa en que el algo premundano tiene un momento de direccionalidad que hay que aprovechar dando cuenta de él formalmente. Heidegger entenderá que esta aproximación no discrimina dos planos, el algo y la actitud que se dirige a él, sino que en virtud de la estructura intencional de correlación, el "algo" será la relación como tal.

En el capítulo tercero estudiaremos cómo cristalizan estos temas en la acuñación de la "indicación formal" en el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*). Con esta figura Heidegger se referirá a la manera de entender la conceptualidad adecuada para acceder a la esfera originaria de la vida y expresarla, evitando que alguna interpretación deformante se introduzca en ella. La indicación formal no promoverá tanto la creación de un nuevo lenguaje como un vuelco en el modo habitual de comprensión. Será el medio elegido para repetir filosóficamente, en simpatía con la vida, el movimiento de ésta. Su objetivo como modo de expresión es compaginar el rigor en la investigación fenomenológica con la necesidad de que el acceso a la vida se renueve continuamente.

El estudio del curso de 1919-20 servirá para comprender algunos elementos que estaban en forma embrionaria en el *Kriegsnotsemester*. Así pondremos de manifiesto que en la base de la conceptualidad indicativo-formal se encuentra la distinción husserliana entre formalización y generalización. La aplicación de ésta que hace Heidegger al algo primario, al momento fundamental de la vida, le permitirá verlo desligado del género, lo que para él equivale a decir que no se aleja necesariamente de la espontaneidad vital.

Al hilo del semestre de verano de 1920 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*) analizaremos en el capítulo cuarto otra de las pretensiones de la indicación formal: conservar la provisionalidad del proyecto filosófico como reflejo del carácter peculiar de aquello que quiere explicitar. La ejecutividad de la vida marcará el método propio de la filosofía y la conceptualidad que ésta emplea. Por ello estudiaremos la necesidad de mantener abierto, como un camino, el sentido del método. Puesto que Heidegger no plantea la filosofía como algo que accede a la vida asépticamente, sino que considera la primera como una forma de la segunda, los conceptos que utiliza tienen que hacerse cargo de esta relación. De este modo, nos interesará resaltar que aquéllos están también en conexión con las experiencias fundamentales que daban el primer apoyo al movimiento hermenéutico.

En relación con esto, veremos que la utilización de la indicación formal no proporciona resultados acabados, sino que su peculiaridad consiste en una "llamada de atención". La comunicación indirecta de Kierkegaard, concepto al que Heidegger tuvo acceso en primera instancia por medio de Jaspers, jugará un papel importante en este sentido. La renuncia a la exposición de la verdad objetiva en favor de la mostración de la subjetiva, procurando que cada uno se apropie personalmente del significado de lo comunicado, tendrá un reflejo claro en el modo de expresión indicativo-formal. En una línea semejante, estudiaremos el aprovechamiento que hace Heidegger de la distinción husserliana entre las expresiones objetivas y las ocasionales.

Avanzando en el período de Friburgo, el estudio de la indicación formal tiene un paso obligado por el primer curso sobre religión (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*). En el capítulo quinto veremos que la primera parte metodológica de esta lección es uno de los lugares más importantes de estos años. La pretensión de Heidegger es ganar para la fenomenología de la religión los elementos que antes había utilizado para la fenomenología de la vida.

Sobre esta base, mostraremos la fuerza del método indicativo-formal en el análisis de un fenómeno como lo "histórico" (*Das Historische*). El tratamiento de esta noción supone una crítica de los conceptos tradicionales y del modo de considerar los problemas filosóficos que conllevan.

De esta manera, llegaremos a la definición más explícita de la indicación formal que Heidegger elaboró en toda su obra, no solamente en los cursos de Friburgo. En ella volverá a la distinción husserliana entre formalización y generalización para entender la predicación formal desligada de una secuencia u orden determinado. Al mismo tiempo, el esquema triádico de la intencionalidad que estudiamos en la primera parte jugará un papel decisivo en este momento. La formalización no tomará como impulso el sentido de contenido del fenómeno, sino el de referencia. Para entender por completo lo "formal" veremos que la distinción husserliana mencionada no es suficiente. Sin embargo, los problemas que plantea este punto no son explicados en el curso con toda la extensión que Heidegger anuncia. Hay que contar además con el hecho de que justamente cuando se espera la continuación de la investigación, tuvo que interrumpir las clases. Trataremos las causas y las consecuencias de esta circunstancia bajo el convencimiento de que la parte que no se completó es la contribución fundamental de la lección.

El último paso en el tratamiento de la indicación formal será estudiar su función en la definición filosófica (capítulo 6). Siguiendo el criterio cronológico que dirige la segunda parte de nuestro trabajo, nos centraremos en el semestre de invierno de 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*), donde Heidegger aborda la cuestión tratando las opciones que se pueden tomar a la hora de plantear el problema. Las dos propuestas (la que otorga una gran importancia a la definición y la sobrevalora y la que adopta la actitud contraria) dejan un espacio entre ellas que es el que va a ocupar la indicación formal, sin ser una mediación entre ambas. Veremos que Heidegger se está haciendo eco de una cuestión tradicional como es la relación entre lo particular y lo universal, tomados en este caso como rasgos predominantes de la definición. Su intención será mostrar por qué las dos actitudes han entendido equivocadamente la definición de la filosofía. Siguiendo la tendencia de los semestres anteriores, acercará la esencia de la definición a la formalización y no a la generalización. En una nueva aplicación del paralelismo entre la vida y la filosofía, querrá obtener los conceptos filosóficos por formalización, es decir, de la misma manera que daba cuenta del algo premundano, evitando así que queden ligados a una secuencia de teoretización. Veremos que la pretensión de fondo es cambiar el marco en el que se desenvuelve la definición, haciendo que abandone el terreno tradicional para pasar a depender de las situaciones vitales en las que se

dan los objetos que hay que definir. El éxito del trabajo definitivo dependerá de la transparencia que se ha logrado en el ámbito vital en el que se opera, y por ello las experiencias fundamentales seguirán jugando un papel decisivo en su justificación.

Mostraremos desde esta perspectiva que lo propio de la definición como indicación formal es la negativa a hacer un tema de su contenido. Una de sus peculiaridades será no convertirse nunca en principios fijos ni dar completamente el objeto al que se refiere. Heidegger refleja así los rasgos con los que había caracterizado la vida en su modo de entender la definición filosófica, ya que ésta vive siempre en un cuestionamiento continuo y en una falta de evidencia.

A continuación, haremos notar la importancia de la figura de Aristóteles en el desarrollo de la indicación formal en este contexto. Heidegger se hace cargo hasta sus últimas consecuencias de la máxima aristotélica que aconsejaba un método distinto para cada objeto de estudio. La dependencia de aquél con respecto a éste fue aplicada a la explicitación filosófica de la vida fáctica. También encuentra en los escritos prácticos aristotélicos la advertencia de que los primeros pasos de la investigación determinan por completo su curso. Esta enseñanza quedará asimismo reflejada en el método indicativo-formal, que tendrá como pretensión dirigir la investigación sin prejuizar de entrada.

Por último, llamaremos la atención sobre el hecho de que la indicación formal tiene también un momento destructivo. Por un lado proporciona conceptos para repetir la comprensión previa adecuada que la vida ofrece de sí y, por otra parte, advierte del peligro que supone caer en las interpretaciones no dirigidas por esa orientación previa. En esta segunda función, colabora con la destrucción fenomenológica, razón por la que decidimos dedicar la tercera parte de nuestro trabajo al estudio de ésta última.

3. En paralelismo con el tratamiento de la indicación formal, nos interesan los momentos previos al surgimiento de la "destrucción fenomenológica" como término. La noción de "crítica filosófica" será su precedente inmediato (capítulo 1 de la tercera parte). Uno de los aspectos que destacaremos es que este concepto tiene en última instancia una justificación existencial, en tanto que su criterio es el de la "vida en y para sí" (*Leben an und für sich*). Por otro lado, analizaremos los dos planos que hay que tener presente para entender la "crítica" en 1919: el modo de leer textos filosóficos y las justificaciones metodológicas correspondientes.

El siguiente paso será estudiar la aparición de la "destrucción" en el semestre de invierno de 1919-20, el mismo momento en que surge la indicación formal (capítulo 2). Desde el inicio, Heidegger entenderá la primera como un filtro por el que han de pasar las diversas propuestas filosóficas, y su función consistirá en anular el dominio de lo teórico que, en su opinión, caracteriza tanto a las contemporáneas como a las pretéritas.

La actividad de invalidación de lo teórico estará íntimamente relacionada con la tendencia de la fenomenología a hablar en términos negativos y, en general, con el papel que juega la negación en el movimiento destructivo que se realiza contracorriente. Heidegger entenderá que lo propio de la explicitación filosófica consiste en el paso de lo que llama "conceptos de orden" a los de "expresión". La deformación particular de la vida -que ve reflejada claramente en la filosofía de su tiempo en su tendencia a la objetivación- ha de ser destruida para que se logre el tránsito de un tipo de conceptualización a otro. El tratamiento de la naturaleza de este paso nos llevará a investigar las relaciones entre la fenomenología y la dialéctica. Aunque las críticas de Heidegger a la segunda son insistentes y muy contundentes en esta época, veremos que es un modo de pensar que no puede dejar del todo de lado, algo que muestra la utilización del término híbrido "diahermenéutica" (*Diahermeneutik*).

En el tercer capítulo analizaremos problemas fundamentales del procedimiento destructivo como son su dirección y su criterio. El intento de anular la comprensión previa deformante que la vida ofrece de sí y la crítica de las distintas corrientes filosóficas a lo largo de la historia no puede operar de un modo arbitrario. Si Heidegger considera que la vida habitual y cotidianamente está dispersa y absorta en el mundo y sostiene que numerosas corrientes filosóficas dan cuenta de ella en esta versión, se trata de un discurrir elaborado sobre la distinción entre propiedad e impropiedad. Puesto que la tarea de la destrucción será rescatar la vida y la filosofía de la situación en la que han caído, la cuestión que surgirá es de dónde obtiene Heidegger la justificación para hacer un diagnóstico semejante y, posteriormente, para atribuir a su propia filosofía esa capacidad regeneradora. Este problema nos llevará hasta el motivo existencial de la destrucción. El resorte que impulsa la recuperación de la vida y de la filosofía de la enajenación en la que han caído es siempre existencial, es decir, hay que referirlo a una experiencia fundamental.

De este modo, habrá una serie de rasgos que funcionan con anterioridad a que la destrucción fenomenológica entre en acción. Heidegger los denominará



"predelineaciones" (*Vorzeichnungen*). A partir de ellas veremos que la destrucción no es la responsable completa de que tenga éxito el proyecto de recuperación de la vida y de la filosofía. Sólo se podrá poner en marcha en tanto que han acaecido las experiencias fundamentales y le han mostrado el camino, configurando una anticipación (*Vorgriff*) adecuada. Dicho con otras palabras, la vida de la destrucción dependerá de lo que Heidegger llama la "originariedad existencial".

En esta misma línea entenderemos otra de las novedades terminológicas del período de Friburgo: la *Diiudication*. Heidegger la presentará como un juicio decisor que se ha de encargar de asignar lugares a los distintos elementos de la hermenéutica de la vida. El criterio que emplea para ello será la cercanía con respecto al origen. Dicho de otro modo, la medida que sirve para decidir el lugar de cada filosofía o de sus elementos está relacionado con el ámbito existencial, que sigue jugando un papel determinante. Aquello que se encuentra más cerca de la esfera personal de la vida en cada caso tendrá asignado un lugar más originario. Para que este modo de ordenación sea eficaz, la dimensión personal se tiene que haber mostrado adecuadamente y el impulso decisivo para ello vendrá dado de nuevo por las experiencias fundamentales.

En el capítulo siguiente, el cuarto, estudiaremos el proyecto general de destrucción de la tradición que Heidegger plantea por primera vez en los cursos de Friburgo. Puesto que ha insistido desde sus primeras lecciones en que la fenomenología es una forma de vida, la estrategia que sigue será investigar los procesos en los que la vida se objetiva y se aleja de sí misma y los distintos momentos a lo largo de la historia de la filosofía en los que detecta esos mismos síntomas en su interpretación. De este modo, veremos que hay una destrucción sincrónica (la que intenta anular en cada momento la tendencia deformante de la vida) y una diacrónica (la que se ocupa de sacar a la luz esa misma propensión a lo largo de la historia) que están íntimamente relacionadas. La primera, tal como muestran los primeros capítulos de esta parte, tiene su apoyo último en las experiencias fundamentales. Con respecto a la segunda, Heidegger encontrará respaldo para ella en un acontecimiento histórico en el que consideró que la vida se comprendía adecuadamente a sí misma. Se trata de la experiencia vital de las primeras comunidades cristianas y de la descripción que hizo S. Pablo de ella en sus *Cartas*.

Nuestro análisis de este tema se centrará en la segunda parte del curso del semestre de invierno de 1920-21 (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*). Heidegger considerará la vida de los primeros cristianos como un

fenómeno. Su táctica será estudiar los comportamientos vitales utilizando el esquema triádico que explicitaremos en la primera parte de nuestro trabajo. A lo largo de todo el planteamiento, atenderá fundamentalmente al sentido de cumplimiento de esta forma de vida y al mismo tiempo acentuará que el relato que hace S. Pablo de ella llama la atención sobre esta dimensión ejecutiva.

A continuación indagaremos en el proceso por el que esta experiencia y este modo de expresión privilegiados en cierto modo para Heidegger, fueron degenerando bajo el peso de la filosofía griega. Una de las tareas fundamentales de la destrucción será sacar a la luz las líneas de influencia griegas que deformaron la experiencia de vida cristiana. El interés radica en que los efectos de este proceso no se detuvieron en aquella época, sino que llegan hasta el presente.

Para profundizar adecuadamente en esta cuestión elegimos el semestre de verano de 1921 (*Augustinus und der Neuplatonismus*). En los comentarios que hace Heidegger al Libro X de las *Confesiones* identificaremos muchos de los rasgos que estarán presentes en los distintos momentos en los que aplica el método destructivo.

En primer lugar, criticará lo que llama el "sentido estético fundamental", un rasgo que no sólo detecta en S. Agustín, sino en muchos de los autores contemporáneos (Jaspers y Dilthey, por ejemplo). Mostraremos que el esquema triádico de la intencionalidad vuelve a jugar aquí un papel destacable. La destrucción en este momento no consiste en la eliminación del sentido de referencia visual en la consideración de la vida, sino en denunciar su falta de legitimidad para erigirse en el modo exclusivo de acceder a los fenómenos.

En la interpretación que hace Heidegger del concepto agustiniano de *beata vita* es donde mejor se deja ver el modo en el que la filosofía griega penetró en el cristianismo. Haciéndose cargo de la contraposición paulina -recogida también por Lutero con posterioridad- entre el lenguaje de la cruz y la sabiduría de los griegos, Heidegger reflejará algunas de sus implicaciones en el proyecto hermenéutico. En este sentido, el único modo de dar cuenta filosóficamente de la vida no será la *gloriatio* de procedencia griega, sino la atención a los cumplimientos de aquella en su inseguridad y su dificultad inherentes. Heidegger denunciará de este modo que el esquema de la visión sensible haya monopolizado el modo de entender el conocimiento a lo largo de la tradición. El tipo de referencia visual, teórica, que esta clase de comportamientos impone se acaba extendiendo al modo de ver las demás actividades de la vida. Por esta razón, una de las labores de la destrucción es

compensar esta tendencia, privilegiando la *praxis* como el modo preeminente de acceder a los entes. La tarea pasa, entonces, por reconsiderar la jerarquía tradicional de los modos de conocimiento en la que la *theoria* se encontraba en un lugar preferente.

Por último, haremos alusión a otro de los aspectos que Heidegger empieza criticando a S. Agustín y acaba extendiendo a otras muchas propuestas filosóficas. Se trata de la concepción del tiempo que queda implícita en el modo de pensar del segundo. Atenderemos así a la distinción entre el tiempo "kairológico" y el cronológico y la explicaremos a partir de los modos de vida que se ponían de manifiesto en los textos de S. Pablo que Heidegger comenta. Al mismo tiempo, analizaremos la interpretación que éste propone de la *ousia* griega, ya que en ella se encuentra una de las claves para comprender por qué consideraba propio de la tradición la atención preeminente y exclusiva a una dimensión del tiempo, el presente.

Esto último dará pie para poner de manifiesto que el proyecto destructivo en esta época no pasa por la invención de un modo nuevo de hacer filosofía, sino que está planteado desde el convencimiento de que en las distintas variaciones y deformaciones de los conceptos, éstos han conservado una huella débil del original. Estas marcas son las que la destrucción ha de seguir para sacar a la luz las diversas capas de sentido sobre las que se apoya el modo de pensar en la actualidad.

En el capítulo final de la tercera parte estudiaremos las consecuencias a las que lleva el último aspecto mencionado. La crítica a la tradición no obedece únicamente a un interés arqueológico. Heidegger la entenderá en última instancia como una confrontación con el presente. En este sentido, la destrucción contribuirá a apropiarse de la situación en la que se filosofa en cada caso. La exigencia de hacerse cargo de esta circunstancia estará conectada muy estrechamente con la crítica de la cultura de principios de la década de los veinte. Nuestra pretensión es mostrar que este ejercicio destructivo se realiza sobre un fondo filosófico en el que se encuentra el programa general de reconciliación de la ciencia con la vida, en definitiva, la necesidad de que la primera se convierta en una forma de la segunda.

Dentro de la consideración sobre el presente, veremos que Heidegger intenta concretar al máximo la situación vital en la que está desarrollando su discurso. De este modo aparecerá su reflexión sobre la universidad, entendida como la situación de acceso a la filosofía. En este ámbito el paralelismo con el análisis de la vida se

seguirá manteniendo. También en la universidad estará presente la posibilidad de ganarse a sí mismo, de decidirse a asumir la responsabilidad de la existencia y la de dejarse arrastrar por el medio público al que aquélla pertenece. Si la destrucción debía impedir que la vida se objetivase y se deformase, en el caso de la universidad ha de procurar que no caiga en una institucionalización progresiva. Igual que el contramovimiento hermenéutico se originaba en la propia situación de arruinamiento de la vida, veremos como Heidegger considera que la única vía para regenerar el ámbito universitario es una transformación personal dentro de éste.

Por último, la ocupación con la universidad en estos años obedece al intento de hacer transparentes los momentos -ellos mismos pertenecientes a la vida- en los que se lleva a cabo el estudio de ésta. La filosofía sólo logrará la preparación de esta situación en tanto que despliega lo que le viene dado atemáticamente por una experiencia fundamental de carácter existencial. Por lo tanto, tiene que disponer previamente de un modo afilosófico de aquello a lo que quiere llegar. Mostraremos así la circularidad propia del proyecto de Heidegger, presente en todo momento en las lecciones, y que determina el alcance de la explicitación hermenéutica de la vida.

Para llevar a cabo esta investigación analizaremos detenidamente los textos de los cursos de Friburgo, lo que no impedirá que en ocasiones hagamos alusión a escritos anteriores o posteriores. Apoyaremos el tratamiento sistemático de la función de los conceptos fundamentales de este período a los que hemos hecho referencia y su ubicación en la filosofía de Heidegger con consideraciones histórico-evolutivas sobre ellos, así como con aspectos de la obra de otros autores en los casos en que sea conveniente. Compaginando este doble enfoque en el estudio específico de la vida fáctica y de su explicitación filosófica apoyada en la indicación formal y la destrucción fenomenológica, pretendemos aportar una nueva línea de investigación en los trabajos sobre este período de la filosofía de Heidegger, puesto que éstos se movían fundamentalmente entre dos polos: el estudio histórico minucioso -realizado en la mayoría de las ocasiones desde la perspectiva de las obras posteriores- o el tratamiento sistemático que deja algo de lado la dimensión evolutiva. Al mismo tiempo, como la publicación de algunos de los cursos es reciente, hemos prestado especial atención a los últimos artículos o monografías, con el fin de proporcionar la información más actual y rigurosa posible sobre el tema.

Este trabajo no se podría haber realizado sin el consejo y el apoyo inestimables de mi directora, M<sup>a</sup> del Carmen Paredes. Deseo agradecerle el interés y la

confianza que me ha mostrado en todo momento, no sólo durante la elaboración del trabajo, sino mucho tiempo antes de que éste empezase a tomar forma.

Por otro lado, quiero hacer constar mi agradecimiento a la Universidad de Salamanca por la concesión de una beca del Programa Sectorial de Formación de Profesorado Universitario y Personal Investigador -Complemento de la Universidad de Salamanca- y a la Facultad de Filosofía y su Departamento -muy especialmente a los miembros del Grupo de Filosofía Teórica- por las facilidades y el apoyo que me dan dado durante este tiempo.

Salamanca, 20 de Junio de 1998.

## PRIMERA PARTE

### LA VIDA FÁCTICA COMO EL ÁMBITO ORIGINARIO DE LA FILOSOFÍA

En la época en la que Heidegger imparte los cursos de Friburgo la "vida" era el concepto dominante en el panorama filosófico, el polo de atención de las distintas propuestas del momento. El resultado de las investigaciones no estaba determinado exclusivamente por la tradición positivista. La vida se consideraba también como una realidad primordial, dinámica e inmediata cuyo estudio no se podía reducir a un esquema científico-natural, sino que se debía plantear dando cabida a la dimensión personal e histórica del fenómeno.

Cuando inicia su actividad académica, Heidegger se encuentra en este ambiente y se le puede englobar por ello dentro del grupo de autores que hacen del estudio de la vida su objetivo principal, aunque las diferencias entre ellos sean notables. La inmersión en este contexto general se deja ver en los cursos que imparte, en los que hay múltiples alusiones y tratamientos explícitos de los autores que tenían intereses en común. Así Dilthey, Bergson, Simmel, Jaspers, Scheler etc. comparecen en estos textos de Heidegger por diversas razones relacionadas siempre de un modo u otro con el concepto de vida<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Dilthey aparece ya en el segundo curso, el del semestre de verano de 1919, cf. GA 56-57, 123, 140, 148, 163ss. Su presencia se incrementa en los siguientes. Cf., por ejemplo, GA 58, 9, 160, 253, GA 59, 15, 67, 149ss., GA 9, 14, GA 60, 27, 33, 163ss., GA 61, 7, GA 63, 14, 42, 68, 107. Las alusiones a Bergson son también numerosas. Cf. GA 58, 9s., 24, 160, 231, 253, GA 59, 15, 26, 69, 82, GA 60, 90, 159, GA 61, 26, 80, 141. Para las menciones que Heidegger hace de Simmel, cf. GA 56-57, 22, GA 58, 9s., 30, 160, 253, GA 59, 15, 69, 73, GA 60, 20, 39ss. Jaspers, en comparación con los autores anteriores, tiene una presencia relativamente escasa en los cursos. Cf., por ejemplo GA 59, 10s., 28, 174, GA 60, 122, 200, GA 61, 26.193. Este hecho se ve compensado indudablemente porque Heidegger le dedicó una atención especial escribiendo la recensión sobre *la Psicología de las concepciones del mundo*. Por último, Scheler aparece en GA 58, 197, GA 59, 32, 70, 158, GA 60, 88, 159, 265, 277, GA 61, 80, 141, GA 63, 24ss.

Compartiendo el motivo central de su filosofía con las propuestas de la época, las peculiaridades del proyecto de Heidegger están determinadas por lo que Gadamer denominó -refiriéndose principalmente a la relación con Husserl- la "fusión hermenéutica de horizontes"<sup>52</sup>. En la obra temprana del primero hay una confluencia de distintas corrientes. En primer lugar, está presente desde el inicio el interés ontológico y metafísico proveniente de los primeros estudios sobre Aristóteles que irán adquiriendo progresivamente más importancia a medida que avanza el período de Friburgo. Por otro lado, el joven Heidegger también se sentía cercano a las tradiciones filosóficas y teológicas que habían criticado lo que de un modo general se puede llamar el pensamiento metafísico. En ellas se encontraban autores tan distantes en el tiempo como Lutero, Kierkegaard o Jaspers. A estas dos corrientes hay que unir la pretensión de Heidegger de elaborar una filosofía científica guiada fundamentalmente por ciertos aspectos de la fenomenología de Husserl.

Estas confluencias marcan el estilo de su filosofía en estos años y, desde luego, los contenidos de ésta. Asumiendo la actitud fenomenológica de atenerse a lo que se da tal como se da (en este caso la vida), teniendo en cuenta al mismo tiempo las distintas tradiciones antimetafísicas, Heidegger se propone elaborar una ciencia del origen (la vida en su ejecución) evitando la mirada teórica que, en su opinión, desvitaliza aquello con lo que entra en contacto.

Desde esta perspectiva, la filosofía como ciencia no tiene el objetivo de sacar a la luz algunos rasgos generales de la vida. En tanto que ciencia originaria, tiene que investigarla surgiendo del origen, es preciso que tome como punto de partida la vida en su ejecución. Dicho de otro modo, no es suficiente que la filosofía se ocupe de aspectos en los que se puede rastrear cierta relación con la vida. No interesa una representación, ni una reproducción artística, tampoco una variación imaginativa de aquélla. Tal como se puede leer en el semestre de invierno de 1921-22, el objetivo es más primario: "Problema de la facticidad - la fenomenología más radical que comienza "desde abajo" en el sentido auténtico" (GA 61, 195)<sup>53</sup>. "Desde abajo" ofrece en este momento la indicación fundamental, en tanto que apunta a la inmersión en la vida que cada uno de nosotros somos con el fin de describirla tal como se da. Esta idea, sobre la que se apoya el proyecto general de los cursos de

---

<sup>52</sup> Gadamer, Hans-Georg, "Der eine Weg Martin Heideggers", op. cit., p. 13.

<sup>53</sup> "Problem der Faktizität - radikalste Phänomenologie, die "von unten" *anfängt* im echten Sinne".

Friburgo, surge del convencimiento de que una ciencia originaria de la vida sólo es posible si se centra en el ejercicio de la vida misma, en el vivir. Heidegger refuerza este primer pilar con un segundo que conserva a lo largo de los años. Las innumerables vivencias no las entiende como momentos que van formando el flujo de la conciencia, sino más bien como momentos del vivir humano en su totalidad<sup>54</sup>.

### **1. La intencionalidad, el lenguaje en el que la vida habla consigo misma**

Las líneas generales mencionadas se apoyan a su vez en un rasgo de la vida que posibilita -y en ocasiones entorpece (cf. GA 60, 16)- la elaboración de todo discurso acerca de ella. Se trata del concepto fundamental de la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) en el que se puede ver una doble vertiente<sup>55</sup>. Por un lado es una característica o propiedad de la vida y, por otra parte, en tanto que Heidegger la entiende como un supuesto metódico de la hermenéutica de la facticidad, su papel será también importante.

La primera aparición explícita de este término tiene lugar en el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*). El contexto en el que surge es precisamente la caracterización del ámbito del origen como aquél en el que se tiene que centrar la investigación fenomenológica. El origen es la vida en ejecución, en cumplimiento continuo. Por esta razón, Heidegger piensa que no se puede acceder a él por medio de una inducción, ni tampoco sirviéndose de una experiencia mística, como si de tratase de una región oculta de la realidad. Si el origen queda asociado a algo que está en continua renovación, entonces es un fenómeno que nunca se da plenamente ni de manera definitiva (cf. GA 58, 203).

---

<sup>54</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 74.

<sup>55</sup> Las apariciones de esta noción son relativamente numerosas. Algunas de ellas, incluyendo las que vamos a ir comentando, se pueden encontrar en GA 58, 27, 30ss., 41s., 54, 60, 63, 137, 156, 161, 206s., 220, 231, 261; GA 60, 12s., 15s., 33; GA 61, 102, 120. Por otro lado, Heidegger pudo tomar la "autosuficiencia" de Eckhart que ya había utilizado el concepto para caracterizar la vida. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 55.



La fenomenología como ciencia originaria no podrá, por tanto, agotar el ámbito que quiere investigar y que forma al mismo tiempo el suelo en el que ella se desarrolla. En un momento del curso Heidegger escribe: "El fenómeno de la "autosuficiencia" y de la vida como tránsito al problema del método" (GA 58, 161)<sup>56</sup>. Se insinúa con ello que todo planteamiento hermenéutico que quiera dar cuenta de algún modo de la vida, tiene que hacerse cargo de este rasgo. Al mismo tiempo, acabamos de decir que la vida en su origen no es un objeto al que se tenga acceso de una vez por todas. De esta manera, en la medida en que el ámbito originario no se agota ni se da definitivamente y en tanto que todo intento de explicación filosófica necesita acudir una y otra vez a él sin perderlo nunca de vista, la vida muestra su autosuficiencia, en opinión de Heidegger. Entiende este rasgo como un "*aspecto fundamental*" de aquélla (GA 58, 27), como lo que posibilita cualquier tipo de explicitación filosófica sobre ella.

Sin embargo, con estas notas no queda del todo claro cuál es la intención última con la que se emplea este término. Hasta ahora parece que se tratase de una propiedad de la vida que le permite tener preeminencia frente a ciertas consideraciones filosóficas, hasta el punto de no necesitar de ellas para tener y comprender su propio sentido. Pero ésta no es la idea que Heidegger está intentando expresar, ya que la filosofía, bajo la forma de la hermenéutica de la facticidad, no es algo que pueda o no pueda hacerse. No se trata de una actividad cuyo ejercicio se deje a una elección arbitraria, sino que de algún modo debe plantearse. En 1921-22 esta idea queda claramente expresada: "Las categorías sólo se comprenden en tanto que la vida fáctica misma está obligada a la interpretación" (GA 61, 87)<sup>57</sup>.

Cuando Heidegger habla de la necesidad de la interpretación cuenta con el hecho de que en la propia actividad de vivir hay una cierta comprensión. La vida sabe atemática y prerreflexivamente de sí misma, no es muda para consigo misma, no consiste en una serie de acontecimientos que discurren opacamente, sino que el vivir tiene en todo momento la conciencia a filosófica de que está viviendo. Sin que haya una escisión ni una distancia en nuestra propia vida, sabemos permanentemente de nuestra condición de seres vivos. Desde esta perspectiva, Heidegger dice que "la vida misma se interpela siempre sólo en su propio

---

<sup>56</sup> "Phänomen der "Selbstgenügsamkeit" und des Lebens als Übergang zum Methodenproblem".

<sup>57</sup> "Kategorien kommen nur zum Verstehen, sofern das faktische Leben selbst zur Interpretation gezwungen wird".

"lenguaje"" (GA 58, 31)<sup>58</sup>. En varias ocasiones en las que está en juego la explicación de lo que es la autosuficiencia alude a este modo de comunicación peculiar en el que la vida se expresa (cf. GA 58, 42, 231, AE, 243, GA 63, 103).

Esta manera general de plantear la cuestión, la idea de que la vida se comprende a sí misma, forma parte de la herencia de Dilthey que Heidegger se encarga de recoger<sup>59</sup>. También para el primero la vida tiene una cierta autocomprensión de sí misma. Heidegger saca un gran rendimiento de esta noción, en tanto que habla de la articulación interna de la vida, la que no permite que sus desarrollos y conexiones se puedan ver como algo caótico y alógico. Al mismo tiempo, la autocomprensión, lo que funda la autosuficiencia, muestra un aspecto crítico con respecto a aquellas filosofías que, en opinión de Dilthey (compartida sin duda por Heidegger), habían ido más allá de la propia vida para interpretarla. El principal objetivo de este ataque era la explicación supuestamente objetiva que habían propuesto las ciencias de la naturaleza.

Para compensar esta tendencia, Dilthey puso el acento en la realidad vivida en la situación propia de cada uno y la consideró como anterior a la representación de un ámbito objetivo de ser. El hecho mismo de vivir proporciona esta suerte de percatarse de ello que es anterior a la conciencia epistémica. Dilthey distinguió las dos formas de comprensión con dos verbos distintos: *haben* y *auffassen*. Heidegger recogerá este lenguaje, hablando en algunas ocasiones de "tener el fenómeno" (cf. por ejemplo GA 58, 219). Si pasamos a un ámbito más concreto, tenerse a uno mismo estaría también en la línea de comprensión por familiaridad alejada del análisis explícito de todos y cada uno de los actos de una persona. Al mismo tiempo, la alusión al tener pone de nuevo de manifiesto que la vida no es

---

<sup>58</sup> "[Das Leben] selbst spricht sich immer nur in seiner eigenen "Sprache" an".

<sup>59</sup> Para este tema cf., por ejemplo, Makkreel, Rudolf A., "The Genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922", op. cit., pp. 306ss., Fehér, István M., "Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., pp. 82ss., Pöggeler, Otto, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", op. cit., pp. 121-160, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 134ss., Strube, Claudius, "Wesen und Bedeutung als Kategorien des Lebens [Dilthey und Heidegger]", en Held, K. y Hennigfeld, J. (eds.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 261-276. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traducción española de Ana Agud Aparicio, Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 296ss.

considerada sólo como el discurrir de las vivencias, sino que hay un momento de apropiación no reflexiva de este hecho. Heidegger expresa esta idea en el primer curso de religión hablando de la interpretación paulina de la vida: "La vida no es para Pablo un mero transcurso de vivencias, la vida *es* sólo en tanto que él la *posee*" (GA 60, 100)<sup>60</sup>.

Con lo anterior se ha conseguido aclarar algo más el concepto de "autosuficiencia". La vida es autosuficiente porque no necesita adoptar una postura, posición o actitud extraña a sí misma para encontrar un sentido a lo que ocurre en ella. En el lenguaje fenomenológico propio de Heidegger esta relación se expresa de la siguiente manera: "Estructuralmente [la vida] no necesita salir de sí misma (*no precisa girarse hacia fuera desde sí misma*) para plenificar sus tendencias genuinas" (GA 58, 31)<sup>61</sup>. Dicho de otro modo, ahora no estrictamente fenomenológico: "La vida se plantea a sí misma tareas y exigencias que permanecen siempre sólo en su propio dominio [...]" (GA, 58, 31)<sup>62</sup>. Esta idea queda completada algunas páginas más adelante, cuando se añade algo que ayuda a entender mejor el asunto: "[...] *lo que* la vida vive y aquello que le sale al encuentro en sus distintos caminos tiene carácter de vida, está ahí en la vida misma" (GA 58, 35)<sup>63</sup>.

A lo largo de estas explicaciones Heidegger menciona algunas veces la palabra "trivialidad" (cf. GA 58, 36ss.). Parece que estas primeras caracterizaciones de la autosuficiencia no hacen más que poner de manifiesto algo que es de sobra sabido, algo con lo que se cuenta cotidianamente de un modo aporético. Se trataría de alguna manera de "algo que está tan cerca de nosotros que la mayoría de las ocasiones no nos ocupamos de ello expresamente" (GA 58, 29)<sup>64</sup>. Algunos años después este pensamiento quedará reformulado al decir que lo ónticamente más cercano es lo ontológicamente más lejano. Ya en el período de Friburgo está

---

<sup>60</sup> "Das Leben ist für Paulus kein bloßer Ablauf von Erlebnissen, es *ist* nur, sofern er es *hat*".

<sup>61</sup> "Es braucht strukturmäßig aus sich nicht heraus (*sich nicht aus sich selbst herausdrehen*), um seine genuinen Tendenzen zur Erfüllung zu bringen".

<sup>62</sup> "Es selbst stellt sich Aufgaben und an sich Anforderungen, die immer nur in seinem eigenen Umkreis verbleiben [...]".

<sup>63</sup> "[...] *was* es lebt und was ihm auf seinen verschiedenen Wegen begegnet, hat Lebenscharakter, ist im Leben selbst da".

<sup>64</sup> "Etwas, was uns so nahe liegt, daß wir uns meist gar nicht ausdrücklich darum kümmern".

presente el convencimiento de que una de las tareas de la filosofía es hacer ver que en lo más obvio se esconde lo más problemático.

Lo que en primera instancia parecía trivial deja de serlo a partir del momento en el que se establece una distinción. La autosuficiencia no se refiere al hecho más o menos evidente de que todos los elementos que dan contenido a la vida están dentro de ella. Heidegger no entiende la vida -tampoco el concepto de mundo- a partir de la imagen de un recipiente que es posible ir colmando. No le interesa tanto poner el acento en los contenidos (variables, innumerables e inabarcables) como en el modo en el que se presentan. La clave para entender la diferencia viene dada por estas palabras: "Todo lo que sale al encuentro en la vida lo hace *"de algún modo"*" (GA 58, 54)<sup>65</sup>. Si la vida tiene una cierta familiaridad consigo misma, si se autocomprende de alguna manera, esto quiere decir que todo lo que aparece en ella lo hace en el modo de lo "significativo". Aquello con lo que tenemos que ver en la vida nos es "de algún modo" significativo. Evidentemente, este "de algún modo" no es un objeto variable en el que la vida se instancia en cada caso, por así decir. Dicho con otras palabras, el modo de aparecer no es un contenido presente en la corriente de vida, sino que Heidegger dice que la vida "sale al encuentro *en el "de algún modo"*" (GA 58, 54)<sup>66</sup>. El "de algún modo" vive en cada caso y -lo que es más importante- no hay vida fuera de esta relación (las cursivas de la frase que acabamos de citar así lo confirman).

Quizá esto se comprendería más adecuadamente si el sustantivo "vida" se sustituyese cada vez por el verbo correspondiente -táctica que, como veremos, Heidegger mismo adoptará en el semestre de invierno de 1921-22. De esta manera se podría decir que se vive siempre "de algún modo" y que la vida misma no consiste más que en ese vivir. Cada ejercicio vital, cada plenificación de una tendencia de la vida supone que ésta acaece de nuevo. No es el hecho de que los contenidos se den en ella lo que la hace autosuficiente. Las situaciones vitales proporcionan contenidos diferentes a cada persona, pero el modo en que aparecen se puede considerar siempre idéntico. El hecho de que la vida tenga esta capacidad de manifestarse, de expresarse significativamente es lo que Heidegger está queriendo decir con la autosuficiencia.

---

<sup>65</sup> "Alles im Leben Begegnende begegnet *"irgendwie"*".

<sup>66</sup> "[...] es begegnet *im "Irgendwie"*".

Sin embargo esta caracterización no es del todo completa. Heidegger ha establecido que la vida posee su propio lenguaje, que hay algo así como una autocomprensión de ella previa a la conciencia epistemológica, pero no se sabe nada todavía sobre qué es lo que hace que al vivir se tenga el conocimiento por familiaridad de que efectivamente se está viviendo. Todavía no se ha explicado por qué razón se puede entender el lenguaje en el que la vida habla. Hasta que no se dé una respuesta convincente a esta cuestión, la autosuficiencia aparecerá como un presupuesto arbitrario de la investigación. En la búsqueda de la solución a este problema es donde entra en juego la noción de intencionalidad. Para llegar a ella hay que seguir la misma táctica que se aconsejaba al principio, comenzar "desde abajo". Ahora esto significa atender a lo único de lo que en primera instancia disponemos, las vivencias, los momentos en los que se vive la vida.

"Vivencia" es un término que Heidegger utiliza en los primeros cursos del período de Friburgo. Como veremos más adelante, uno de los lugares fundamentales es el estudio de la vivencia del mundo entorno ejemplificada en el ejercicio fenomenológico de la cátedra. Sin embargo, en el *Kriegsnotsemester* 1919, el momento en que se inicia el análisis de esta vivencia, Heidegger explicita su estructura en unos términos que nos interesarán sólo más adelante<sup>67</sup>, ya que los aspectos intencionales no están puestos de manifiesto tan explícitamente. En su utilización inicial de "vivencia" ya era consciente de las dificultades de la palabra, pero la adoptó casi como si de un reto filosófico se tratara: "La misma palabra "vivencia" está hoy tan gastada y tan pálida que lo mejor sería dejarla a un lado si no fuese justamente tan pertinente. No se la puede evitar y por eso es tanto más importante comprender su esencia" (GA 56-57, 66)<sup>68</sup>. No mucho tiempo después, impulsado por la pretensión de separarse del lenguaje husserliano y diltheyano del que provenía el término, no habla tanto de "vivencias" como de "comportamiento" (*Verhalten*). Consideraba que este concepto tenía menos compromisos filosóficos, pensaba que llevaba menos historia a sus espaldas al no estar tan desgastado por el uso.

El primer momento en el que Heidegger habla de la estructura del comportamiento es en la explicitación del sentido del verbo correspondiente a la filosofía. En el filosofar como una actividad se establece una relación con algo,

---

<sup>67</sup> Cf. 2ª parte, 2.4.

<sup>68</sup> "Das Wort "Erlebnis" selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beiseite lassen müßte, wenn es nicht gerade so treffend wäre. Es läßt nicht vermeiden, und es kommt daher um so mehr darauf an, sein Wesen zu verstehen".

conexión que se puede describir como un comportamiento hacia algo. Evidentemente, los comportamientos no son únicamente los actos que en general se pueden calificar como "filosóficos", sino que en el desenvolvimiento de la vida quedan implicados una multitud de aquéllos (saber manejar algo, la percepción de algo, una valoración etc.). En este sentido, el análisis de la estructura de los comportamientos revelará aspectos importantes del modo en el que la vida acontece. Pues bien, lo que nos interesa en este momento es que Heidegger les atribuye una triple estructura. Uno de los textos en los que esto se pone de manifiesto es el siguiente, correspondiente al semestre de invierno de 1921-22:

El comportarse es determinable como comportarse con respecto a algo; el comportarse es en sí mismo, lleva en sí una referencia a algo. Se puede captar mirando su referencia, preguntando por su sentido en dirección a la referencia: *sentido de referencia*. / El comportarse también es determinable como un modo de acontecer, de suceder formal, con respecto al modo como sucede, es decir, como es ejecutado, como ejecución, según su *sentido de ejecución*. Además esto particularmente así como la ejecución deviene ejecución en y para su situación, como se "madura". La maduración hay que interpretarla en la dirección del *sentido de maduración*. [...] / La referencia del comportamiento es referencia a algo; el comportamiento con respecto a... se mantiene en algo o, en cada caso según el sentido de referencia, el algo con respecto del cual es el comportamiento, es lo que la referencia mantiene en sí, lo que se mantiene por ella y en ella, lo que ella "mantiene" "del" objeto. El hacia qué y respecto de qué de la referencia es el *contenido* [...] / Todo objeto tiene su *sentido de contenido* específico que, por su parte, sólo se puede interpretar propiamente desde el sentido pleno en el que es lo que es. Sentido pleno = fenómeno (GA 61, 52-53)<sup>69</sup>.

Aunque Heidegger ha mencionado cuatro sentidos (de referencia, de ejecución, de maduración y de contenido), hay motivos para decir que entiende la estructura

---

<sup>69</sup> "Das Sichverhalten ist bestimmbar als Verhalten zu etwas; das Verhalten ist in sich selbst, trägt in sich einen Bezug zu etwas. Es ist faßbar im Hinblick auf den Bezug, auf seinen Sinn hin zu befragen in Richtung auf den Bezug: *Bezugssinn*. / Das Sichverhalten ist aber auch bestimmbar als ein Wie von formalem Geschehen, Vorgehen, hinsichtlich der Weise, wie es vorgeht, d. i. vollzogen wird, als Vollzug, nach seinem *Vollzugssinn*. Das aber weiterhin besonders so, wie der Vollzug als Vollzug wird in und für seine Situation, wie er sich "zeitigt". Die Zeitigung ist zu interpretieren aus den *Zeitigungssinn*. [...] / Der Bezugs des Verhaltens ist Bezug zu etwas; das Verhalten zu... hält sich an etwas, bzw., je nach dem Bezugssinn, das etwas, wozu das Verhalten ist, ist das, was der Bezug bei sich hält, was von ihm und in ihm gehalten ist, was er "vom" Gegenstand "hält". Das Worauf und Wozu des Bezugs ist der *Gehalt*. [...] / Jeder Gegenstand hat seinen spezifischen *Gehaltssinn*, der seinerseits nur eigentlich zu interpretieren ist aus dem vollen Sinn, in dem er ist, was er ist. Voller Sinn = Phänomen".

de los comportamientos con un esquema triádico. La razón para ello es doble. En primer lugar, el sentido de temporalización o de maduración es introducido con posterioridad a los otros tres y no es mencionado en todas las ocasiones en que aparecen los restantes. En efecto, Heidegger había empezado a utilizar este esquema en el semestre de invierno de 1919-20, mientras que el sentido de maduración lo introduce por primera vez en 1921-22. En una de las primeras apariciones del esquema, tratando precisamente el concepto del que partía nuestro planteamiento, la autosuficiencia de la vida, dice lo siguiente: "Por medio de estos 3 *"elementos de sentido"*, mejor *"direcciones de sentido"* (esto es, direcciones de la propia corriente de vida) se interpreta la *autosuficiencia* de la vida. Circunscriben lo que quiere decir la autosuficiencia de la vida" (GA 58, 261)<sup>70</sup>. Como se ve, en este uso inicial, Heidegger todavía dudaba entre la denominación de "elemento" y la de "dirección", decidiéndose en última instancia generalmente por la segunda. Por otro lado, la utilización de los términos "referencia", "contenido" y "ejecución" no es exclusiva del período de Friburgo. Sí lo es, sin embargo, su conjunción como "sentido de ...", ya que sólo se encuentra entre los semestres que van de 1919-20 a 1922.

La segunda razón por la que se puede hablar de un esquema de tres sentidos en lugar de uno de cuatro es que el de maduración y el de ejecución son utilizados en numerosas ocasiones prácticamente como sinónimos<sup>71</sup>.

Ahora bien ¿qué se ha aportado al decir que una vivencia o un comportamiento cualquiera que se da en la vida tiene esta estructura, qué quiere decir que se deja

---

<sup>70</sup> "Durch diese 3 *"Sinnelemente"*, besser *"Sinnführungen"* (d. i. Führungen des Lebensstromes selbst) wird die *Selbstgenügsamkeit* des Lebens ausgedeutet. Sie umschreiben, was die Selbstgenügsamkeit des Lebens meint".

<sup>71</sup> La importancia general de este esquema para el proyecto de Heidegger en Friburgo ha sido resaltada por numerosos autores. Cf., por ejemplo, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 44, 52ss., Pöggeler, Otto, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", op. cit., p. 139, Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, pp. 27, 34, Rodríguez Molinero, José Luis, "Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger", op. cit., pp. 200, 205, Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 131ss. Una mención aparte merece la obra de Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit. Este autor no considera que el esquema sea un tema más de la filosofía de Heidegger en Friburgo, sino que lo emplea a modo de guía, estructurando todo el libro entorno a él. Cf. pp. 29ss.

analizar en estos elementos? ¿qué se gana al defender que la propia corriente de vida se puede describir en estas direcciones? La respuesta hay que empezar a buscarla en la orientación a la que apunta la última frase del texto. Allí se hace mención a que el sentido de referencia, el de ejecución y el de contenido forman el sentido pleno de un fenómeno. En el semestre de 1919-20 Heidegger había definido el "fenómeno" como todo lo que aparece de algún modo, atribuyendo este carácter a todo lo que sale al encuentro de manera general en la vida (cf. GA 58, 50). Ahora, sin tener todavía todos los datos, hemos avanzado al saber que la comprensión del sentido pleno de un fenómeno, de lo que "de algún modo" se da en la vida, pasa por atender a tres direcciones que se pueden distinguir en él. En el primer curso de religión (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), poco antes de que quedase definitivamente interrumpido, Heidegger es todavía más explícito a este respecto:

¿Qué es fenomenología? ¿qué es fenómeno? Aquí esto mismo sólo se puede indicar formalmente. Toda experiencia -tanto como experimentar así como lo experimentado- se puede "tomar como un fenómeno", es decir, se puede preguntar:

1. Por el "qué" originario que se experimenta en él (*contenido*).
2. Por el "como" originario en el que es experimentado (*referencia*).
3. Por el "como" originario en el que se ejecuta el sentido de referencia (*ejecución*).

No obstante, estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejecución) no están simplemente unas al lado de otras. "Fenómeno" es la totalidad de sentido según las tres direcciones. La "fenomenología" es la explicación de esta totalidad de sentido, ella da el "logos" de los fenómenos, "logos" en el sentido de "verbum internum" (no en el sentido de logificación) (GA 60, 63)<sup>72</sup>.

Este texto fundamental en el que de nuevo han aparecido las tres las direcciones tiene que ser completado con otro no menos importante que se puede leer en las *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*:

---

<sup>72</sup> "Was ist Phänomenologie? Was ist Phänomen? Dies kann hier nur selbst formal angezeigt werden. Jede Erfahrung -als Erfahren wie als Erfahrenes -kann "ins Phänomen genommen werden", d. h. es kann gefragt werden: 1. nach dem ursprünglichen "Was", das in ihm erfahren wird (*Gehalt*). 2. nach dem ursprünglichen "Wie", in dem es erfahren wird (*Bezug*). 3. nach dem ursprünglichen "Wie", in dem der Bezugssinn *vollzogen* wird (*Vollzug*). Diese drei Sinnesrichtungen (Gehalts-, Bezugs-, Vollzugssinn) stehen aber nicht einfach nebeneinander. "Phänomen" ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. "Phänomenologie" ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den "logos" der Phänomene, "logos" im Sinne von "verbum internum" (nicht im Sinne von Logisierung)".



El sentido pleno de un fenómeno abarca su carácter intencional de referencia, de contenido y de ejecución ("intencional" hay que comprenderlo aquí de un modo completamente formal, abandonando un sentido de referencia *teorético* particularmente acentuado [...]) (GA 9, 22)<sup>73</sup>

Haciendo un breve balance, hasta ahora podemos decir que las vivencias (los comportamientos) en los que se dan los fenómenos son analizables atendiendo a tres sentidos diferentes, que la fenomenología no es otra cosa más que la explicitación de esa totalidad de sentido y -quizá lo más relevante en este momento- que la intencionalidad ha quedado también implicada en este contexto de una manera particular (en tanto que no se la iguala sino que se la mantiene a distancia con respecto a algo estrictamente teórico). En una frase, uniendo todos los elementos, los comportamientos de los que la fenomenología tiene que dar cuenta son intencionales, sin que este rasgo haya que interpretarlo teoréticamente. Empleando otras palabras, puesto que la vida no consiste más que en sus comportamientos, toda descripción de ella pasa por hacerla en términos intencionales. En definitiva, Heidegger entenderá que la corriente de vida es intencional.

Los textos anteriores, con el encadenamiento que se puede ver entre ellos, llevan ineludiblemente a preguntarse por la noción de intencionalidad que Heidegger estaba manejando en el momento de describir de esta manera los fenómenos.

Ramón Rodríguez ha llamado brillantemente la atención sobre el hecho de que la noción de intencionalidad que Heidegger maneja en las primeras lecciones de Friburgo no es compatible con la que domina los análisis de Husserl en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*<sup>74</sup>. El asunto tiene interés por varios

---

<sup>73</sup> "Der volle Sinn eines Phänomens umspannt seinen intentionalen Bezugs-, Gehalts-, und Vollzugscharakter ("intentional" muß hier ganz formal verstanden werden unter Abstreifung eines besonders betonten *theoretischen* Bezugssinnes [...]). Un texto semejante se puede encontrar en el semestre de invierno de 1921-22. Hablando del cuidado, un aspecto que trataremos con posterioridad (cf. 1ª parte, 5), Heidegger escribe: "¡Sentido pleno de la *intencionalidad* en lo originario! La actitud teorética ha perdido el color" (GA 61, 98). ("Voller Sinn der *Intentionalität* im Ursprünglichen! Theoretische Einstellung abgeblaßt").

<sup>74</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 36ss. En una línea semejante, Dahlstrom ha advertido que en algunos momentos en los que Heidegger está exponiendo aspectos de *Investigaciones Lógicas*, en realidad el lenguaje que utiliza pertenece más a *Ideas I*. En este sentido, a pesar de alabar constantemente el primer libro, se vio obligado en ocasiones a recurrir al segundo. Cf. Dahlstrom, Daniel O,

motivos. En primer lugar, Heidegger alabó constantemente a lo largo de los años la primera versión de las *Investigaciones Lógicas*, lo que aprovechaba para criticar al mismo tiempo el tránsito de Husserl hacia *Ideas I*. Si la intencionalidad que Heidegger maneja entre 1919 y 1923 es incompatible con la que está presente en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, acercándose más a la de *Ideas I* y si el primer libro era elogiado continuamente, mientras que el segundo era criticado con insistencia, la propia crítica de Heidegger a Husserl se encuentra en un lugar incómodo. Esto es algo que no puede pasar por alto ninguna investigación que se quiera centrar en las relaciones entre los dos autores. Por nuestra parte, preferimos no entrar en la discusión sobre si la crítica de Heidegger encuentra aquí una cierta incoherencia o no. El interés en estos momentos se centra en las modificaciones que lleva a cabo en la noción de intencionalidad que Husserl reelabora después de la primera edición de *Investigaciones Lógicas*. Son estos cambios los que le pondrán en camino para sentar la base del proyecto de Friburgo.

Uno de los aspectos dominantes en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* es la distinción radical entre el objeto y el acto intencional, entre el objeto y la vivencia. La intencionalidad no asume el papel de mediador, ya que Husserl no la entiende como el nexo que une los dos ámbitos. Más bien, su naturaleza consiste en ser una peculiaridad de las vivencias, de ellas se puede decir que son intencionales. Sin embargo no es un atributo cualquiera de las vivencias, sino que, intensificando la importancia de su papel, la intencionalidad es lo que las define. La peculiaridad de este planteamiento es que el objeto intencional no forma parte de la intencionalidad. Ésta descansa en el lado de las vivencias y, en virtud de la separación radical antes mencionada, aquél se mantiene a distancia. Para explicar este hecho, Rodríguez considera que Husserl estaba intentando atender a dos frentes al mismo tiempo. Por un lado no quería renunciar a considerar la intencionalidad como esencia de la vida consciente y, por el otro, quería tener en cuenta la imposibilidad de que los objetos sean un momento de la vida psíquica real. El segundo punto hay que considerarlo como una clara consecuencia de haber aceptado el primero. Al ver de entrada la intencionalidad como una propiedad de la región "psíquica", considerar el objeto como una parte ingrediente de ella implicaría estar proponiendo de nuevo una explicación psicologista, ya que la intencionalidad no se referiría a ninguna cosa, sino más bien a una sección dentro de la propia esfera de lo psíquico. Las dificultades que se le presentaron a Husserl al intentar compaginar los dos frentes le llevaron sin duda a los cambios posteriores.

---

"Heidegger's Critique of Husserl", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., nota 15, p. 445.

La única solución para equilibrar el hecho incomprensible de que la primera versión de la intencionalidad se refiriese al mentar y no a lo mentado, era dar cabida al objeto en esta consideración. El cambio tuvo como causa el convencimiento de que la conciencia intencional no se agotaba en los componentes reales de los actos, sino que se extendía hasta el objeto mismo. Entonces la propia noción de intencionalidad queda modificada, ya que ahora es preciso distinguir sin salirse de ella el momento de los actos y de sus componentes (lo que Husserl denomina nóesis) del momento del contenido (nóema). El lugar en el que ha quedado ubicada ha cambiado en este sentido. Ya no es simplemente la propiedad de la región psíquica, tal como se defendía en *Investigaciones Lógicas*, sino que queda considerada como el ámbito en el que todo darse algo tiene lugar. Desde otra perspectiva, la modificación dentro de la propia filosofía de Husserl consiste en dar entrada a la idea de intencionalidad como correlación inseparable vivencia-objeto, algo muy distinto a la posición de 1900.

Rodríguez ha puesto de manifiesto que justamente este reajuste es el que Heidegger va a aprovechar -introduciendo como veremos otro elemento relevante- en su apropiación de la fenomenología de Husserl. Sólo desde la idea de correlación se podrá entender el triple sentido intencional de un fenómeno del que hablan los textos que hemos citado anteriormente. La noción de correlación que Husserl comienza a elaborar a partir de la primera edición de *Investigaciones Lógicas* es la que sirve de base para la idea de intencionalidad que Heidegger está manejando.

Veíamos anteriormente que los comportamientos se pueden describir atendiendo a tres direcciones. No es casual que la primera que Heidegger mencione sea la referencia. En efecto, la vida, concentrada en nuestro mundo propio (*Selbstwelt*) en cada caso (cf. GA 58, 59), las vivencias, los comportamientos en definitiva, tienen una estructura referencial. Su consistencia no va más allá del mero referirse a algo y es en esta imbricación en la que hay que analizarlos. Justamente la importancia atribuida a la referencia que se puede seguir en la dirección del sentido de referencia es lo que Heidegger introduce como novedad en la distinción husserliana entre nóesis y nóema antes mencionada. Los otros dos sentidos del esquema (el de contenido y el de ejecución) sí que se podrían comprender en última instancia a partir de lo que Husserl propone. De este modo, el de ejecución sería la versión del nóema, ya que indica las distintas modalidades en las que en cada caso se cumple la referencia (el modo en el que se ejecuta el sentido de referencia, tal como dice Heidegger (cf. GA 60, 63)). De manera análoga, el sentido de contenido (el "que" que se experimenta) corresponde al

nóema husserliano<sup>75</sup>. Bajo esta perspectiva es, por tanto, un sentido objetivo. Esto se pone de manifiesto en una indicación del texto del semestre de 1921-22 que habíamos reservado para este momento. En ella Heidegger advertía que el *Gehalt* no tiene el significado de un *Inhalt* (cf. GA 61, 53). Lo más relevante es que todo intento de comprender el sentido de contenido tiene que hacerlo en el conjunto de los otros tres, junto con el de referencia y con el de ejecución (también con el de maduración en los casos en que es mencionado). En realidad, la comprensión de cualquiera de las direcciones no se puede hacer independientemente, sino que siempre hay que tener en cuenta a las demás.

En el caso concreto del sentido de contenido, la diferencia con respecto a lo que Husserl proponía en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* es apreciable. El hecho de que el sentido pleno de un fenómeno incluya las tres direcciones quiere decir que en el comportamiento, en las vivencias, no hay nada que se pueda describir con independencia del objeto, no hay nada que se escape de la relación de referencialidad. El triple esquema de la intencionalidad en Heidegger no permite que algo del objeto intencional quede fuera (la insistencia constante en que la plenitud supone las tres direcciones así lo muestra), sino que se trata de una propuesta en la que hay una estricta correlación<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Rodríguez llama la atención sobre el hecho de que Husserl utiliza la expresión "*noematische Gehalt*", cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 54, n. 19. Por otro lado, Gethmann ha estudiado las analogías entre los sentidos de Heidegger y el nóesis-nóema de Husserl, cf. Gethmann, Carl-Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", op.cit., p. 46.

<sup>76</sup> La idea de correlación aparece en bastantes ocasiones a lo largo de los cursos de Friburgo. En primer lugar, en el semestre de invierno de 1919-20 Heidegger escribe lo siguiente: "El origen y el ámbito del origen tienen como correlato un modo completamente originario de comprensión que vivencia" (GA 58, 26). ("Der Ursprung und das Ursprungsgebiet haben eine ganz ursprüngliche Weise des erlebenden Erfassens zum Korrelat"). En el semestre de verano de 1920, en el tratamiento de la psicología general de Natorp dice que "el dualismo rígido hay que disolverlo y hacerlo móvil en la correlación pura de conciencia y objeto" (GA 59, 104). ("Der schroffe Dualismus ist aufzulösen und beweglich zu machen in der reinen Korrelation von Bewußtsein und Gegenstand"). En el mismo curso, ocupándose en esta ocasión con la filosofía de Dilthey, alude a la correlación en el sentido que nos interesa especialmente: "Esta relación de correlación entre el sí mismo y el medio hay que comprenderla originariamente y no se la puede entender teóricamente"

Si el esquema triádico que Heidegger propone implica una modificación con respecto a la noción de intencionalidad de las *Investigaciones Lógicas* al apoyarse en la idea de correlación que Husserl empieza a elaborar después, esto no supone que el primero se adhiere al modo como el segundo planteó la intencionalidad con posterioridad. Antes al contrario, una de sus pretensiones fundamentales fue modificar la idea husserliana de intencionalidad, también la que descansaba en el apriori de correlación. Para comprender esto hay que acudir de nuevo a lo que se ponía de manifiesto en el paréntesis del texto de la recensión del libro de Jaspers: "'intencional" hay que comprenderlo aquí de un modo completamente formal, abandonando un sentido de referencia *teorético* particularmente acentuado [...]" (GA 9, 22). Si hacemos uso del esquema de Heidegger, se puede ver cómo defiende que el modo en el que el fenómeno de la intencionalidad es experimentado (su sentido de referencia) no hay que verlo en primera instancia como algo teorético. Para Heidegger la nóesis husserliana estaría poniendo el acento exclusivamente en esta manera de entender la referencia. Por su parte, piensa que en la exclusividad radica el problema<sup>77</sup>. Evidentemente considera que los actos noéticos teóricos forman parte de los actos de la vida, pero en su opinión éstos no se reducen a aquéllos. La restricción de la referencia a un mentar teórico es lo que quiere eliminar de la intencionalidad.

A partir de esta ampliación del campo y ante todo del modo en el que se ejerce la intencionalidad, se puede comprender mejor algo mencionado anteriormente. Las vivencias (los comportamientos) no eran los momentos de la conciencia que fluye, sino más bien los momentos peculiares del vivir en su totalidad. La intencionalidad no queda desde luego determinada como una propiedad de las vivencias (tal como hacia Husserl en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*), pero tampoco es exclusivamente la intencionalidad del correlato nóesis-nóema. Se trata, más bien, de que el vivir en su totalidad, en su integridad, presenta esta estructura

---

(GA 59, 158). ("Dieses Korrelatverhältnis von Selbst und Milieu muß ursprünglich und darf nicht theoretisch gefaßt werden"). Posteriormente, en la lección del semestre de invierno de 1921-22 hablará de una "correlación formal" (GA 61, 24) que es la que permite que el objeto sea principio en la definición.

<sup>77</sup> En el semestre de verano de 1923 Heidegger establece una continuidad entre ciertas líneas de interpretación del pensamiento de Parménides y corrientes contemporáneas como la filosofía de Husserl. Como conclusión a su crítica de que el pensar y el comprender teórico se hayan convertido en el modo de acceso a los entes alude precisamente a la relación entre lo intencional y la nóesis: "Intencionalidad: no es casualidad que todavía hoy Husserl caracterice lo intencional como lo "noético"" (GA 63, 92). ("Intentionalität; kein Zufall, daß Husserl heute noch das Intentionale als das "Noetische" charakterisiert").

intencional. Es posible que en algunas ocasiones la referencia de la intencionalidad se ejerza teóricamente, pero sin duda hay otras muchas (la mayoría en opinión de Heidegger) en las que es bien distinta, por ejemplo, la de la familiaridad, la del manejo o, como se dirá posteriormente de manera general, la del cuidado.

El hecho de que la vida, el vivir, se pueda describir como una estructura intencional sobre la base de un a priori de correlación es lo que va a permitir hablar a Heidegger de una hermenéutica de la facticidad<sup>78</sup>. La estructura de los comportamientos como algo en lo que la totalidad de la realidad humana queda implicada y no como un rasgo propio de la conciencia se puede describir con un esquema intencional. La copertenencia que muestran la vida y lo vivido, el hecho de que hay una correlación entre los comportamientos y los objetos, entre el sí mismo y el medio (cf. GA 59, 158), es algo que no necesita una actitud, posición o mirada posterior para salir a la luz, sino que de un modo previo, prerreflexivo, forma parte de la comprensión que el vivir tiene de sí. La intencionalidad tiene de este modo un carácter fundamental, último y por esta razón Heidegger niega que sea algo que haya caído del cielo, como si no expresase nada de la estructura de la propia facticidad (cf. GA 61, 131). Si la vida, nuestra vida en cada caso, no tuviese esta estructura, sería imposible ir más allá de considerar las vivencias como algo clausurado e interior. La intencionalidad posibilita precisamente la apertura. En uno de los cursos de religión se puede leer lo siguiente: "experienciar la posibilidad, vivir en lo abierto, mantener abierto, abrir propiamente. Preestructuración- "intencionalidad"" (GA 60, 248/143)<sup>79</sup>.

La "dynamis" de la vida es considerada por Heidegger sobre el fondo de la intencionalidad interpretada no teóricamente. Los comportamientos vitales no se pueden describir únicamente bajo la perspectiva de un esquema sujeto-objeto. Heidegger puso el acento en la necesidad de neutralizar este binomio dirigiendo la atención preferentemente al aspecto relacional de las vivencias. En este sentido quería mostrar que de éstas sólo se puede decir algo en tanto que son intencionales y, por otro lado, que en la intencionalidad que estaba manejando quedaba implicada toda la realidad humana, que la intencionalidad no sólo es algo que juegue un papel en los momentos en que se adopta una actitud diferente a aquélla en la que

---

<sup>78</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 131s.

<sup>79</sup> "Möglichkeit erfahren, im Offenen leben, offen halten, eigentlich öffnen. Praestruktion - "Intentionalität"". La "preestructuración" es una de las categorías del movimiento de la vida que trataremos más adelante. **Cf. punto 8 de esta parte.**

habitualmente se está<sup>80</sup>. La vida ofrece una cierta comprensión de sí misma y esta direccionalidad de sentido no se puede interpretar exclusivamente de manera teórica. Por esta razón, en el segundo curso de religión, el dedicado a S. Agustín, en medio de un párrafo no del todo comprensible en tanto que en el manuscrito hay tres palabras que no se pueden leer, Heidegger habla de la "intencionalidad existencial" (GA 60, 251/147).

La familiaridad que la vida muestra consigo misma por el hecho de vivir y de vivirse al mismo tiempo no apunta en la línea del conocimiento, como luego se demostrará adecuadamente en la vivencia de la cátedra<sup>81</sup>, sino que más bien viene fundamentada por una relación intencional previa en la que sujeto y objeto han dejado de jugar un papel. La familiaridad queda determinada por el "ir con" espontáneo, es decir, la imbricación del yo con lo vivido es tal que toda distancia desaparece y los distintos comportamientos sólo se pueden describir dentro de este esquema de correlación.

Hasta este momento hemos visto que la vida no es sólo algo que cada uno de nosotros poseemos, sino que siendo ella misma, tenemos una cierta comprensión previa de nuestro estar en el mundo. En última instancia, la noción de intencionalidad, tal como la ha presentado Heidegger, es la que ha permitido hablar de este modo. La tarea de la fenomenología (filosofía) como ciencia originaria consiste en hacer explícita filosóficamente la precomprensión que la vida tiene de sí. La hermenéutica de la facticidad consiste precisamente en que la vida se haga transparente a sí misma<sup>82</sup>. Con el fin de que la filosofía no considere la vida fáctica como su objeto, con la meta de que la primera no establezca una distancia objetivante con respecto a la segunda, Heidegger también la analizará como un comportamiento que se da dentro de la vida. En tanto que comportamiento (o conjunto de ellos, más bien), la actividad filosófica se puede describir asimismo a la luz del triple esquema de la intencionalidad.

---

<sup>80</sup> En el semestre de verano de 1923 esta idea queda recogida en un término fundamental a partir de este momento: "Cuidar es ser-en-un-mundo y no se puede interpretar como un acto en la conciencia" (GA 63, 102). ("Sorgen ist Sein-in-einer-Welt und darf nicht als ein Akt im Bewußtsein gedeutet werden").

<sup>81</sup> Cf. 2ª parte, 2.4.

<sup>82</sup> Sobre la importancia de la "autotransparencia", cf. Gadamer, Hans-Georg, "Heideggers "theologische" Jugendschrift", op. cit., p. 232.

Heidegger piensa que es posible estudiar la acción de filosofar como un comportarse con respecto a algo. No le interesa tanto poner el acento en el posible objeto (muy incierto, en la medida en que no se puede filosofar transitivamente el alma o el ser, por ejemplo), sino que se centra en el proceder mismo, en su estructura referencial. Según esto, el filosofar es analizable atendiendo a su sentido de referencia, de ejecución y de contenido. De manera general, la filosofía también será entendida como un fenómeno y en ningún caso simple. No es posible tratarla adecuadamente si el sentido objetivo monopoliza el análisis, es decir, si la atención se dirige exclusivamente a los contenidos. De la misma manera, una táctica igualmente insuficiente es concentrar la investigación en los momentos subjetivos (el sentido de ejecución de la filosofía, el modo como la referencia de sus comportamientos se ejerce en cada caso). En tanto que fenómeno, el sentido pleno de la filosofía sólo se puede obtener desde la conjunción de las tres direcciones mencionadas.

El paralelismo estricto que Heidegger establece entre la estructura intencional de la vida y la de la filosofía es decisivo para comprender las líneas generales del proyecto que se propone llevar a cabo en Friburgo. La estrategia que sigue permanentemente, consistente en ver el mismo esquema intencional en una y otra, es la que le permitirá decir, por ejemplo, algo tan importante como que *la filosofía es una forma de vida*. Sólo en tanto que comparten esta estructura común, es posible plantear una hermenéutica de la facticidad como el intento de explicitación filosófica de la comprensión previa y atemática que la vida tiene de sí. La intencionalidad pasa de este modo a un primer plano, ya que es lo que permite que tenga lugar el análisis de la vida fáctica -donde la propia filosofía se desenvuelve- convirtiéndose por ello en el hilo conductor del proyecto filosófico en estos años.

De este modo han quedado delineados algunos elementos sobre los que habrá que volver con posterioridad. Nuestra meta hasta ahora era llegar al esquema de la intencionalidad y a la forma con la que Heidegger lo presenta. La pretensión era aclarar del modo más conciso posible el fondo filosófico con el que queda planteado después el análisis de la vida fáctica y los elementos indispensables para su explicitación hermenéutica. Por esta razón, no hay que considerar que el esquema triple de la intencionalidad ni ninguno de los asuntos a los que hemos hecho referencia hasta este momento han quedado definitivamente tratados. En cierto modo, lo único que se ha puesto de manifiesto es su armazón, al que habrá que ir dando un contenido diferente en cada uno de los apartados. Para realizar esta tarea inicial ha sido inevitable mencionar de pasada aspectos cuyo desarrollo posterior, más amplio, hay que considerar a la luz de lo expuesto hasta este momento. Por



esta razón, el esquema de la intencionalidad tiene que funcionar como una referencia constante para lo que sigue, como el marco en el que Heidegger da los pasos de su proyecto (incluso en los momentos en los que no lo menciona). Si no se pone de manifiesto desde el inicio el carácter guía de esta cuestión, la lectura de los cursos de Friburgo se complica y se ve constantemente entorpecida con contenidos que no se sabe muy bien cómo encajar.

## 2. La filosofía y el doble sentido de la repetición

Las consideraciones anteriores han ido preparando el terreno en el que Heidegger analiza el fenómeno de la vida fáctica. Como no podría ser de otro modo, las alusiones a ésta y sus características son constantes a lo largo de los cursos de Friburgo. No hay ningún escrito de esta época en el que, de una manera u otra, este concepto no esté presente. Para obtener un cierto hilo que sirva como referencia y que no excluya la posibilidad de mencionar otros textos, hemos elegido seguir el tratamiento del semestre de invierno de 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*). El análisis de la vida que aquí se ofrece es uno de los más completos y aporta elementos que no están expuestos con tanta decisión en otras lecciones<sup>83</sup>.

La exposición comienza llamando la atención sobre el rango e importancia de lo que será el centro de interés: "'Vida fáctica': la *expresión* 'vida' es una categoría fenomenológica fundamental, significa un fenómeno fundamental" (GA 61, 80)<sup>84</sup>. En tanto que fenómeno -y además fundamental- la vida fáctica es susceptible de ser analizada según el esquema de tres sentidos (cuatro cuando aparece el de maduración) al que hemos aludido anteriormente. Esta es la opción que Heidegger tomará para explicitarla filosóficamente, mostrando desde el inicio interés por establecer distancia frente a otros intentos de la época.

---

<sup>83</sup> En este sentido estamos de acuerdo con Farrell Krell cuando afirma que el título del curso no hace del todo justicia a la importancia de sus contenidos. Cf. Farrell Krell, David, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 37.

<sup>84</sup> "'Faktisches Leben': *der Ausdruck* 'Leben' ist eine phänomenologische Grundkategorie, bedeutet ein Grundphänomen".

Una de las intenciones básicas es que la propuesta no quede lastrada con presupuestos ni con compromisos teóricos. Para llevar esto a cabo, el tratamiento de la vida comienza apoyándose en lo más común y cotidiano: la utilización constante de la palabra en el lenguaje coloquial. Con ello Heidegger pretende dar cuenta, al margen de toda posición filosófica, de la polisemia del término (cf. GA 61, 81), es decir, quiere comenzar la caracterización sin excluir de entrada ninguna dirección ni -algo todavía más importante- ningún modo de considerar la vida. En otras lecciones impartidas con anterioridad había adoptado la misma estrategia: "La palabra problemática "vida" hay que dejarla en su polisemia para poder indicar los fenómenos entendidos por ella" (GA 9, 15)<sup>85</sup>. Utilizando casi los mismos términos, en el verano de 1920 escribe que "hay que dejar la palabra [vida] en una cierta polisemia para caracterizar adecuadamente la situación" (GA 59, 18)<sup>86</sup>.

"Vida", por tanto, es una palabra presente constantemente en discursos que van desde la creación literaria hasta la especulación filosófica, pasando por supuesto por el empleo cotidiano en innumerables expresiones ("hace su vida", "lleva una mala vida", "¡la vida nos dio!" etc.). Con este punto de partida Heidegger predelinea los siguientes pasos de su análisis. Los da desde la perspectiva de que los innumerables usos del término han contribuido a minimizar, hasta hacerla desaparecer, la importancia de preguntar por su sentido. Al ser lo más cercano, aquello con lo que cotidianamente se tiene contacto, al formar parte de numerosas expresiones más o menos habituales, surge la sensación de que la vida es un fenómeno cuya explicación se puede dar por supuesta, de que es algo que siempre está presente con un sentido que no necesita ser explicitado.

Bien es cierto que el empleo constante proporciona una cierta comprensión de la palabra. Al mismo tiempo, la universalización de la comprensión previa y del uso ha traído consigo también una regionalización y parcelamiento del significado. La consecuencia de este hecho es que "vida" queda comprendida, en cada caso, desde unos determinados intereses particulares. Los términos con los que el biólogo se expresa, por ejemplo, no son en principio adecuados a la hora de componer una exaltación poética.

---

<sup>85</sup> "Das Problemwort "Leben" muß in seiner Vieldeutigkeit belassen werden, um die von ihm interdierten Phänomene anzeigen zu können".

<sup>86</sup> "Das Wort [Leben] muß in einer Vieldeutigkeit belassen werden, um die Lage angemessen zu charakterisieren". Para algunas otras alusiones a la polisemia de "vida" como un punto de partida adecuado de la investigación, cf. GA 60, 50, AE, 240.

En este sentido, se puede hablar de que en el uso habitual se detecta al mismo tiempo un ofrecimiento y un ocultamiento del fenómeno original. La vida se ha tenido que dar a entender de algún modo para poder decir algo de ella (situación que de hecho ocurre constantemente), pero esta comprensión previa queda categorizada en cada caso desde una determinada posición, desde un esquema concreto, con lo que simultáneamente se entorpece la comprensión del sentido del fenómeno. El paralelismo con el modo en el que Heidegger hablará más adelante del ser es evidente.

Ahora bien, si desde 1919 aparece constantemente la idea de que la vida fáctica habla un lenguaje propio y es significativa (lo que inaugura la posibilidad de una ciencia originaria de ella), en ningún caso parece que la comprensión que da por sentado el sentido del término pueda ser suficiente. El modo habitual y cotidiano de operar con los significados de "vida" (posibilitado por la comprensión previa que se tiene de ella al vivirla) no parece tener el rango requerido para dar pie al desarrollo de una explicitación filosófica. Desde el comienzo del análisis, Heidegger insinúa que la comprensión inmediata no proporciona adecuadamente el fenómeno sino que, a pesar de presentarlo de una manera previa y atemática, lo retiene en el ocultamiento. En las primeras caracterizaciones de la vida fáctica se distingue, por tanto, una separación entre los modos adecuados e inadecuados de entenderla. Esta idea, como veremos, estará presente a lo largo de todo el análisis.

Una vez que ha llegado a este punto, sin haber mencionado todavía ninguna categoría, apoyado sólo en las caracterizaciones generales anteriores, Heidegger resume en unas pocas líneas su modo general de entender la filosofía en tanto que interpretación de la vida. La tarea filosófica tiene relación, precisamente, con los diversos modos de comprensión que se acaban de mencionar. Rescatar el sentido propio de la vida de una situación que ya desde el inicio queda descrita como de "caída" (cf. GA 61, 80) tiene que ser uno de los propósitos esenciales. La confusión fundamental, consistente en que el sentido de "vida" se dé por supuesto y quede igualado y reducido al uso y al contexto en los que se utiliza la palabra en cada caso, es algo que tiene que ser compensado. La fenomenología como ciencia originaria no puede aceptar que la vida se reduzca a un objeto susceptible de ser investigado o a algo de lo que meramente se tenga una comprensión vaga. Pero para recuperarse de esta carencia no puede llevar a cabo su trabajo reflexionando, estableciendo distancia frente al ámbito que le da suelo y en el que ella misma se desenvuelve, sino repitiendo, por una parte, el movimiento de la vida (ya que no opera desde un lugar que esté por encima de ésta) y, por otro lado, en la repetición, retomando la vida de la comprensión inadecuada que ofrece de sí misma:

"Repetición": de su sentido depende todo. La filosofía es un modo fundamental de la vida misma, de tal manera que ella la repite auténticamente en cada caso, la arranca de la caída y este arrancar mismo, como investigación radical, es vida (GA 61, 80)<sup>87</sup>.

En este texto tan breve se condensan y anticipan muchas páginas de los desarrollos posteriores que van a ocupar a Heidegger a lo largo del semestre de invierno de 1921-22. Los numerosos rasgos que presenta en un momento tan temprano, previo a la consideración propiamente dicha de la vida fáctica (los sentidos de la repetición, la filosofía como modo de vida, la existencia de una caída, el "rescate" de la misma etc.), hacen que se convierta en una buena guía para lo que viene a continuación<sup>88</sup>. La dificultad estriba en que, por su brevedad y la ausencia de un contexto que lo prepare e introduzca, sólo se podrá comprender del todo cuando el análisis haya avanzado. El marco en el que está inmerso (alusiones a la filosofía de la vida, a Dilthey, Nietzsche y especialmente Rickert) no ayuda a prestarle, en una primera lectura, toda la atención que merece.

---

<sup>87</sup> "'Wiederholung": an ihrem Sinn hängt alles. Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wieder-holt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist". *Abfallen* será uno de los términos que Heidegger utiliza para dar nombre a la acción de caer. En ocasiones emplea otros verbos como *Verfallen*, considerando al mismo tiempo que *Zerfallen* (desintegrar) es la consecuencia de estas acciones. Cf. AE, 242.

<sup>88</sup> Diversos autores han hecho alusión a este texto tan importante. Cf., por ejemplo, Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 281s., Farrell Krell, David, "The "Factual Life" of Dasein: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., pp. 366ss., Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 84ss., Fehér, István M., "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", op. cit., p. 18, Gil Villegas M., Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 454. Por otro lado, para un amplio tratamiento de la importancia de la repetición en la hermenéutica, considerando al mismo tiempo las influencias de Kierkegaard y Husserl, cf. Caputo, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington, 1987, sobre todo la primera parte, *Repetition and the Genesis of Hermeneutics*, pp. 11-92.

Con la alusión a la repetición<sup>89</sup>, Heidegger está aprovechando el doble sentido que puede tener la palabra alemana, algo que sólo indirectamente se entiende en castellano. Por una parte, *Wiederholung* es efectivamente repetición, reiteración pero, por otro lado, el verbo *wiederholen* proporciona también el significado de retomar, recoger. En el texto citado están presentes los dos sentidos. En ellos se puede ver, al mismo tiempo, los dos momentos fundamentales en los que Heidegger va a apoyar la investigación filosófica. En primer lugar, ésta tiene que procurar que su acceso al ámbito en el que ella misma se desenvuelve no establezca una distancia con él. La repetición filosófica de lo que inmediatamente se da de modo atemático es la única vía que Heidegger ve para salvar los peligros de la reflexión, siempre constantes bajo su punto de vista. La entrega completa al modo en el que la vida se vive a sí misma, no estableciendo ninguna posición frente a ella, es la razón de ser de la repetición. Sólo de esta manera se puede evitar, en su opinión, la distancia entre el ámbito en el que se vive la vida y aquél en el que se dice algo sobre ella. Al mismo tiempo -y esta simultaneidad es algo fundamental- la filosofía no se conforma con lo que se ofrece cotidianamente. Si esto fuese suficiente y satisfactorio, su nacimiento no hubiera tenido lugar. El momento crítico presente en la fenomenología de Heidegger, evidentemente también en la de Husserl, es el que permite describir la comprensión filosófica como distinta -y hasta contraria- a la habitual y cotidiana.

El acceso adecuado al fenómeno de la vida y el ejercicio preventivo constante ante la comprensión habitual que se tiene de ella forman las dos grandes tareas a las que tiene que atender la filosofía. Estos dos trabajos no se desarrollan por separado, ni uno detrás del otro. Heidegger no piensa que sea necesario acceder adecuadamente a la vida para poder desvelar las comprensiones impropias que puede haber de ella. De la misma manera, no cree que la crítica de los modos

---

<sup>89</sup> A pesar de la importancia que Heidegger le otorga, la "repetición" no es tratada exhaustivamente. En el mismo curso, hay otra alusión a ella en GA 61, 88. En otros textos de Friburgo tampoco aparece con excesiva frecuencia. Quizá uno de los lugares más representativos en el que lo hace es el siguiente: "Comprender no significa meramente adquirir un conocimiento que constata, sino repetir originariamente lo comprendido en el sentido de su situación más propia y para ésta misma. Sin embargo, donde este hecho menos se da es en la adquisición de teoremas, proposiciones, conceptos fundamentales, principios y en la renovación de los mismos guiada de algún modo" (AE, 239). ("verstehen, das heißt nicht lediglich zur konstatierenden Kenntnis nehmen, sondern das Verstandene im Sinne der eigensten Situation und für diese ursprünglich wiederholen. Das geschieht aber am allerwenigsten in der Übernahme von Theoremen, Sätzen, Grundbegriffen und Prinzipien und in der irgendwie geleiteten Erneuerung derselben").

habituales de comprensión sea la condición de posibilidad de un acceso fiable. Ambos momentos forman parte de un mismo movimiento interpretativo. Por esta razón, ya que las direcciones no se puede separar, no será extraño que rasgos característicos de una se puedan encontrar también en la otra y viceversa<sup>90</sup>.

Por otro lado, la repetición tiene también una referencia implícita a la temporalidad. De un modo aparentemente trivial se puede decir que el futuro de la existencia de cada uno se forma esencialmente a partir de su pasado. Evidentemente los contenidos mismos de lo que ha tenido lugar en el pasado no son repetibles en el presente. Sí lo es, sin embargo, el modo o la manera en que acontecieron. En esta línea se apoya la dimensión temporal de la repetición, no como la duplicación de una actividad pretérita en el presente, sino más bien como retomar el modo en el que sucedió el pasado para poder apropiarse de él en la situación actual. Lo que se repite es un elemento que luego mencionaremos y que va a jugar un papel fundamental, la condición esencial de la cuestionabilidad<sup>91</sup>. El modo de vivir la vida desde su cuestionamiento, la adopción permanente de una actitud de vigilia o atención, es lo que tiene que ser repetido constantemente. En opinión de Heidegger, la necesidad de la repetición obedece a que este modo de vida tiende a caer en el olvido en favor de una actitud mucho más complaciente y cómoda.

### **3. La polisemia de "vida" como punto de partida**

Antes hemos mencionado que el texto sobre la repetición se adelantaba muchas páginas al lugar que lógicamente le hubiera correspondido. La anticipación se hacía muy útil, ya que se podía ver en él una guía para el análisis posterior. Esto no quiere decir en ningún caso que pueda sustituir al desarrollo mismo del curso. Por esta razón, para comprender satisfactoriamente cada uno de los pasos, hay que recuperar el punto desde el que Heidegger partía, la polisemia de "vida".

---

<sup>90</sup> Para ver el modo en que se concretan estas dos direcciones en la filosofía de Heidegger, cf. punto 12.2 de esta parte.

<sup>91</sup> Cf. punto 10 de esta parte.

Los distintos usos de la palabra dan oportunidad a las pretensiones más diversas. Desde todos los campos del conocimiento, desde la defensa de opiniones muy dispares (ya sea en el ámbito académico o en el de la vida diaria), se pone de manifiesto un empleo incesante del término que hace que en ocasiones tenga lugar un juego; Heidegger considera que en él la fascinación por la palabra desempeña un papel esencial (cf. GA 61, 81). Esta atracción provoca que el mero uso de "vida" se asuma como la clave de su comprensión. Su aparición, sin necesidad de mayor determinación e indagación, parece justificar por sí misma todo el contexto del que se está hablando. Con esto Heidegger hace una denuncia explícita, sin insertarla todavía dentro del esquema fenomenológico del curso, de que el empleo continuo del término ha ido percutiendo sobre su sentido hasta deformarlo. Mantiene que aquello con lo que nos enfrentamos al considerar cotidianamente la "vida" son "ilusiones" (GA 61, 81) y engaños. Éstos no consisten sólo en que cada persona haga un uso particular del concepto, lo defienda a partir de una determinada teoría o creencia y quiera dar una explicación de la existencia y del sentido de la propia vida a partir de él. En la actitud que admite la polisemia es también posible que la capacidad de interrogar por el sentido quede paralizada. Heidegger señala que la determinación de "vida" como algo polisémico -un inicio prometedor en tanto que no excluye nada- se aprovecha para quedar dispensado de la tarea de seguir preguntando por el modo de ser. El engaño al que se refiere es contar con la polisemia y darle valor, pero no desde la problematización de los diferentes sentidos, sino desde la asunción de uno determinado.

Los reproches a las actitudes anteriores, algunos más implícitos que otros, se pueden resumir en que toman "vida" como algo acabado, fijo e inamovible aun reconociendo su polisemia. Para evitar esta consecuencia, Heidegger acude al uso verbal con el fin de dejar claro que le interesa preferentemente el hecho de que la vida se está ejerciendo (viviendo) en cada momento. Que la vida consiste en vivir y -algo importante para la posibilidad de la filosofía como ciencia de ella- en vivirse, es lo que dirige constantemente las aproximaciones iniciales al fenómeno.

El verbo alemán *leben* tiene un doble sentido, algo que también ocurre en español, uno intransitivo (el que aparece en expresiones como "vivir intensamente", "vivir bien"...) y otro transitivo ("vivir la vida", "vivir de su trabajo"...). Dentro del segundo grupo de significados, el que más interesa ahora es "vivenciar algo" ("sobre todo: "vivenciar algo"", se lee en el curso de 1921-22 (GA 61, 82)). Haciendo la nominalización correspondiente de las dos direcciones del verbo, se obtiene "vida" con el doble sentido transitivo-intransitivo que le interesa mantener a Heidegger y al que no quiere renunciar. Si recuperamos el esquema triádico de la intencionalidad

anteriormente mencionado, se comprueba que el análisis verbal está dirigido por él. Tomando vivir como un comportamiento, se puede hacer corresponder el sentido transitivo del verbo al de contenido ("qué" se experiencia en el vivir en cada caso). Por otro lado, en el significado intransitivo se podría ver el sentido de referencia ("cómo" se vivencia el comportamiento). El sentido de ejecución, por su parte, quedaría reflejado en el carácter de plenificación, de cumplimiento, que el verbo sugiere en tanto que la intencionalidad del vivir no es meramente posible, sino actual y efectiva.

Heidegger no alude en este momento al esquema que subyace a su tratamiento del verbo, pero si no se tiene en cuenta puede surgir la sensación de que está intentando fijar el sentido de "vida" a partir de los usos gramaticales de aquél. Al no haber mencionado el esquema se ve en la obligación de tener que desmentir esta posible interpretación. La lectura de cualquiera de los textos de esta época aparta la idea de la gramaticalización pero, por si fuese necesario, se vuelve a insistir en ello. "Vida" no puede quedar determinada por el sentido de los vocablos con los que se la designa sino que, siguiendo la idea del texto inicial sobre la repetición, las categorías gramaticales han de encontrar su origen en el lenguaje que la vida misma tiene (cf. GA 61, 83). No atender a este hecho, prescindir de que la filosofía no puede dejar de lado el momento significativo que la vida proporciona, ha provocado en opinión de Heidegger que la explicación se haya llevado a cabo desde una "formación y articulación teórica determinada" (GA 61, 83)<sup>92</sup>. El lugar en el que ubica el desarrollo de la gramática que ha desembocado en esta situación es Grecia.

Por tanto, en el planteamiento del modo que elige para tratar la vida, Heidegger ya ha dejado ver a las claras cuál va a ser su táctica. Las interpretaciones habituales de aquélla son, por una u otra razón, restrictivas, desatienden aspectos irrenunciables de su sentido. El origen de ello es -algo sólo mencionado de pasada en este momento- que la vida está en una situación de "caída", lo que provoca que su comprensión se lleve a cabo de una forma impropia. Por otro lado, para entender el alcance de algunas interpretaciones inadecuadas hay que retrotraerse hasta los griegos.

No puede pasar desapercibido que Heidegger está hablando tanto de interpretaciones filosóficas de la vida, como de los modos habituales y cotidianos de comprenderla. Tal como hemos mencionado, en el contexto inmediato en el que

---

<sup>92</sup> "[...] einer bestimmten theoretischen Ausformung und Artikulation".



aparece por primera vez la "caída" (en el texto sobre la repetición) hay una serie de alusiones a Rickert. Su postura sería en este caso una de las comprensiones filosóficas inadecuadas. El mismo discurso sobre la caída está afectando también a cierta comprensión de la vida que se destila de sus usos verbales (estos serían los modos habituales de emplear el término).

Junto con las dos formas mencionadas de entender "vivir" (el sentido transitivo y el intransitivo), surgen dos términos, "originariedad" y "distanciamiento de la originariedad" (*Ursprünglichkeit* y *Ursprungsabständigkeit*) (GA 61, 84)<sup>93</sup>, que no se pueden dejar al margen en los análisis siguientes. Ambos conceptos aparecen en los primeros pasos de la explicitación de la vida, pero Heidegger no menciona en ningún caso que ésta se asocie o se enlace con el primero (vida como lo originario) y quede siempre apartada del segundo, sino que desde el primer momento los presenta como las posibilidades propias de ella. La razón es que uno de los rasgos fundamentales en la caracterización de la vida es que "es sus posibilidades" (GA 61, 84). No se trata de que *tenga* ciertas posibilidades o que *esté ante* ellas, sino que su ser consiste en ellas. De esta manera, Heidegger permite que nos vayamos familiarizando con la idea de que en el modo de ser la vida fáctica hay múltiples posibilidades que la hacen "incalculable" (GA 61, 84). Éstas se agrupan desde el inicio en dos grandes conjuntos, las que se mueven en el ámbito del origen y las que, por el contrario, manifiestan una repulsa frente a él. Sólo más adelante se hará comprensible plenamente esta distinción. Por el momento, Heidegger se limita a dar una definición -con la prevención que hay que tomar ante este término- de vida: "Vida= *Dasein*, "ser" en y mediante la vida" (GA 61, 85)<sup>94</sup>. Es conveniente advertir que este *Dasein* no es todavía el término técnico que introducirá algún tiempo después, en el curso de verano de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*). Sin embargo, a partir del tratamiento de la polisemia y de la necesidad de mantenerse en ella, se puede ver el primer intento por

---

<sup>93</sup> El texto completo en el que aparecen dice así: "La vida en el significado de la *unidad de la secuencia y maduración* de las dos formas de "vivir" aludidas anteriormente; esta unidad en su extensión completa o limitada en cada caso, en su multiplicidad de ejecución plena o parcial y en su respectiva originariedad o distanciamiento de la originariedad (aversión al origen y enemistad directa)" (GA 61, 84). ("Das Leben in der Bedeutung der *Einheit der Folge und Zeitigung* der beiden vorgennannten Weisen von "leben", diese Einheit in ihrer totalen oder je begrenzten Erstreckung, in ihrer vollen oder teilweise Vollzugsmannigfaltigkeit und jeweiligen Ursprünglichkeit bzw. Ursprungsabständigkeit (Ursprungsaversion und direkten Feindlichkeit)").

<sup>94</sup> "Leben = Dasein, in und durch Leben "Sein"".

expresar en una sola palabra los "dentros" (intransitivos) y los "fuera" (transitivos) de la vida, algo que luego quedará recogido de manera especial en el término *Dasein*.

#### **4. "Nuestra vida, nuestro mundo"**

Una vez que ha explicitado mínimamente el comportamiento de vivir en sus direcciones fundamentales, Heidegger alude al hecho de que siempre se vive "en" algo, "desde" algo, "para" algo, "con" algo, "contra" algo. Este "algo" con el que la vida se relaciona permanentemente de diversos modos en su ejecución y ejercicio recibe el nombre de "mundo" (GA 61, 85). En el lenguaje del esquema triádico de la intencionalidad, "mundo" es el sentido de contenido de la vida (cf. GA 61, 86). Si empleamos todas las posibilidades que ofrecen las preposiciones antes citadas, es "en lo que", "desde lo que", "para lo que" etc. se mantienen los comportamientos en la vida. De esta manera, como contenido intencional proporciona un apoyo, un sostén que define la actitud fundamental hacia las cosas. En tanto que sentido de contenido de la vida, el mundo aparece como el horizonte de inteligibilidad bajo cuya luz las cosas pueden salir al encuentro de un determinado modo.

Heidegger pone empeño en que se comprenda adecuadamente el momento y el contexto en el que introduce el término. "Mundo" no tiene que ver con la determinación del espacio en el que la vida se desarrolla, ni con la delimitación de la realidad natural, por ejemplo. La relación entre la vida y el mundo no es la del contenido con el continente, sino que el segundo es lo que se vive y, al mismo tiempo, por lo que la vida se sostiene, en lo que se sostiene (cf. GA 61, 86). Al decir que el mundo es en lo que se sostiene la vida es difícil evitar la imagen de un recipiente y su contenido correspondiente. Sin embargo, el mundo también es lo que se vive, siendo en este caso el contenido y no el continente. Esta mezcla intencionada de relaciones y funciones obedece al interés de Heidegger en dejar de lado metáforas como la antes mencionada. La relación entre vida y mundo tampoco es la que se establece, por ejemplo, entre dos objetos que aun siendo distintos comparten un mismo contexto y se complementan en su uso (el caso de una mesa y una silla). La vida no se relaciona con el mundo al compartir una semejanza estructural, por así decir.

La clave para entender la conexión es que se trata de una referencialidad "ejecutada, vivida" (GA 61, 86)<sup>95</sup> hasta el punto de que los dos términos, mundo y vida, son intercambiables en muchas expresiones, sin ser por ello idénticos ("nuestra vida, nuestro mundo", se puede leer más adelante (GA 61, 101)). La razón es que el mundo es para el *Dasein* lo más cercano, aquello con lo que tiene más confianza. Bajo esta perspectiva, el modo desde el que se accede a él es el del trato directo. Heidegger entiende el mundo circundante como un mundo de trato, algo que le viene dado a partir del aprovechamiento del prefijo común (*Umwelt* y *Umgang*). Sobre este aspecto el curso del semestre de verano de 1923 es bastante claro: "El "entorno" no se determina de ninguna manera ontológica-primariamente desde el estar-colocado-al lado o uno alrededor del otro, ni desde los nexos geométricos, sino que es el entorno del trato mundano que se preocupa" (GA 63, 102)<sup>96</sup>. Por tanto, el acceso al mundo no se da por medio de una percepción objetivante (por eso es insuficiente el punto de partida desde las relaciones geométricas), sino más bien por la ocupación y el trato constante y diario con él. Apelando al esquema de la intencionalidad, la referencia de las vivencias del mundo entorno no es teórica, sino más bien práctica.

Un aspecto en el que habrá que insistir más adelante es que el mundo presenta una doble cara. Por un lado, es aquello que proporciona familiaridad, confianza, seguridad con las cosas y en conjunto una cierta tranquilidad. Por otra parte, parece como si esta protección tuviese que ser compensada, como si se tuviese que pagar un cierto precio por ella en definitiva. En este sentido, Heidegger presentará el mundo como un ámbito que obliga a acatar sus órdenes. Protege pero es preciso desembolsar un tributo consistente en entregarse sin reservas y aceptar sus normas.

Sin anticipar nada del análisis posterior, ya se puede decir que la interpretación filosófica que, en tanto que modo fundamental de vida, se ejecuta en, para y desde la vida fáctica (cf. GA 61, 87), se verá afectada también por las relaciones que ésta establece con el mundo. Dicho de otro modo, el hecho de que la vida tenga una conexión inmediata con el mundo al ser éste su sentido de contenido, no va a dejar indiferente la interpretación que la filosofía haga de la primera. Algunos años más tarde, en *Ser y tiempo*, Heidegger dará un nombre preciso a esta especie de reflejo

---

<sup>95</sup> "vollzogen, gelebt"

<sup>96</sup> "Das "Um" bestimmt sich primär-ontologisch keineswegs aus einem Neben- und Umeinander-gelagert-sein und geometrischen Zusammenhängen, sondern ist das Um des besorgenden weltlichen Umgangs".

que llega hasta el *Dasein* (concepto que en 1927 ha sustituido ya a "vida") desde el mundo. En el § 5 se puede leer lo siguiente: "En el "ser ahí" mismo y por ello en su peculiar comprensión del ser, radica aquello en que señalaremos la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del "ser ahí"" (SuZ, 15-16/25)<sup>97</sup>. Ampliando la perspectiva, los lazos que la vida establece con el mundo tendrán un efecto en el modo de comprender la filosofía y también en la manera en que quedan planteados los distintos elementos de ésta que más nos interesarán con posterioridad (indicación formal y destrucción fenomenológica). De nuevo en el semestre de invierno de 1921-22, Heidegger escribe que "la *anticipación de la interpretación* surge en cada caso del nivel de apropiación de la vida misma" (GA 61, 87)<sup>98</sup>. Aquello que proporciona las indicaciones fundamentales que permiten la investigación filosófica se apoya siempre en el grado de comprensión que la vida haya alcanzado con respecto a sí misma. Pero al mismo tiempo, a la hora de determinar el "nivel de apropiación de la vida misma" habrá que tener muy en cuenta los vínculos que ésta ha establecido con el mundo.

## 5. El cuidado (*Sorge*)

Hasta el momento se ha aludido a que el fenómeno de la vida tiene relación con el mundo en tanto que éste es su sentido de contenido. Por otro lado, Heidegger sigue insistiendo en que la primera, al no ser algo completamente mudo, da una serie de indicaciones significativas que la investigación filosófica tiene que repetir. Por último, se empezó a entrever la posibilidad de que algunas de esas indicaciones no sean adecuadas, aunque sigan formando parte de las posibilidades inherentes a la vida (la alusión anterior al origen y a la aversión ante él así lo daba a entender).

Dando un paso más, Heidegger establece que el sentido de referencia de la vida, la manera en la que el fenómeno se experimenta, es el cuidar (*Sorgen*) (cf.

---

<sup>97</sup> Sobre la importancia de esta idea a lo largo del período de Friburgo, cf. Lillie, Frank, "Heideggers Forderung nach einer Destruktion der Tradition", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 34, 1992, p. 316.

<sup>98</sup> "Der *Vorgriff der Interpretation* entspringt je aus der Aneignungsstufe des Lebens selbst".

GA 61, 89). La atención al esquema intencional que dirige el análisis previene ante la posibilidad de cometer algunos errores. No es que la vida sea *Sorge*, no se trata de que el cuidado sea una caracterización de la vida, sino que es su sentido de referencia. El matiz es de relevancia porque *Sorge* y *Sorgen* no exponen ni muestran la fenomenalidad de la vida, sino que señalan únicamente la referencialidad de sus comportamientos, su direccionalidad. En la *Aristoteles-Einleitung* del año 22 se puede leer lo siguiente: "El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida es el cuidar (*curare*). En ese estar orientado y "volcado hacia algo" con preocupación está el "hacia qué" del cuidado de la vida, el mundo en cada caso" (AE, 240)<sup>99</sup>. Este "estar volcado hacia algo" (*Aussein auf etwas*) hace su primera aparición en octubre de 1922, sin embargo el sentido de vectorialidad que lleva implícito ya estaba presente con anterioridad<sup>100</sup>.

Al mismo tiempo esto ayuda a entender que el movimiento del cuidado no es un proceso que tiene lugar en un mundo ya existente. La relación entre el cuidado y el mundo no adopta la forma de un acontecimiento objetivo analizable en su independencia, no se deja determinar de esta manera. El cuidado como sentido de referencia, en tanto que "como" intencional, es el modo en el que la vida establece sus relaciones con el mundo. Si este sentido era lo que el análisis de Heidegger añadía al de Husserl, no ha de extrañar que se haya considerado la *Sorge* del primero como la sustituta de la intencionalidad del segundo<sup>101</sup>.

Explicando el cuidado con algo más de detalle, Heidegger entiende los distintos comportamientos de la vida como variantes de preocuparse por algo. La

---

<sup>99</sup> "Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen (*curare*). In dem gerichteten, sorgenden "Aussein auf etwas" ist das Worauf der Sorge des Lebens da, die jeweilige Welt".

<sup>100</sup> En AE, 267 Heidegger también utiliza este giro.

<sup>101</sup> Cf. Gethmann, Carl-Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", op. cit., p. 46. Este mismo autor (p. 51) ha mostrado las diferencias entre la consideración de la *Sorge* en el semestre de 1921-22 y el uso posterior en *Ser y tiempo*. El cambio fundamental consiste en que se pasa de considerarla como el "sentido de referencia" de la vida a verla como el "ser del *Dasein*". El uso del término en *Ser y tiempo* se hace con ello más sistemático. Cf. también Masullo, Aldo, "'Sorge': Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur", en Jamme, C. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 234-254, Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, op. cit., pp. 213ss.

preocupación a la que alude no tiene ahora el sentido de un peso trágico ni tampoco se trata de la antesala de una depresión (cf. GA 61, 90). La vida no es *Sorge*, como se decía anteriormente. Heidegger piensa que, en caso de hacerse una interpretación en esta línea, no estaría en juego el sentido de referencia de la vida, sino que se otorgaría a ésta un contenido determinado en forma de valoración, se estaría manteniendo que *lo que se vive* es deprimente y triste.

El significado etimológico que tiene "preocupación" en castellano como la atención previa y anticipadora a algo, como el ocuparse con antelación de algo que está por venir, refleja bien una parte de lo que Heidegger está expresando. Hay un cuidado especial con las cosas que están en el entorno de nuestra vida y, al mismo tiempo, nos ocupamos anticipadamente de los asuntos a los que tenemos que ir haciendo frente. El hecho de que haya cuidado y preocupación con respecto a algo implica a su vez que se está contando de entrada con la existencia de un contexto significativo. En efecto, sólo sobre la base de la significatividad es posible hablar del cuidado como modo de ser de la vida. El ejemplo de la cátedra que aparece en el *Kriegsnotsemester* 1919, del que nos ocuparemos con posterioridad, puede aclarar algo más estas relaciones. En una situación cotidiana como la de un aula de una Facultad en la que los alumnos esperan la llegada del profesor que tiene asignado su lugar en la cátedra, Heidegger aborda la experiencia desde la perspectiva de una vivencia significativa del mundo entorno en la que caben diversas formas de ejecutar el cuidado en cada caso. Así, el modo como el profesor reacciona ante la visión de la cátedra es muy distinto al de los alumnos y todavía mucho más distante con respecto al de alguien que quizá vea algo así como una cátedra por primera vez. En los tres casos, no obstante, se puede hablar de los mismos elementos: algo que "mundeá" (en el lenguaje del *Kriegsnotsemester*)<sup>102</sup>, que es significativo y el comportamiento que establece la referencia a ello que es formalmente idéntico ("cátedra del profesor" es significativo, pero también "algo extraño" lo es para el que no ha estado nunca en un aula).

Frente a este tipo de relación basada en una correlación intencional entre el yo y el mundo, la comprensión de un objeto desde una teoría determinada es algo derivado, posterior en todos los aspectos. Por eso queda rechazada la idea de que en el trato con los objetos se les otorgue un valor, como si se les impusiese un determinado sello, para mantener que las valoraciones sólo tienen sentido desde el encuentro prerreflexivo pero significativo que hay con ellos. Las referencias de los

---

<sup>102</sup> Cf. 2ª parte, 2.4.

comportamientos no son directa y exclusivamente teóricas, sino más bien de cuidado, de trato, de familiaridad.

El papel que juega la significatividad dentro de este esquema es peculiar, ya que no es el objeto del cuidado. Heidegger no la entiende como aquello a lo que el cuidado se dirige ni tampoco la considera como su producto. Analizando los contenidos del cuidado en sus distintas manifestaciones no se llega a ella como un concentrado esencial del mundo. La significatividad no permite ser analizada de esta manera, es más, uno de sus rasgos es que en la mayoría de las ocasiones no es siquiera experimentada expresamente (cf. GA 61, 93). La exigencia que se le plantea a la determinación categorial de la vida es que el paso de la significatividad latente a su mostración expresa consiga no desgarrarla del nexo vital tan delicado y a la vez determinante en el que se desenvuelve.

Es relevante poner de manifiesto que, en tanto que sentido de referencia, en tanto que dirigirse a algo, el cuidado es en sí mismo ambivalente, se puede describir como un fenómeno de dos caras. La vida personal tiene un cuidado con respecto a sí misma pero por otro lado, el cuidado, en tanto que direccionalidad, tiende hacia el mundo. Para apoyar este hecho Heidegger aprovecha la relación etimológica que *cura* tiene con *curiositas*. Esta conexión es mencionada únicamente en dos ocasiones en los cursos de Friburgo: "En el cuidado del mirar, de la curiosidad (*cura, curiositas*) el mundo está ahí [...]" (AE, 241)<sup>103</sup>. De un modo todavía más claro queda expresada en el semestre de verano de 1923: "Desde este carácter fijado de la existencia del mundo se debe hacer comprensible hasta qué punto la *curiosidad* (*¡cura-curiositas!*) es un *modo del cuidado*" (GA 63, 103)<sup>104</sup>. Heidegger entenderá la curiosidad (cuyas apariciones son continuas en este curso cf. GA 63, 19, 54, 62ss.) como un tipo de comprensión objetiva, como algo propio de la actitud teórica, en definitiva, como la expresión del hecho de estar dirigido cognoscitivamente a algo<sup>105</sup>. De este modo, es una actitud que tiene muchos

---

<sup>103</sup> "In der Sorge des Hinsehens, der Neugier (*cura, curiositas*) ist die Welt da [...]".

<sup>104</sup> "Aus diesem fixierten Charakter des Daseins der Welt muß verständlich gemacht werden, inwiefern die *Neugier* (*cura-curiositas!*) ein *Wie des Sorgens* ist".

<sup>105</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 129.

campos abiertos para actuar: el tiempo, las situaciones vitales, la interpretación de la historia etc<sup>106</sup>.

Posiblemente Heidegger detectó las dos vertientes del cuidado de las que venimos hablando en sus estudios sobre el Antiguo Testamento<sup>107</sup>. Cuando S. Pablo, en la primera Epístola a los Corintios (7; 32-33), distingue dos modos de vida, los que están libres de los asuntos mundanos y pueden por ello preocuparse (tener cuidado) de las cosas del Señor y, por otra parte, los que concentran sus preocupaciones en el mundo y están divididos, escindidos entre ellos mismos y aquello a lo que tienden, estaba estableciendo una distinción que Heidegger aprovechará haciendo las modificaciones correspondientes. Sin duda éste era un tema que le interesaba extraordinariamente, ya que está presente incluso en los cursos en los que los aspectos religiosos no son dominantes. En la primera página del semestre de verano de 1920 se pueden leer dos lemas. Uno de ellos es una cita de *De imitatione Christi* de Tomás de Kempis en la que se alude a que el hombre interior antepone el cuidado de sí mismo a todos los demás<sup>108</sup>. Con éstos se hace referencia a los que son propios del mundo, aquéllos en los que en ocasiones la dimensión personal e interior se puede dispersar.

En el cuidado también está presente el tema clásico agustiniano de ser una cuestión para sí mismo. Heidegger recogerá esta herencia en sus interpretaciones del libro X de las *Confesiones* (cf. GA 60, 205ss./81ss.), en el semestre de verano de 1921. En estos momentos todavía traduce *cura* como *Bekümmern*, resistiéndose al uso de *Sorge* que será el término que emplee en las lecciones

---

<sup>106</sup> Bajo esta perspectiva, la curiosidad juega un papel fundamental en la interpretación de S. Agustín (y en general en la de la historia), ya que Heidegger la considerará como una autointerpretación objetivista del conocer histórico. Cf. Gadamer, Hans-Georg, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", op. cit., p. 23.

<sup>107</sup> Cf. Van Buren, John, "Martin Heidegger, Martin Luther", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 162. La influencia teológica en la formación del "cuidado" no se puede pasar por alto y Heidegger mismo tampoco la ocultó. Sin embargo, su deuda no proviene exclusivamente de esta línea. Hubo trabajos como *Liebe und Erkenntnis* de Scheler que le ayudaron a seguir dando forma al concepto. Cf. Scheler, Max, *Liebe und Erkenntnis*, Francke Verlag, Bern, 1970, ante todo el primer capítulo, "Liebe und Erkenntnis", pp. 5-28. Sobre la influencia de Scheler en Heidegger, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 62, 163. En lo que se refiere al cuidado, cf. p. 170s. de la misma obra.

<sup>108</sup> "*Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit*", *De imitatione Christi*, II, cap. 5, 9. La cita aparece en GA 59, 1.



siguientes. A partir del texto de S. Agustín, analiza el *curare* como un fenómeno de voz media, lo que quiere decir que se pueden describir en él dos vertientes. Una sería la de la preocupación auténtica consigo mismo, mientras que la otra consiste en perder esta perspectiva entregándose a los asuntos del mundo. De esta manera, el *curare* mismo está penetrado por la ambigüedad y por la inseguridad. La posibilidad de dispersarse -la tentación del mundo tal como Heidegger dirá más adelante- no es algo que le venga a la vida desde fuera como si de un castigo se tratase, sino que pertenece intrínsecamente a ella.

En su interpretación de S. Agustín, Heidegger esboza un esquema para explicitar el movimiento en el que la ambivalencia se deja ver con claridad. Tenemos acceso a él desde los complementos de la copia del curso de Oskar Becker (cf. GA 60, 273/175)<sup>109</sup>. El concepto del *curare* aparece determinado por dos vectores. Uno de ellos se dirige hacia el *defluxus* (la dispersión), mientras que el otro llega hasta la *continentia* (continencia). Con independencia de otros elementos que también se mencionan, esto quiere decir que en el fenómeno mismo del *curare* se pueden encontrar las dos posibilidades. Otras líneas esbozadas por Heidegger confirman este hecho. La dirección fundamental que parte del *curare* también se puede ver como *delectatio*. A lo largo del curso, se insiste en numerosas ocasiones en que el deleite es el fin -en el sentido de finalidad- del cuidado (cf. GA 60, 196/69, 207/85, 208/86). Pues bien, lo relevante ahora es que la tentación está dentro de las posibilidades mismas del deleite: "La *tentatio* radica en la *delectatio* misma" (GA 60, 273/175)<sup>110</sup>. Es decir, tanto a partir de las implicaciones del *curare*, ya que tiene como fin el deleite, como desde él mismo, se apunta constantemente a dos posibilidades que oscilan entre el mantenimiento en uno mismo y la dispersión en el mundo.

Haciendo una mezcla de términos fenomenológicos y existenciales (algo presente en muchos momentos a lo largo de los cursos) se puede decir que, en la misma esencia de la intencionalidad (en tanto que el cuidado forma parte de ella), está presente la posibilidad de ganarse y también la de perderse. La posibilidad de la caída, tema del que nos ocuparemos más adelante, es algo con lo que hay que

---

<sup>109</sup> Para una interpretación detallada sobre este esquema, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 200ss. Del mismo autor, cf. "Heidegger (1920-1921) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., pp. 175-192.

<sup>110</sup> "Die *tentatio* liegt in der *delectatio* selbst".

contar permanentemente, ya que no se puede considerar como un estado que sobreviene a la vida. A modo de anticipación, hay que tener siempre presentes estas palabras: "La caída no hay que comprenderla como un suceso objetivo o como algo que meramente "pasa" en la vida, sino como un modo intencional" (AE, 242)<sup>111</sup>.

## 6. La privación y la preocupación por el pan diario

El cuidado como sentido de referencia de la vida encuentra en la continuidad otro de sus rasgos relevantes. Heidegger quiere decir con ello que hay una preocupación constante en el trato con las cosas y con los demás que viene determinada por el mismo modo de ser de la vida en tanto que ejecución continua. Al no ofrecer una seguridad completa en sus realizaciones, el cuidado no puede ser una actitud de la que quepa prescindir en un momento dado, como si se hubiese tratado de un entrenamiento o de una fase preparatoria a la vida propiamente dicha. Siendo uno de los sentidos en los que se puede describir el fenómeno completo de la vida, no se puede separar nunca de ésta. Para expresar esta condición esencial e irrenunciable, Heidegger alude al concepto de "privación" (*Darbung*)<sup>112</sup> (GA 61, 90). Lo presenta como una situación de indigencia en la que hay que procurarse el "pan diario" (GA 61, 90).

---

<sup>111</sup> "Das Verfallen ist nicht als objektives Geschehen und etwas, was im Leben lediglich "passiert", sondern als intentionales Wie zu verstehen".

<sup>112</sup> Este término tan expresivo es utilizado en otras ocasiones: GA 61, 155 ("La vida que se priva fácticamente"), 160 ("El filosofar es existencialmente contra-arruinante, es decir, se apropia fácticamente en cada caso y cada vez más radicalmente de los presupuestos, de tal manera que éstos se ven como no cancelables (privación)"). ("Das Philosophieren ist gegenruinant existenziell, d. h. es bringt die Voraussetzung faktisch je und je radikaler zur Aneignung, und zwar so, daß sie gesehen wird - als nicht tilgbar (Darbung)"), 184 ("El arruinamiento como no querer ni poder esperar, como derrumbarse; pero justamente esperar en él, esperar como privación"). ("Ruinz als Nicht-warten-wollen und -können, sich verstürzen; aber gerade darin Warten und Warten als Darbung").

Para comprender el origen de la noción de *Darbung* hay que remontarse hasta la *estéresis* aristotélica que Lutero tradujo posteriormente como *privatio*<sup>113</sup>. El fondo tradicional que Heidegger recoge es considerar la vida como una obra en sí misma no acabada, como algo que se caracteriza por ser *energeia*. Desde esta perspectiva, no queda desligada nunca de su ser posible. Toda posibilidad es, evidentemente, un no ser todavía, una presencia que aún no ha aparecido y, en este sentido, una privación. En la *Aristoteles-Einleitung* Heidegger da una gran relevancia al papel de la *estéresis*: "En las explicaciones del capítulo 7 [de la *Física*] surge la categoría fundamental de la *estéresis* que domina la ontología aristotélica" (AE, 266)<sup>114</sup>. Sin embargo, no se trata sólo de un concepto que tenga importancia en un estudio concreto sobre Aristóteles, sino que tiene repercusiones en la historia posterior de la filosofía. En el mismo escrito de 1922, Heidegger también dice que "hay que comprender el "todavía-no" y el "ya" en su unidad" (AE, 259)<sup>115</sup>. Este rasgo le anima a sostener que la radicación histórica de la dialéctica hegeliana encuentra aquí su origen.

Pero la privación no hay que entenderla como si a la vida le faltase constantemente algo, como si careciese de un sentido general que la soporte. La indigencia se refiere, más bien, a que en los distintos comportamientos vitales hay una tendencia, una referencia permanente hacia algo. En tanto que el campo que tiene para dirigirse intencionalmente está siempre abierto y lleno de posibilidades, la vida encuentra continuamente alimento nuevo, en expresión de Heidegger sobre la

---

<sup>113</sup> Sobre el aprovechamiento por parte de Heidegger de algunos de los conceptos de Aristóteles con respecto al cuidado, cf. Volpi, Franco, "Dasein as 'praxis'. The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle", Macann, C. (trad.), en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. II: History of Philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, especialmente p. 108.

<sup>114</sup> "In den Explikationen des Kapitels 7 erwächst die "Grundkategorie" des "steresis", die die aristotelische Ontologie durchherrscht". En el único curso de Friburgo que todavía no se ha publicado, el correspondiente al tomo 62 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger se ocupó intensamente de los primeros capítulos de la *Física*. El análisis que hace del fenómeno del movimiento será importante porque entenderá el *logos* aristotélico como una forma de *kinesis*. Para una mayor información sobre este curso inédito, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 238-248.

<sup>115</sup> "Das "Noch-nicht" und das "Schon" sind in ihrer "Einheit" zu verstehen".

que volveremos posteriormente. Se desenvuelve siempre en el "todavía no", en medio de un impulso intencional continuo<sup>116</sup>.

Bajo este prisma, el movimiento de la vida provoca necesariamente una "intranquilidad" que emana por todas partes (GA 61, 93)<sup>117</sup>. Heidegger ya había hablado de este rasgo en *Grundprobleme der Phänomenologie*, el curso del semestre de invierno de 1919-20: "Agustín vio en el *inquietum cor nostrum* la gran intranquilidad incesante de la vida" (GA 58, 62)<sup>118</sup>. De vuelta al semestre de 1921-22, las referencias a las que acude para seguir perfilando el concepto son, además de S. Agustín, Aristóteles y Pascal<sup>119</sup>.

A pesar de ser un rasgo fundamental, Heidegger se centra en la paradoja que supone que en el desarrollo habitual de la vida la intranquilidad no esté tan presente como cabría esperar. Dicho de otro modo, la vida en su discurrir cotidiano, en sus relaciones con el mundo, tiende a ocultar e incluso a reprimir esta característica.

---

<sup>116</sup> En este sentido, se puede ver una cierta continuidad en el planteamiento de Heidegger desde la Habilitación. Ya en la conclusión de este texto hablaba del "espíritu viviente" que cabe interpretar como un impulso, como voluntad de vida. Sobre este tema, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 267.

<sup>117</sup> Es conveniente llamar la atención sobre el hecho de que la intranquilidad no es sólo uno de los rasgos atribuidos a la vida, sino una actitud propia del filósofo ante los problemas que le ocupan. En la conclusión de la Habilitación se puede leer: "[...] ahora es el lugar apropiado para dar la palabra a la *intranquilidad* espiritual, hasta ahora contenida, que el filósofo debe experimentar siempre en el estudio de las formaciones históricas de su mundo de problemas" (GA 1, 399-400). ("[...] ist es nunmehr der angemessene Ort, die bis dahin niedergehaltene geistige *Unruhe*, die der Philosoph jederzeit beim Studium historischer Ausgestaltungen seiner Problemwelt erleben muß, zu Wort kommen zu lassen"). Por otro lado, más adelante trataremos el carácter intranquilizador que Heidegger atribuye también a lo histórico en el primer curso de religión (cf. 2ª parte, 5.1).

<sup>118</sup> "Augustinus sah im "inquietum cor nostrum" die große unaufhörliche Unruhe des Lebens".

<sup>119</sup> Cuando escribe entre corchetes "La movilidad de la vida fáctica se puede interpretar y describir anticipadamente como la *intranquilidad*" alude a los Pensamientos I-VII de Pascal del que valora "la descripción, pero no tanto la teoría ni el tener previo" (GA 61, 93). En el mismo párrafo menciona la importancia que tiene el fenómeno del movimiento en Aristóteles en todo este contexto. Krell, entre otros, ha destacado la relevancia de estas referencias. Cf. su *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, op. cit., p. 41. Sobre la importancia de la figura de Aristóteles en el concepto de movimiento que Heidegger maneja, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 230ss.

Heidegger considera que en esto se encuentra uno de los graves problemas para que la comprensión que la vida proporciona de sí misma sea la adecuada. El mundo como sentido de contenido ofrece una cierta seguridad, pero este mecanismo de protección puede estar ocultando una trampa. La supuesta defensa en realidad enmascara, hasta hacerla desaparecer, algo tan importante e ineludible en el tratamiento de la vida como es la intranquilidad.

Circunscribiendo la discusión al intento de explicitación filosófica de la vida (se hace difícil apartar implicaciones éticas e ideológicas de estas caracterizaciones), puede resultar esclarecedor ver el asunto atendiendo al modelo contrario a la propuesta de Heidegger. Si nos ha hablado de privación, de indigencia y de intranquilidad, las imágenes opuestas serían las defendidas por una postura que viese la vida como algo plenamente formado que puede ser analizado. Sin embargo, sería difícil encontrar un intento de explicación que negase por completo un rasgo tan esencial como el devenir, en el que los caracteres anteriores se fundan en última instancia. Por esta razón, a Heidegger no le interesa tanto poner el acento en el objeto (la vida como esto o lo otro), sino en el modo de considerarlo. Con este prisma sí que se pueden encontrar diferencias apreciables, ya que en su opinión hay actitudes que se fundan en "ver" la vida, en querer tenerla presente ante la mirada. Dicho en términos fenomenológicos, el tipo de referencia que determinados comportamientos filosóficos dirigen a su objeto es visual, contemplativa. En esto Heidegger detecta el intento de alcanzar una pretendida seguridad objetiva que sirva como patrón de medida para el estudio de las múltiples manifestaciones vitales. Sin embargo, su idea general es que la vida no se deja engañar con este ardid:

La objetividad segura es una huida insegura ante la facticidad y se ignora a sí misma justamente en tanto que cree aumentar la objetividad apoyándose en la huida, cuando, por el contrario, la apropiación de la objetividad tiene lugar de la manera más radical justamente en la facticidad (GA 61, 90)<sup>120</sup>.

Bajo una cierta perspectiva, esto equivale a sostener que la investigación filosófica que quiera dar expresión categorial a la vida ha de asumir de entrada las reglas del juego que la propia vida impone. Todos los otros recursos, como puede ser la pretensión de una objetividad absoluta, una esquematización definitiva etc.

---

<sup>120</sup> "Die sichere Objektivität ist unsichere Flucht vor der Faktizität, und sie verkennt sich selbst gerade darin, daß sie aufgrund der Flucht die Objektivität zu steigern glaubt, wogegen die Objektivität gerade in der Faktizität zur radikalsten Aneignung kommt".

estarían desenvolviéndose en un ámbito distinto, regido por otras normas. La huida de la intranquilidad, algo que en principio promete una mayor objetividad, paga un precio demasiado alto: perder de vista por completo lo que es su centro de interés.

De manera general, Heidegger está contraponiendo la intranquilidad de la vida a un estado relajado en el que, en su opinión, todo adquiere un aspecto de presencia constante y de disponibilidad permanente. A lo largo de los cursos de Friburgo se pueden encontrar algunas alusiones al sueño, pero el sueño del que se habla no es un estado natural producto del cansancio que la vida misma provoca, sino que más bien Heidegger siempre acentúa lo que tiene de mecanismo de evasión. Bajo este punto de vista, menciona también en ocasiones la fantasía casi como un sinónimo. No considera que ésta sea algo que ayude a que la precomprensión de la vida devenga explícita, ni tampoco que contribuya a hacer un planteamiento filosófico más adecuado, sino que constantemente acaba atribuyendo al sueño y a la fantasía un carácter ilusorio, tramposo, como si presentasen y prometiesen mundos con características distintas a aquél en el que verdaderamente hay que centrarse. Por esta razón, entiende la adopción de una actitud propiamente filosófica como un despertar. Frente a "degenerar en el adorno de una metafísica y una mística místicas y teosóficas y en el estado de somnolencia de una ocupación con la piedad que se llama religiosidad" (GA 61, 70)<sup>121</sup>, contrapone el atenuamiento permanente a lo fáctico. La vigilia atenta parece que queda como la única actitud capaz de sustentar una explicitación filosófica de la facticidad. La preocupación y la intranquilidad con las que se caracterizó la vida no admiten, en su opinión, el estado de sopor en el que las cosas se presentan de manera completamente difusa.

El curso de 1921-22 que nos sirve de hilo argumentativo es siempre muy explícito a este respecto. Con su asociación del sueño y la fantasía Heidegger quiere apartar la opinión de que la vida y el pensamiento se tengan que contagiar por el carácter de lejanía que los primeros imponen: "[...] la filosofía [no es] una contorsión del espíritu, [ni] la fantasía de la vida y del pensamiento erigida en principio" (GA 61, 99)<sup>122</sup>. No sólo rechaza el posible carácter fantástico de la

---

<sup>121</sup> "[...] verkommen in der Verbrämung mythischer und theosophischer Metaphysik und Mystik und im Traumzustand einer Beschäftigung mit Frömmigkeit, was man Religiosität nennt".

<sup>122</sup> "[...] eine Verrenkung des Geistes, die zum Prinzip erhobene Phantastik des Lebens und Denkens". En una hoja suelta correspondiente al mismo curso menciona juntas la ideología religiosa y la fantasía (cf. GA 61, 197). En el curso del verano del 23 aparece otra crítica implícita a la fantasía, en esta ocasión en relación con la indicación formal, elemento del que

filosofía, sino también el que pueda ser atribuido a la vida. La aparición de la fantasía y del sueño en este contexto viene determinada siempre, en cualquier caso, por su consideración como ámbitos en los que se elude la dificultad. La intranquilidad, la cadencia característica de la vida, queda atenuada, sedada con una actitud que no proporciona más que una huida ante sí misma<sup>123</sup>. Los dos mecanismos de evasión se presentan como una forma de autoengaño, de imposición de una máscara con la que eludir momentáneamente rasgos que, en última instancia, es imposible evitar. Heidegger está haciendo todas estas consideraciones desde la perspectiva de que sueño y fantasía suponen la caída en el presente puro de la intemporalidad, en aquel ámbito en el que la dimensión histórica de la vida personal de cada uno ha sido excluida. Describe la situación como un escape de la realidad en el que la dificultad queda compensada con un amodorramiento donde las cosas pierden su tiempo emplazadas en un mismo nivel uniforme.

Frente a esta actitud, insiste en la necesidad de permanecer en vigilia, en atención permanente, el único modo de dar cuenta adecuadamente de la situación histórica en la que se está en cada caso. "También hay que mostrar que, mediante la experiencia de la vida fáctica, están siempre despiertos todos los motivos para la comprensión histórica" (GA 60, 77)<sup>124</sup>, se puede leer en el primer curso de religión. En este sentido, Heidegger recogió y asumió la postura paulina reivindicada en las epístolas, permanecer despiertos y sobrios a la espera de la venida del Señor: "La respuesta de Pablo a la pregunta por el "cuándo" de la *parousia* es, por tanto, la exhortación a despertar y a estar sobrios [...] "Déjanos estar despiertos y serenos". Justamente aquí se le muestra [al cristiano] la terrible dificultad de la vida cristiana" (GA 60, 105, 124)<sup>125</sup>. Al escribir lo anterior, Heidegger está teniendo en cuenta

---

nos ocuparemos más adelante (cf. 2ª parte): "Siempre se entiende mal la *indicación formal* cuando se la toma como un principio fijo y general, se deduce dialéctica y constructivamente y se fantasea con ella" (GA 63, 80). ("Die *formale Anzeige* ist immer mißverstanden, wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen und mit ihr konstruktiv dialektisch deduziert und phantasiert wird").

<sup>123</sup> Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando la filosofía hace uso de la idea de verdad absoluta, cuyo efecto Heidegger iguala al del "opio narcotizante" (GA 61, 164). ("einschläferndes Opiat").

<sup>124</sup> "[...] auch ist zu zeigen, daß alle Motive für historisches Verstehen immer geweckt sind durch die faktische Lebenserfahrung".

<sup>125</sup> "Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der *parousia* ist also die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein [...] "Laßt uns wach sein und nüchtern". Hier

textos como el siguiente, al que se ha hecho mención en numerosas ocasiones en el tratamiento de la relevancia de las primeras comunidades cristianas:

En cuanto al tiempo y ocasión de esos acontecimientos, no necesitáis, hermanos, que se os escriba. Pues vosotros mismos sabéis exactamente que el día del Señor va a llegar como un ladrón en la noche. Estarán diciendo: "¡Qué paz, qué seguridad!", y entonces mismo, de repente, les sobrevendrá el exterminio, como los dolores del parto a una mujer embarazada, y no podrán escapar. Pero vosotros, hermanos, no estáis en el ámbito de la tiniebla, de modo que ese día os alcance de improviso como un ladrón. Pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día: no pertenecemos a la noche ni a la tiniebla. *Por tanto, no estemos dormidos, como los demás, sino despiertos y sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se emborrachan, de noche se emborrachan. En cambio, nosotros, que pertenecemos al día, estemos sobrios, vestidos con la coraza de la fe y del amor y con el casco de la esperanza de la salvación*<sup>126</sup>.

Heidegger aplicó el esquema aquí presente, en el que se incluyen claramente dos modos diferentes de vida, al planteamiento de la actividad hermenéutica como algo propio y peculiar de uno de ellos. Uno de los textos en los que mejor se ve esta apuesta por la vigilia lúcida, tanto en la filosofía como en la vida, es el siguiente, correspondiente esta vez al semestre de verano de 1923:

*La puesta en acción hermenéutica* -aquello en lo que todo está puesto en cierto modo como a una carta-, así pues, *el "como qué"* en el que es captada de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo del que se parte, no puede ser inventado; tampoco es una posesión definitiva, sino que surge y crece de una experiencia fundamental, lo que quiere decir aquí un estar filosófico despierto en el que el *Dasein* se encuentra a sí mismo. Que el estar despierto es filosófico quiere decir: está vivo en una *autointerpretación* originaria que la filosofía se ha dado de sí misma [...] (GA 63, 18)<sup>127</sup>.

---

zeigt sich ihm gerade die ungeheure Schwierigkeit des christlichen Lebens". Sobre otras referencias donde aparecen alusiones semejantes con respecto a S. Pablo y a S. Agustín, cf. GA 60, 104, 266, 274.

<sup>126</sup> Carta a la comunidad de Tesalónica, 5, 1-8, en *Las cartas originales de Pablo*, edición de Senén Vidal, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 65. La cursiva es nuestra.

<sup>127</sup> "Der *hermeneutischen Einsatz* -das, worauf gleichsam wie auf eine Karte alles gesetzt ist-, also *das "als was"*, in dem die Faktizität im vorhinein ergriffen ist, der eingesetzte entscheidende Seinscharakter, kann nicht erfunden sein; er ist aber auch kein fertiger Besitz, sondern entspringt und entwächst einer Grunderfahrung, d. h. hier einem philosophischen Wachsein, in dem das Dasein ihm selbst begegnet. Das Wachsein ist philosophisch, das



Lo que Heidegger llama en este momento "estar despierto" se conecta con aspectos que desempeñan sin duda un papel importante en los cursos de Friburgo. Como veremos posteriormente, desde el *Kriegsnotsemester* 1919 insiste en que la vida fáctica proporciona una serie de motivos que hay que escuchar, ya que la actividad filosófica se describe como la atención respetuosa que intenta adecuarse al ritmo vital repitiéndolo<sup>128</sup>. Sin embargo, Heidegger no menciona entonces explícitamente una experiencia fundamental de la que de alguna manera dependa todo. En los primeros pasos hacia la hermenéutica de la facticidad no otorga tanta importancia a los modos de vida desde los que ésta se plantea. A partir de los cursos de religión, la situación es diferente. Tal como acabamos de ver desde las citas y desde el aprovechamiento explícito de los textos de S. Pablo, Heidegger contrapone claramente dos modos de vida, uno caracterizado por estar permanentemente alerta y vigilante y el otro descrito en términos de conformidad y acomodo a lo puramente presente. El primero entendido como la actitud en la que se afronta la dificultad, mientras que en el segundo domina un estado animado por la pretensión de evadirse de ella<sup>129</sup>.

---

besagt: es ist lebendig in einer ursprünglichen *Selbstausslegung*, die Philosophie von ihr selbst sich gegeben hat [...]". Otras apariciones del estado de vigilia en el curso del verano de 1923: GA 63, 7: "[...] "la propiedad" es un modo de ser, la indicación del camino del estar despierto posible" ("[...] "Eigenheit" ist ein Wie des Seins, Anzeige des Weges des möglichen Wachseins"), 15: "Esta comprensión [...] no es en general un referirse a (intencionalidad), sino un *modo del Dasein* mismo; sea fijado terminológicamente de antemano como el *estar despierto* del *Dasein* para sí mismo", ("Dieses Verstehen [...] ist überhaupt kein Sichverhalten zu... (Intentionalität), sondern ein *Wie des Daseins* selbst; terminologisch sei im vorhinein fixiert als *das Wachsein* des Daseins für sich selbst"), 16, 20: "La hermenéutica misma, en tanto que no está "ahí" el estar despierto para la facticidad que la primera debe madurar, permanece trivial" ("Die Hermeneutik selbst bleibt so lange, als das Wachsein für die Faktizität, das sie zeitigen soll, nicht "da" ist, unwichtig"), 109: "[...] tomar en serio la dificultad, cumplir, custodiar la dificultad *despierta*". ("[...] die Schwierigkeit ernst nehmen, die damit *wache* Erschwerung vollziehen, verwahren"). Sobre la importancia del "estar despierto" cf., por ejemplo, Grondin, Jean, "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", op. cit., p. 171.

<sup>128</sup> Cf. 2ª parte, 2.5.

<sup>129</sup> En ocasiones se tiene la sensación de que Heidegger no se conforma con llamar la atención sobre la dificultad de la vida. Parece como si intentase incrementarla, ya que ve en ella una garantía de que el proyecto hermenéutico esté bien asentado. Caputo ha señalado con razón que hay una cierta estetización de la dificultad en algunas obras (alude en concreto a *Introducción a la metafísica*). En el período de Friburgo es apreciable una tendencia semejante, como si Heidegger hubiese hecho suyo el lema que Platón recoge en la

El paso cualitativamente importante que aporta el texto del año 23 es que estar despierto aparece como una experiencia fundamental, mejor, como *la* experiencia fundamental que posibilita el movimiento hermenéutico. Aspectos esenciales de la fenomenología de los que nos ocuparemos con posterioridad como la indicación formal y la destrucción fenomenológica tienen que encontrar su punto de arranque también en aquella<sup>130</sup>. De su caracterización y justificación adecuadas depende todo el desarrollo de la hermenéutica. Por nuestra parte, preferimos conformarnos ahora con la descripción de los efectos de esta vivencia tan particular, ya que es algo de lo que nos ocuparemos en un capítulo posterior<sup>131</sup>.

No obstante, quizá sea relevante anticipar algunos rasgos generales de dicha experiencia. El fundamental es que no puede ser una vivencia que desatienda lo más propio de la vida fáctica, ni tampoco que establezca una distancia con respecto a ella. En este sentido, la experiencia fundamental en la que se apoya la explicitación hermenéutica ha de ser ella misma fáctica. Cualquiera que sea la dirección que tome el proyecto hermenéutico, nunca puede pasar sobre el hecho de que lo que le otorga su "puesta en acción" es una "experiencia" y en esta época Heidegger no entiende esto de otro modo más que como algo vital, existencial. Este punto de tanta relevancia, antecedente directo de lo que en *Ser y tiempo* recibirá el nombre de fundamentación óntica de la ontología, aparece en el curso de 1921-22 en el marco de lo que estamos explicando. Un texto, que conecta por otro lado con el anteriormente citado del año 23, así lo atestigua:

---

*República*: "pues todas las cosas grandes son arriesgadas y las hermosas realmente difíciles, como se dice", Platón, *República*, 497d, traducción española de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1986, p. 315. Por otro lado, no interesa discutir en este momento las consecuencias que Caputo extrae de este hecho, a saber, que la onto-política de los años 30 emerge de una transformación fatal de la filosofía revolucionaria de los 20. Cf. Caputo, John D., "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14-15, 1991, p. 62. Cf. también su "*Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart*", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 339 donde habla de que la acentuación del límite, de la dureza, de lo difícil perjudicó el desarrollo completo de la hermenéutica de la facticidad. Van Buren, sin extraer consecuencias tan radicales, también considera importante que Heidegger tienda a ver algunos de los aspectos de la vida fáctica, su riesgo y dificultad por ejemplo, en términos militares. Cf. *The young Heidegger*, op. cit., p. 129.

<sup>130</sup> Cf. 2ª parte, 4.1 y 3ª parte, 3.1.

<sup>131</sup> Cf. punto 11 de esta parte.

[...] al nivel fundamental de la filosofía le corresponde comprender, justamente en la siguiente explicación del sentido de referencia, que los nexos categoriales *viven en la propia vida concreta* y no son meramente arbitrariedades constatables tan poco importantes como cuando digo: "Esta cosa es roja"; que viven *en la facticidad*, es decir, que encierran en sí posibilidades fácticas de las que nunca -gracias a Dios- se liberan; que por lo tanto una interpretación filosófica que ha visto el asunto principal de la filosofía (la facticidad), en tanto que es auténtica, es fáctica [...] (GA 61, 99)<sup>132</sup>.

La explicitación filosófica de la vida, aquello a lo que aspira la hermenéutica de la facticidad, hace uso de relaciones categoriales que se desenvuelven en el ámbito de la propia vida. Por esta razón siempre tienen que estar teñidas de facticidad y nunca se pueden liberar de este rasgo. Es muy destacable que Heidegger aluda a que tampoco es deseable que pudiese haber una emancipación. Para denunciar las posiciones en las que se ha establecido distancia, en las que los nexos categoriales han abandonado o pasado por encima de sus posibilidades fácticas, el papel de la hermenéutica como destrucción será decisivo<sup>133</sup>. Algo en lo que ya hemos insistido es que Heidegger critica siempre con dureza actitudes que, en su opinión, han dejado de lado el suelo que les da sentido. Al haber adoptado una postura que es siempre cómoda, al haberse elevado por encima de la vida, han logrado una manera de verla que ha establecido demasiada separación, con lo que quizá la filosofía ya no sea necesaria: "No comprendo por qué se sigue filosofando cuando se está ya "tan lejos"" (GA 61, 99)<sup>134</sup>. Una de las tareas de la hermenéutica, en tanto que tiene que dar satisfacción a su vertiente crítica, será "detener los *prejuicios* ocultos e inadecuados" (GA 61, 99)<sup>135</sup> y las posturas anteriores rebosan de ellos para Heidegger. Los prejuicios tienen como peculiaridad ser persistentes, poseer una gran resistencia que no facilita mantenerlos a distancia.

---

132 "Vielmehr gehört zur Grundstufe des Philosophierens, zu verstehen, und das gerade bei der folgenden Explikation des Bezugssinnes, daß diese kategorialen Zusammenhänge *im konkreten eigenen Leben am Leben sind*, nicht bloß so belanglos konstatierbare Beliebigkeiten, wie wenn ich sage: "Das Ding da ist rot". Daß sie am Leben sind *in der Faktizität*, d. h. aber: faktische Möglichkeiten in sich beschließen, von diesen nie (und Gott sei Dank nie) zu befreien sind, daß mithin eine philosophische Interpretation, die die Hauptsache in der Philosophie, die Faktizität gesehen hat, sofern sie echt ist, faktisch ist [...]"

133 Cf. 3ª parte.

134 "Ich verstehe nur nicht, warum man dann überhaupt noch philosophiert, wenn man schon "soweit" ist".

135 "[...] die versteckten und unangemessenen *Vorurteile* zu arretieren".

Habiendo llamado la atención sobre el lugar que tiene que ocupar el desarrollo categorial de la vida (la propia vida fáctica) y habiendo aludido a una experiencia fundamental sobre la que se apoya todo el proyecto hermenéutico (aunque ahora nos conformemos con saber de ella que consiste en un estar despierto), Heidegger da por acabada la preparación previa al análisis de las categorías de la vida. Una vez completada esta fase, el siguiente paso tiene que consistir en el estudio detallado de éstas.

## 7. Las categorías de la vida

### 7.1. La inclinación

La primera categoría que Heidegger presenta es la inclinación (*Neigung*) (cf. GA 61, 100)<sup>136</sup>. Es preciso entenderla en términos de una tendencia, de una dirección que la vida toma en cada caso hacia el mundo. La primera se inclina hacia el segundo en tanto que sigue unas direcciones determinadas, tiene

---

<sup>136</sup> Sobre las categorías de la vida, tal como se tratan en el semestre de 1921-22, cf. Caputo, John D., "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", op. cit., pp. 67ss., Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 138ss., Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", op. cit., Tietjen, Hartmut, "Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers", en *Heidegger-Studies*, 2, 1986, pp. 21ss., Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, op. cit., p. 33, Kisiel, Theodore, "Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers", op. cit., p. 114, Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1994, pp. 138ss., hay traducción española de Raúl Gabás, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Editorial Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 144ss., Farrell Krell, David, *Daimon Life. Heidegger and life-Philosophy*, op. cit., pp. 43ss., del mismo autor, "The "Factual Life" of Dasein: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*", op. cit., pp. 372ss., Merker, Barbara, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis: zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, p. 224.

propensión a ellas y deja otras de lado. Heidegger alude de esta manera a la formación de un rasgo particular de la vida, en tanto que se van asumiendo repetidamente algunas de sus posibilidades. Al decidirse continuamente por algunas de ellas que tienen rasgos en común, tiene lugar una cierta "estabilización" (GA 61, 100) en el contexto siempre variable de las orientaciones que se pueden tomar. Las posibilidades vitales, en principio incalculables e inabarcables, van madurando y afianzándose en una línea determinada, se podría decir que van dejando un sedimento.

A partir de la consolidación de unas tendencias, tiene lugar en cada caso un trato distinto con el mundo. Es más, la fijación de unas líneas y no de otras provoca que la imagen que la vida se forma de sí misma quede establecida desde ahí. El cumplimiento, la ejecución efectiva de posibilidades concretas que la vida ofrece va configurando la consistencia de ésta. Heidegger quiere reflejar así la doble dirección de las relaciones entre vida y mundo. Por un lado, la primera se ejecuta en unas tendencias mundanas y no en otras, pero al mismo tiempo, esto repercute evidentemente en su modo de ser. Se podría decir que la vida queda determinada por el mundo, éste se apropia del modo de ver aquélla, tal como decíamos anteriormente. La imagen y la representación que se puedan tener de la primera quedan determinadas desde el segundo. Como si de un traspaso de poderes se tratase, "la vida se abandona a una cierta presión de su mundo" con lo que *'se dispersa'* (GA 61, 101).

Las referencias al mundo en este contexto implican siempre, a su vez, la aparición de un elemento que sólo en un lugar más avanzado del curso va a tener una explicitación detallada, pero que ya desde el principio está jugando un papel importante. Nos referimos a la caracterización de la vida fáctica como "caediza" (GA 61, 102). La inclinación, la disposición y el hecho de que la vida se disperse bajo la presión del mundo, es algo que hay que relacionar ya con su carácter intrínsecamente caedizo, un rasgo que ya estaba presente en el momento en que se mencionó la ambivalencia del cuidado como sentido de referencia.

## 7.2. La distancia

La distancia (*Abstand*) es la categoría que aparece en segundo lugar, aunque Heidegger advierte al inicio de su tratamiento de que quizá sería mejor hacer referencia a ella como la eliminación o anulación de la distancia (*Abstandstilgung*) (cf. GA 61, 103). La primera indicación que se obtiene para su comprensión no deja de ser enigmática: lo que aparece como distancia es precisamente aquello que la inclinación, la primera categoría, "oculta y reprime" (GA 61, 102). Con ello, además de saber que la distancia tiene una relación peculiar con la inclinación, se da la pista de que sus rasgos fundamentales hay que buscarlos también en los vínculos de la vida con el mundo. El punto de partida para poder entender la progresiva complicación terminológica y de contenido con que Heidegger la describe es atender a la referencialidad que la vida tiene en cada caso al mundo.

Las posibilidades vitales no son vacías ni carentes de sentido, sino que la vida tiene siempre una serie de significatividades ante sí. Este "ante", el espacio con el que parece que se cuenta en un principio, es al que se refiere la distancia y es precisamente, al mismo tiempo, lo que queda eliminado en la dispersión, en el momento en el que la vida se diluye en las significatividades mundanas. Al haber sucumbido a la presión del mundo, tal como decía Heidegger anteriormente, al haberse dispersado en él, la distancia que había en un primer momento ya no está expresamente, ha dejado de jugar el papel concreto que le correspondía.

La dispersión y la disolución son dos figuras que ayudan a aclarar lo que estamos tratando. Cuando la distancia queda borrada, la vida personal y el mundo no dejan de estar presentes, pero su ubicación y las relaciones entre ellos van variando. En otros términos que no aparecen ahora estrictamente pero muy útiles para comprender esta categoría, el componente personal y no transferible del *Dasein* en cada caso se dispersa bajo la fuerza que ejerce el mundo, pierde sus rasgos propios y adopta aquéllos que éste le ofrece. De este modo nace un término llamado a tener gran relevancia en los próximos años: el "se" (*man*). Anticipando algo que aparecerá posteriormente, Heidegger empieza asociando el "se" a la pérdida del movimiento propio de la vida en favor del impulso del mundo. El ámbito dominado por éste pasa a ser el criterio con el que se calcula el rango en la primera (tiene prestigio el que "se" dice que lo posee), el éxito logrado (lo obtiene el que llega al lugar que "se" dice que es exitoso) y en definitiva lo que se llama la "posición" en la vida (cf. GA 61, 103).

Como es sabido, Heidegger hace su tratamiento más clásico y conocido de este tema en *Ser y tiempo*<sup>137</sup>. Ahora, dentro del primer período de Friburgo, el curso del semestre de verano de 1923 es también relevante en este sentido y, al mismo tiempo, ayuda a comprender el planteamiento de la lección sobre Aristóteles. En 1923, Heidegger describe algunas peculiaridades de la vida fáctica que completan aspectos tratados antes y que serán también aplicables al modo en el que considera la tradición filosófica. En primer lugar, mantiene que el *Dasein*, habitual y cotidianamente, se desenvuelve en un medio público, lo que determina, por ejemplo, el modo en el que habla de sí mismo y de los demás. Este hecho, que queda acuñado ya como las "habladurías" (*Gerede*) (GA 63, 31)<sup>138</sup>, es considerado como el modo en el que el *Dasein* se fija y el ámbito en el que se mantiene. En toda comunicación, evidentemente también en las habladurías, se pone en juego una determinada interpretación previa. El modo cotidiano y habitual de hablar sobre sí mismo no sobreviene al *Dasein* desde un lugar exterior, sino que pone de manifiesto un determinado modo de ser de éste<sup>139</sup>. Este modo de ser, que Heidegger ya caracteriza como "de término medio", presenta la peculiaridad de extender su radio de acción a todas las actividades de la vida humana, de tal manera que éstas quedan teñidas por el "se", que funciona como un sinónimo. En el lenguaje del semestre de invierno de 1921-22, habría que decir que la distancia entre el *Dasein* y el mundo ha quedado borrada y anulada hasta el punto de que las

---

<sup>137</sup> Para un estudio general de algunas diferencias entre el tratamiento de estas determinaciones categoriales de la vida en Friburgo y *Ser y tiempo*, cf. Tietjen, Hartmut, "Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers", op. cit., pp. 28ss.

<sup>138</sup> "El *Dasein* se mueve (fenómeno fundamental) en un modo determinado de hablar de sí mismo, las *habladurías* (término)" (GA 63, 31). ("Das Dasein bewegt sich (Grundphänomen) in einer bestimmten Weise des Redens von ihm selbst, das *Gerede* (Terminus)"). El hecho de que Heidegger escriba "término" entre paréntesis indica que es un concepto utilizado por primera vez en este contexto. Sin embargo, este modo de proceder no es habitual en los cursos cuando introduce una noción nueva.

<sup>139</sup> En este momento del curso, Heidegger considera precipitado hablar de "modo de ser", ya que tacha esta expresión anotando en el manuscrito: "demasiado pronto". Los editores de la lección de 1923 (Walter Bröcker y Käte Bröcker Oltmanns) han llamado la atención sobre este hecho en una nota a pie de página. Anotaciones de este tipo, por otra parte muy útiles, son escasas en la *Gesamtausgabe* (cf. GA 63, 31n.).

manifestaciones públicas propias del segundo acaban determinando completamente al primero<sup>140</sup>.

Tiene su importancia, no obstante, llamar la atención sobre el hecho de que la cotidianidad no hay que igualarla de entrada con la inautenticidad. La existencia cotidiana no es inauténtica por sí misma. El matiz que posibilita esta distinción es que en la cotidianidad no se encuentra la posibilidad de preguntar por el ser de su existencia, mientras que en la existencia inauténtica se elude esta cuestión. La diferencia se podría expresar diciendo que en el segundo caso hay una responsabilidad, mientras que en el primero no.

Los análisis del "se" no se dirigen únicamente a las culturas modernas de masas, sino que atienden también al modo en que su dominio ha ido cambiando a lo largo de la historia. El "se" no es un producto exclusivamente contemporáneo y Heidegger no tiene interés en considerarlo de este modo, ya que en su propósito no está la elaboración de una teoría sociológica. La amplitud con la que dota a esta estructura se puede entender mejor si se piensa que su origen último hay que buscarlo también en el movimiento intencional de la vida. La intencionalidad del cuidado que ya hemos tratado se compenetra con otra, la que es propia del "estar en la interpretación" de donde el "se" surge<sup>141</sup>. Éste opera con un conjunto de reglas públicas, con standards, normas y máximas que acaban regulando y determinando todas las esferas de la vida. La gravedad del asunto radica en que esta especie de legislación pública se aplica al *Dasein* como si fuese un objeto plenamente manipulable. Expresado con otros términos, desde el "se" el *Dasein*

---

<sup>140</sup> Utilizando este esquema, es claro que Heidegger hace una descripción paralela de las caracterizaciones de la vida y de la filosofía. Aborda el panorama intelectual dominante en aquel momento como una instanciación del "se" que domina en la propia vida. De la misma manera que las habladurías determinan la imagen que el *Dasein* tiene de sí, también se llega a escribir libros "de oídas" (GA 63, 32). La crítica general de la cultura, de la que hablaremos más adelante (cf. 3ª parte, 5.1), parte de este planteamiento, del convencimiento de que la vida y la filosofía actual se desarrollan en una dirección insuficiente e inadecuada.

<sup>141</sup> Sobre estos tipos de intencionalidad, la horizontal (cuidado) y la vertical (estar en la interpretación), cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 195. Por otro lado, este mismo autor ha llamado la atención sobre algunos problemas del análisis del "estar en la interpretación". En el semestre de verano de 1923, Heidegger selecciona dos focos de atención en los que esta estructura se puede poner de manifiesto, la conciencia histórica y la filosofía de la época. Lo que Rodríguez (p. 117s.) no ve del todo adecuado es que la selección haya sido en cierto modo tan arbitraria, porque la autointerpretación de la facticidad se da también en otras formas que no se mencionan.



aparece como algo a la mano<sup>142</sup>, presente. La razón de este hecho hay que buscarla en que las "habladurías" muestran poco sentido para lo diferente: "En las habladurías se trata todo en una peculiar insensibilidad frente a la diferencia" (GA 63, 31)<sup>143</sup>. Puesto que lo que impera es una reproducción e imitación de lo que se habla, las cosas no se ven por sí mismas, sino que quedan reducidas a lo que se dice acerca de ellas. En opinión de Heidegger, el poco tacto con lo diferente perjudica también al tiempo propio de cada uno. En tanto que el "se" reduce todo a la presencia, a lo que está a la mano en una cierta disponibilidad, la dimensión personal del *Dasein* se resiente. Las pérdidas no afectan únicamente a aspectos que salen a la luz en un análisis filosófico, sino que atañen a cuestiones previas tan relevantes como la autonomía o la conformidad con la realidad<sup>144</sup>.

Es un problema interesante comenzar a pensar a qué instancia remiten, por contraposición, los análisis de Heidegger. Si habla de que el "se" es como un fantasma al que toda vida fáctica paga su tributo<sup>145</sup>, entonces hay que preguntar cuál es la versión encarnada, no espectral, de ese modo de vida; hay que preguntar en todo caso si Heidegger, en general, está contando con una determinada. La primera cuestión exige un tratamiento más detallado, pero con respecto a la segunda hay que responder de entrada afirmativamente. En efecto, en el mismo contexto, menciona que el *Dasein* habla de sí mismo, viéndose de un modo u otro, pero es sólo una máscara que se pone delante para no espantarse ante su propia

---

<sup>142</sup> En el semestre de verano de 1923 Heidegger utiliza *Vorhandenheit* en un sentido diferente al que tiene en *Ser y tiempo*. Se trata de aquello que está ahí siempre en el mundo entorno y no precisa de atención inmediata. Este significado se pierde en 1927, ya que *Vorhandenheit* se restringe para designar una presencia despojada de mundo, lo que tradicionalmente responde al nombre de "sustancia". Por esta razón, desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, no se entiende con facilidad el término en *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Para un tratamiento de estas diferencias, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 332.

<sup>143</sup> "Das Gerede beredet alles in einer eigentümlichen Unterschiedsunempfindlichkeit".

<sup>144</sup> Cf. Merker, Barbara, "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", en Blasche, S., Köhler, W. R., Kuhlmann, W. y Rohs, P. (eds.), *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Homburg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 218.

<sup>145</sup> "Este "se" es el "nadie" que vaga como un fantasma en el *Dasein* fáctico, es un modo de la fatalidad específica de la facticidad al que toda vida fáctica paga su tributo" (GA 63, 32). ("Dieses "Man" ist das "Niemand", das wie ein Gespenst im faktischen Dasein umgeht, ein Wie des spezifischen Verhängnisses der Faktizität, dem jedes faktische Leben seinen Tribut zahlt").

visión (cf. GA 63, 32). Aludir a una máscara sólo tiene sentido en tanto que hay algo detrás de ella que la sostenga. La utilización de términos como "fantasma" y "máscara" remite a una caracterización y ubicación particulares del *Dasein*, por cuyo desarrollo y determinación adecuados pasa todo el proyecto hermenéutico en este momento. Quede esto como una nota indicativa de alguno de los problemas con los que nos tendremos que ocupar más adelante.

Centrando la discusión de nuevo en 1921-22, más en concreto en la pérdida de la distancia con que queda caracterizada la segunda categoría, Heidegger insiste en que viene motivada por la gran cantidad de posibilidades ante las que se encuentra la vida. Dentro del uso generalizado de un lenguaje elaborado con gran complicación terminológica, se pueden encontrar expresiones lo suficientemente plásticas como para aclarar aspectos difíciles de entender en un principio. Hablando de las disposiciones de la vida fáctica y de sus posibilidades continuas de dispersión, Heidegger alude a que permanentemente hay "alimento nuevo" para ellas (GA 61, 104)<sup>146</sup>. Las posibilidades ante las que se encuentra la vida como movimiento intencional no parecen tener fin, no se vislumbra el momento en el que van a dejar de seguir apareciendo. Debido a este exceso, a esta exageración continua, entra en escena otro rasgo, "lo hiperbólico (un modo de la ejecución fáctica de la vida" (GA 61, 104)<sup>147</sup>. La incalculabilidad inicial de las posibilidades que provoca el sentimiento de estar desbordados, la paradójica seguridad que proporciona no tener que temer que se agoten, es lo que se intenta expresar con este nuevo término con el que toca a su fin el espacio dedicado a la segunda categoría.

---

<sup>146</sup> Heidegger tiene un cierto gusto por este giro: "las disposiciones en las que se fija la vida fáctica ofrecen alimento y oportunidad para la presunción que exagera y que prefiere" (GA 61, 125). ("Geneigtheiten, in denen das faktische Leben sich festlebt, bieten Nahrung und Gelegenheit zur übertreibenden und vorziehenden Wichtignahme [...]"). En el semestre de verano de 1923 vuelve a aparecer: "[la autointerpretación] procura que la curiosidad reciba "alimento nuevo" desde el *Dasein* mismo" (GA 63, 63). ("[...] verhilft der Neugier dazu, daß sie aus dem Dasein selbst "neue Nahrung" bekommt").

<sup>147</sup> Algunos otros usos de "hiperbólico" se encuentran en GA 61, 107, 109, 121, 122 (aquí aparece una definición que será plenamente comprendida con posterioridad, cuando se haya hablado de la "preestructuración": "Lo *hiperbólico* es un modo de la expresión de la movilidad preestructurante específica de la vida fáctica". ("Das *Hyperbolische* ist ein Wie des Ausdrucks der spezifischen praestraktiven Bewegtheit des faktischen Lebens")), 125 (Una frase con una gran potencia expresiva: "El arruinamiento de lo hiperbólico").

### 7.3. El bloqueo

El análisis llega de este modo a la tercera categoría, denominada bloqueo u obstrucción (*Abriegelung*) (cf. GA 61, 105). Si en el caso de las dos anteriores las dificultades para comprenderlas ya eran considerables, Heidegger advierte de que la tercera surge todavía de un modo menos claro. Antes había insistido en que en la vida, cuyo sentido de referencia es el cuidado, tiene lugar una estabilización de ciertas inclinaciones. El cuidado y la preocupación con respecto a las cosas es algo constante, pero en estas relaciones no tiene lugar, en opinión de Heidegger, una apropiación del "ante" implícito. La vida, en tanto que se dispersa en la multiplicidad de las significatividades mundanas, no da cuenta de él. La distancia, el "ante", deja de jugar un papel y la presión del mundo se va imponiendo. No obstante, en la absorción en sus significatividades el cuidado no ha dejado de operar. Junto con la preocupación por las cosas sigue estando presente, pero de una manera distinta, en la medida en que ahora ya no es consciente de la distancia. La vida, al quedar encauzada en una inclinación determinada al mundo, pierde al mismo tiempo la oportunidad de buscarse y apropiarse de sí misma (de ser ella misma, se podría decir).

Al leer estas descripciones que preparan la aparición del "bloqueo", es difícil no pensar que el hecho de que la vida tenga un nivel tan alto de implicación en el mundo (hasta el punto de dispersarse en él) contribuye a un entorpecimiento progresivo a la hora de interpretarla. Esta sensación aparece desde un primer momento, desde que la primera categoría, la inclinación, queda relacionada explícitamente con la "caída". A lo largo de la exposición de las restantes esta tendencia, lejos de disminuir, va en aumento.

Retomando el análisis, Heidegger mantiene de manera aparentemente paradójica que la vida, encarrilada en posibilidades ante las que ha perdido distancia y autonomía, "se sale permanentemente del camino" (GA 61, 107). En este contexto hay que entender el bloqueo u obstrucción: "En el cuidado la vida se bloquea contra sí misma" (GA 61, 107). Al quedar emplazada en medio de opciones vitales cuya decisión no recae en ella misma, acaba cerrando e impidiendo la posibilidad de una apropiación adecuada. En tanto que la vida se encuentra en el temple propio del mundo, no tiene oportunidad de buscar otra cosa, es como si se encontrase en una calle de dirección única que además la aleja de sí misma. Bajo esta perspectiva, el bloqueo se puede interpretar en términos semejantes a los de la

alienación. El modo de ser propio de la vida queda oscurecido, ubicado, con deformaciones, en un lugar que no le corresponde.

Surge de esta manera una imagen a la que ya hemos aludido y que se va a repetir con cierta frecuencia en las caracterizaciones sobre la vida fáctica: la máscara (cf. GA 61, 107)<sup>148</sup>. Con la idea de que en el cuidar permanente la vida diluye la posibilidad de su apropiación plena en tanto que se absorbe en las significatividades mundanas, Heidegger no está afirmando que lo que discurre ya no es algo asimilable a la vida. El problema es que ésta sigue su curso, pero de un modo enmascarado que no permite que se reconozca a sí misma. Dicho de otro modo, la caracterización no niega de ninguna manera que las posibilidades de la vida se sigan desarrollando, más bien se refiere al modo en que lo hacen, obstaculizador en este caso. El alimento permanentemente nuevo que se mencionaba con anterioridad parece que contribuye a que la propia vida se vaya desfigurando, enmascarando, separándose en definitiva de sí misma. Este proceso de enajenación, en el sentido literal del concepto, es descrito como algo irremediable e inevitable. Heidegger asocia las consecuencias de este movimiento a términos tan expresivos como la "ceguera"<sup>149</sup> o el carácter "elíptico"<sup>150</sup> que la vida

---

<sup>148</sup> "Máscara" ya había aparecido anteriormente en este mismo semestre. Sin embargo, el modo en que Heidegger la utiliza ahora, entre corchetes, hace pensar que es una anotación o complemento posterior. En cualquier caso, se trata de una alusión importante, puesto que queda relacionada con otro concepto ya mencionado, el de intranquilidad: "La filtración de la intranquilidad por todas partes, sus figuras y máscaras. Tranquilidad-intranquilidad; fenómeno y movimiento (compárese con el fenómeno del movimiento en Aristóteles)" (GA 61, 93). ("Das überall Durchsickern der Unruhe, ihre Gestalten und Masken. Ruhe - Unruhe; Phänomen und Bewegung (vgl. das Bewegungspänomen bei Aristoteles)"). Heidegger utiliza "máscara" en algunas otras ocasiones: Tratando la multiplicidad de las posibilidades de la vida dice: "Esta infinidad es la máscara que la vida fáctica [...] se pone a sí misma fácticamente" (GA 61, 107-108). ("Diese Unendlichkeit ist die Maske, die das faktische Leben sich selbst faktisch [...] vorhält"). Cf. también GA 61, 109, 110, GA 63, 32, lugar ya mencionado anteriormente, y GA 63, 103.

<sup>149</sup> Siguiendo con la aplicación de las categorías de la vida a la filosofía, Heidegger utiliza la ceguera y el cegamiento como un modo de caracterizar aquellas posturas que omiten lo principal. Cf. GA 9, 9 (describe una consideración del método como una técnica intercambiable según el caso como una ceguera,) cf. GA 61, 38 (califica de "ceguera" la opinión de que las situaciones vitales están presentes como si fuesen objetos), cf. GA 63, 82 (la postura que se considera libre del punto de vista deja ver su ceguera). Estas alusiones son relevantes ante todo porque Heidegger mantiene que uno de los elementos fundamentales de la actividad filosófica es su capacidad de esclarecimiento, de traer a la luz.

exhibe frente a sí misma (cf. GA 61, 108). Lo destacable del análisis es que el encubrimiento que impide a la vida verse a sí misma no es una condición que le sobrevenga por sorpresa, como si sufriese un desgraciado accidente y se hiciese opaca. Heidegger describe la situación de manera que hay que pensar más bien que es la propia vida la responsable; "la vida se saca los ojos" llega a decir (GA 61, 108). En otra ocasión habla de que en ella tiene lugar a este respecto un proceso de corrosión y de perforación (cf. GA 61, 137). Por lo tanto, las causas de esta circunstancia en la que domina claramente lo oscuro y lo nebuloso hay que integrarlas en la propia vida y no se ven adecuadamente si se derivan desde otro lugar.

El encubrimiento, la mascarada a la que se alude una y otra vez queda nombrada con el término "larvancia" (*Larvanz*) (GA 61, 107). La proveniencia latina de la palabra es muy aclaratoria, ya que *larva* hace referencia tanto a la "máscara", al ocultamiento de la verdadera naturaleza, como al "fantasma"<sup>151</sup>. El discurso avanza intentando poner de manifiesto el carácter *larvante* que muestran tanto la filosofía como la vida. En la primera está presente en la medida que, en opinión de Heidegger, tiende a emplazarse en un ámbito alejado de su propia situación histórico-vital para desarrollar su actividad, y en la vida porque, en su tendencia constante a dispersarse en el mundo y a dejarse dominar por el "se",

---

<sup>150</sup> La aplicación de "elíptico" al *Dasein* aparece en numerosos lugares: GA 61, 108, 109: "El *Dasein* hiperbólico se muestra así al mismo tiempo como elíptico". ("Das hyperbolische Dasein erweist sich so zugleich als elliptisch"). Cf. también GA 61, 124.

<sup>151</sup> "Larvancia" y "larvante" son términos que no existen en español; teniendo en cuenta que Heidegger también utiliza "máscara" y "fantasma", su uso es conveniente para distinguirlos de éstos. Con respecto a la "larvancia", algunas otras referencias se pueden encontrar en GA 61, 106: "Ambigüedad de lo que se pierde -en estado larvado". Como en un ejemplo anterior, esta alusión aparece entre corchetes, con lo que probablemente sea una anotación posterior a la exposición del curso, ya que Heidegger introducirá el término en las páginas siguientes. Cf. GA 61, 109 donde se confirma la asunción de la conexión etimológica entre "larvancia" y "máscara". También GA 61, 119: "La larvancia específica en el doble sentido de la expresión lingüística de las categorías de la facticidad no es casual". ("Die spezifische Larvanz in der Zweideutigkeit des sprachlichen Ausdrucks der Faktizitätskategorien ist nicht zufällig"). Aquí Heidegger emplea de nuevo los mismos términos, en este caso el de "larvancia", para referirse tanto a la vida como al intento de su esclarecimiento por parte de la filosofía. Por último, GA 61, 136: "El carácter de caída de la larvancia". Por otro lado, Van Buren ha llamado la atención sobre el doble significado de *larva*. Cf. *The young Heidegger*, op. cit., p. 138.

pierde la dimensión personal que le es más propia adoptando una máscara que la desfigura.

De este modo, aunque la tercera categoría de la vida que nos viene ocupando, el bloqueo u obstrucción, no gozaba apriori de una clarificación fácil, la elección de algunos términos por parte de Heidegger ha hecho que el lenguaje adquiera mucha más expresividad y que las dificultades iniciales queden en parte superadas.

#### 7.4. Lo fácil

La última categoría que aparece en el semestre de invierno de 1921-22 es lo ligero, lo fácil (*Das Leichte*) (cf. GA 61, 108). Su tratamiento comienza a partir de una cita de la *Ética Nicomáquea* que da muchas pistas de por dónde se tiene que dirigir la comprensión del término: "Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud"<sup>152</sup>. La cita es relevante por dos motivos. En primer lugar, sirve para contextualizar esta categoría de la vida y además es una de las dos citas de Aristóteles que hay en todo el curso.

Conectando las palabras de la *Ética Nicomáquea* con las categorías anteriores, se puede decir que la multiplicidad de posibilidades ante las que se

---

<sup>152</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 5, 1106b, 30ss., traducción española de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1985, pp. 168-169. Se puede ver una conexión entre el tratamiento aristotélico del término medio -lo que implica la dificultad de mantenerse en él y la facilidad de errar por exceso o por defecto- y el modo en que Heidegger aludirá a lo sencillo, a lo fácil, como una manera de dejarse llevar hasta caer o como un modo de llegar a lo que denominará "arruinamiento". Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 236. Por otra parte, la relación entre la cita de Aristóteles y la hermenéutica de la facticidad ha dado impulso a Caputo para el planteamiento general de una de sus obras sobre la base del concepto de la "dificultad de la vida". Cf. Caputo, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, op. cit., especialmente pp. 1-7.

encuentra la vida abre también la puerta al error. La alusión a éste es una intensificación de algo ya presente antes, puesto que la dispersión en el mundo y las concesiones al "se" se pueden tomar como sus primeros síntomas. El aprovechamiento que hace Heidegger de Aristóteles en este momento consiste en sacar a la luz la facilidad con la que se puede errar y lo conveniente, por cómodo, que es en ocasiones. Lo ligero, lo fácil, es explicado como lo propio de la actitud asegurada y de bienestar que prefiere tomar en préstamo una máscara antes que hacer frente a la dificultad de la propia vida. La comodidad y la seguridad quedan asociadas así a aquello que conlleva un alivio (cf. GA 61, 108).

Esto está en perfecta sintonía con los análisis anteriores, pero Heidegger sorprende cuando dice que las habitualmente llamadas dificultades de la vida (las mundanas) forman parte también del aligeramiento, del alivio (cf. GA 61, 108). En un principio no resulta fácil asumir este tipo de afirmaciones en tanto que se introducen y se expresan con mucha rotundidad, con lo que en ocasiones no se acierta a ver del todo desde dónde se hacen. En este caso, la clave para entender a Heidegger es que considera que todo lo que ha quedado teñido por lo mundano es sospechoso de querer evitar y esconder el modo propio de ser de la vida. Parafraseando el texto de Aristóteles, mantendría que son múltiples los caminos en los que la vida personal se pierde y sólo una -en ocasiones la más difícil- la posibilidad de ganarse a sí misma. Que todo lo mundano tiene un carácter encubridor, es algo defendido casi a la manera de un principio y por ello afecta también a las dificultades y problemas vitales. No obstante, esta explicación, aunque suficientemente clara en su contexto, no resulta del todo convincente. Por una parte, Heidegger describe la situación en el ámbito de lo mundano como una atadura permanente en la que el dominio del "se" ayuda a aliviar el peso de existir haciéndolo todo fácil. Pero, por otro lado, en el momento en el que aparece una dificultad en este ámbito, se apresura a decir que no es tal, que en realidad es una forma de engaño y de encubrimiento más. Su negativa a otorgar al *Dasein* inmerso en el "se" una comprensión de sí mismo es plausible, pero rechazar también la idea de que las dificultades que se encuentran en ese medio sean tales afirmando al mismo tiempo que forman parte también del aligeramiento quizá es excesivo.

En cualquier caso, las alusiones implícitas a la caída vuelven a aparecer cuando Heidegger insiste en afirmar la tendencia continua de la vida a perder la cara a sus dificultades auténticas: "La vida es cuidado, y lo es en la tendencia a hacer-se-fácil, a la huida" (GA 61, 109)<sup>153</sup>. Las distinciones se van endureciendo progresivamente

---

<sup>153</sup> "Leben ist Sorge, und zwar in der Neigung des Es-sich-leicht-Machens, der Flucht".

y una de las afirmaciones más rotundas es la siguiente: "La vida determinada por la inclinación hay que comprenderla más profundamente como determinada por la culpa y la nebulosidad" (GA 61, 109)<sup>154</sup>. La propensión al mundo acaba provocando que la vida se nuble a sí misma. La auto-comprensión que tiene de sí por el hecho de vivirse es algo oscuro y deformado. Con respecto al análisis que venía haciendo hasta este momento, la gran novedad es que Heidegger ve ahora una cierta culpabilidad en la falta de transparencia que la vida exhibe.

La idea de que en las relaciones con el mundo en cada caso hay una culpabilidad se refuerza porque en este contexto aparece también la "tentación"<sup>155</sup> (cf. GA 61, 109). Lo decisivo para comprender este análisis -además de su origen

---

<sup>154</sup> "Das durch die Neigung bestimmte Leben ist schärfer zu fassen als bestimmt durch Schuld und Diesigkeit". A lo largo del semestre de 1921-22 *Diesigkeit* había aparecido alguna que otra vez. GA 61, 88 es el antecedente directo del texto que acabamos de citar, ya que la "nebulosidad" queda relacionada explícitamente con la culpa: "La vida misma es la culpable de la nebulosidad; la facticidad de la vida se tiene que mantener justamente en esta culpa, tiene que caer siempre de nuevo en ella. Esto no es metafísica, ¡pero tampoco es una imagen!". ("Die Diesigkeit ist eine vom Leben selbst verschuldete; seine Faktizität ist es gerade, in dieser Schuld sich zu halten, immer neu in sie zu fallen. Das ist keine Metaphysik, aber auch kein Bild!").

<sup>155</sup> La influencia agustiniana en la "tentación" es inequívoca. En *Agustín y el Neoplatonismo* Heidegger cita las siguientes palabras contenidas en las *Confesiones*: "Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?" (¿Acaso la vida del hombre sobre la tierra no es una tentación sin interrupción?). Se trata en realidad de unas palabras de Job, 7, 1 que cita S. Agustín, *Confesiones*, X, 28, 39, en *Obras de San Agustín*, II, edición bilingüe, traducción y notas de Angel C. Vega, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C), Madrid, 1946, pp. 750-751 (la primera numeración corresponde al texto original y la segunda a la traducción al castellano). Heidegger llama la atención sobre la necesidad de comprender más profundamente "este carácter fundamental en el que Agustín experiencia la vida fáctica, la *tentatio*" (GA 60, 206/83) y vuelve a citar el texto en GA 60, 250/145. También cita otros textos de S. Agustín en los que aparece la tentación, como por ejemplo *Confesiones*, X, 32, 48, op. cit., pp. 760-761: "Y nadie debe estar seguro en esta vida, que toda ella está llena de tentaciones, no sea que como pudo uno hacerse de peor mejor, se haga a su vez de mejor peor. Nuestra única esperanza, nuestra única confianza, nuestra firme promesa, es tu misericordia". Estas palabras aparecen citadas y comentadas en GA 60, 217/98s. Para otras apariciones de la "tentación" en las que se mezclan las citas de S. Agustín con los análisis de Heidegger de la vida fáctica, cf. GA 60, 212/92, 217s./99s., 227/114, 230/117s., 232s./122, 236s./127, 240/132, 246/139, 252s./147s., 257/153s. (en este caso, Heidegger recoge unas palabras de Kierkegaard sobre la tentación y la culpa), 263/162, 266/166, 269/169, 273ss./176ss., 293s./202s.



eminentemente teológico, claro está- es que Heidegger no atribuye a estas relaciones (entre el mundo, la tentación y la vida) una causalidad directa. El mundo no tienta a la vida ni ésta se culpabiliza al no poderse resistir a la atracción. Más bien, en la presentación de la culpa se elimina su carácter de excepcionalidad. El hecho de que la vida ponga una calima persistente ante sí misma no es algo pasajero y momentáneo, ni tampoco accidental, sino primario, algo con lo que hay que contar de entrada y que proporciona lo que Heidegger llama la imagen fundamental del modo en el que ella se ve a sí misma (cf. GA 61, 109). Por ello un matiz importante es que una situación en la que hipotéticamente la nebulosidad deviniese transparencia no supondría una salida del estado de culpa. Tal como queda planteada la cuestión, esta circunstancia no se deja nunca atrás, sino que en todo caso se puede ganar una nueva relación con ella.

Si hubiese que resumir en una palabra el hilo de toda la categorización que aquí se presenta, habría que hablar de la negativa del *Dasein* a asumir una "decisión originaria" (*Urentscheidungs*)<sup>156</sup> (GA 61, 109). En efecto, en este rechazo, considerado en el fondo como una carencia, están concentradas las categorías anteriores. La vida, en tanto que tiene una tendencia al mundo (primera categoría), queda disuelta en sus significatividades, no se apropia adecuadamente de la distancia frente a ellas o, lo que es lo mismo, elimina esa distancia (segunda), se cierra para sí asumiendo imágenes deformadas de sí misma (tercera) y elude su carácter propio -huye de él- refugiándose en lo más fácil (cuarta), buscando un alivio permanente.

---

<sup>156</sup> Paralelamente a los casos anteriores a los que hemos hecho referencia, Heidegger aplica también este concepto a la filosofía. En el mismo semestre de 1921-22, hablando del papel de la definición, escribe lo siguiente: "[La definición] como la situación del acceso originario al ser que-como propio de la filosofía es la situación de la decisión originaria de los cumplimientos del filosofar (existencia)" (GA 61, 35). ("[Die Definition] ist als Situation des ursprünglichen Zugangs zum eigentlichen Was-Wie-Sein der Philosophie die Situation der Urentscheidung der Vollzüge des Philosophierens (Existenz)"). Un poco más adelante, explica los problemas que con respecto a la filosofía puede entrañar una comprensión equivocada de esta decisión: "La intención exaltada a la decisión originaria es tentadora (se busca aquello que la filosofía debe "dar" como una "salvación" histórica invertida), incluso donde se ve la problemática misma del acceso y de nuevo la relevancia productiva y positiva de la situación de la experiencia fundamental" (GA 61, 36-37). ("Die schwärmerische Intention auf Urentscheidung ist verführerisch (man sucht, was Philosophie "geben" soll, als ein verkehrtes geschichtliches "Heil"), auch da, wo man die Zugangsproblematik selbst und wiederum die positiv produktive Relevanz der Grunderfahrungssituation sieht").

El desprecio de la decisión originaria, ya esté causado por la presión del mundo, por el temor ante la dificultad, por comodidad etc., provoca, en una palabra, que la vida se olvide de sí misma. La resolución tan particular que se rehusa hay que ponerla en conexión con la experiencia fundamental que aparecía anteriormente, aquella que posibilitaba el arranque del movimiento hermenéutico. Sin que aparezca ahora en el análisis que Heidegger propone, se puede intuir de nuevo que algún tipo de experiencia fundamental es la encargada de proporcionar la justificación adecuada para que se tome la decisión a la que tanta importancia se concede.

## 8. Las categorías del movimiento

Una vez que se han explicado las categorías -con mayor o menor claridad, Heidegger alude al hecho de que cada una de ellas expresa algo relacionado con el movimiento (cf. GA 61, 117)<sup>157</sup>. La propuesta ahora, lo que al mismo tiempo constituye una consideración categorial de la vida fáctica bajo una perspectiva diferente, es intentar comprender más adecuadamente esta remisión al movimiento, algo por otra parte no del todo nuevo, puesto que ya se había mencionado con anterioridad. Se trata de repetir en cierto modo el análisis bajo un nuevo prisma, el que proporcionan las dos categorías que Heidegger introduce ahora por primera vez: el "relumbro" (*Reluzenz*) y la "preestructuración" (*Praestruktion*)<sup>158</sup>. De

---

<sup>157</sup> En el curso de 1921-22, la inclinación, la distancia y el bloqueo aparecen como tres caracterizaciones categoriales de igual rango que "lo fácil". A cada una de las cuatro le corresponde un apartado en la edición de la *Gesamtausgabe*. Sin embargo, llama la atención que en el momento de tratar la última, lo fácil, Heidegger se refiera a las tres anteriores a modo de resumen (cf. GA 61, 109). Algo más adelante, cuando alude a que cada una de ellas tiene relación con el movimiento, sólo menciona la inclinación, la eliminación de la distancia y el bloqueo (cf. GA 61, 117). Esto parece sugerir que lo fácil no es una categoría con la misma relevancia que las otras tres, sino que quizá haya que verla como un rasgo general presente en todas ellas.

<sup>158</sup> Sobre el "relumbro" y la "preestructuración", cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 139, 141, 215, 268, Farrell Krell, David, *Daimon Life. Heidegger and life-Philosophy*, op. cit., pp. 40, 47s., del mismo autor, "The "Factual Life" of Dasein: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*", op. cit., p. 377, Caputo, John D., "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", op. cit., p. 69, Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in

manera general, la táctica para explicitarlas no puede diferir mucho de la seguida hasta ahora. La discusión se mueve también en el marco de las relaciones de la vida con el mundo. Se trata de investigar lo que fija la movilidad propia de la vida "en la que y *por medio* de la que ésta *es*" (GA 61, 117). Conviene llamar la atención sobre el hecho de que preguntar por aquello *en* lo que y *por medio* de lo que algo es, indudablemente es indagar algo acerca de su modo de ser. Complementar el análisis anterior bajo esta nueva manera de ver la cuestión es preguntarse por el modo como es determinable la "vida según el sentido del ser" (GA 61, 117). Este punto de vista inaugura el primer paso en el trabajo que ocupará a Heidegger en los próximos años y que formará la base de la analítica existencial: la pregunta por el ser del *Dasein*.

Con el tratamiento del segundo grupo de categorías ("relumbre" y "preestructuración"), Heidegger quiere insistir en la idea de que las correspondientes al primer grupo no tienen sentido pleno si se las interpreta por separado. Esto es algo que ya se podía comprobar en el tratamiento inicial, pero la introducción de "relumbre" y "preestructuración" insiste en esta idea al presentarlas como elementos articuladores que dan nombre a rasgos comunes que, con matices distintos, comparten las primeras categorías. Heidegger acentúa con ello que el carácter de movimiento no está presente sólo en la caracterización de cada categoría, sino también en la descripción de sus relaciones.

Tal como ha quedado delineada la situación, podría parecer que se quiere hacer una investigación categorial de la vida para lograr algún descubrimiento relativo a ella, en este caso en lo que se refiere a su movimiento. La ligazón de la investigación filosófica a la propia facticidad hace que Heidegger critique con gran dureza la pretensión de lograr descubrimientos y en general darles importancia, como si se tratase de una perspectiva de realidad a la que nadie más tenga acceso. Con gran dureza, manifiesta que sólo los "literatos" y "los corruptores de la vida espiritual" (GA 61, 118) emplean mal la filosofía para ello. La crítica, expresada quizá con demasiada vehemencia, se dirige contra el hecho de dar un contenido determinado a la vida, fijando lo que vulgarmente se entiende como su sentido. En contraposición, Heidegger considera que la filosofía es fenomenología, lo que

---

der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", op. cit., p. 48s., Tietjen, Hartmut, "Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers", op. cit., pp. 24, 27, Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923)*, op. cit., pp. 219ss.

implica una preocupación constante por el acceso al fenómeno de que se trate, acceso del que no se puede desligar un momento crítico ineludible que permita atender al fenómeno sin atribuirle de entrada un contenido determinado. Desde otra perspectiva, las categorías de la vida no serán plenamente comprensibles hasta que no tratemos con posterioridad el asunto de la indicación formal y la definición filosófica como indicación formal<sup>159</sup>. Por esta razón, si no se tienen en cuenta las cuestiones de método desde las que Heidegger plantea la filosofía como hermenéutica, es difícil obtener una comprensión adecuada de las categorías<sup>160</sup>.

Dejando por el momento esta cuestión sobre los malos usos de la filosofía, y entrando más detenidamente en el "relumbro" y en la "preestructuración", lo primero que hay que decir es que tienen una estrecha relación entre sí. Los dos, a su vez, sólo son comprensibles a partir de las categorías anteriores. Es más, el análisis consistirá en ir viendo en cada una de las precedentes las dos que ahora nos ocupan. Se trata por tanto de una repetición arropada y enriquecida con la ganancia de una nueva determinación categorial. Un aspecto que ayuda a ver el modo en que Heidegger las comprende es que el "relumbro" es un movimiento de vuelta del mundo a la vida, mientras que la "preestructuración" es un movimiento hacia adelante, de la vida al mundo.

Veamos, con esta breve indicación, cuál es el resultado de la aplicación del segundo grupo de categorías a la primera del inicial, esto es, la inclinación. Anteriormente se aludió a que Heidegger consideraba que la vida, en tanto que poseía una inclinación hacia el mundo, tendía a la dispersión y al olvido de sí misma. De las múltiples posibilidades ante las que se enfrenta, unas son estimuladas, mientras que otras se bloquean y se eluden. Lo que le interesa poner de manifiesto es que en cualquiera de las alternativas no hay una serie de puntos aislados e independientes a los que la vida llega. En el modo de cuidarse en el mundo hay una especie de iluminación de la vida sobre sí misma y sus posibilidades en tanto que éstas pertenecen a aquélla. Los distintos cuidados por las cosas y las preocupaciones por ellas no aparecen cada vez "de nuevas", como si fuesen un añadido en cada caso, sino que siempre están conectados con los anteriores. Heidegger alude a esta relación en términos de "iluminación del entorno": "La vida, cuidándose en esta referencia, se alumbra a sí misma hacia atrás, forma la

---

<sup>159</sup> 2ª parte, 6.3.

<sup>160</sup> Cf. Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", op. cit., p. 38.

iluminación del entorno para sus contextos de cuidado más próximos en cada caso" (GA 61, 119)<sup>161</sup>. A partir de esta imagen, se podría decir que la vida no deja lugares oscuros a sí misma o, en una terminología posterior a la del período de Friburgo, la vida se abre a sí misma. Esto no se refiere a que tenga una comprensión explícita de su sentido en cada caso, sino a que en el trato con el mundo hay una serie de planes previos que permiten hablar de una aclaración o iluminación de los modos del cuidado que están por venir. De otra manera, la vida tiene una cierta visión de los proyectos mundanos en los que está implicada.

Esta es precisamente la clave para entender las dos categorías que ahora nos ocupan, así como la relación que se establece entre ellas. La aclaración o iluminación de los modos de cuidado que están por venir es lo que expresa el "relumbre", mientras que los planes previos o proyectos serán lo propio de la "preestructuración". *Praestruktion* es la palabra de origen latino utilizada como correspondiente al alemán *Vorbauen*. Como en los restantes casos en los que se aprovecha la doble formación de los términos (*Temporalität* y *Zeitlichkeit*, por ejemplo), para los hablantes de los idiomas herederos directos del latín es más esclarecedor el término que en alemán resulta más extraño. "Preestructuración", la versión castellana que hemos elegido, remite de inmediato a la formación previa de algo. Queda relacionada con la anticipación de algo antes de que efectivamente esté presente. Heidegger aplica esta idea a la conexión entre la vida y el mundo y sostiene que la primera, para no sentirse completamente insegura, forma un mundo cultural que siempre la precede y se anticipa a ella, a modo de una formación previa. Hacer planes, tomar medidas con antelación -pero también en un sentido no tan directo saber para qué sirve un determinado objeto- es siempre un modo de referirse a algo a lo que uno todavía no se enfrenta. Esta es precisamente la serie de relaciones que engloba la "preestructuración".

En este contexto aparece de nuevo uno de los aspectos a los que ya hemos aludido con anterioridad -concretamente en el tratamiento de la categoría de "lo ligero". El aprovechamiento de un rasgo como es la formación previa para afrontar las eventualidades que pueden ir apareciendo es sin duda el intento de lograr una cierta seguridad. Saber para qué sirve un objeto antes de haberlo tocado o utilizado por primera vez proporciona tranquilidad, reduce las posibilidades de que nos sorprenda. La tendencia a obtener seguridad en la vida, propia del primer grupo de categorías, también es un aspecto presente en el segundo (cf. GA 61, 120). El

---

<sup>161</sup> "Das Leben, in diesem Bezug sich sorgend, leuchtet auf sich selbst zurück, bildet aus die Umgebungserhellung für seine jeweilig nächsten Sorgenszusammenhänge".

hecho no es extraño, ya que el "relumbre" y la "preestructuración" tienen como función seguir afinando categorialmente rasgos que ya estaban presentes antes.

El análisis -hay que insistir en ello- avanza a modo de repetición desde lo que aporta el tratamiento de las primeras categorías a la luz de las segundas y viceversa. Acabamos de seguir el desarrollo de la aplicación del segundo grupo a la inclinación, la categoría con la que se abría el primero. Si se conecta el "relumbre" y la "preestructuración" con la distancia o mejor con la anulación de la distancia ya aludida como la segunda categoría, el resultado es el siguiente. Cuando se borra la distancia, es decir, cuando la vida no hace propio el espacio entre ella y lo que le sale al encuentro, las posibilidades no se anulan, siguen presentes, sólo que de un modo mundano (cf. GA 61, 121), sin una relación expresa con la vida personal en cada caso. La vida no ha perdido su carácter resplendente, es decir iluminador en cuanto anticipador. Lo que ocurre es que esta propiedad queda referida exclusivamente al mundo. "Relumbre" y "preestructuración" siguen desempeñando un papel, pero éste está condicionado por la caída de la vida en el mundo, por el arruinamiento de la primera en el segundo, en términos que aparecerán inmediatamente. El hecho de que en la vida la antelación sea tan relevante -en el sentido tan amplio ya mencionado que abarca desde el proyecto explícito a la anticipación que supone saber manejar una herramienta antes de tocarla-, queda referido ahora al mundo que es el ámbito en el que se han dispersado las posibilidades de la vida.

De modo semejante, el "bloqueo" como la tercera categoría del primer grupo, es interpretable a la luz de las dos categorías del segundo. En él lo importante era que la vida se iba alejando progresivamente de sí misma. La posibilidad de ver este movimiento desde la perspectiva del "relumbre" consiste en que, en el progresivo absorberse de la vida en el mundo, ésta se va haciendo y ejecutando, por supuesto de un modo peculiar, no haciendo caso de ella misma. Por así decir, la vida sigue iluminándose, pero la luz con la que lo hace es singular, impropia vendría a decir Heidegger. Lo expresa diciendo que "gana desde la huida ante sí misma los modos en los que trata con su mundo y consigo misma" (GA 61, 123)<sup>162</sup>. De esta manera, viviendo en la huida permanente, es como sigue pre-formando las relaciones con el mundo y también con ella. Éstas quedan determinadas como las "urgencias mundanas" (GA 61, 124), se va pasando de una a otra, la vida va haciendo planes con respecto a las que están por venir, pero en el modo de la omisión de sí misma.

---

<sup>162</sup> "es gewinnt aus dieser Flucht vor sich selbst die Weisen, in denen es mit seiner Welt und ihm selbst umgeht".

Sigue siendo resplendente y preestructurante, pero lo es instalada en un modo particular de relacionarse consigo misma, insuficiente e inadecuado en opinión de Heidegger. En ella no hay zonas oscuras, pero la luz no tiene preeminentemente el sentido de una autocomprensión, sino que es entendida como un mecanismo de adaptación y acomodación que ayuda en todo caso a que la vida se ciegue y, como decía antes, acabe sacándose los ojos.

## 9. La caída, el arruinamiento y el derrumbe de la vida

El paralelismo entre los dos grupos de categorías que dirige todo el análisis se completa con la introducción en el contexto del "relumbro" y de la "preestructuración" de lo que Heidegger denomina una "peculiaridad fundamental de la movilidad de la vida", el arruinamiento (*Ruinanz*) (GA 61, 120)<sup>163</sup>. Es muy significativo que, junto con este estado que antes había recibido el nombre de caída, mencione también el "endurecimiento" (*Verhärtung*) (GA 61, 120). La relación entre el arruinamiento y el endurecimiento es estrecha y se puede decir que el segundo describe uno de los efectos del primero. La tendencia a establecer una

---

<sup>163</sup> Estrictamente hablando, no es la primera aparición del término, ya que al comienzo del curso Heidegger alude a la necesidad de experimentar el arruinamiento como un modo en el que la filosofía puede explicitar su condición de fáctica (cf. GA 61, 2). Algo más adelante, vuelve a aparecer en una alusión a la actividad filosófica: "No hay una revelación de *lo que es* y debe ser *la filosofía*. ¿Es entonces "inventada"? Se puede mostrar que "puede" haber algo así. ¿Dónde? ¿para qué? Para la vida fáctica. ¿Qué quiere decir esto? ¿Debe ser filosofía? De alguna manera sí, si debe ser vida y existencia. ¿"Debe"? "está" ahí fácticamente. ¿Hay una tendencia a desplazarse? La huida arruinante hacia el mundo" (GA 61, 39). ("Eine Offenbarung darüber, *was Philosophie ist* und soll, gibt es nicht. Ist sie "erfunden"? Es ist aufzeigbar, daß es so etwas geben "kann". Wo, wofür? Für faktisches Leben. Was heißt das? Muß Philosophie sein? Irgendwie ja, wenn Leben, Existenz sein soll. "Soll"? - "es ist" faktisch da. Ist eine Tendenz zum Wegbringen da? Die ruinante Flucht in die Welt"). También había aparecido al comienzo del tratamiento de la categoría de la distancia, en el momento en que ésta queda caracterizada mejor como la eliminación de la misma: "su sentido propio [el de la eliminación de la distancia]: "ser" en el arruinamiento" (GA 61, 103). Por último, es interesante mencionar que cuando Heidegger alude a las posibilidades de dispersión de la vida está empleando el verbo *mitnehmen* y sus derivados (cf., por ejemplo, GA 61, 106, 123). Además del significado habitual de "llevar consigo", este verbo quiere decir también "arruinar".

seguridad vital, presente tanto en las primeras categorías (inclinación, eliminación de la distancia, bloqueo y lo fácil) como en las segundas ("relumbre" y "preestructuración") es entendida de manera general como un proceso en el que la vida se anquilosa. Desde otra perspectiva, la propensión al aseguramiento esquivando la dificultad supone al mismo tiempo un alejamiento progresivo del movimiento auténtico, caracterizado siempre por la "inseguridad" (GA 61, 120). Por esta razón, tomando como elemento común la tendencia a protegerse que no da cuenta del movimiento propio de la vida, Heidegger puede hablar de que las categorías describen una situación de caída en el primer grupo y de arruinamiento en el segundo.

La descripción de la condición de arruinamiento supone la conclusión en el tratamiento de las categorías. El movimiento de la vida se puede considerar de alguna manera como el hilo conductor que lo ha guiado. La última determinación que hace Heidegger a este respecto no es más que una consecuencia lógica de todos los desarrollos anteriores. Después de haber insistido en numerosas ocasiones y bajo diferentes perspectivas en la movilidad de la vida, termina negándole a ésta misma la capacidad para ejercer dicho movimiento: "[...] la vida fáctica, viviendo en el mundo, no hace ella misma propiamente (!) el movimiento, sino que el mundo vive como el "en lo que", "sobre lo que" y "para lo que" de la vida" (GA 61, 130)<sup>164</sup>. Se destaca así la idea de que la determinación de la vida con los dos grupos de categorías afecta también profundamente a la descripción del fenómeno del movimiento. Éste, en tanto que la primera está inclinada, se deforma y se omite a sí misma en el mundo, ve cómo la causa que lo produce queda modificada. El mundo se ha convertido así en el usurpador del movimiento de la vida.

La situación que resulta es bastante peculiar, ya que bajo este punto de vista la vida tiene su consistencia y su propia movilidad justamente en vivir fuera de ella. Por así decir, su discurrir consiste en un estado de expropiación permanente con respecto a sí misma. El hecho de que la vida viva fija en un mundo (Heidegger describe esta circunstancia con un solo término: *festleben* (GA 61, 130)<sup>165</sup>) muestra así todas sus consecuencias. Su determinación categorial ofrece un

---

<sup>164</sup> "[...] das faktische Leben, als in der Welt lebend, die Bewegung eigentlich (!) nicht selbst macht, sondern die Welt als das Worin und Worauf und Wofür des Lebens lebt".

<sup>165</sup> Para la importancia de este término en la configuración del concepto de propiedad como algo que afecta a todo el proyecto de la ontología fundamental, cf. Farrell Krell, David, "The "Factual Life" of Dasein: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*", op. cit., p. 376s.



panorama de pérdida continua y un alejamiento constante de la propiedad que ha desembocado en que ella misma ya no sea capaz de ejercer el control sobre su propia actividad. Este hecho general tiene diversas vertientes: la falta de responsabilidad y autonomía ante sí misma, su permisividad para dejarse arrastrar por exigencias que le vienen impuestas desde fuera (no hay que olvidar que Heidegger había aludido al impulso peculiar que lleva a la búsqueda del éxito, del rango y de la posición (cf. GA 61, 121)), etc.

Como una nueva vuelta de tuerca en la determinación categorial de la caída y el arruinamiento (*Ruinanz*), Heidegger otorga un nombre al movimiento en el que el mando le ha sido arrebatado a la vida en favor del mundo: derrumbe (*Sturz*). Este término, junto con los otros dos que habían aparecido con anterioridad, "caída" y "arruinamiento", son diversas formas, intercambiables entre sí, de nombrar un mismo fenómeno. La expresividad del lenguaje de Heidegger muestra toda su potencia cuando añade que el vacío es la posibilidad del movimiento del derrumbe (cf. GA 61, 131). Éste -algo también dicho con anterioridad de la caída y del arruinamiento- es un "sentido fundamental de la movilidad de la vida fáctica" (GA 61, 131)<sup>166</sup>. Se acentúa con ello que el estado que describen estos términos no obedece a una desviación radical de la vida de sí misma, sino que se los presenta como inherentes al movimiento de ésta, movimiento que por otra parte ella misma ya no realiza, puesto que esta función ha quedado atribuida al mundo.

Una vez que se ha ganado el concepto general de caída con sus diferentes versiones (arruinamiento y derrumbe), la táctica consiste en volver a repetir la interpretación general de la vida realizada hasta el momento, ahora bajo esta nueva perspectiva. Por esta razón, el desarrollo del curso de 1921-22 presenta una estructura circular intencionadamente acusada, ya que lo que le interesa a Heidegger es apartar la idea de una determinación lineal de las categorías de la vida en las que unas primarias, más fundamentales, sirven de apoyo a las siguientes. De igual manera que antes repetía el análisis del primer grupo (inclinación, distancia etc.) a la luz del segundo ("relumbre" y "preestructuración"), ahora hace lo propio con este último desde el concepto de arruinamiento. Evidentemente, no se puede esperar que los resultados del análisis sean muy diferentes, pero hay un efecto del arruinamiento que no había jugado un papel importante en las apariciones anteriores. Nos referimos a la peculiar relación que la vida gana con el tiempo en él. A este respecto se puede leer lo siguiente:

---

<sup>166</sup> "[...] Grundsinn der Bewegtheit faktischen Lebens [...]".

La vida fáctica, arruinante, "no tiene tiempo" porque su movilidad fundamental, el arruinamiento mismo, arrebató el "tiempo", un tiempo sustraíble que la vida arruinante fácticamente arrebató para sí misma en sí misma. El arruinamiento roba el tiempo, es decir, desde la facticidad busca borrar lo histórico. El arruinamiento de la vida fáctica tiene este sentido de ejecución de la *borradura del tiempo* (GA 61, 139-140)<sup>167</sup>.

Esta relación tan precaria con el tiempo es, por tanto, uno de los efectos de la condición caediza. Sin embargo, es enlazando este hecho con los análisis anteriores cuando se ve realmente la importancia de la alusión a esta carencia. La caída, en su primera caracterización general, indicaba la circunstancia en la que la vida había perdido su modo propio de ser. En este momento, en el arruinamiento, el esquema se repite con respecto al tiempo. Uniendo los dos tramos a modo de conclusión final, se puede decir de esta manera que el ser y el tiempo de la vida quedan desfigurados hasta que desaparecen. El arruinamiento, la caída y el derrumbe son las determinaciones categoriales fundamentales que describen el estado en el que el ser y el tiempo de la vida quedan borrados. Bajo esta perspectiva no resulta sorprendente que Heidegger emplee expresiones como que la vida, en su intento de soportarse a sí misma, se vuelva insensata o demente (cf. GA 61, 140). Tampoco resulta extraño que rasgos como lo tentador, lo tranquilizador, lo alienante y lo destructivo se consideren propios de ella: "En la mirada interpretativa a la *preocupación*, tomada en la movilidad plena, se pueden fijar los siguientes cuatro caracteres indicativo-formales en relación al arruinamiento: 1. Lo tentador (*Tentative*), 2. lo tranquilizador (*Quietive*), 3. lo alienante (*Alienative*), 4. lo destructor (negativo; activamente, transitivamente)" (GA 61, 140)<sup>168</sup>. En cierto modo, aunque no es el propósito de Heidegger, se puede ver una secuencia de implicaciones en estos caracteres. Lo que cuenta, por así decir, es en el fondo la

---

<sup>167</sup> "Das faktische, ruinante Leben "hat keine Zeit", weil seine Grundbewegtheit, die Ruinanzen selbst, die "Zeit" wegnimmt, eine wegnehmbare Zeit, die faktisch ruinantes Leben für sich selbst in sich selbst wegnimmt. Die Ruinanzen nimmt die Zeit weg, d. h. aus der Faktizität sucht sie das Historische zu tilgen. Die Ruinanzen des faktischen Lebens hat diesen Vollzugssinn der *Zeittilgung*".

<sup>168</sup> "Im interpretativen Blick auf die *Besorgnis*, und zwar sie genommen in der vollen Bewegtheit, lassen sich mit Beziehung auf die Ruinanzen folgende vier formal-anzeigenden Charaktere fixieren: 1. das Verführerische (*Tentative*), 2. das Beruhigende (*Quietive*), 3. das Entfremdende (*Alienative*), 4. das Vernichtende (Negativo; aktiv, transitiv)". Precisamente ahora, cuando estos cuatro rasgos son tomados como indicaciones formales, Heidegger alude al carácter prohibitivo de la indicación formal (cf. GA 61, 141), y también en este momento establece la conexión más clara entre la indicación formal y la destrucción, relación de la que nos ocuparemos más adelante.

comodidad y la seguridad de la vida en el mundo. Este acomodo al mismo tiempo tranquiliza, seda como un opiáceo -tal como se veía antes- y, por eso mismo, aliena, hace que lo propio de la vida quede transferido a una esfera que no le pertenece originariamente con lo que, bajo un cierto punto de vista, queda destruido, aniquilado.

Todo este proceso es presentado por Heidegger como un anhelo permanente de presencia apromblemática, de reposo, de descanso, como un intento de evitar a toda costa sentirse inquietado. La dimensión temporal de la vida personal queda reprimida e incluso el futuro se reduce a aquello de lo que se espera disponer en el presente, a aquello que es calculable<sup>169</sup>. En una anotación del semestre de verano de 1923 se puede leer lo siguiente: "El *Dasein* como histórico, su presente. Ser en el mundo, ser vivido por el mundo; presente-vida cotidiana" (GA 63, 29)<sup>170</sup>. En tanto que el mundo ha asumido el mando como si lo hubiese usurpado, tal como veíamos antes, la dimensión temporal de la vida ha quedado embarrancada y colapsada en el presente. El futuro también queda distorsionado en la medida en que el predominio del presente tiende a establecer cálculos y a ver lo que está por acontecer como algo de lo que se puede disponer en la actualidad. El futuro se convierte en un presente calculable que todavía no ha tenido lugar pero que se sabe a ciencia cierta el modo en que lo hará. De manera general, lo histórico como uno de los aspectos ineludibles del *Dasein* queda borrado y distorsionado en el arruinamiento (cf. GA 63, 19).

Bajo esta perspectiva, en tanto que Heidegger hace una aplicación de las categorías de la vida a la filosofía, también caracterizará la tradición filosófica como una recaída permanente en el enmascaramiento continuo ante las dificultades, como el emplazamiento persistente y posesivo del sentido del ser en el presente. Con ello lo que hace es igualar los resultados de la filosofía del pasado a la comprensión atemática deformante que la vida tiene de sí misma. Lo que comparten la vida cultural y la filosofía tradicional es la mascarada del ser como presencia fija<sup>171</sup>, como algo con validez universal, y de esta manera capaz de ser calculado y medido. Heidegger trata la tradición como una especie de "se"

---

<sup>169</sup> La pérdida del tiempo que sufre el *Dasein* al preguntar constantemente por el cuándo y por el cuánto es un tema al que Heidegger viene otorgando bastante relevancia y que tratará en *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, <sup>2</sup>1995, pp. 20ss.

<sup>170</sup> "Dasein als geschichtliches, seine Gegenwart. In der Welt sein, von der Welt gelebt sein; Gegenwart-Alltag".

<sup>171</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 141.

filosófico en la medida en que en las caracterizaciones generales sobre ella se repiten los mismos rasgos que en la descripción de la estructura del "de término medio". Tal como veremos más adelante, la misión de la crítica filosófica en forma de destrucción fenomenológica es contrarrestar y mantener a distancia este estado de sopor. Para ello, en primer lugar tendrá que percatarse de la propia situación de caída que domina. Sólo desde ahí es posible tener noticia de que se trata de un estado de ocultamiento (cf. GA 63, 76). Por otro lado, como la destrucción no tiene exclusivamente un momento negativo, contribuye a desarrollar la posibilidad de que el *Dasein* se comprenda a sí mismo (cf. GA 63, 15).

Centrando de nuevo nuestra atención en el semestre de invierno de 1921-22, hay que mencionar por último un aspecto que aparece implícitamente una y otra vez en la lectura del curso. Si se ha hablado hasta este momento de caída, de arruinamiento y de derrumbe, es lógico preguntarse por la dirección hacia la que se dirigen estos movimientos. Heidegger lo plantea de la siguiente manera: "¿dónde llega finalmente "lo que se derrumba" [...], dónde impacta, dónde encuentra su resistencia?" (GA 61, 144)<sup>172</sup>. En primera instancia su respuesta no deja de ser misteriosa, ya que escribe que "el derrumbe es sólo y únicamente derrumbe" (GA 61, 145). En la misma página, sin embargo, se puede obtener un poco más de precisión a este respecto: "El hacia dónde del derrumbe no es nada extraño a él, es del carácter de la vida fáctica, a saber, *la nada de la vida fáctica*" (GA 61, 145)<sup>173</sup>. Atendiendo a la primera parte de la frase, lo que interesa poner de manifiesto es que la vida, cuando aterriza de su caída continua, no va a parar a ningún sitio distinto de ella misma. Puesto que la caída es una movilidad fundamental de la vida, ésta consiste precisamente en caer. En este sentido no podría hablarse estrictamente de una toma de tierra, ya que la condición caediza acentúa precisamente el carácter de continuidad. Con esta indicación, si se insiste en la segunda parte de la cita (en la alusión a la nada), la movilidad de la vida fáctica habría que entenderla en contacto permanente con la nada.

Para poder entender adecuadamente la irrupción de la nada es preciso retroceder hasta algo que ya ha desempeñado un papel con anterioridad. Nos referimos a la caracterización inicial de la vida como carencia, como privación, que a su vez tiene relación con su estructura intencional: "No [*Nein*]-no [*Nicht*]-nada

---

<sup>172</sup> "Wo kommt "das Stürzende" [...] schließlich an, wo findet er seinen Aufschlag, seinen Widerstand?".

<sup>173</sup> "Das Wohin des Sturzes ist nicht ein ihm Fremdes, es ist selbst vom Charakter des faktischen Lebens und zwar "*das Nichts des faktischen Lebens*"".

[*Nichts*]- como existenciaristas. Este "no" [*Nicht*] está en la estructura de la facticidad. La intencionalidad, el modo de ejecución del propio "no", es una movilidad, por tanto en sí una maduración y justamente existencial arruinante. Puesto que la existencia y la facticidad dependen del "no"- privación" (GA 61, 148)<sup>174</sup>. En esta cita se concentran algunos de los temas tratados antes: la indigencia de la vida, el hecho de que su estructura intencional le proporcione permanentemente alimento nuevo, etc. Al mismo tiempo anticipa aspectos que nos ocuparán más adelante: la relación entre la facticidad y la falta de fundamento, reflejada metodológicamente en la tendencia continua de la fenomenología a utilizar términos negativos, etc<sup>175</sup>.

En la mayoría de las explicaciones de Heidegger sobre la caída, el arruinamiento y el derrumbe hay una preocupación constante por evitar la impresión de que estos fenómenos consisten en la pérdida de un estado privilegiado que, por las circunstancias que sean, le ha sido arrebatado a la vida. Sin embargo, parece que los propios términos elegidos ayudan a pensar en un ámbito de propiedad previo y ahora anhelado. En este sentido, la tarea ante la que se encontró Heidegger fue doble. Por una parte, la determinación categorial de la vida con ayuda del lenguaje elaborado intencionadamente en una dirección y, por la otra, la labor -siempre ardua y no del todo conseguida- consistente en mantener una cierta distancia con respecto a algunas implicaciones que dicho lenguaje tenía. Como es sabido, éstas son fundamentalmente teológicas. El tratamiento detallado de estas influencias nos llevaría a un trabajo distinto. Por esta razón, mencionamos únicamente líneas generales que hay que tener en cuenta para entender la interpretación de la caída.

Como ya ha aparecido antes en alguna ocasión, se puede decir que Heidegger era un buen conocedor de la obra de S. Pablo. Éste también había descrito la caída en el mundo como lo que provoca un sentido ilusorio de auto-satisfacción y seguridad. Es relevante que no asocia la caída sólo a algo relacionado en sí mismo con el mal, sino también específicamente con el error, con la pérdida de las

---

<sup>174</sup> "[Nein-Nicht-Nichts als Existenzialien. Diese Nicht ist in der Faktizitätsstruktur. Intentionalität - Vollzugswie - des Nicht selbst solche Bewegtheit, also in sich eine Zeitigung, und zwar gerade ruinant existenzielle. Weil die Existenz und Faktizität auf "Nicht" gestellt ist - Darbung]".

<sup>175</sup> Cf. 3ª parte, 2.2.

referencias y con la elección de un camino equivocado<sup>176</sup>. Del mismo modo, S. Agustín, en el libro X de las *Confesiones*, también había tratado con profusión el tema de la caída. Se centró principalmente en tres formas que Heidegger recoge convenientemente en el semestre de verano del año 1921, el placer de la carne, la gloria y la ambición del mundo y el placer de los ojos<sup>177</sup>. Éste último es el que recibe el nombre de *curiositas* en el sentido del cuidado que sólo aspira a ver y conocer las cosas, lo que trae como consecuencia distraerse y dejarse dominar por ellas.

En tercer lugar habría que tener en cuenta la figura de Lutero. En el semestre de verano de 1923, explicando diversas propuestas de definición del *animal rationale*, Heidegger, corrigiendo a Scheler, menciona a Lutero y hace alusiones al *status corruptionis* (cf. GA 63, 27). Lutero también había hecho una interpretación de la caída y del mundo en términos de huida hacia la tranquilidad, pasando por encima de la relación sí mismo-Dios. Sin entrar en los detalles de su análisis, sí es conveniente llamar la atención de que algunos de sus escritos proporcionan parte del lenguaje que Heidegger utilizará para describir los efectos de la caída<sup>178</sup>. Términos como "ruina", "autosatisfacción", "hiperbólico", "elíptico" etc. aparecen explícitamente en las obras de Lutero. La abundancia de palabras como "*Alienative*", "*Tentative*" etc. en el semestre de 1921-22 forma parte del programa general consistente en proporcionar una versión germanizada de conceptos de procedencia latina<sup>179</sup>.

Otra de las influencias para el desarrollo del concepto general de la caída hay que ir a buscarla en el movimiento gnóstico, en ciertas versiones de mitos

---

<sup>176</sup> Para algunas de las alusiones a la caída en S. Pablo, tamizadas por la interpretación de Heidegger en el semestre de invierno de 1920-21 cf., por ejemplo, GA 60, 114, 144, 148.

<sup>177</sup> Cf. GA 60, §§ 13, 14, 15. Algunas menciones a la caída fuera de estos párrafos, siempre en el contexto de discusión con los textos de S. Agustín, se pueden encontrar por ejemplo en GA 60, 249/143.

<sup>178</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 180ss. El aprovechamiento de algunos términos para la descripción del arruinamiento tiene también otra fuente de procedencia. Se trata de Kierkegaard *via* Jaspers. El libro de éste, *Psychologie der Weltanschauungen*, supuso un impulso importante para la introducción definitiva del danés en algunos círculos académicos.

<sup>179</sup> Cf. Van Buren, John, "Martin Heidegger, Martin Luther", op. cit., p. 170.

platónicos como el *Fedro* y la *República*<sup>180</sup>. La caída a la tierra de las almas tras la contemplación de las ideas, el olvido que las domina a partir de ese momento, la ayuda y el tipo de experiencia particular que se precisa para recuperar el recuerdo, son algunos elementos que resuenan en ciertos planteamientos de Heidegger sobre el arruinamiento. Aunque no es conveniente ver su postura exclusivamente como una secularización de nociones de carácter mítico y religioso (hay una insistencia constante en los cursos por distanciarse de estas conexiones<sup>181</sup>), esto tampoco impide señalar ciertos paralelismos.

Una vez que hemos visto cómo queda planteada la caída y hemos mencionado algunas de sus influencias, es el momento de hacer un balance con respecto a ella. La descripción de la vida fáctica, tal como ha quedado completada hasta ahora, la presenta como bloqueada, dispersada, distanciada, enmascarada, en definitiva caída, arruinada y derrumbada. Después de este análisis tan demoledor la vida parece ser un lugar poco propicio para anclar en él el inicio de la explicitación hermenéutica. Es decir, si la filosofía hermenéutica tiene como tarea repetir filosóficamente la comprensión que la vida tiene de sí y la autotransparencia que la caracteriza y, por otro lado, tal como hemos visto, la vida se saca los ojos y se queda ciega, entonces la situación es extremadamente comprometida. La comprensión previa que la filosofía tiene que seguir y desplegar no es la adecuada, ya que la vida no parece ofrecerse a sí misma de un modo convincente, sino deformado por completo. La comprensión previa que la vida ofrece de sí es desvirtuadora más que reveladora. La hermenéutica se encuentra en un apuro, puesto que aquello que le ha de dar suelo no sólo no facilita su quehacer, sino que lo impide de principio.

Por otro lado, la introducción de las categorías de caída, arruinamiento y derrumbe plantea ciertas dudas con respecto a su legitimación fenomenológica. Éstas se empiezan a detectar, en primer lugar, en que el tono de los textos en los

---

<sup>180</sup> Cf. Merker, Barbara, "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", op. cit., pp. 224ss. Esta autora mantiene su tesis apoyándose en algunos escritos de Jonas sobre la gnósis. El recurso es interesante porque Heidegger mismo dirigió la *Disertation* de este autor, que llevaba por título *Über den Begriff der Gnosis*.

<sup>181</sup> Valga el siguiente texto como un ejemplo de esta actitud: "Lo *tentativo* no [es] religioso; No necesita una experiencia religiosa fundamental para que su experiencia esté viva" (GA 61, 154). ("Das *Tentative* - nicht religiös; es braucht keine religiöse Grunderfahrung für seine Erfahrung lebendig zu sein").

que se tratan las categorías es ciertamente dogmático<sup>182</sup>. Heidegger tiende a limitarse a hacer una constatación del modo como es la vida, pero no hay, de la misma manera que en los análisis del cuidado o del mundo, un estudio de los fenómenos a partir de los comportamientos intencionales. Este hecho dota al curso de 1921-22 de un talante peculiar, determinado sin duda por la distancia con la que Heidegger analiza los temas. Al mismo tiempo que la descripción se hace distante<sup>183</sup>, el discurso se vuelve dogmático, no parece dejar resquicio para otra postura diferente. Lo importante es que esta frialdad no se puede considerar únicamente como una cuestión de estilo. Fenomenológicamente hablando, este modo asertórico de hablar de la caída, del arruinamiento y del derrumbe es cuestionable.

Efectivamente, si domina el enmascaramiento general, detectado tanto en el cuidado (como referencia al mundo) como en el estar constantemente en una interpretación con precedentes históricos, si el encubrimiento se extiende por todas las manifestaciones de la vida, una de las primeras preguntas es cómo es posible que desde estos fenómenos (a los que la filosofía como fenomenología no puede renunciar) se proporcione la anticipación de una comprensión previa, la condición *sine qua non* de la actividad hermenéutica. Expresado en otros términos, si hay una tendencia constante y tenaz al encubrimiento y si en principio no parece vislumbrarse fácilmente la posibilidad de contrarrestarlo, si ni siquiera se hace plausible la posibilidad de percatarse sobre la propia condición caediza, entonces difícilmente la filosofía puede repetir el movimiento de la vida recuperándola del derrumbe.

---

<sup>182</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 196. Por su parte, Gethmann también ha defendido una idea de la que se puede extraer la misma consecuencia. Para él los desarrollos del arruinamiento proporcionarán mucho a la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en 1921-22 Heidegger no los ha situado en un contexto adecuado, con lo que aparecen casi como arbitrarios. Cf. Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", op. cit., p. 36.

<sup>183</sup> Cf. Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, op. cit., p. 139/145.



Heidegger se encuentra aquí ante una encrucijada<sup>184</sup>. Por una parte, el ámbito de lo fáctico, aquél en el que se tenía que arraigar en principio la actividad filosófica, se ha mostrado como deformante. Por otro lado, no sería en ningún caso una solución hacer una descripción de la condición caediza desde fuera de ella. Esto supondría pasar por alto la máxima fenomenológica ineludible que dice que son los fenómenos los que deben dar las indicaciones atemáticas que debe seguir la explicitación hermenéutica. De este modo, la gran dificultad ante la que se enfrenta Heidegger es que, desde dentro de la vida fáctica, la tarea filosófica encuentra impedimentos desde el inicio ya que la comprensión previa de la que ha de partir no es fiable. Desde fuera, como una segunda posibilidad, el proyecto no está asentado, ya que es preciso que los fenómenos se muestren como tales y no está justificado describir uno de ellos (la caída) desde otro (la propiedad).

Las constantes alusiones anteriores a las máscaras y a la desfiguración dejan ver la dirección que toman los argumentos de Heidegger para salir de este punto muerto. La máscara remite inmediatamente a algo que está detrás de ella. Utilizando una terminología más propia de Husserl, se podría decir que, en general, en la deformación se tiene que encontrar de algún modo presentado el original. Éste no tiene posibilidad de salir, abrumado por el peso de lo deformante. Sin embargo, en tanto que presencia latente, no se le puede sustraer un carácter fenoménico. De esta manera, Heidegger va pensando en la posibilidad de que dentro de la deformación misma haya algo así como una conciencia atemática de lo original<sup>185</sup>. Esta intención se puede comprobar en el curso de 1921-22, donde no sólo habla de desfiguración, sino también de represión (cf. GA 61, 132)<sup>186</sup>. Con esta idea quiere anular en primer lugar la tendencia -casi inevitable- a considerar que lleva a cabo el análisis de la caída desde un punto exterior a ella. Al mismo tiempo, desde la conciencia atemática del original, quiere dar a entender que cabe un resquicio en la condición de caída para que la vida se viva en su derrumbe. Dicho de otro modo, con ello quiere abrir la posibilidad para que en el "se" se tenga de alguna manera noticia de que no se está viviendo la vida en su propiedad. Utilizando sus propias palabras, en el proceso que aleja progresivamente de lo

---

<sup>184</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 204.

<sup>185</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 197-98.

<sup>186</sup> Para otros usos de "represión" (*Abdrängung*) y sus derivados, cf. GA 59, 86, GA 9, 30, 37.

propio hay algo así como una retrovisión "más o menos expresa" de aquello de lo que se huye (AE, 244). Precisamente el hecho de que el original está de algún modo en lo impropio, aunque su rastro sea ténue, casi imperceptible, es el que posibilita los siguientes pasos en el análisis.

## 10. El movimiento contrario al arruinamiento

La pregunta que surge de inmediato es cómo se produce entonces el tránsito desde la autocomprensión distorsionada que la vida ofrece de sí misma a la propia. Completando la cuestión con lo que acabamos de mencionar ¿cómo se rentabiliza para la hermenéutica de la facticidad el hecho de que haya una visión más o menos expresa de la propiedad dentro de lo impropio? Un modo de abordar el tema es eliminar de entrada aquellas opciones que no van a formar parte de la propuesta de Heidegger. Todo paso que implique la reflexión de un nivel (el de la propiedad) sobre otro (el de la impropiedad) tiene que estar descartado de antemano. La comprensión propia no puede consistir en ver, en contemplar un modo propio de ser comparándolo con otro, sino en su misma ejecución. Puesto que la filosofía es un modo de vida, tal como se decía en el texto inicial de la repetición (cf. GA 61, 80), no puede encontrar su apoyo en algo que no sea un cumplimiento de la propia vida. La comprensión que le debe proporcionar este anclaje tiene que ser ella misma un ejercicio vital. Este requisito fundamental indica claramente que el único lugar al que se puede ir a buscar el origen de la comprensión propia ha de estar dentro del arruinamiento (*Ruinanz*) mismo<sup>187</sup>.

La retrovisión más o menos expresa a la que antes aludíamos muestra aquí toda su fuerza metodológica, puesto que Heidegger acentúa con ella que, a pesar de que el arruinamiento es total y abarca todas las manifestaciones de la vida, es experienciable de alguna manera. Diciéndolo de otro modo, dentro de la caída

---

<sup>187</sup> Este hecho ya se había empezado a poner de manifiesto en el primer curso de religión, aunque sin la suficiente precisión. Allí se decía que la vida fáctica es el punto de partida del filosofar, pero también es lo que lo impide en tanto que tiene una tendencia inherente al mundo. En este sentido, la vida fáctica da motivos al filosofar y con ello también la posibilidad de que se forme un movimiento contrario a la inclinación a la caída que caracteriza a la primera (cf. GA 60, 16s.).

misma es viable percatarse de esta condición. Sólo bajo este punto de vista se pueden interpretar las alusiones a un movimiento contrario al propio arruinamiento: "La interpretación fenomenológica, como existencial, muestra esencialmente una "contra"movilidad" (GA 61, 132)<sup>188</sup>.

El contramovimiento<sup>189</sup> está llamado a jugar un papel fundamental en el planteamiento de la hermenéutica de la facticidad. La idea principal que está en su base forma parte del modo general en el que Heidegger entiende la actividad filosófica en esta época. Insistentemente presenta la fenomenología asociada necesariamente a un momento crítico que intenta dejar de lado los prejuicios que pueden entorpecer su actividad. Esto está en conexión, bajo la perspectiva de la hermenéutica, con el hecho de que la tarea no consiste en dar el visto bueno a la comprensión previa habitual de la vida. Aunque el lugar donde está ubicada la hermenéutica es la vida fáctica, no es de nuevo ella misma, ya que aspira a una cierta cualificación filosófica. A pesar de que el objeto de la filosofía es interpretar su propia vinculación al ámbito que la sostiene, esto no significa que Heidegger iguale la interpretación filosófica con el modo cotidiano de pensar. Antes al contrario, "¡la filosofía no es más que una lucha contra el sano entendimiento humano!" llega a decir (GA 60, 36)<sup>190</sup>. Desde este planteamiento general se puede empezar a entender mejor el alcance de lo que estamos tratando.

---

<sup>188</sup> "Die phänomenologische Interpretation als existenzielle bekundet wesentlich eine "Gegen"bewegtheit".

<sup>189</sup> Numerosos autores han llamado la atención sobre esta figura en el período de Friburgo. Cf. Brogan, Walter A., "The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., pp. 216ss., Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 204ss., Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 148, 156, 203, 250, 258, Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 143, 287.

<sup>190</sup> "[...] die Philosophie ist nichts als ein Kampf gegen den gesunden Menschenverstand!". La desconfianza frente al modo habitual de comprensión se puede encontrar también en GA 59, 30; GA 60, 31, 105. Bajo esta perspectiva, en tanto que el movimiento contrario ofrece resistencia a una fuerza que parece arrastrarle, no es extraño que Heidegger lo describa en términos de lucha. Presenta la filosofía como librando una batalla continua contra la tendencia intrínseca que tiene la vida fáctica a cubrir su ser como movimiento (cf. GA 61, 153). Para un tratamiento más amplio de este tema, cf. Caputo, John D., "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", op. cit., p. 71.

El contramovimiento es una figura que no aparece exclusivamente en el semestre de invierno de 1921-22. Ya en el primer curso de Friburgo, en el *Kriegsnotsemester* 1919, Heidegger había comenzado a hablar de algunos de los efectos de la idea de ciencia. Se refería entonces a que, por medio de la actividad filosófica en tanto que científica, la conciencia inmediata de la vida sufría una cierta transformación, obteniéndose de esta manera una nueva actitud a la que designaba como "una forma propia de la movilidad de la vida del espíritu" (GA 56-57, 3)<sup>191</sup>. Aunque este lenguaje en el que se fusionan elementos románticos y fenomenológicos se abandone con posterioridad, sí se puede intuir aquí que la manera en la que se desenvuelve la investigación filosófica supone un cierto vuelco, una transformación del modo habitual de comprensión. Al mismo tiempo, la alusión a la movilidad de la vida implica que este cambio no tiene lugar de espaldas al ámbito vital, que es el que le sigue dando suelo.

En el segundo curso de religión, el dedicado a S. Agustín, el contramovimiento tiene una presencia mucho más explícita. En efecto, Heidegger dedica allí un apartado a la dispersión de la vida en el que comenta frases como "*in multa defluximus*" ("nos hemos dispersado en muchas cosas") (cf. GA 60, 205s./81ss.)<sup>192</sup>, e inmediatamente después alude a un movimiento contrario a esta diseminación, un impulso que dé lugar a que la dimensión personal se recupere (cf. GA 60, 205/82). Con posterioridad, indagando más detalladamente en el *defluere* propio de la vida, menciona también un "contramovimiento existencial" (GA 60, 206/84) que hace frente a esta tendencia. Asimismo, en las notas preparatorias para el curso de mística medieval que tenía que haber impartido un año antes, alude a un tipo de contramovimiento que complementa el anterior. Si hay un movimiento existencial que se dirige a anular la tendencia intrínseca de la vida a dispersarse en el mundo, preservando así el ámbito personal de la existencia, de la misma manera, en la historia de la filosofía hay tendencias que quieren compensar la fuerza desvitalizadora que detectan en otras corrientes. Esto es lo que, en opinión de Heidegger, ocurre con la mística, entendida ahora como un contramovimiento

---

<sup>191</sup> "[...] eine eigene Form der Bewegtheit des Lebens des Geistes". Para el tratamiento de esta referencia al *Kriegsnotsemester*, cf. Denker, Alfred, "Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers", en *Fichte Studien*, 13, 1997, p. 44.

<sup>192</sup> La cita es de S. Agustín, *Confesiones*, X, 29, 40, op. cit., p. 752/753 de la traducción española.

frente a la teoretización practicada por la Escolástica que amenazaba la inmediatez de la vida religiosa (cf. GA 60, 314/227)<sup>193</sup>.

Sin embargo, vuelve a ser en el semestre de invierno de 1921-22 donde hay más explicaciones sobre este movimiento tan particular. En la misma página en la que había aparecido el contramovimiento, en una anotación en la que Heidegger habla del sentido fundamental de la fenomenología, menciona también la destrucción (cf. GA 61, 132). La filosofía y la interpretación fenomenológica llevan a cabo un movimiento en contra de la caída para poder lograr un acceso adecuado al fenómeno de la vida y a la caída misma. Al mismo tiempo, este movimiento es necesariamente destructivo en tanto que intenta anular las tendencias del proceso que ha desembocado en el derrumbe (pérdida de referencias personales del *Dasein*, incapacidad de decisión etc.). Esta es la doble perspectiva con la que Heidegger está operando constantemente<sup>194</sup>. Entonces, por la adecuada comprensión del movimiento contrario con sus dos vertientes -acceso y crítica- pasa tanto una apropiación suficiente del sentido de la vida fáctica como de la fenomenología en general.

Por otro lado, tomar la dirección contraria al movimiento de arruinamiento (en lo que consiste de alguna manera la interpretación fenomenológica), exige que el lugar que le da impulso y el modo como lo hace estén plenamente justificados. En opinión de Heidegger, esto está muy lejos de querer decir que se necesite un anclaje fijo e inamovible, como si no hubiese nada que precediese al propio movimiento. Antes al contrario, una de sus peculiaridades es tener presupuestos, es más, es necesario que éstos estén presentes:

La interpretación no sería tal si no tuviese presupuestos [...] En tanto que interpretación filosófica, sus presupuestos deben ser radicales, es decir, la controversia con ellos debe ser análogamente duradera. Con ello no se quiere decir que un sentido del presupuesto intensificado arbitrariamente haga filosófica una interpretación. Lo peculiar de la interpretación filosófica es que se *postergue* a sí misma siempre de nuevo en su propia ejecución; esto mismo no es más que una expresión de una movilidad

---

<sup>193</sup> Cf. 2ª parte, 1.8.

<sup>194</sup> Cf. punto 12.2 de esta parte.

fundamental de la facticidad y al mismo tiempo la prueba de que la interpretación misma es fáctica y, con ello, adecuada con respecto a su objeto (GA 61, 132)<sup>195</sup>.

Heidegger ha insistido en que la caída, el arruinamiento y el derrumbe son determinaciones fundamentales de la facticidad y en que estos fenómenos son los que impiden que la vida tenga una comprensión adecuada de sí misma. Este esquema podría dar la impresión de que lo fáctico es un atributo exclusivo de ellos o, diciéndolo de otro modo, se podría tener la sensación de que únicamente lo que tiene relación con la condición caediza es fáctico. La facticidad sería determinable, según esto, como el ámbito que impide determinar el sentido y la comprensión de la vida. Para apartar este modo de ver la cuestión, Heidegger menciona implícitamente en el texto anterior que todo movimiento interpretativo en contra de la caída tiene que hacerse en referencia directa a su modo de ejecución en la vida fáctica; la explicitación filosófica, aun queriendo anular la tendencia a la caída, se hace desde la propia vida fáctica. Algunas páginas más adelante las afirmaciones a este respecto son mucho más explícitas: "El filosofar es existencialmente contra-arruinante, es decir, se apropia fácticamente en cada caso y cada vez más radicalmente de los presupuestos" (GA 61, 160)<sup>196</sup>. El ejercicio interpretativo en contra de la caída, lejos de separar de la vida, acerca cada vez más a ella, en opinión de Heidegger. Cuanto más contra-arruinante, cuanto mayor sea la fuerza del movimiento interpretativo, más originario será, parece estar insinuando en ocasiones (cf. GA 61, 176). De esta manera, en vez de alejar del mundo -su dirección inicial de "contra" así parecía indicarlo- el movimiento contrario no sólo no establece distancia, sino que posibilita ganar lo que Heidegger unos meses más tarde denomina el ser de la vida: "El ser de la vida en ella misma, accesible en la facticidad misma, es de tal manera que sólo es visible y alcanzable en un rodeo por el movimiento contrario al cuidado que cae [...] El movimiento contrario a la

---

<sup>195</sup> "Die Interpretation wäre keine, wenn sie keine Voraussetzung hätte [...] Als philosophische Interpretation muß ihre Voraussetzung eine radikale sein, d. h. die Auseinandersetzung mit dieser eine entsprechend langwierige. Dabei ist nicht die Meinung, daß ein willkürlich gesteigerter Sinn von Voraussetzung eine Interpretation zu einer philosophischen macht. Es ist das Eigentümliche der phänomenologischen Interpretation, daß sie in ihrem eigenen Vollzug sich selbst immer wieder *zurückverlegt*; das ist nicht anderes als selbst ein Ausdruck einer Grundbewegtheit der Faktizität und so der Ausweis, daß die Interpretation selbst faktisch ist und damit in bezug auf ihren Gegenstand angemessen".

<sup>196</sup> "Das Philosophieren ist gegenruinant existenziell, d. h. es bringt die Voraussetzung faktisch je und je radikaler zur Aneignung".

tendencia a la caída no se puede interpretar como una huida del mundo" (AE, 245)<sup>197</sup>.

No podría haber habido otro desenlace si se quería seguir manteniendo que la filosofía es una forma de vida. El balance del análisis, independientemente del punto por el que comience, termina remitiéndose siempre a lo fáctico. De la caída, del arruinamiento y del derrumbe como movibilidades fundamentales de la facticidad sólo se puede tener noticia en tanto que en ésta misma hay algo que permite ver ese modo de vida como el impropio. Este resquicio en el dominio global del arruinamiento (Heidegger hablará expresivamente de una "brecha" (*Bresche*) (GA 61, 151)) es el que aprovecha el movimiento interpretativo para no desligarse de la facticidad. Dicho con otros términos, el movimiento contra la tendencia a caer propio de la filosofía sólo se podrá hacer, a su vez, si se ha tomado también en serio su radicación en la facticidad. Por esta razón, apropiarse interpretativamente de la facticidad se puede ver como una ejecución fáctica más (cf. GA 61, 133).

En la parte final del semestre de 1921-22, Heidegger vuelve a un problema que no ha quedado suficientemente tratado en las consideraciones anteriores. Si la vida fáctica tiene como un modo fundamental de ser el de la caída y por otra parte existe desde ella misma la posibilidad de un movimiento contrario a este proceso de arruinamiento, ¿cómo se origina con más precisión este movimiento? Hasta ahora lo único que sabemos es que su impulso viene dado por una cierta conciencia implícita de la propiedad dentro del derrumbe. Sin embargo, esto no logra explicar suficientemente cómo se desencadena la comprensión propia en primer lugar y, posteriormente, la explicitación filosófica que la quiere repetir.

Para subsanar el vacío ante esta cuestión, Heidegger aporta algo de relevancia: "La *movilidad contra-arruinante* es la de la *ejecución filosófica de la interpretación*, de tal manera que se ejecuta en el *modo de acceso* apropiado del *cuestionamiento*" (GA 61, 153)<sup>198</sup>. El cuestionamiento (*Die Fraglichkeit*)<sup>199</sup> es el

---

<sup>197</sup> "Das in der Faktizität selbst zugängliche Sein des Lebens an ihm selbst ist solcher Art, daß es nur auf dem Umwege über die Gegenbewegung gegen das verfallende Sorgen sichtbar und erreichbar wird [...] Die Gegenbewegung gegen die Verfallentendenz darf nicht ausgelegt werden als Weltflucht".

<sup>198</sup> "Eine *gegenruinante Bewegtheit* ist die des *philosophischen Interpretationsvollzugs*, und zwar so, daß sie sich vollzieht in der angeeigneten *Zugangsweise der Fraglichkeit*".

<sup>199</sup> Para otras apariciones del término en distintos contextos, cf. GA 56-57, 66, GA 58, 36, 41ss., 148, GA 9, 27, GA 61, 2, 34-35 (Esta es una alusión fundamental porque su marco es el

elemento nuevo que no había aparecido anteriormente en el análisis de las categorías de la vida. Para comprender esta figura hay que decir que se trata de algo que surge dentro de la vida fáctica. Ahora bien, si el origen está en la vida fáctica se topa de inmediato con una dificultad. Parece que en principio no hay nada que garantice que este cuestionamiento que va a dar lugar al movimiento en contra del arruinamiento no esté contaminado por éste. Dicho de otro modo, no hay garantías de que sea eficaz para impulsar el movimiento contrario a la caída, ya que bien podría ser sin más otra versión de ésta.

Una posible respuesta pasa por ver en la figura del cuestionamiento una intensificación del arruinamiento<sup>200</sup>. Situarse inmediatamente al margen del arruinamiento no es posible ya que es una movilidad fundamental de la vida fáctica, el modo en el que ésta se desenvuelve es esencialmente arruinante. Ante este carácter irrebasable, quizá la única vía sea ganar una nueva relación con él. La propiedad no puede consistir en un aligeramiento del arruinamiento. Considerado desde otra perspectiva, el movimiento contra la caída que posibilita la interpretación filosófica no puede saltar sobre el derrumbe, sino que tiene que dar cuenta de él en toda su dureza. Sólo cuando se intensifica y se radicaliza el arruinamiento mostrando que no hay nada fuera de él, se puede ver en esa nada su sentido de dirección. Pero hacer visible la dirección del arruinamiento no es determinar uno

---

de la evidencia de la definición filosófica: "La *evidencia* con respecto a la conveniencia de la definición al objeto no es propia ni originaria; esta conveniencia es, más bien, absolutamente *cuestionable* y la definición se debe comprender justamente en este cuestionamiento y falta de evidencia. Esto quiere decir, sin embargo, que así como es una comprensión equivocada del contenido definitorio hacerlo tema y probarlo detalladamente, en vez de seguir su indicación, también es erróneo aprovechar el cuestionamiento del planteamiento para mostrar con ello la carencia de significado y la arbitrariedad de la definición. El fundamento propio de la filosofía es la comprensión existencial radical y la *maduración del cuestionamiento*". ("Die *Evidenz* bezüglich der Angemessenheit der Definition an den Gegenstand ist keine eigentliche und ursprüngliche; vielmehr ist diese Angemessenheit absolut *fraglich*, und die Definition muß gerade in dieser Fraglichkeit und Evidenzlosigkeit verstanden werden. Das heißt aber: So wie es ein Mißverstehen des definitorischen Gehalts ist, ihn zum Thema zu machen und umfassend zu beweisen, statt seiner Anzeige nachzugehen, so verkehrt ist es, die Fraglichkeit des Ansatzes zur Gelegenheit zu nehmen, um dabei die Bedeutungslosigkeit und Willkür der Definition zu beweisen. Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*"), 37, 56, 93, 122, 197, AE, 239, 245.

<sup>200</sup> Cf. Oudemans, Th. C. W., "Heidegger: Reading against the Grain", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., pp. 40ss.



más de sus rasgos encubridores. Antes al contrario, es una ganancia extraordinariamente importante, ya que Heidegger considera que al mismo tiempo está dada la posibilidad de ver la dirección contraria (cf. GA 61, 154).

Una vez que se ha llamado la atención de esta manera sobre el origen del cuestionamiento, hay todavía una serie de dificultades a las que Heidegger tiene que hacer frente. Se podría pensar que con el cuestionamiento y la problematización está ofreciendo sin más una nueva versión del origen de la filosofía en la pregunta. Sus matizaciones diciendo que hay que mantener al margen los ideales de conocimiento poniéndolos entre paréntesis<sup>201</sup> aportan a este respecto algo importante, pero no decisivo. Relevante en tanto que al cuestionamiento, separado de la teoría, sólo le queda como salida remitirse a un ámbito vital (existencial, podríamos decir). De esta manera, Heidegger podrá ver en él la posibilidad del movimiento contrario al arruinamiento y concebir este movimiento como una lucha que se da al mismo tiempo que las realizaciones del filosofar.

Sin embargo, estas descripciones no son suficientes porque todavía no se ve qué es lo que hace que existencialmente el cuestionamiento entre en ejecución. Sabemos que se trata de una puesta en cuestión de lo inmediato, del modo cotidiano de comprensión, pero no queda suficientemente claro en qué resorte existencial se apoya, qué es lo que posibilita que entre en acción.

---

<sup>201</sup> En este sentido hay un texto lo suficientemente expresivo: "Mantenerse en el cuestionamiento auténtico no consiste en reaccionar en cierto modo mecánicamente a una máxima vacía consistente únicamente en preguntar siempre y tampoco en interrogar a discreción en cualquier oportunidad, sino que consiste en que se pregunte desde motivos situacionales esclarecidos fácticamente en cada caso, en que se pregunte a los motivos que se mantienen en la dirección de la vida fáctica e igualmente se viva investigando en la respuesta misma, es decir, de tal manera que la formación de la respuesta tenga referencia permanente a la pregunta, esto es, que ésta misma esté ahí vitalmente" (GA 61, 153). ("Das Sichhalten in echter Fraglichkeit liegt nicht darin, daß man mechanisch gleichsam auf eine leere Maxime des immer nur Fragens reagiert und bei jeder Gelegenheit beliebigerweise fragt, sondern darin, daß aus jeweils faktisch situationserhellten, auf faktisches Leben direktionshaltigen Motiven gefragt und ebenso im Antworten selbst forschend gelebt wird, d. h. so, daß das Antwortbilden ständig Bezug zur Frage hat, d. i. daß diese selbst lebendig da ist").

## 11. Las experiencias fundamentales y el apoyo existencial de la hermenéutica

La argumentación seguida por Heidegger hasta este momento ha consistido en hacer un análisis de la vida fáctica, en considerar la condición de caída como su movilidad fundamental y, por otro lado, en apelar a un movimiento -siempre dentro de la propia caída o arruinamiento- con el que se pueda, por así decir, hacer frente a esta tendencia. En primera instancia dicho movimiento queda determinado como un cuestionamiento, como una puesta en cuestión de lo inmediato. Sin embargo, no se ve claramente qué es lo que lo impulsa, qué es lo que lo hace surgir. Para poder dar una respuesta, es conveniente recordar un elemento que ha aparecido anteriormente y que ahora recobra su importancia.

En la caracterización de la vida fáctica aludimos al hecho de que Heidegger contraponía, de manera general, dos modos de vida. El primero consistía en tener una actitud despierta, en lo que llamaba entonces estar filosóficamente despierto, mientras que el otro quedaba asociado, por contraposición, al sueño y a un cierto amodorramiento. Lo que en aquel momento se llamaba el estado de vigilia se refería a una especie de experiencia que posibilitaba que el *Dasein* se abriera a sí mismo de algún modo. Se trataba de una vivencia que permitía mantenerse al margen del discurrir habitual de la vida. A lo largo del período de Friburgo hay múltiples alusiones a las "experiencias fundamentales" (*Grunderfahrungen*)<sup>202</sup> que hay que entender en esta línea. Estas experiencias particulares son precisamente las que proporcionan el eslabón que estamos buscando, el resorte que hace que el cuestionamiento, y con ello el movimiento interpretativo, pueda activarse y justificarse.

"Experiencia" es un concepto relevante en estos años y evidentemente Heidegger no lo entiende como algo relacionado únicamente con la percepción o con una teoría empirista. No se puede ver tampoco exclusivamente como uno de los grados a los que se recurre para aportar una explicación del conocimiento. A

---

<sup>202</sup> El concepto de "experiencia fundamental" comienza a tener un papel relevante a partir del semestre de invierno de 1919-20. Sus apariciones de aquí en adelante son continuas. Cf. GA 58, 93ss., 163, 223, 227; GA 59, 35, 93, 131, 180; GA 9, 23s., 29ss., 36; GA 60, 74, 128, 136s., 252, 294, 334; GA 61, 19ss., 35ss., 42, 53, 55, 68s., 117, 154, 160, 176; AE, 249, 253, 264; GA 63, 16, 110s.

Heidegger le interesa poner de manifiesto, más bien, los rasgos habituales y cotidianos de la experiencia en tanto que siempre la entiende como componente de la vida humana en su conjunto. Esto indica que la utilización de "experiencia" excede con mucho el significado estrictamente cognoscitivo. Es un concepto que queda asociado así a la naturalidad de lo cotidiano frente a la que la actitud teórico-epistemológica supone siempre una cierta artificiosidad.

Las "experiencias fundamentales", en tanto que experiencias, no se pueden mover en un campo completamente distinto al que acabamos de mencionar. Por ello no renuncian de ninguna manera a una parte de la caracterización de las experiencias cotidianas. Para comprender las fundamentales es preciso mantener a distancia la actitud teórica (este sería el elemento común con la experiencia habitual). Sin embargo, las fundamentales no son vivencias cotidianas sin más, sino que son escasas y excepcionales (este es el punto de separación entre ambas).

Por lo tanto, las experiencias fundamentales son momentos extraordinarios en el transcurso de la vida. En estrecha conexión con este rasgo se encuentra su indisponibilidad. Heidegger las presenta como si no hubiese posibilidad de provocarlas voluntariamente, como si acaeciesen en un momento determinado sin intervención del sujeto que las tiene. Con la excepcionalidad y la indisponibilidad como dos de sus notas básicas, para seguir indagando en estas experiencias hay que preguntarse por qué son tan particulares. Diciéndolo de otro modo, el siguiente paso es determinar qué es lo que se obtiene a partir de ellas que no proporcione una experiencia corriente, cuál es en concreto su cualificación frente a ésta.

Se puede empezar a responder diciendo que Heidegger les atribuye una potente capacidad reveladora. Las experiencias fundamentales, en tanto que se aproximan de algún modo a las experiencias límite, consiguen ponernos cara a cara con nuestro propio ser. Sus efectos consisten en retirar de golpe la máscara y el ocultamiento característicos del modo cotidiano de vida. En la reseña al libro de Jaspers se menciona una existencia de las sombras o ensombrecida (cf. GA 9, 3). Esta falta de transparencia que la vida manifiesta habitualmente con respecto a sí misma es lo que las experiencias fundamentales quieren subsanar. Pero la revelación a la que se refiere Heidegger ahora no se puede entender como una salida de la propia existencia para poder ver su condición desde fuera. Con anterioridad hemos mencionado que el alcance del arruinamiento es completo y, por esta razón, toda experiencia fundamental sólo puede tener lugar dentro de él.

La revelación que posibilitan las experiencias extraordinarias no consiste por ello en una escapada de la caída, sino en poner la vida justamente frente a esta condición, en hacerle patente su modo de ser que hasta ese momento no le era accesible<sup>203</sup>. Lo interesante de la cuestión es la manera en la que se produce la revelación. Las experiencias fundamentales no adoptan una actitud teórica ni reflexiva frente a la vida, sino que forman parte de la vida misma y por eso lo que revelan es atemático. De nuevo en la recensión al libro de Jaspers hay textos muy explícitos:

Observado en dirección a su origen y a su experiencia fundamental genuina, el sentido de la existencia es justamente *el* sentido del ser que no se puede ganar desde el "es" del "es" que explicita tomando conocimiento específicamente, siendo con ello de algún modo objetivador, sino desde la experiencia fundamental del tener *preocupado* de sí mismo [...] (GA 9, 30)<sup>204</sup>.

En años posteriores, en lugar de lo que ahora aparece como la "preocupación" Heidegger utilizará el término "angustia". Lo relevante en todo caso es que el mero hecho "de que se es", la ganancia consistente en saberse fáctico, es algo que surge a partir de una experiencia existencial y no por medio de un proceso de introspección. Por esta razón, los momentos existenciales excepcionales no otorgan contenidos determinados, sino que más bien iluminan un modo propio de ser.

Para avanzar en el tratamiento de las experiencias fundamentales es conveniente volver sobre un aspecto anterior. Retomar las relaciones de la vida con el mundo ayudará a comprenderlas más adecuadamente. Heidegger atribuye a las experiencias fundamentales una capacidad reveladora. Con respecto a las relaciones de la vida con el mundo esto supone que aquéllas sacan a la luz y

---

<sup>203</sup> El carácter revelador ha dado pie a algunos autores para sostener que uno de los efectos de estas experiencias se puede entender en términos de una cierta conversión. Siguiendo en un contexto cercano al religioso, la actitud de permanecer despierto venciendo al sueño es considerada en este sentido como un renacimiento, casi como si de una resurrección se tratase. Cf. Merker, Barbara, "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", op. cit., pp. 231, 233. También Van Buren ha observado un paralelismo entre el proceso que lleva a la autenticidad y los conceptos religiosos de resurrección y redención. Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 186.

<sup>204</sup> "Der Existenzsinn ist, auf seinen Ursprung und seine genuine Grunderfahrung hin verfolgt, gerade *der* Seinssinn, der nicht aus dem "ist" des spezifisch kenntnisnehmend explizierenden und dabei irgendwie objektivierenden "ist" gewinnbar wird, sondern aus der Grunderfahrung des *bekümmerten* Habens seiner selbst [...]"

desenmascaran los mecanismos que el segundo emplea para hacerse con el mando de la primera. En la medida en que estas experiencias exceden por completo las perspectivas habituales de la vida (no hay que olvidar que éstas están enteramente dominadas por el mundo), pueden ayudar a hacerlas estallar. Son vivencias que contribuyen a que la vida se percate de la situación en la que se había desenvuelto hasta ese momento. Heidegger presenta estos instantes como sacudidas de lucidez que muestran lo más propio de cada uno de nosotros sin las interferencias constantes que suponía la vinculación con el mundo. En ese sentido, las experiencias fundamentales concentran la vida en sí misma, dejando atrás la dispersión a la que le había llevado el mundo.

En tanto que situadas en el filo, las experiencias extraordinarias se caracterizan por ser esencialmente ambivalentes. Por una parte proporcionan una nueva perspectiva, la de la facticidad como aquello para lo que no se puede buscar fundamento, la del hecho de que se es sin posibilidad de rebasar esta circunstancia, la que informa de que el mundo no puede actuar como protector frente a ello etc. Por otro lado, precisamente al haber mostrado los hechos desnudos habiendo roto los lazos protectores que la vida establecía con el mundo, pueden llegar a provocar una cierta desazón. A partir de esta segunda vertiente, es posible empezar a elaborar los discursos preferentemente existencialistas que tienen su base en la filosofía de Heidegger. Sin embargo, con respecto a la hermenéutica de la facticidad, lo que interesa preferentemente es el primer aspecto mencionado.

Si las experiencias fundamentales ponen cara a cara frente a la facticidad, si anulan la tendencia a comprender la vida desde sus referencias mundanas, entonces es posible ver este modo de proceder en términos de una reducción. De manera general, se podría decir que Heidegger entiende estas experiencias como lo que posibilita la reducción a la dificultad intrínseca de la vida, a su intranquilidad esencial, en definitiva, a aquellos aspectos que estaban permanentemente encubiertos en la comprensión inmediata y previa que la vida tiene de sí<sup>205</sup>. Aunque formalmente la operación es idéntica, los elementos sobre los que se aplica difieren de los de la reducción de Husserl. En opinión de Heidegger, lo que él quería poner entre paréntesis era precisamente lo que había constituido el centro de atención de aquél. A pesar de esta diferencia, el hecho de poner entre paréntesis

---

<sup>205</sup> Rodríguez ha puesto de manifiesto este aspecto de manera esclarecedora estableciendo un paralelismo entre la reducción fenomenológica y la que ejerce la hermenéutica. Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 212ss.

algo, la necesidad de que para que comience la interpretación filosófica haya que hacer una reducción a un ámbito diferente, es algo compartido por los dos autores.

Considerando esto con más detalle, en el caso de Heidegger lo que queda suspendido son las tendencias propias del movimiento de la vida cotidiana que se comprende a sí misma de un modo deformante. Pero esto no se realiza para adoptar una actitud diferente, sino más bien para ganar una nueva relación con esta circunstancia particular de la vida dentro de ella misma. Por medio de las experiencias fundamentales, el modo habitual en el que la vida se comprende a sí misma, la manera cotidiana en la que es, queda puesta en cuestión. Precisamente por esto, porque suspenden el discurrir habitual, aquéllas pueden compensar la fuerza del movimiento de la caída. Estas experiencias no se suman a la movilidad de la vida, sino que ofrecen fuerte resistencia a ella.

En una nota del apéndice del curso de verano de 1923 Heidegger escribe unas palabras que ayudarán a entender lo tratado hasta este momento:

Justamente para la finalidad de ver la movilidad de la vida, para llevarla objetivamente al tener previo de la explicación categorial, es equivocado empeñarse en coejecutar la movilidad como tal. La *movilidad* sólo se ve propiamente desde la "*parada*" respectiva y genuina. La parada existencial, en la parada. ¿Qué fijar como detenimiento? Pero justamente por ello la tarea más alta es ganar la parada auténtica y no arbitraria; la parada, *antes del posible* salto de la decisión preocupada; aunque no se hable de ésta, está ahí permanentemente. En la parada se hace visible el movimiento y así, desde ella como parada auténtica, la posibilidad del contramovimiento. / Pararse en la vida misma, en su sentido objetivo y en su sentido de ser: facticidad. Abstenerse de la movilidad arruinante, es decir, tomar en serio la dificultad, cumplir, custodiar la dificultad *despierta* (GA 63, 109)<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> "Es ist -gerade für die Absicht, die Lebensbewegtheit zu sehen, gegenständlich zur Vorhabe der kategorialen Explikation zu bringen- verkehrt, darauf aus zu sein, die Bewegtheit als solche mitzumachen. *Bewegtheit* sieht man eigentlich nur vom jeweiligen genuinen "*Aufenthalt*". Der existenzielle Aufenthalt, im Aufenthalt; was als Stillstand festlegen? Aber deshalb gerade die höchste Aufgabe, den echten und nicht beliebigen Aufenthalt zu gewinnen; der Aufenthalt *vor dem möglichen* Sprung der bekümmerten Entscheidung; von dieser nicht die Rede, aber sie ist ständig da. Im Aufenthalt ist die Bewegung sichtbar, und damit von ihm her als echtem Aufenthalt die Möglichkeit der Gegenbewegung. Aufhalten beim Leben selbst, seinem Gegenstands- und Seinssinn: Faktizität. Enthalten von ruinanter Bewegtheit, d. h. die Schwierigkeit ernst nehmen, die damit *wache* Erschwerung vollziehen, verwahren". Rodríguez (*La transformación*

Se trata de un texto importante porque nos permite enlazar algunos de los aspectos anteriores con los que nos tienen que ocupar en este momento. En primer lugar, hay que llamar la atención sobre la opinión de que es equivocado coejectar la movilidad de la vida. Efectivamente, en el momento en que se quiera obtener una comprensión propia de la vida al margen de sus rasgos deformantes, experienciarla sin más dentro de su propio arruinamiento, proporcionar más materiales para el derrumbe, por así decir, no será la táctica adecuada. Una vivencia que sea asimilable sin más al discurrir habitual de la vida no tendrá nunca la posibilidad de ver la movilidad general, ya que está inmersa en algo que tiende a poner una calima ante sí. Utilizando el mismo argumento, la interpretación filosófica no se puede situar en el plano en el que se desenvuelve el movimiento cotidiano de la vida. La coejecución del movimiento arruinante impide llegar a interpretarlo, ya que uno de sus rasgos fundamentales es ofrecer una imagen distorsionada y deformada de sí mismo.

Las experiencias fundamentales desempeñan un papel esencial precisamente porque permiten no coejectar el movimiento de la caída. Esto sólo es posible en tanto que comparten su mecanismo operativo con la reducción. Al reducir a lo fáctico, al hecho desnudo de que se es en cada caso, posibilitan que se escape a la tendencia implacable de la vida al derrumbe. En este sentido, Heidegger alude a que estas experiencias proporcionan una cierta parada.

La introducción de este término no deja de ser llamativa. En primera instancia podría dar la impresión de que se está hablando de pasar por alto las reglas de la vida fáctica para, de esta manera, poder verla con más objetividad. La parada remite en principio a una posición estática que posibilita mejorar la perspectiva. Evidentemente esto entraría en clara contradicción con el propósito de la

---

*hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 213) cita el texto, con una breve interrupción. Por otro lado, *Aufenthalt* es un concepto que Heidegger utiliza en algunas otras ocasiones en el período de Friburgo, si bien es verdad que sus apariciones se concentran en la *Aristoteles-Einleitung*. Cf., por ejemplo, AE, 242: "Este modo de la existencia del mundo se madura sólo cuando la vida fáctica hace una parada en su movilidad del trato que se preocupa". ("Diese Weise des Weltaseins zeitigt sich nur dann, wenn das faktische Leben einen Aufenthalt in seiner besorgenden Umgangsbewegtheit macht"), 263: "[La comprensión pura] es el modo en el que la vida hace una parada con respecto a una de sus tendencias fundamentales". ("[...] ist das wie, in dem das Leben hinsichtlich einer seiner Grundtendenzen einen Aufenthalt nimmt"). Para otros detalles sobre el concepto de "parada", cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 288. Este mismo autor alude al término en otros contextos. Cf. pp. 30, 284.

hermenéutica, que de ninguna manera se quiere despegar del ámbito que le da suelo. Por esta razón, hay que aportar un matiz importante en la descripción de la parada. No se trata simplemente de un detenimiento, sino que éste queda caracterizado también como existencial. El detalle es relevante, ya que muestra que las posibilidades fácticas no se abandonan en la parada. Ésta no tiene su origen en la adopción de una actitud extraña a la de la vida en su ejecución, sino que es un momento ejecutivo concreto (una experiencia existencial fundamental) la que la ha provocado.

Este apoyo existencial es el que logra esquivar uno de los mayores peligros de la parada: el hecho de que sea arbitraria. En este punto se está poniendo en juego el proyecto general de la hermenéutica de la facticidad. Ésta quiere ser una explicitación filosófica de una comprensión previa atemática que la vida tiene de sí. Evidentemente, la opción de apoyarse en el modo de comprensión deformante se tiene que dejar de lado. La hermenéutica tiene que descansar sobre algo que proporcione prefilosóficamente el ser propio de la vida y además que forme parte de la ejecutividad peculiar de ésta; el apoyo de ninguna manera puede ser el producto de una actividad reflexionante. Las experiencias fundamentales son las que posibilitan ese respaldo tan necesario, puesto que ellas forman parte de la vida fáctica, pero al mismo tiempo suponen una brecha en el modo de comprensión habitual, posibilitando extraordinariamente una iluminación propia. En el hecho de que no se acude a una instancia cualquiera para explicar la parada, sino que se apela a una experiencia de la propia vida, Heidegger considera que se evita el peligro de que la parada sea arbitraria. La abstención en la coejecución del movimiento de la caída no es el producto de una decisión *ad hoc*, sino el resultado de un acontecimiento él mismo vital.

Si ahora retrocedemos paso a paso en el análisis bajo la perspectiva de las experiencias fundamentales, todos los elementos quedan enlazados. Así, se podría decir que hay una serie de experiencias que logran detener el movimiento arruinante de la vida. Viéndolas bajo el punto de vista de la reducción, tienen la capacidad de cuestionar el discurrir cotidiano. Dentro de éste surge así un cuestionamiento, una problematización que no se separa de él pero que, en tanto que ofrece resistencia, efectúa un movimiento contrario.

Por lo tanto, experiencias fundamentales, parada, cuestionamiento y movimiento en contra del arruinamiento inherente a la vida. Esta sería la secuencia lógica en la que se apoya la interpretación hermenéutica y que Heidegger expone inversamente, aunque esté contando con ella desde el inicio. La pretensión de



fondo al plantear las cosas tan cuidadosamente es que la hermenéutica alcance su legitimidad o, lo que es lo mismo, evite ser inventada haciéndola reposar en una experiencia de la propia vida fáctica. Si no se apelase a estas experiencias, la empresa fenomenológico-hermenéutica se estaría sosteniendo sobre unos principios contrarios a sus intenciones. Si no hubiese algo que en cierto modo proporcione una comprensión preobjetiva del ser de la vida al margen de la desfiguración peculiar del ámbito de lo mundano y del "estar en la interpretación" histórico, la hermenéutica sería algo caprichoso por completo<sup>207</sup>. Una vez que ha apelado a las experiencias fundamentales Heidegger podrá decir: "El tener previo [de la interpretación] no es por tanto caprichosamente arbitrario" (GA 63, 16)<sup>208</sup>. Es decir, la orientación previa que la hermenéutica se ha de encargar de desplegar y explicitar filosóficamente no es una invención, sino que es producto de un momento ejecutivo particular de la vida.

A lo largo de los cursos de Friburgo es posible encontrar muchos textos en los que se muestra a las claras que la actividad filosófica descansa en el tipo de experiencias del que venimos hablando. A modo de ejemplo, hemos tomado éste, correspondiente al semestre de verano de 1920: "La filosofía está completamente gobernada por una experiencia fundamental que se renueva permanentemente, de tal manera que la racionalidad está dada en la propia experiencia fundamental [...]" (GA 59, 172)<sup>209</sup>.

Como en casos anteriores, Heidegger está aprovechando algunos elementos tradicionales para ir dando forma a los conceptos que emplea. Con respecto al de "experiencia fundamental" hay que tener en cuenta la conciencia, primero tal como fue entendida por Aristóteles<sup>210</sup> y posteriormente vivida en el cristianismo

---

<sup>207</sup> Centrándose más en *Ser y tiempo*, Merker ha llamado la atención sobre este aspecto, insistiendo en que sin la angustia y la llamada de la conciencia, la idea del ser sería arbitraria, dogmática y constructiva. Cf. Merker, Barbara, "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", op. cit., p. 229. Dentro del período de Friburgo, Heidegger manifiesta una y otra vez su preocupación por que el proyecto que propone no aparezca como "inventado" ni como "arbitrario": Cf. GA 56-57, 3, 172, 181, GA 58, 82, 174, GA 61, 33, 39, 55s., 88, 111, 152, 169, 180, AE, 246, GA 63, 16, 18, 98, 110.

<sup>208</sup> "Vorhabe ist also nicht beliebig willkürlich".

<sup>209</sup> "Die Philosophie ist durchherrscht von einer sich ständig erneuernden Grunderfahrung, so daß die Rationalität in dieser Grunderfahrung selbst gegeben ist".

<sup>210</sup> Para un tratamiento más detallado de esta relación, cf. Volpi, Franco, "Dasein as 'praxis'. The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of

primitivo<sup>211</sup>. En este contexto, la llamada de la conciencia, que jugará en *Ser y tiempo* un papel semejante al que ahora tienen las experiencias fundamentales, fue entendida como lo que logra rescatar al individuo de la caída, emplazándole ante la relación con Dios. En la elaboración posterior que se puede encontrar en S. Agustín, el tema aparece conectado con dos formas distintas de temor, el *castus* y el *servilis*<sup>212</sup>. El primero tiene su origen en un amor puro en el que Dios es experimentado como un misterio, mientras que el segundo tiene un objeto en concreto, a saber, alguno de los asuntos mundanos y su origen hay que buscarlo en el miedo al castigo o en el temor a perder alguna de las posesiones. Unos años después, Heidegger recogerá estas modalidades en *Ser y tiempo* bajo la forma del miedo (que tiene ante sí siempre un objeto concreto) y la angustia (que carece de un "ante que" determinado). De esta manera se puede establecer una línea que va desde el *timor castus* agustiniano hasta las experiencias fundamentales y la aflicción en el período de Friburgo.

En el caso de Aristóteles, la conexión se entiende más adecuadamente a partir de una anécdota contada por Gadamer. Heidegger estaba explicando la *Ética Nicomáquea*, el lugar en el que se establecen las diferencias entre la *técne* y la *frónesis* (cuestiones como si una se puede olvidar y la otra no etc.). La conclusión de su explicación con respecto a la segunda, sorprendente para sus alumnos, fue

---

Aristotle", op. cit., p. 110s. Cf. también del mismo autor "*Being and Time: A translation of the Nicomachean ethics?*", (trad. inglesa de Protevi, J.), en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 207.

<sup>211</sup> Van Buren ha estudiado con detalle la importancia de esta conexión. Al mismo tiempo aporta una serie de referencias que Heidegger podría haber tenido en cuenta en su estudio. Así, por ejemplo, Kähler, Martin, *Das Gewissen, Erste Hälfte: Alterum und neues Testament*, Julius Fricke, Halle, 1878, pp. 216-293, Ritschl, Albrecht, "Über das Gewissen", en *Gesammelte Aufsätze*, J.C.B. Mohr, Friburgo, 1896, pp. 177-203, Stoker, H. G., *Das Gewissen: Erscheinungen und Theorien*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1925, pp. 25-30. En estos trabajos se puede ver que el término latino *conscientia* y el griego *syneidesis* significan originalmente "conocimiento" o "auto-conocimiento". *Synteresis*, el sinónimo a menudo utilizado para *conscientia*, significa originariamente vigilar, guardar, preservar, con lo que se acerca más a los intereses de Heidegger (la conciencia como lo que mantiene despierto). Cf. Van Buren, *The young Heidegger*, op. cit., p. 183s.

<sup>212</sup> Para ver la importancia del *timor* en el análisis que hace Heidegger de S. Agustín, cf. GA 60, 208/85, 260/157 ("En esta existencia auténtica el temor más radical es constitutivo para la preocupación". ("In dieser eigentlichen Existenz ist die radikalste Furcht konstitutiv für die Bekümmernung")), 268/169. Sobre la diferencia fundamental entre el *timor castus* y el *servilis*, cf. GA 60, 293ss./202ss.

decir que "[la *frónesis*] es la conciencia!"<sup>213</sup>. Bajo la perspectiva de las experiencias fundamentales, la respuesta no es tan llamativa. En la doctrina aristotélica, la *frónesis* formaba el horizonte dentro del cual la buena acción se hace posible. En este sentido, tiene un carácter situacional muy acusado, ya que se trata de decidir en cada caso, estando en cuestión en cada momento, aquello que es más conveniente. La auto-realización de la vida, si vamos haciendo la traducción a los términos de Heidegger, depende del ejercicio adecuado de la *frónesis*. Al decir de ésta que era la conciencia, Heidegger estaba pensando este concepto en conexión con la potencialidad de ser, lo estaba concibiendo como el modo en el que las determinaciones fundamentales de la vida se hacen transparentes para ella misma. La *frónesis* quedaba interpretada como una autoiluminación de la existencia, con lo que no es extraño que se la pueda enlazar con la capacidad de apertura de las experiencias extraordinarias.

Otro elemento que hay que tener presente para determinar las líneas sobre las que Heidegger va dando forma al concepto de experiencia fundamental es la "angustia". Las apariciones de este término en el período de Friburgo no son tan numerosas como en los años siguientes, pero sí que tienen su relevancia. A modo de resumen de algunos de los rasgos tratados en la caracterización de la vida fáctica, en el semestre de 1921-22 aparece un apéndice con el título *Un camino hacia el objeto de la filosofía*. En él Heidegger comienza preguntando qué objetualidad se toma en la anticipación, en lo que se comprende previa y atemáticamente en toda investigación (cf. GA 61, 167). Las respuestas, a modo de alternativas (las mismas que ha ido utilizando de manera implícita en el desarrollo del texto), nos resultan familiares en este momento. La primera posibilidad es atender a la cultura y a los nexos de vida y observarlos con una actitud dominada por la curiosidad o, por contra, se puede prestar atención al hombre mismo en el modo de su ser (cf. GA 61, 167).

Haciendo una traducción con elementos que han aparecido antes, la alternativa consiste en preguntar desde y con los medios que proporciona la vida en su relación con el mundo (los medios peculiares de la situación caediza) o, por el contrario, intentar conducir propiamente la investigación. Lo que más nos interesa ahora es que Heidegger pregunta: "¿Desde dónde, cómo y con qué derecho primario se ha

---

<sup>213</sup> Gadamer, Hans-Georg, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", op. cit., p. 23.

hecho en general esta distinción?" (GA 61, 167)<sup>214</sup>. La cuestión es de gran alcance porque afecta también a la diferencia general entre el movimiento de la caída de la vida y la actividad interpretativa que se dirige en la dirección contraria. Una de las claves del asunto se puede encontrar en palabras como estas: "El hombre mismo: ¿No *es* en el *modo* del mundo ("vida")?" (GA 61, 167)<sup>215</sup>. Heidegger es así plenamente consciente de que la alternativa que se puede denominar auténtica sólo se da en el mismo ámbito en el que está la que no es propia. Aplicando el mismo esquema a la filosofía, habría que decir que su movimiento interpretativo, a pesar de ir en contra de la tendencia de la vida, tiene lugar dentro de ella. En realidad, se están contraponiendo de nuevo dos modos de vida, el que está dominado por la curiosidad (de una manera general por los intereses del mundo y del 'se') y otro que se emplaza en lo cuestionable como un modo de ir contra esta corriente.

Pues bien, en otro momento en que retoma implícitamente esta contraposición, Heidegger menciona la angustia<sup>216</sup> (cf. GA 61, 195). Entendida como una experiencia fundamental existencial, es lo que tiene que dar el primer impulso que posibilite la comprensión propia de sí mismo y, con ello, eventualmente, el inicio de la explicitación hermenéutica. La angustia misma es la que en general hace posible formular una alternativa como la que acabamos de mencionar. Sólo desde ella se hace visible que la determinación del tener previo y de la anticipación desde la perspectiva del mundo es impropia. En tanto que experiencia reveladora,

---

<sup>214</sup> "Woher und wie und mit welchem primären Recht ist diese Unterscheidung überhaupt gemacht?"

<sup>215</sup> "Der Mensch selbst: *ist* er nicht im *Wie* der Welt ("Leben")?"

<sup>216</sup> En el segundo curso de religión, el dedicado a S. Agustín, Heidegger ya había apuntado en esta dirección, aunque de un modo algo oscuro al tratarse de una nota suelta. Cita unas palabras de Kierkegaard: "La angustia descubre el destino", pertenecientes a *El concepto de angustia*. Desde aquí se puede empezar a ver uno de los intereses fundamentales de Heidegger en el fenómeno de la angustia: su capacidad de descubrimiento y de revelación. Sobre lo que queremos llamar la atención, no obstante, son las palabras que siguen a esa cita: "La experiencia de la angustia *carente de toda dirección*. Ninguna dirección a partir del sí mismo propio. La angustia misma dirige [...] libre de preferir significatividades mundanas. El "estar temeroso de ellas" es curado en la angustia" (GA 60, 268/168). ("Die *direktionslose* Angsterfahrung: Keine Direktion aus dem eigentlichen Selbst. Die Angst selbst dirigiert [...] Frei vom Vorziehen der weltlichen Bedeutsamkeiten"). Posteriormente, en el semestre de verano del 23 se puede leer: "*cuestionamiento óptico: cuidado*, intranquilidad, angustia, *temporalidad*" (GA 63, 17). ("*ontische Fraglichkeit: Sorgen, Unruhe, Angst, Zeitlichkeit*"). En estas dos referencias se puede ver expuesto, de manera embrionaria, el esquema del tratamiento de la angustia en *Ser y tiempo*.

proporciona al *Dasein* la indicación clave para una comprensión adecuada de sí mismo.

Por lo tanto, en la angustia que empieza a tener un cierto papel en estos años Heidegger encuentra el impulso existencial decisivo que ofrece a la investigación filosófica un tener previo no arbitrario. El último tramo del estudio de las experiencias fundamentales no queda completo, sin embargo, si no se alude a aquello que las estimula. Anteriormente hemos mencionado que uno de sus rasgos característicos es la indisponibilidad, el hecho de que no se puedan invocar en el momento que uno desee. Que se puedan describir de este modo no implica que no tengan a su vez algo que las haga surgir. Ya en los años de Friburgo Heidegger apunta incipientemente a la muerte como el fenómeno que anima y alienta estas experiencias.

En el semestre de verano de 1923, en una anotación fragmentaria, se puede leer lo siguiente: "La *muerte* de Cristo ¡el problema! ¡En general la experiencia de la muerte!; muerte - vida - *Dasein* (Kierkegaard)" (GA 63, 111)<sup>217</sup>. Kierkegaard será una referencia constante a partir de este momento, ya que Heidegger recoge su idea de que la muerte es uno de los estímulos permanentes de la angustia. Otra de las indicaciones importantes la recibió Heidegger de Jaspers. En la recensión a la *Psicología de las concepciones del mundo* refleja convenientemente aquellos lugares en los que aparece la muerte como una situación límite (cf. GA 9, 11, 25).

Sin hacer un análisis lo suficientemente explícito y estructurado, en anotaciones sueltas aquí y allá, se puede entrever que Heidegger considera la muerte como el impulso último de las experiencias fundamentales. El horizonte que se abre con la conciencia de que la primera va a tener lugar individualiza y reduce las distintas experiencias a la esfera más propia y personal. La conciencia más o menos latente de que la muerte es algo que llega irremediable e implacablemente es la que alimenta la angustia. En la *Aristoteles-Einleitung* del año 1922 hay un tratamiento incipiente de estos aspectos para los que queda reservado un espacio mucho mayor en *Ser y tiempo*. La muerte no es considerada en ningún caso como el final de un acontecimiento, ya que la propia vida tampoco tiene un carácter exclusivamente procesual. Viéndola bajo esta perspectiva, se impide pensarla como una de las

---

<sup>217</sup> "Der *Tod* Christi - das Problem! überhaupt Toderfahrung; Tod - Leben- *Dasein* (Kierkegaard)". En la misma página, después de haber mencionado pares como muerte-vida, pecado-justicia, Heidegger alude entre exclamaciones a las experiencias fundamentales (cf. GA 63, 111).

posibilidades de la vida. Al mismo tiempo, ésta es un fenómeno del que no se puede dar cuenta convincentemente dejando de lado la muerte. Por esta razón, en opinión de Heidegger, tomar conciencia de ésta no sólo no niega la vida, sino que la hace visible (cf. AE, 244), proporciona una cierta "visión" de ella y la "conduce" (AE, 244). En este sentido es en el que hay que entender que el fenómeno de la muerte desempeña la función de impulsar y mantener vivas (valga la paradoja) las experiencias fundamentales que proporcionan el tener previo adecuado que dirige la comprensión propia de sí mismo y da las indicaciones precisas que la investigación hermenéutica se tiene que encargar de seguir.

## **12. La transparencia de la situación hermenéutica**

Hemos recorrido el camino que parte desde la comprensión previa que la vida tiene de sí y llega hasta las experiencias fundamentales que constituyen el apoyo del proyecto hermenéutico. La necesidad de apelar a ellas vino dada porque la orientación previa que se obtenía de la vida era inadecuada, se caracterizaba por ofrecer una imagen distorsionada y deformada de sí misma. La hermenéutica de la facticidad no podía, por consiguiente, dejarse guiar por una indicación de ese tipo. Al movimiento hermenéutico no le era posible aprovechar la orientación que la vida proporciona habitualmente, pero tampoco podía dejar este fenómeno de lado para dar cuenta de él desde fuera, por así decir. Para solventar esta dificultad, Heidegger defendió que en el seno de la comprensión de la vida que encubre constantemente su ser hay un movimiento contrario que compensa esta tendencia. La cuestión clave era entonces la justificación convincente de este impulso. Planteando el problema de otra manera, el arranque del movimiento interpretativo no podía ser producto de una invención ni de una decisión arbitraria. Si la intención es hacer una ciencia de la vida en su ejecución, el comienzo de esta actividad tiene que ser también un cumplimiento vital. No puede, sin embargo, ser uno cualquiera, sino que al mismo tiempo se tiene que diferenciar de los habituales, suministrando datos adecuados, dotando al proyecto filosófico de una orientación segura. Aquí juegan su papel las experiencias fundamentales, que son ejecuciones vitales y simultáneamente ofrecen una comprensión auténtica de la vida.

Desde esta perspectiva, las experiencias extraordinarias contribuyen de un modo decisivo a que la situación en la que se plantea la actividad hermenéutica, la

circunstancia en la que en definitiva se interpreta (lo que Heidegger denominará "situación hermenéutica") sea adecuada, apropiada y esté justificada. Puesto que éste es el punto final de la argumentación, conviene detenerse en su desarrollo. Con este fin atendemos en primer lugar a las primeras apariciones de "situación" en los cursos de Friburgo. Una vez que se alcanza la formulación de la "situación hermenéutica" y se comprueba lo que está en su base se puede decir que el terreno para la explicitación filosófica de la vida está preparado. Ese será el momento de dar paso a los elementos que Heidegger introduce para llevar a cabo esa tarea.

### *12.1. El concepto de situación*

El término "situación" comienza a tener protagonismo en el semestre de verano de 1919 (*Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*). Las pocas páginas de la copia de Oskar Becker que se han publicado giran entorno a él (cf. GA 56-57, 205-214). Es significativo que este concepto no conviene ni es adecuado para todos los acontecimientos de la vida. Heidegger lo reserva para nombrar los momentos en los que se da una entrega completa a lo experimentado<sup>218</sup>. Cuando se habla de "situación" hay que tener presente la correlación entre las vivencias y lo vivido que mencionábamos antes. Sólo en las ocasiones en las que Heidegger quiere referirse a la espontaneidad de la vida que se ejecuta, las situaciones entran a formar parte de su discurso. Además siempre lo hacen en el contexto de una relación preeminente con la vida personal en cada caso. No hay una distancia entre el yo que vive y la situación vivida (correlación apriori que queda expresada mediante un guión: "yo-situación" (GA 56-57, 205). Este equilibrio, que se puede describir también como una inmersión semejante al que nada en medio de una corriente de agua (cf. GA 56-57, 206), no se mantiene inalterado en todos los casos.

Puesto que las situaciones tienen una íntima vinculación con los aspectos personales (sus acaecimientos (*Ereignisse*) "me pasan a mí", dice Heidegger (GA 56-57, 205)) y al mismo tiempo se desenvuelven en un mundo, hay que pensar en la posibilidad de que sufran los mismos procesos que se detectaban anteriormente en la vida. Las situaciones vitales, en tanto que lo son, no se ven libres ni desligadas de

---

<sup>218</sup> Sobre el concepto de *Hingabe*, cf. 2ª parte, 1.3.

las consecuencias del análisis de la vida fáctica expuesto anteriormente. Esto supone que, al igual que ésta y de un modo inevitable, pasan a estar dominadas por las estructuras del mundo. Cuando Heidegger empieza a elaborar el concepto de "situación" en 1919 no está pensando en estos términos, pero tampoco se encuentra muy alejado de ellos, en tanto que habla de una deshistorización (cf. GA 56-57, 206) y de la entrada de las situaciones en un proceso continuo de desvitalización. El discurso sobre la caída y el arruinamiento también tenía en su base lo que de manera general se puede denominar una desvitalización progresiva.

Desde este planteamiento inicial, el concepto que nos ocupa sufre una complicación creciente en los siguientes semestres. En el de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) se pueden leer estas palabras: "[...] todavía no sabemos nada sobre lo que hay en general en aquello que denominamos "situación" (GA 58, 77)<sup>219</sup>. Se pone así de manifiesto un problema real como es la complejidad de dar cuenta con precisión de conceptos fundamentales como el de "vida" o en este caso el de "situación". Sin embargo, estas palabras no dejan de ser un recurso retórico que Heidegger introduce para impartir la lección paso a paso, sin anticipar abruptamente temas que todavía no ha tratado. De hecho sí que tiene una idea clara de lo que está queriendo decir con el término "situación". Esto sale a la luz en la parte final del curso: "La situación no es una configuración de elementos materiales determinada según un orden, sino fenómeno, formas de vida, nexos de vida" (GA 58, 165)<sup>220</sup>. Esta caracterización muestra que Heidegger, lejos de estar desorientado sobre el concepto que le ocupa, es plenamente consciente del ámbito en el que lo tiene que explicar. Al describir las situaciones como fenómenos, las está considerando desde el esquema fenomenológico que ha venido jugando un papel relevante a lo largo de todo nuestro recorrido. Se puede decir así que el sentido pleno de una situación se logra con la conjunción de las tres direcciones (referencia, ejecución y contenido) y en ningún caso se puede reducir a una de ellas. Cuando Heidegger habla de que lo fundamental de las situaciones es que no son acontecimientos cerrados, sino que siempre permanecen abiertas, hay que

---

<sup>219</sup> "[...] was überhaupt in dem liegt, was wir "Situation" nennen, davon wissen wir doch nichts".

<sup>220</sup> "die Situation ist keine ordnungsbestimmte Konfiguration von Dingelemente, sondern Phänomen, Lebensgebilde, Lebenszusammenhang".



entender la apertura como un rasgo de cada uno de los sentidos con los que se las puede describir<sup>221</sup>.

Desde el punto de vista del contenido, es evidente que las situaciones no son susceptibles de ser fijadas de antemano. Aunque Heidegger empezó definiéndolas en el año 1919 como "una cierta unidad en la vivencia natural" (GA 56-57, 205)<sup>222</sup>, no tarda en aclarar que esta unidad no es nunca cerrada, sino que lo propio de las situaciones es penetrar constantemente unas en otras. En segundo lugar, su referencia tampoco se puede determinar desde un principio. A pesar de que el esquema de los tres sentidos no está presente en el semestre de verano de 1919, se puede ver que en este texto Heidegger está denunciando las consecuencias que acarrea otorgar una referencia exclusivamente teórica a la consideración de las situaciones. De modo semejante a lo que ocurre con los contenidos, el sentido de referencia ha de mantenerse abierto, no se puede fijar anticipadamente uno en concreto y, por supuesto, no conviene pensar que éste tenga que ser el teórico en particular. Por último, el sentido de ejecución, la manera en la que se ejerce en cada caso la referencia, también ha de quedar indeterminada. Quizá en esta última dirección, la que tiene cierta preeminencia en el esquema triádico, es donde se puede ver con más facilidad la necesidad de que no se la clausure con antelación.

Incluyendo el concepto de situación en el esquema fenomenológico, igualándolo en este sentido con otros conceptos fundamentales del período de Friburgo, Heidegger hace uso de él en distintos contextos. Ahora interesa destacar fundamentalmente aquéllos que muestran la importancia de que la situación de comprensión se haga transparente para que el proyecto hermenéutico pueda avanzar.

Las situaciones tienen una relación peculiar con la vida fáctica. Como hemos visto con antelación, Heidegger atribuye a ésta un momento significativo que la convierte en un ámbito adecuado para que las primeras se puedan desarrollar. Sin embargo, las situaciones no juegan un papel completamente derivado con respecto a la vida. Creciendo y desenvolviéndose en el suelo que ésta ofrece, comparten

---

<sup>221</sup> Sobre los tres sentidos como constituyentes de la estructura originaria de la situación, cf. Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, op. cit., p. 116s.

<sup>222</sup> "Situation ist eine gewisse Einheit im natürlichen Erleben". Sobre este aspecto, cf. García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, op. cit., p. 256.

también su potencialidad expresiva. Es más, en tanto que suponen una concentración de la vida en momentos determinados, es posible que su capacidad de expresión sea incluso más intensa. En el curso de 1919-20, poco antes de tratar lo que era nuestro punto de partida (el hecho de que la vida habla consigo misma en su propio lenguaje), Heidegger escribe lo siguiente:

Lo importante para ella [la filosofía] no es un sistema de nexos de estados de cosas, ni una red de los conceptos más generales [...] sino que busca la donación de situaciones concretas de la vida, *situaciones fundamentales*, en las que se expresa la totalidad de la vida. En cada situación está la vida por entero (GA 58, 231)<sup>223</sup>.

En este texto se ponen de manifiesto varios aspectos. En primer lugar hay que insistir en que con el uso del concepto de situación Heidegger no se está refiriendo a un momento cualquiera de la vida. La capacidad expresiva que atribuye a las situaciones parece ir más allá de la comprensión previa que se tiene de aquella por el hecho de vivirla. Esta cierta cualificación se puede formular diciendo que no todo lo que sale al encuentro en la vida tiene el rango de situación. Las dos alusiones a la totalidad vital como lo que se puede ver reflejado en cada una de las situaciones hace pensar que algunas de éstas son instantes en los que la vida se hace transparente a sí misma. Este mismo pensamiento estará en la base posteriormente de la formación del concepto de situación hermenéutica o de comprensión.

Para aclarar este punto adecuadamente es preciso acudir de nuevo a una de las influencias que Heidegger asume. Se trata de las "situaciones límite" de Jaspers<sup>224</sup>. Los análisis que este autor lleva a cabo en la *Psychologie der Weltanschauungen* quedan reflejados en el texto de Heidegger bajo la forma de las "situaciones fundamentales". Jaspers estaba haciendo referencia a momentos puntuales en los que se tiene un acceso privilegiado a la totalidad de la vida. Se trata de vivencias con una duración temporal indeterminada que parecen iluminar con luz renovada los acontecimientos vitales que hasta entonces habían discurrido con un ritmo más o menos previsible. Son instantes particularmente intensos que

---

<sup>223</sup>"Es kommt ihr nicht auf ein System von Sachverhaltszusammenhängen an, kein Netz von allgemeinsten Begriffen [...] sondern sie sucht nach der Gegebenheit konkreter Situationen des Lebens, *Grundsituationen*, in denen sich die Totalität des Lebens ausdrückt. Das Leben ist in jeder Situation ganz da".

<sup>224</sup> Cf. Rodríguez Molinero, José Luis, "Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger", op. cit., p. 197s.

interrumpen el desarrollo habitual de la existencia actuando como una llamada de atención frente a la monotonía de lo cotidiano.

Heidegger, por su parte, ve en esta figura de la filosofía de Jaspers la posibilidad de aprovechar algunos elementos para describir experiencias que tienen lugar en la vida, pero que muestran una completa heterogeneidad con respecto al desenvolvimiento habitual de ésta. Es decir, son experiencias que comparten el suelo vital del que la filosofía no se puede despegar pero, por otro lado, al no seguir el ritmo de la vida, eluden el poder deformante de la comprensión que ésta ofrece de sí. Se trata de momentos privilegiados porque ponen de manifiesto el ser de la vida no reflexionando sobre ella, sino viviendo más intensamente. Se podría decir, en este sentido, que la comprensión atemática que proporcionan tiene su origen en un exceso de vida.

El conocimiento adecuado, no temático y contrario a la tendencia habitual que proporcionan las situaciones límite de Jaspers, experiencias y situaciones fundamentales en el lenguaje de Heidegger, no se refiere a la vida en general. Lo que está en juego es la relación de las situaciones con la dimensión personal en cada caso. Por esta razón, desde el inicio del tratamiento, las situaciones tienen una conexión privilegiada con el mundo del sí mismo (*Selbst*). Por medio de ellas se concentran en este punto estructuras más generales como la del mundo de la vida (*Lebenswelt*): "El mundo de la vida se manifiesta en estos y aquellos modos en y para una situación en cada caso del mundo del sí mismo" (GA 58, 62)<sup>225</sup>. Hay un matiz importante en el papel mediador que las situaciones están ejerciendo. En ningún caso se las puede entender exclusivamente como un ámbito en el que se relacionan el mundo de la vida y el sí mismo. El vínculo es más estrecho, ya que sólo se puede hablar de sí mismo en sentido pleno en tanto que éste vive en una situación y -lo que es más importante ahora- se apropia de ella: "La figura de expresión del sí mismo es su situación. Tenerme a mí mismo quiere decir: *la situación vital se hace comprensible*." (GA 58, 166)<sup>226</sup>.

Desde esta perspectiva, una de las tareas fundamentales de la filosofía será hacerse cargo de la situación en la que la se va a desenvolver. Para obtener datos sobre este punto de partida, peculiar en tanto que no comparte con la vida su

---

<sup>225</sup> "Die Lebenswelt bekundet sich in den und den Weisen in und für eine jeweilige Situation der Selbstwelt".

<sup>226</sup> "Die Ausdrucksgestalt des Selbst ist seine Situation. Ich habe mich selbst, heißt: *die lebendige Situation wird verständlich*".

tendencia desfiguradora al estar apoyada en una experiencia o situación fundamental que la legitima, se puede acudir al semestre de invierno de 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*). Este texto pone explícitamente de manifiesto que para poder hacer una interpretación adecuada de la vida, para poder explicitarla filosóficamente, es completamente necesario que la situación en la que se realiza esta actividad se haga comprensible a sí misma. "Lo decisivo es la formación radical y clara de la situación hermenéutica como la maduración de la problemática filosófica misma" (GA 61, 3)<sup>227</sup>, dice Heidegger al principio del curso. Expresando la misma idea con otros términos, lo fundamental para que el proyecto de la hermenéutica de la facticidad pueda avanzar es que la situación de la que parte se mantenga al margen de la brumosa imperante en la comprensión previa habitual de la vida. Pero la aclaración de la situación de salida no es únicamente una fase preparatoria por la que pasa lo que Heidegger llama la problemática filosófica. Más bien, la maduración y el sentido de la misma actividad filosófica consisten en hacer transparente la situación hermenéutica.

Aunque este concepto no se mantiene a lo largo de todo el semestre de 1921-22, su significado queda recogido en otros términos. De este modo, Heidegger menciona también una "situación de evidencia" (GA 61, 35). Con ella no hace referencia, claro está, al producto de un proceso teórico determinado, sino de nuevo a una experiencia, más concretamente a una de carácter fundamental, en la que el objeto del que la filosofía se tiene que ocupar se muestra tal como es. Utilizando ahora la noción de evidencia, está sosteniendo en el fondo algo semejante a lo que había explicado anteriormente con respecto a las experiencias extraordinarias. Éstas proporcionan evidencia en tanto que muestran el objeto tal como es (en este caso la vida), haciéndolo salir de un medio en el que constantemente aparecía como si tuviese delante un cristal traslúcido.

Avanzando un poco más -siempre dentro del mismo curso- Heidegger no parece convencido de seguir hablando de situación de evidencia y pasa a tratar la "situación de la experiencia fundamental" y la "situación de comprensión", dos conceptos que aparecen en la misma página (GA 61, 38). La introducción de estos términos está acompañada de una denuncia. Se trata de que muchos de los problemas filosóficos se deben a que no se ha hecho una apropiación expresa de la realidad que ponen de manifiesto los conceptos antes mencionados. Por esta razón, Heidegger entiende que una de las tareas urgentes de la filosofía consiste en la

---

<sup>227</sup> "entscheidend ist radikale und klare Ausbildung der hermeneutischen Situation als die Zeitigung der philosophischen Problematik selbst".

preparación de la situación (cf. GA 61, 38). Con ello no está defendiendo que la explicitación filosófica de la vida ayude a desencadenar las experiencias o las situaciones fundamentales. Éstas tienen en todo caso prioridad y dictan el ritmo que ha de seguir la explicación filosófica aunque, como veremos inmediatamente, ésta no consiste únicamente en la vivencia de aquéllas.

### *12.2. La hermenéutica de la vida: un proyecto indicativo-formal y destructivo*

Una vez esbozadas algunas líneas generales sobre el concepto de "situación" que han desembocado en el de "situación hermenéutica", es el momento de considerar las estrategias que Heidegger adopta para hacerla transparente filosóficamente, tarea equivalente a la explicitación hermenéutica de la vida.

Hemos visto que las experiencias fundamentales son las que proporcionan el apoyo existencial del movimiento interpretativo. Sin embargo, no se puede decir que constituyan la totalidad de dicho proceso. Aun siendo indispensables, no bastan para que la hermenéutica de la vida pueda ir avanzando. Heidegger ha encontrado en ellas algo tan importante como una comprensión previa auténtica que evita la arbitrariedad y el capricho en su proyecto. Este inicio, sin embargo, ha de ser completado filosóficamente. Recogiendo una idea mencionada antes, el movimiento interpretativo no es algo que pueda o no pueda hacerse, sino que debe llevarse a cabo (cf. GA 61, 87).

Al inicio del trabajo la "repetición" apareció como una figura fundamental del proyecto filosófico de Heidegger en Friburgo. Se trataba de un concepto que había que entender en el doble sentido que proporcionaba la palabra alemana *Wiederholung*. Por una parte, hacía referencia a una reiteración y, por otra, a la acción de retomar, de recoger algo. Heidegger aprovechaba las dos líneas de significado viendo en ellas los dos momentos fundamentales en los que se apoyaba la explicitación filosófica. Ésta tiene que procurar un acceso que no pierda de vista ni deje atrás el ámbito en el que ella misma se desarrolla. Al mismo tiempo -hay que subrayar la importancia de esta simultaneidad- Heidegger entiende que el proyecto hermenéutico está abocado al fracaso si se limita a repetir la comprensión previa que la vida ofrece habitual y cotidianamente. Puesto que esta orientación

inicial se muestra como deformante y entorpecedora, la segunda labor de la filosofía será criticarla, mostrándose precavida con respecto a ella.

De esta manera, la filosofía hermenéutica se encuentra ante una doble tarea que tiene que llevar a cabo a la vez: acceder adecuadamente al ámbito originario (la vida en su ejecución) para poder dar cuenta de él filosóficamente, y estar prevenida constantemente para mantener a distancia la comprensión distorsionada que la vida ofrece de sí. Los dos momentos vienen determinados por el modo como Heidegger ha descrito la vida. Hizo referencia, por un lado, a un núcleo preteórico, atemático y, por otra parte, a la tendencia inherente a que ese ámbito quede desfigurado. La doble tarea de la filosofía consiste entonces en procurar un acceso adecuado al primer espacio para poder expresarlo con una conceptualidad propia y, en segundo término, anular la inclinación deformante. Las dos actividades no se desarrollan como líneas paralelas que nunca se entrecruzan. Se trata, más bien, de movimientos simultáneos que persiguen un mismo fin. Por esta razón, algunos rasgos del primero se pueden encontrar en el segundo y viceversa.

En los cursos del período de Friburgo, Heidegger da forma a dos elementos que destacan especialmente en su filosofía y que responden a las exigencias planteadas por los momentos de los que venimos hablando. El primero es la "indicación formal" (*formale Anzeige*) y el segundo la "destrucción fenomenológica" (*phänomenologische Destruktion*). Los dos términos encuentran su acuñación definitiva en el mismo curso, en el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*). La indicación formal está en la base de la conceptualidad que Heidegger elabora para acceder al ámbito de la vida fáctica en su origen (en su ejecución) y expresarlo filosóficamente. La destrucción, por su parte, mantiene la distancia frente a la tendencia que la vida tiene a enmascararse y a enturbiar la comprensión que ofrece de sí. Con el paso de los meses esta intención fundamental que anima la destrucción se ve completada con el inicio del proyecto de desmontaje de la tradición. Éste consistirá, como veremos, en un rastreo en la historia de la filosofía en búsqueda de los elementos deformantes y encubridores que Heidegger detectó primero en el análisis de la vida<sup>228</sup>.

Se puede comprobar así que la labor de la indicación formal y de la destrucción se corresponde con los dos sentidos de la repetición a los que Heidegger aludía. La hermenéutica, en tanto que indica formalmente, tiene que hacer uso de una serie de conceptos adecuados para repetir (en el primer sentido de repetición) la

---

<sup>228</sup> Cf. 3ª parte, 4.3.

comprensión previa adecuada que la vida ofrece de sí. Por otro lado, la misma actividad hermenéutica, ahora en su vertiente destructiva, ha de procurar rescatar la vida de los modos impropios en los que se comprende a sí misma y tiene que mantenerse alerta para que no se vuelvan a introducir.

Si modificamos el punto de vista dirigiéndolo al movimiento contrario al arruinamiento en lugar de a la repetición, la función fundamental que desempeñan la indicación formal y la destrucción sigue siendo la misma. El contramovimiento era lo que permitía en última instancia que el proceso hermenéutico se pusiese en marcha. Heidegger lo caracterizará en un momento del semestre de 1921-22 de la siguiente manera: "[...] *movimiento contrario* interpretativo metódicamente e indicador formal" (GA 61, 183)<sup>229</sup>. Como veremos más adelante, una de las características fundamentales de la indicación formal será su capacidad para llamar la atención sobre las comprensiones inadecuadas de los conceptos filosóficos. Bajo esta perspectiva, en tanto que los términos indicativo-formales suponen un vuelco en el modo habitual de comprensión, su relación con el movimiento contrario es estrecha. En los momentos en los que Heidegger habla de una *Vor-kehrung* (cf. 61, 32, 41) consistente en poder evitar de algún modo la tendencia a caer y preparar lo que en otro lugar llama un "giro apropiador" (GA 61, 72)<sup>230</sup>, el papel de la indicación formal será ineludible. La confirmación de este hecho aparece explícitamente en un texto: "Como en la vida fáctica todo [...] "está" en una interpretación arruinante, fácticamente no distinguida, en ello radica la posibilidad y la necesidad fáctica [...] de la *indicación formal* como el método del planteamiento de la interpretación existencial categorial" (GA 61, 134)<sup>231</sup>.

Por otro lado, la tendencia a desligarse de un modo determinado de conceptualidad filosófica con la intención de evitar lo que Heidegger considera aspectos teóricos y sistemáticos, hace comprensible el gusto por las formulaciones negativas. Aquí es precisamente donde encuentra un punto de conexión importante el movimiento interpretativo con la destrucción fenomenológica. En el mismo semestre que nos ha servido antes como punto de referencia, se puede leer lo siguiente: "el "no", por ejemplo, en la tendencia de esclarecimiento, contra-

---

<sup>229</sup> "[...] formal-anzeigende, methodisch interpretative *Gegenbewegung*".

<sup>230</sup> "die zueignende Umkehr"

<sup>231</sup> "Sofern alles im faktischen Leben [...] in unabgehobener faktisch ruinanter Interpretation "ist", liegt darin die Möglichkeit und faktische Notwendigkeit [...] der *formalen Anzeige* als Ansatzmethode der existenziellen kategorialen Interpretation".

arruinante, interpretadora fácticamente, del conocimiento filosófico de las movibilidades categoriales de la vida fáctica" (GA 61, 146)<sup>232</sup>. Si Heidegger describió el movimiento contrario al arruinamiento como indicador-formal, también está presente en él un rasgo destructivo fundamental. Esto impide que la comprensión impropia de la vida se vuelva a introducir y, por otro lado, que la propia considere que ha llegado a un punto fijo y pierda de vista la ejecutividad que la sostiene.

La filosofía de Heidegger en el período de Friburgo está determinada, por tanto, por la indicación formal y por la destrucción fenomenológica. Estos conceptos están presentes constantemente en todas las fases de la explicitación filosófica de la vida. Por esta razón, hemos dedicado las dos partes restantes del trabajo a su análisis. Aunque el tratamiento que proponemos sea separado, ya que nos interesan aspectos peculiares tanto de la indicación formal como de la destrucción, estas figuras no se pueden disociar por completo en la obra de Heidegger. En el desarrollo de cada parte estarán presentes aspectos de una y otra. Esta circunstancia viene marcada por el planteamiento que Heidegger hace de ambas, según el cual la clarificación de lo que es la indicación formal sólo se puede hacer en conexión con la destrucción fenomenológica (cf. GA 61, 141).

En las dos partes seguiremos un mismo esquema. Con el fin de contextualizar adecuadamente el momento en que la indicación formal y la destrucción hacen su aparición en los cursos de Friburgo, creemos conveniente investigar los momentos previos a su utilización como términos filosóficos. Esta labor ayudará al tratamiento adecuado de los problemas ante los que se encontraba Heidegger en esta época.

---

<sup>232</sup> "das "nein" z. B. in der faktisch interpretierenden, und zwar gegenruinanten Erhellungstendenz philosophischer Erkenntnis der kategoriales Bewegtheiten faktischen Lebens".



## SEGUNDA PARTE

### EL ACCESO A LA COMPRESIÓN DE LA VIDA. LA GÉNESIS Y EL DESARROLLO DE LA INDICACIÓN FORMAL

#### 1. La prehistoria de la indicación formal

No sería posible ofrecer una caracterización completa y adecuada de la "indicación formal" como uno de los elementos esenciales de la filosofía de Heidegger en los años de Friburgo sin prestar atención a los momentos previos a su acuñación como término filosófico. Para ello, lógicamente es preciso hacer un retroceso en la obra de Heidegger<sup>233</sup>. El estado actual de las investigaciones indica que el momento hasta el que hay que remontarse es el trabajo de Habilitación sobre Duns Scoto. Este texto (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (*La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto*)) adquiere una gran relevancia a la luz de los escritos que Heidegger empieza a elaborar para sus cursos a partir de 1919<sup>234</sup>. En el caso de la búsqueda del nacimiento de la conceptualidad que indica formalmente como la propuesta para acceder y expresar el ámbito originario de la vida, el paso por la Habilitación resulta esclarecedor.

Heidegger acabó este texto en la primavera de 1915 y lo presentó en el Departamento de Filosofía en Julio de ese mismo año. Poco después, en Agosto, pasó a ser *Privatdozent* y en el semestre de invierno de 1915-16 impartió su primer curso. Durante este tiempo el escrito sobre Scoto estaba en preparación para ser publicado y fue justamente en ese momento cuando Heidegger escribió

---

<sup>233</sup> Cf. Oudemans, Th. C. W., "Heideggers "logische Untersuchungen"", en *Heidegger-Studies*, 6, 1990, p. 85.

<sup>234</sup> Cf. Fehér, István, "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", op. cit., p. 10.

una conclusión suplementaria, *Das Kategorienproblem (El problema de las categorías)*<sup>235</sup>.

En un momento tan temprano como 1915 Heidegger defiende que las investigaciones de carácter histórico, algo que por supuesto también afecta a los trabajos sobre historia de la filosofía, no pueden apoyarse exclusivamente en una recopilación de datos ni en el registro de los contenidos, convicción que aplica preferentemente a la filosofía medieval (cf. GA 1, 194). Esta primera puntualización formaba parte de todo un programa general, de un modo de hacer filosofía en el que la historia tenía que dejar de ser una disciplina paralela, y auxiliar quizá para la filosofía, para convertirse en una de sus condiciones de posibilidad. La filosofía misma, al tener una relación con la historia que rebasa la mera conexión de una disciplina con otra, supera también la posibilidad de ser considerada como un producto general de la cultura y pasa a ser un valor de vida (cf. GA 1, 195).

---

<sup>235</sup> Van Buren (cf. *The young Heidegger*, op. cit., p. 88) considera que esta conclusión es un suplemento en el sentido derridiano. Es decir, se trata de algo que quedó añadido al cuerpo de la Habilitación pero, al mismo tiempo, lo suplanta permitiendo que los temas se puedan ver bajo una luz diferente. Van Buren aplica en general esta idea a todo el primer período de Friburgo, cuyos cursos no se publican en la *Gesamtausgabe* siguiendo el orden cronológico, sino como un suplemento del grupo de cursos académicos correspondiente al segundo período de Friburgo. Por otro lado, sobre las tensiones entre el cuerpo del trabajo de habilitación y la conclusión añadida posteriormente, cf. Caputo, John D., "Phenomenology, Mysticism and the >Grammatica Speculativa<: A Study of Heidegger's *Habilitationsschrift*", op. cit., p. 112, Crowell, Steven, "Making Logic Philosophical Again (1912-1916)", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his earliest thought*, op. cit., pp. 56ss., Thomä, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990. pp. 60ss. En general sobre el escrito de Habilitación de Heidegger: Cf. Uscatescu, Jorge, "Ecos de Duns Escoto en Heidegger y en el pensamiento contemporáneo", en *Filosofia Oggi*, 11, 2, 1988, pp. 279-286, Lazzari, R., "Martin Heidegger dall' «ens tamquam verum» al senso dell'essere (1912-1927)" en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 39, 1, 1986, pp. 87-124, Manzano, I., "La *Habilitationschrift* de Martin Heidegger", en *Verdad y Vida*, 93-95, 1966, pp. 305-325, Stewart, Roderick M., "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's *Habilitationsschrift*", op. cit., pp. 360-386, Bertelloni, C. Francisco, "Heidegger 1916-1921. Hegelianismo y filosofía medieval en los orígenes del pensamiento heideggeriano", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), 19, 30-31, 1983, pp. 135-154, Gudopp, Wolf-Dieter, *Der junge Heidegger: Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit"*, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt am Main, 1983, pp. 41ss.

Heidegger está criticando implícitamente que la historia de la filosofía -y también su lenguaje- como una disciplina tendente al establecimiento de datos y clasificaciones, pierde irremediamente las referencias vitales que le han dado el impulso inicial. Con otras palabras, si la filosofía se reduce a su historia, el nexo con la personalidad vital en el que la primera ha de desenvolverse se pierde por completo (cf. GA 1, 195). Estas ideas marcan en la Habilitación un punto de tensión con afirmaciones anteriores de Heidegger y anuncian rupturas posteriores más importantes. En los años siguientes estos dos modos de considerar los fenómenos históricos (el preeminente historiográfico y el histórico-vital, por así decir) se van a contrastar permanentemente bajo la forma de la visión objetiva de los problemas y la manera de verlos que atiende al momento de su cumplimiento efectivo (cf. GA 60; 82, 88-89, 90, 124).

En la Habilitación, Heidegger cree que la historia de la filosofía tiene relación con la filosofía sólo en tanto que no es exclusivamente historia, sino en la medida en que se ha proyectado en la sistemática filosófica pura (cf. GA 1, 196-197). Desde aquí es comprensible su insistencia en el hecho de que los problemas no se pueden ver desde una perspectiva histórica o una sistemática. Sobre esta base, se acerca Heidegger a la Escolástica en la Habilitación. No hay que dejarse despistar atendiendo solamente al título del texto y a su índice que, si bien tienen un aspecto historiográfico clásico, llevan implícitas una serie de innovaciones importantes. Quizá la más relevante es el convencimiento de que en el pensamiento escolástico hay momentos ocultos de raigambre fenomenológica, a pesar de que algunos aspectos metafísicos de la Escolástica hagan imposible elementos fundamentales de la fenomenología como es la reducción (cf. GA 1, 202).

Heidegger estaba muy interesado en el aprovechamiento que la doctrina de las categorías de Scoto podía suponer para la filosofía de la época. En este sentido, veía la posibilidad de tratar la filosofía medieval con los medios de la moderna. Así lo pone de manifiesto claramente en un *curriculum* escrito en 1915, muy importante para reconstruir este período:

Me di cuenta de que la filosofía no puede orientarse unilateralmente ni según las matemáticas y las ciencias de la naturaleza ni según la historia, pero que esta última, en su calidad de historia del espíritu, puede enriquecer incomparablemente más a los filósofos. Este incipiente, pero creciente interés histórico, me facilitó el estudio de la filosofía medieval, absolutamente necesario para un profundo conocimiento de la Escolástica. Para mí, tal estudio consistía no tanto en una descripción de las relaciones históricas entre los diferentes pensadores, cuanto, principalmente, en una comprensión explicativa del contenido teórico de su filosofía con los medios de la filosofía moderna.

Así nació mi investigación sobre la doctrina de las categorías y el significado de Duns Scoto, que hizo madurar en mí el plan de una presentación global de la lógica y la psicología medievales a la luz de la fenomenología moderna [...] <sup>236</sup>.

Lo que Heidegger destaca de Scoto da pistas sobre cuáles van a ser los puntos en los que más va a incidir. La gran valía del autor medieval la cifra en el hecho de que, además de ser un pensador muy profundo, de gran calado y capacidad de abstracción, conjugó esta característica con una cercanía grande y fina a la vida real (cf. GA 1, 202-203).

### *1.1. La mostración de la facticidad*

La cuestión fundamental que se plantea en la Habilitación -entrando ahora en más detalle- es la versión medieval del problema de las categorías, el problema de la articulación del campo de ser en sus diversos dominios de realidad y los conceptos fundamentales que hay que emplear para describir esos ámbitos <sup>237</sup>. La teoría de las categorías es fundamental porque debe ayudar a pensar lo que son los objetos. Para llevar a cabo esta investigación, Heidegger parte de la idea de que hay dos esferas claramente diferenciadas con las que la filosofía tiene que tratar. Por un lado hay que considerar el reino del sentido, de la validez y, por el otro, el marco de la realidad, del ser sensible en general. La filosofía vive en la tensión permanente entre estos dos ámbitos. A lo largo de la Habilitación, Heidegger da muestras de decantarse por el de lo lógico, por el del sentido, es decir, por una postura que pudiese poner entre paréntesis las visiones del mundo concretas pero, por otra parte, le interesa sobremanera la cercanía al ámbito vital. Posteriormente habrá que tratar en qué sentido se desenvuelve esta tensión.

La primera parte trata la doctrina de las categorías y pretende lograr una fundamentación sistemática de la comprensión de la doctrina del significado. Uno de los textos fundamentales en los que se apoya Heidegger es *Grammatica speculativa sive de modis significandi*. En el momento en que escribió la Habilitación, este texto se le atribuía lógicamente a Scoto -de lo contrario

---

<sup>236</sup> Cf. Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, op. cit., p. 87/97.

<sup>237</sup> Crowell, Steven, "Making Logic Philosophical Again (1912-1916)", op. cit., p. 55.

Heidegger no hubiese titulado su trabajo como lo hizo. Sólo después se ha sabido que el verdadero autor del escrito es Thomas de Erfurt<sup>238</sup>.

La primera respuesta que se ofrece a la pregunta de cómo se tiene noticia de que hay diferentes dominios de realidad apela a la realidad misma y a ningún otro criterio distinto de ella. Diciéndolo de otro modo, los distintos aspectos de la realidad no se pueden demostrar *a priori*, recurriendo a una instancia previa o al margen de las leyes de la realidad misma (cf. GA 1, 255). De esta idea, que atraviesa todo el trabajo, interesa fundamentalmente el modo en que se puede acceder a ella. Uno de los textos clave que Heidegger escribe en estos momentos iniciales dice lo siguiente:

El hecho de que hay un ámbito de realidad, todavía más, que existen distintos ámbitos de realidad no se puede mostrar aprioricamente, por una vía deductiva. Las facticidades sólo se dejan *mostrar*. ¿Cuál es el sentido de esta *mostración*? Lo que se muestra está en su sí mismo ante nosotros, puede, dicho plásticamente, ser captado inmediatamente, no necesita un rodeo sobre otra cosa [...] Sobre lo inmediato no puede haber dudas, probabilidades ni engaños, porque como inmediato no hay nada entre él y la comprensión (*simplex apprehensio*). / Puesto que sólo por el camino de la *mostración* se puede llegar a saber algo sobre los ámbitos de realidad, no se puede decidir de antemano sobre el número y la totalidad de lo indicado. Por eso es también indiferente principalmente qué ámbito se caracteriza primero en la *mostración*. Prácticamente se buscará comprender lo dado en primera instancia, aquello con lo que más confianza tenemos. Lo que está más cercano podría ser la realidad empírica en la que nos movemos diariamente, lo dado en el espacio y en el tiempo, la *realidad física natural* [...] [Sin embargo] metódicamente lo dado primero e inmediatamente es el mundo sensible, el "mundo entorno" (GA 1, 213)<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> Sheehan, Thomas, "Heidegger's Lehrjahre", en Sallis, J. C., Moneta, G. y Taminiaux, J. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years, Phaenomenologica*, vol. 105, Kluwer, Dordrecht, Boston, London, 1988, p. 77.

<sup>239</sup> "Daß es einen Wirklichkeitsbereich gibt, mehr noch, daß deren verschiedene vorhanden sind, läßt sich nicht apriorisch, auf deduktivem Wege beweisen. Tatsächlichkeiten lassen sich nur *aufweisen*. Was ist der Sinn dieses *Aufzeigens*? Was aufzeigt wird, steht in einem Selbst vor uns, kann, bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes [...] Über das Unmittelbare kann es keine Zweifel, Wahrscheinlichkeiten und Täuschungen geben. Denn als Unmittelbares hat es gleichsam nichts zwischen sich und der Auffassung (*simplex apprehensio*). / Weil nur auf dem Wege des Aufweisens ein Wissen um die Wirklichkeitsbereiche zu gewinnen ist, so kann auch nicht von vornherein über ihre Anzahl und die Vollständigkeit des Aufgezeigten

En este texto está, de manera embrionaria y quizá poco reconocible, el pensamiento de lo que con el paso de los años acabará tomando el nombre de indicación formal. Con respecto a las últimas palabras, Heidegger en este momento también está dando pasos en los que no se siente completamente seguro y así reconoce que, aunque se debería empezar por la consideración del mundo entorno, no lo va a hacer porque prefiere desarrollar en primer lugar una serie de cuestiones generales<sup>240</sup>. El texto, en todo caso, es una declaración de principios del Heidegger temprano. En primer lugar, se muestra beligerante frente a la filosofía trascendental, y en realidad sus palabras se pueden ver como un alegato general contra toda la filosofía realista o idealista emprendida hasta entonces. En segundo término, aparece una teoría implícita de la verdad, la verdad de la captación simple que no es la que se funda en el juicio, sino que quiere dejar atrás la equivalencia con la verdad de la proposición y se quiere apartar también de la idea de la correspondencia. En tercer lugar, se muestra la existencia de un ámbito primario,

---

entschieden werden. Deshalb ist es auch prinzipiell gleichgültig, welcher Bereich beim Aufweis zuerst charakterisiert wird. Praktisch wird man jedoch das zunächst Gegebene zu erfassen suchen, das, was uns am meisten vertraut ist. Das Zunächstliegende dürfte die empirische Wirklichkeit sein, in der wir uns täglich bewegen, das in Raum und Zeit Gegebene, die *physische Naturwirklichkeit*. [...] methodisch ist das zuerst und unmittelbar Gegebene die sinnliche Welt, die "Umwelt". Fehér ha llamado la atención sobre la importancia de este texto. Cf. su "Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers", op. cit., p. 79.

<sup>240</sup> Gadamer cuenta una curiosa historia acerca de la posible influencia sobre Heidegger en el tratamiento del tema del mundo entorno antes de *Ser y tiempo*. L. Goldmann quiso convencerle de que Heidegger había tomado muchos elementos de Lukács. Gadamer, por su parte, le aseguraba que Heidegger no había leído *Historia y conciencia de clase* antes de *Ser y tiempo*. Algún tiempo después dió con la pista de una posible explicación. Se percató del giro antiidealista y pragmatista que dio Emil Lask, del que luego hablaremos, a su última obra. Lukács había tomado muchos aspectos de la obra de Lask, con lo que no era extraño que después se pudiesen establecer puntos de confluencia con Heidegger, ya que éste también admiraba a Lask. Por tanto el autor al que hay que remitirse en todo caso es a éste último, puesto que Heidegger parecía haber entrevisto que se movía por direcciones nuevas antes de caer en el frente de Guerra. Cf. Gadamer, Hans-Georg, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", op. cit., pp. 23-24. Por su parte, Fehér también ha puesto de manifiesto la raíz común laskiana de algunos aspectos de Lukács y de Heidegger. Considera que el hecho de que Lask apareciese valorado positivamente en obras tan críticas con la filosofía de su tiempo como las de Heidegger y Lukács es algo que hay que tener muy en cuenta. Cf. Fehér, István, M., "Lask, Lukács, Heidegger. The problem of irrationality and the theory of categories", en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. II: History of Philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, pp. 373-405.

de aquello que se ha de indicar, del que no se puede disponer y del que de antemano no se puede decir ni el número ni establecer el contorno completo de sus límites. Este territorio aparece como una zona indisponible y de alguna manera incalculable. En cuarto lugar -muy relacionado con lo anterior-, si aquello que importa en este momento, el ámbito indeterminado pero determinante que es incalculable, presenta estas características, un modo de expresión que quiera agotarlo y quiera rendir cuentas de su totalidad de manera directa está abocado al fracaso. Por eso, Heidegger empieza a hablar de la necesidad de la mostración, del camino que posteriormente tomará la forma definitiva de la indicación. Esto aparece ya implícitamente, no como un recurso desesperado y puramente negativo ante la multiplicidad de lo real, sino como el modo positivo más adecuado de poder dar cuenta de ello. En último lugar, la alusión al mundo entorno (*Umwelt*) hay que tenerla presente porque deja ver que Heidegger estaba empezando a anticipar lo que en 1919 aparecerá de una forma revolucionaria como el "mundear" (*es weltet*).

Sobre los distintos aspectos de este texto, que no se pueden perder de vista en lo que sigue, se desarrollan los primeros capítulos de la Habilidad. Heidegger comienza haciendo notar que, aun cuando no se sepa nada de los ámbitos de realidad, siempre se puede decir que se está frente a algo, frente a un objeto. Por eso todo *ámbito* de objeto es un ámbito de *objeto*. Es decir, aunque el carácter de realidad no esté determinado de un modo pleno, en todo caso sí se puede decir que está dado un "algo" (cf. GA 1, 214). En este sentido, para Heidegger el *ens* es un momento que se mantiene siempre en lo que se tiene delante, en tanto que de cualquiera de las cosas con las que se tiene relación cabe decir que son. Por esta razón, se puede decir de él que es la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos en general (cf. GA 1, 215). Su gran alcance es lo que hace posible pensar que el *ens* es más originario que los otros trascendentales, el *unum*, el *verum* y el *bonum*, aunque éstos también se caractericen por no tener ningún género sobre sí.

A Heidegger le está interesando particularmente que en la determinación de algo como *un* algo queda implicado a la vez que no es otra cosa. El hecho de que con algo en general esté dada también de alguna manera otra cosa recibe el nombre de "heterotesis" y es un elemento relevante a lo largo de toda la Habilidad. De este modo, lo *unum* como tal se puede entender con respecto a lo múltiple a partir de la relación de privación. De igual manera, lo múltiple, por su parte, también está privado de lo *unum*. Estas conexiones permitirán que lo uno sea definible por medio de lo múltiple y viceversa. Lo uno se relaciona con el objeto no determinándolo, sino dándole una determinidad a través de un modo privativo de

significado, en tanto que cualquier objeto es uno y no es otro (cf. GA 1, 225). La heterotesis pone de manifiesto de modo general que lo uno como trascendental pide, con igual originariedad, lo múltiple. Sobre esto se apoya Heidegger para decir que la heterotesis es el origen verdadero del pensamiento (cf. GA 1, 130).

Heidegger considera que la mera negación no es suficiente para explicar la relación que se da entre lo uno y lo múltiple. Si se niega que algo sea uno, no por ello se obtiene automáticamente lo múltiple. Más bien, la dirección de la negación queda encauzada en el no-algo. Tomando uno de los ejemplos que nos ofrece, la negación de algo como no-blanco no llega en ningún caso al negro, sino que se dispersa y se extiende a todo ente y no ente excluido el blanco.

### *1.2. La determinación categorial del mundo entorno*

Relacionado con esto, una distinción de la que Heidegger va a sacar mucho partido y que también tendrá su papel en el planteamiento del esquema de lo que luego será la indicación formal, es la que se establece entre "lo uno" y "el uno". Advierte que el uno como número no es algo que esté dado con el objeto (cf. GA 1, 218). Se podría decir por ello que es una consideración posterior a él y que implica su inserción en un determinado orden y clasificación. Un error muy frecuente en este sentido es aplicar inmediatamente a lo uno las determinaciones y los esquemas del uno, con lo que el ámbito de lo uno queda numerado, ordenado, clasificado. Como un trascendental, lo uno tiene un campo de validez mucho más amplio que el uno numérico y, por lo tanto, la reducción de un nivel a otro no está justificada. Cuando se dice "lo uno y lo otro", la expresión nace dentro de un marco en el que las relaciones de cantidad no han aparecido todavía ni son relevantes. Sin embargo, en cuanto se da este paso, cuando se ingresa en el ámbito matemático, se ha pasado a un estrato distinto al que tiene la realidad natural.

Heidegger quiere establecer cada vez más distancia entre los dos niveles y por eso sostiene que en matemática lo cuantitativo es independiente del concepto de movimiento. Los juicios matemáticos se pueden ver como válidos y esto es independiente de si reflejan el movimiento de la realidad natural o no, ya que están aislados de ella (cf. GA 1, 236). La separación de las relaciones que rigen en uno y otro ámbito queda aclarada con un ejemplo. Lo uno se puede ver como un punto en



el espacio desde el que, a nuestro capricho, se puede tomar una dirección u otra. Esta libertad no se da ni mucho menos en el marco de lo numérico, en el que la dirección ya está preestablecida y lo que hay que hacer es tomarla, amoldarse a ella y seguirla (cf. GA 1, 237). Esta gran diferencia hace que no sea posible derivar sin más el uno como número de lo uno como trascendental. El primero se mueve en un campo distinto, tiene nuevos presupuestos y momentos que no aparecían en el tratamiento de lo uno (cf. GA 1, 250). Lo uno como trascendental es algo por lo que un objeto es un objeto y en este sentido condiciona la objetividad en general (cf. GA 1, 222). Todas las características de lo uno hay que leerlas siempre bajo la idea de que no tiene el mismo rango de originariedad que el *ens*, sino que lo presupone.

El modo general en el que Heidegger plantea las relaciones y diferencias entre lo uno y el uno hay que retenerlo cuidadosamente porque, en última instancia, será el que aparecerá posteriormente en el *Kriegsnotsemester* 1919, allí con respecto a la distinción entre lo que llamará el "algo" premundano y el "algo" de la consideración teórica<sup>241</sup>. El primero se regirá por relaciones semejantes a las que ahora afectan al uno, mientras que al segundo se aplicarán las reglas del ámbito numérico del uno.

Después del breve esbozo de estos temas que aparecen en la Habilitación, ha llegado el momento de preguntarse más a fondo por la importancia que puede tener la explicación de las relaciones entre el *unum* como trascendental y el *unum* como número o, en general, los nexos entre lo uno y lo múltiple con la génesis de la indicación formal. La respuesta se puede obtener a partir del hecho de que Heidegger conecta estos primeros desarrollos con el tratamiento de las relaciones entre la forma y la materia. Este esfuerzo lo lleva a cabo intentando responder a la pregunta de cómo es posible que una forma no sensible, la forma de unidad por ejemplo, se pueda emplear para determinar objetos que sí son de naturaleza sensible. La respuesta de Heidegger en este momento es fundamental. Piensa que la forma es siempre forma de un material y en este sentido forma y materia son conceptos correlativos. Pero la forma no se aplica ni cae sobre un material completamente pasivo, sino que recibe su significado de él. Dice Heidegger: "Por eso cuando queremos comprender la forma de unidad en la esfera del mundo real nos vemos remitidos al material mismo que hay que encadenar a la unidad [...]"

---

<sup>241</sup> Cf. 2.6. de esta parte.

(GA 1, 251)<sup>242</sup>. Está planteando, de manera incipiente pero decidida, que la realidad tiene una constitución categorial y es ésta la que merece la pena investigar.

Las formas no encuentran su instanciación en el material, éste no se presta ni se deja simplemente formar, sino que, por así decir, hace uso de su propia voz. Como dice Heidegger más adelante "el mundo entorno natural [...] está ya determinado categorialmente" (GA 1, 255)<sup>243</sup>. La realidad no es simplemente un continuo acontecer de sucesos mudos de significado que esperan la aparición de la forma para adquirir su sentido. Más bien, las formas o categorías reciben ya su significado de la materia misma, ésta habla, se expresa y pone sus condiciones a la forma. El sentido no es una posesión exclusiva de las formas, sino que la realidad, las visiones del mundo históricas -por seguir un lenguaje que Heidegger también emplea- están ya empapadas de él.

A grandes rasgos, esta es la respuesta en la Habilidad al problema de las relaciones entre el sentido y la realidad, entre lo atemporal y lo temporal, entre la forma y la materia. El modo de ver la conexión entre los elementos mencionados es la respuesta al problema platónico de la participación, es decir, de cómo se puede salvar el abismo entre el reino atemporal del sentido y el mundo temporal de la experiencia. No obstante, hay que esperar hasta la conclusión, escrita con posterioridad al cuerpo del trabajo, para ver un impulso más decidido en las propuestas de Heidegger ante estas cuestiones. En el conjunto de la Habilidad no ha dado a este respecto el paso decisivo de ruptura con la idea de la instanciación del sentido. Es cierto que hay un avance muy importante, pero se puede ver el modo de pensar que domina como una forma más sofisticada de idealismo.

Heidegger insistirá en que el método histórico es fundamental y hay que contar con él, pero no lo hace todavía en el sentido que aparece años más tarde, cuando lo relacione de una manera completa con la "situacionalidad". En este momento llega a decir: "*El tiempo*, comprendido aquí como categoría *histórica*, se pone en cierto modo entre paréntesis" (GA 1, 196)<sup>244</sup>. Se sugiere de esa manera que con la

---

<sup>242</sup> "Wenn wir daher die Einheitsform in der Sphäre der realen Welt begreifen wollen, sehen wir uns an das zur Einheit zusammenzuschließende Material selbst verwiesen [...]".

<sup>243</sup> "Die natürliche Umwelt [...] ist bereits kategorial bestimmt".

<sup>244</sup> "*Die Zeit*, als *historische* Kategorie hier verstanden, wird *gleichsam ausgeschaltet*".

puesta entre paréntesis está buscando la reducción a un ámbito de problemas considerado en sí mismo, a un reino en cierto modo atemporal.

La tensión a lo largo de toda la *Habilitación* entre el reino del sentido y la realidad se puede ver también como una tirantez en la propia personalidad filosófica de Heidegger<sup>245</sup>. Poner entre paréntesis el flujo de la realidad no era algo a lo que estuviese dispuesto, ya que algunas de sus influencias y autores más leídos le llevaban en la dirección contraria, mientras que, por otra parte, el ambiente filosófico en el que se había educado le incitaba a hacerlo.

### *1.3. La virtualidad inmediata de lo categorial en lo vivido. La influencia de Lask*

Heidegger no extrae todos estos elementos de una lectura del texto de Scotus. Ya advertimos con anterioridad que el trabajo de *Habilitación* se puede ver como una interrelación permanente entre la filosofía contemporánea al tiempo en que fue redactado y la filosofía medieval del autor investigado. De igual modo que el prisma moderno hace ver a Scotus de una determinada manera, así sus textos medievales sirven para corroborar que algunas de las corrientes de la filosofía contemporánea no surgen de la nada, sino que aprovechan también aspectos valiosos del pasado.

Una de las perspectivas a través de las que Heidegger ve aspectos que le interesan especialmente es la filosofía de un autor anterior a él y del que venía

---

<sup>245</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 88ss. Los trabajos de este autor, al poner de manifiesto constantemente esta tensión y hacer más hincapié en la influencia decisiva en Heidegger de autores como Kierkegaard, Lutero etc., se diferencian bastante de los de Orth, por ejemplo. Para éste, el pensamiento de Heidegger en esta época se desarrolla en estrecha relación con el neokantismo, que fue el ambiente que le proporcionó los impulsos decisivos en su opinión. Curiosamente, Orth considera que los autores que para Van Buren son decisivos en la reacción de Heidegger frente al ámbito de su formación (Lutero, Kierkegaard etc.) no hubiesen sido importantes si Heidegger no hubiese pasado por el neokantismo. De esta manera, para Orth no habría tal tensión en la obra de Heidegger, sino más bien una adaptación del lenguaje neokantiano a las nuevas exigencias que se le iban presentando, cf. Orth, E. W. "Martin Heidegger und der Neukantianismus", en *Man and World*, 25, 3-4, 1992, pp. 421-441.

estudiando sus obras desde algunos años antes. Se trata de Emil Lask (1875-1915)<sup>246</sup>. Lask había estudiado en Friburgo con Rickert y había preparado su Habilitación con Windelband. La influencia de Lask sobre Heidegger no escapó al propio Rickert que, en un informe del 19 de Julio de 1915 sobre el escrito de Habilitación del segundo, dice: "También en las exposiciones particulares sobre este escrito [El tratado de Scoto *Grammatica speculativa sive de modis significandi*] el Dr. Heidegger encuentra relaciones con autores modernos, en particular con la importante teoría metagramática del sujeto-predicado de Lask, a cuyos escritos el autor agradece particularmente mucho para su orientación filosófica y para su terminología, quizá más de lo que él mismo es consciente"<sup>247</sup>. Siguiendo únicamente el texto de la Habilitación, se puede ver que el papel de Lask ha sido relevante y, si se avanza algo en el tiempo, su nombre aparece en algunas ocasiones a lo largo de los primeros cursos de Friburgo, siempre de manera elogiosa.

Heidegger reconoce que Lask ha visto la necesidad de poner en ocasiones la investigación sistemática por delante de la histórica, sobre todo en lo que se refiere a los problemas de la lógica (cf. GA 1, 205). Por otro lado, le parece que es el autor que ha dado los pasos decisivos en el establecimiento de la distinción fundamental entre las categorías reflexivas y las constitutivas (cf. GA 1, 335). En otra mención importante, aludiendo a la obra de Lask *Die Lehre vom Urteil*, Heidegger le concede el gran mérito de haber permitido la entrada de la forma lógica en la masa material lógicamente amorfa. De esta manera, el material está preeminentemente en la base del conocimiento, mientras que las categorías hacen la función del añadido lógico (cf. GA 1, 283).

---

<sup>246</sup> Sobre la importancia general de Lask para el joven Heidegger, cf. García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, op. cit., pp. 51-104, Kisiel, Theodore, "Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask", *Man and World*, 28, 1995, pp. 197-240.

<sup>247</sup> El informe está recogido en Sheehan, Thomas, "Heidegger's Lehrjahre", op. cit., p. 118. Aunque no cabría esperar de Rickert que lo mencionase en su informe, es sabido que Heidegger llegó a tener conocimiento de la figura de Lask por él, cf. Hobe, Konrad, "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", op. cit., p. 360. Por otro lado, el prefacio escrito por Rickert para la publicación de las obras completas de Lask proporciona una buena información, en un tono muy emotivo, de la figura y trayectoria de aquél. Cf. Rickert, Heinrich, "Persönliches Geleitwort", en Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, I, Herrigel, Eugen (ed.), Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1923, pp. V-XVI.

A lo largo de los primeros semestres del período de Friburgo las apariciones de Lask también son significativas. En estos textos Heidegger considera que es el único que ha conseguido resolver el problema de lo teórico, aunque su carencia principal es que quiso hacerlo, a su vez, teóricamente. Al mismo tiempo, se lamenta de que haya caído en el frente de batalla cuando todavía tenía mucho que ofrecer filosóficamente (cf. GA 56-57, 88). En otra ocasión, hablando de que en la obra de Rickert se producen cambios y transformaciones cada vez más profundas, Heidegger menciona los escritos de Lask, junto con las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, como una de sus causas. Advierte asimismo que la alineación de Lask junto con Husserl no implica en ningún caso que el primero hubiese dado el paso a la fenomenología del segundo (cf. GA 56-57, 177). En la parte final del semestre de verano de 1919 Heidegger escribe la muestra más clara de agradecimiento a la obra de Lask, considerándola el fruto de una de las personalidades filosóficas más fuertes del momento (cf. GA 56-57, 180)<sup>248</sup>.

Uno de los núcleos de la filosofía de Lask es la teoría de que lo sensible, el material que en principio está desnudo lógicamente no queda formado por las categorías ni por el conocimiento en general, sino que las formas y categorías se tienen que adecuar al material. De otra manera, el material mismo solicita la forma como la función de lo lógico. Las categorías no se refieren sólo al material óptico sensible. Ellas mismas pueden convertirse en material (con carácter de forma) para categorías de segundo grado que se relacionan con las categorías materiales funcionales de primer grado desde un segundo nivel, como si de un segundo piso se tratase. Lo que es el material y lo que es la forma no queda fijado de entrada de una vez por todas, sino que se determina desde la función y la posición que tienen. Toda forma particular e individual puede volverse de nuevo material, forma de la forma<sup>249</sup>. Esta idea estaba poniendo la base para desarrollar una lógica de las categorías.

---

<sup>248</sup> Para otras referencias, cf. GA 56-57, 122, 123, 150; GA 58, 16: Heidegger presenta a Lask como un lector privilegiado de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl al haber advertido que la crítica al psicologismo en el primer tomo no era la meta general de la obra, con lo que ésta no se podía reducir a una mera psicología descriptiva; también cf. GA 59, 6: Lask aparece como el primer autor que ha hecho un intento consciente de una "lógica de la filosofía" sobre la base de la filosofía trascendental del valor. De nuevo Heidegger se lamenta de que una muerte prematura haya truncado sus proyectos.

<sup>249</sup> Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., pp. 49ss. De inmediato, con esta idea, surge la sensación de que Lask estaba proponiendo un regreso al infinito en la

Lask había abierto con ello un segundo frente en la consideración de las categorías junto a la línea clásica que era la defendida por autores como Aristóteles y Kant. En estos dos pensadores veía una incapacidad para distinguir adecuadamente entre lógica y metafísica. En el caso de Kant, Lask pensaba que había dejado sin hogar el reino de la lógica en tanto que en su "doctrina de las categorías no hay espacio para las formas categoriales de su propia especulación y el crítico de la razón teorética niega las condiciones lógicas de su propia crítica de la razón"<sup>250</sup>. Pretendía hacer una ampliación en el tratamiento de las categorías, ya que pensaba que mientras que incluso en la reflexión se determina expresamente el filosofar como conocimiento de la validez, no se toma noticia de todo este ámbito<sup>251</sup>. Su interés en las categorías filosóficas estaba en verlas como las condiciones trascendentales del conocimiento de las categorías de ser mismas, convirtiéndose de esta manera en categorías de las categorías. En este sentido, se mueve en la dirección de una lógica trascendental entendida como "la autorreflexión y la "autoconciencia" de la filosofía misma"<sup>252</sup>.

El paso decisivo que Heidegger ve en la filosofía de Lask es que éste puso de manifiesto la existencia de un momento previo al conocimiento en el que las categorías fundamentales o formas se presentan a sí mismas (con lo cual ya se puede entender que tienen cierta virtualidad antes de que sean propiamente conocidas). La consecuencia más relevante de este hecho es que, en primera instancia, el modo de relacionarse con ellas no es el conocimiento. En el primer contacto no existe una relación cognoscitiva, no tiene lugar una conexión mediada con las categorías. Éstas, antes de ser consideradas en general como objetos

---

consideración de las categorías. Más bien, como ha puesto de manifiesto Gudopp, se trataba de llamar la atención sobre la inagotabilidad de la estructura lógica rechazando la idea del regreso al infinito, cf. Gudopp, Wolf-Dieter, *Der junge Heidegger: Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit"*, op. cit., nota 105, p. 183.

<sup>250</sup> "So ist in Kants Kategorienlehre kein Platz für die kategorialen Formen seiner eigenen Spekulation, und der Kritiker der theoretischen Vernunft verleugnet die logischen Bedingungen seiner eigenen Vernunftkritik". Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 263. Crowell, en un interesante estudio, ha puesto de manifiesto algunas limitaciones de Lask en esta pretensión en tanto que, a pesar del intento por hacer una lógica trascendental, toda su concepción sigue siendo naturalista y esto pasará irremisiblemente por alto la especificidad de la lógica, cf. Crowell, Steven, "Lask, Heidegger and the homelessness of Logic", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23, 3, 1992, pp. 222-239.

<sup>251</sup> Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 22.

<sup>252</sup> Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 210.

conocidos, son vividas. Por esta razón, Lask consideró que la experiencia que se hace propiamente con ellas no es de inspección (*Hinsehen*), sino más bien de entrega absoluta (*Hingabe*)<sup>253</sup>.

De esta manera, uno de los intereses generales de Heidegger por la filosofía de Lask apunta a que no ve indispensable incluir un elemento reflexivo para tener acceso a lo categorial. Expresándolo de otra manera, se podría decir que Heidegger está defendiendo -con Lask- que el ámbito de lo mediato no es el único que da morada a lo categorial. Posiblemente fue esta la influencia principal que le llevó a ver a Scoto de una determinada manera en la Habilidad. Por ello, su aplicación de estas ideas laskianas en el tratamiento de los trascendentales en Scoto hay que tenerla muy en cuenta.

#### 1.4. *La realidad empírica sub ratione existentiae*

La Habilidad comenzaba tratando los trascendentales: *ens, unum, verum, bonum*. Para Heidegger el *ens* está dado en todos los objetos de experiencia, significa la condición de posibilidad del conocimiento de todo objeto. Lo que Heidegger encontraba más interesante en el texto de Scoto es la argumentación de

---

<sup>253</sup> En *Logik der Philosophie (Gesammelte Schriften, II, op. cit.)* son numerosas las ocasiones en las que aparece la actitud de *Hingabe*, de entrega absoluta. Lask considera que la actitud cognoscitiva se puede ver como entrega absoluta al material que está envuelto categorialmente (p. 80). Un poco más adelante (p. 85), mantiene que el conocimiento es una entrega absoluta a un objeto que incluye un material con respecto del cual hay un comportamiento "inmediato" en un vivenciar ateorético, no afectado teóricamente. También habla (p. 129) de que sólo ante la entrega "inmediata", sin reflexión, no afectada teóricamente hay algo lógicamente desnudo y de una manera preobjetiva. Por el contrario, a la reflexión (a la actitud de *Hinsehen*, se podría decir) todo le sale al encuentro ya siempre como un objeto. En 1919 Heidegger recoge este uso laskiano de *Hingabe* y habla de que a la esfera objetiva uno sólo se puede aproximar desde una entrega absoluta a la cosa (cf. GA 56-57, 61). En otra ocasión, menciona que desde el momento en que se entra en la esfera de vivencias se ha abandonado toda concepción y análisis formal y lo que aparece es una entrega absoluta a la esfera propia (cf. GA 56-57, 79). Por último, describiendo una ascensión a una montaña para contemplar la salida del sol, alude a que se está entregado completamente a la situación en cuestión de manera silenciosa (cf. GA 56-57, 206).

que el modo de ser (el *modus essendi*) no era simplemente una realidad objetiva, paralizada y pasiva. Aplicando de algún modo la idea laskiana de que lo categorial no se presenta en un orden de conocimiento, sino de un modo inmediato, Heidegger encuentra fundamental el hecho de que el orden del ser, la realidad, ofrece un modo activo. Es decir, la realidad no se compone simplemente de la materia tosca que precisa ser formada por el conocimiento para adquirir sentido, no es un continuo heterogéneo y pasivo en espera de determinación. Más bien, la existencia de un *modus essendi activus* autoevidente para el conocimiento y la expresión es algo que hay que empezar a pensar. El *modus essendi activus* queda definido como lo que es vivenciable en general, lo que en un sentido absoluto está frente a la conciencia, la realidad vigorosa que de ninguna manera se puede dejar de lado (cf. GA 1, 318). Dicho de otro modo, Heidegger ve grandes ventajas en el hecho de que quepa una conexión entre el *modus essendi*, el *cognoscendi* y el *significandi* y que esta relación no se funde a su vez en ningún otro modo u orden, sino que se dé de manera inmediata. Esto es muy relevante porque, siguiendo la doctrina clásica, los otros trascendentales son propiedades convertibles de ser. Éste se convierte así en una categoría primaria, una categoría última que no permite que se siga preguntando más allá de ella (cf. GA 1, 215).

Scoto no tenía definitivamente claro el asunto del *modus essendi activus* al que Heidegger otorga tanta importancia, pero sí insistió en que hay un modo de ser que está caracterizado por tener una *ratio* particular (cf. GA 1, 320). De alguna manera, estaba queriendo decir con ello que la realidad empírica no está dada de un modo desnudo ni se ofrece pasivamente a la consideración epistemológica, sino que aparece "*sub ratione existentiae*" (GA 1, 318)<sup>254</sup>. Por eso en el texto antes citado que trataba la posibilidad de mostración de los dominios de la realidad, Heidegger insiste en que la realidad física natural no es lo más cercano que se tiene. En su opinión, se introduce ya un prejuicio importante cuando se considera que una observación físico-matemática es algo neutro e inmediato. El prejuicio consiste precisamente en considerar que la realidad está ahí, dispuesta pasivamente para cualquier tipo de análisis.

Heidegger ve a Scoto, por tanto, defendiendo que la realidad está bajo una *ratio* particular, un punto de vista, una forma, una categoría, o haciendo la traducción al lenguaje que empleará de aquí en adelante, bajo un nexo intencional (*Bewandtnis*). Lo dado inmediatamente tiene ya una determinación categorial. Las

---

<sup>254</sup> Para algunas implicaciones de este asunto, cf. García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, op. cit., p. 113.



palabras fundamentales a este respecto que recogen los temas que han ido apareciendo hasta aquí son las siguientes:

El *modus essendi* es lo vivenciable en general, es lo que está frente a la conciencia en un sentido absoluto, la realidad "robusta" que se impone irresistiblemente a la conciencia y que nunca y de ningún modo se puede dejar de lado [...] Esto dado en general no existe sólo para el realismo, sino también para el idealismo absoluto [...] El *modus essendi* es la realidad empírica dada inmediatamente *sub ratione existentiae*. Hay que hacer notar como significativo que Duns Scoto también caracterizó esta realidad empírica como estando bajo una "*ratio*", es decir, un punto de vista, una forma, un nexo intencional. Con ello no se expresa nada más que lo que se ha formulado recientemente: también el "hecho" presenta ya una determinación categorial (GA 1, 318)<sup>255</sup>.

### 1.5. El papel de la intuición categorial de Husserl

En la última parte del texto Heidegger se está refiriendo a Husserl. A partir de esta época el primero ya había empezado a manifestar una tendencia que será constante en la valoración de la obra del segundo: su predilección por poner el acento preferentemente en las *Investigaciones Lógicas* en vez de hacerlo en una obra más cercana en el tiempo como *Ideas I*. De los muchos aspectos que atrajeron a Heidegger de las *Investigaciones Lógicas* interesa resaltar ahora la cuestión de la intuición categorial tal como aparece en la Sexta Investigación<sup>256</sup>.

---

<sup>255</sup> "Der Modus essendi ist das Erlebbare überhaupt, ist das im absoluten Sinne dem Bewußtsein Gegenüberstehende, die "handfeste" Wirklichkeit, die sich dem Bewußtsein unwiderstehlich aufdrängt und nie und nimmer zu beiseitigen ist [...] Dieses Gegebene überhaupt besteht nicht nur für den Realismus, sondern auch für den absoluten Idealismus [...] Der Modus essendi ist die unmittelbar gegebene empirische Wirklichkeit *sub ratione existentiae*. Als bedeutsam muß hier angemekt werden, daß Duns Scotus auch diese empirische Wirklichkeit als unter einer "*ratio*", d. h. einem Gesichtspunkt, einer Form, einer Bewandnis stehend charakterisiert; damit kommt nichts anderes zum Ausdruck, als was man neuerdings dahin formuliert hat: auch die "Gegebenheit" stelle bereits eine kategoriale Bestimmung dar".

<sup>256</sup> Heidegger tuvo siempre un gran interés por la Sexta Investigación y le pidió en numerosas ocasiones a Husserl que la volviese a imprimir. Con el paso del tiempo, la importancia que otorgaba a este texto fue creciendo hasta ver en él, sobre todo en el

La explicación que hace Husserl de este tipo de intuición permite afirmaciones como la que aparece en la última frase del texto de antes citado.

Heidegger vio a lo largo de toda su vida la importancia de la intuición categorial y el papel esencial que había jugado en el pensamiento de Husserl. Con ella éste había querido ir más allá de la restricción kantiana de la intuición al marco de la sensibilidad. En su opinión, en cualquier enunciado sobre una percepción no se cumplen solamente las representaciones nominales que están implicadas en él<sup>257</sup>. Siguiendo su ejemplo, en una situación cotidiana en una habitación de estudio no se ve "este papel, un tintero y varios libros", sino que se observa que el papel está escrito, que el tintero es de un determinado material, de bronce en este caso y que los libros están abiertos. Lo que encuentra aquí cumplimiento es la significación enunciativa en su conjunto. La aparición del verbo ser (también del "estar" en español) da oportunidad a Husserl para preguntar qué es lo que da cumplimiento a los momentos de la forma categorial a los que pertenece la cópula. Esta cuestión es necesaria porque desde el inicio surge la sospecha de que la percepción no puede proporcionar todas las formas de la significación. El punto fundamental queda planteado del siguiente modo: "¿Corresponden a todas las partes y formas de la significación partes y formas de la percepción?"<sup>258</sup>. La cuestión se plantea en referencia a aquellas partes como "el", "un", "algunos", "y", "o" etc., que juegan un papel esencial en toda proposición. Como cabe esperar, la respuesta tiene que ser negativa. En opinión de Husserl, no se puede mantener en ningún caso que la significación resida en la percepción.

---

capítulo de las "Intuiciones sensibles y categoriales", la posibilidad de la articulación de la pregunta por el ser. Sobre las relaciones de Heidegger con las *Investigaciones Lógicas* de Husserl a lo largo del tiempo y el particular tratamiento de la intuición categorial en obras muy posteriores al período de Friburgo, cf. Dastur, Françoise, "Heidegger und die "Logische Untersuchungen"", en *Heidegger-Studies*, 7, 1991, pp. 37-51. Por otro lado, aunque Heidegger se venía ocupando con esta obra de Husserl desde una fecha temprana, se pueden establecer dos grandes momentos en su asimilación. El primer contacto, en cierto modo inocente, aunque decisivo, y la apropiación crítica a comienzos del año 1919, cf. Van Buren, John, "The young Heidegger and Phenomenology", en *Man and World*, 23, 3, 1990, p. 242. Por último, para un tratamiento más amplio por parte de Heidegger de la Sexta Investigación, ya en uno de los cursos de Marburgo, cf. GA 20, 63-103.

<sup>257</sup> Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, *Husserliana* XVIII, XIX 1 y XIX 2, 6ª, § 40, p. 600ss. Hay versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, *Investigaciones Lógicas*, 2 tomos, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 693ss.

<sup>258</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 6ª, § 40, p. 601/694 .

El famoso ejemplo del papel blanco ayuda a aclarar este aspecto. Cuando se ve un papel blanco, decimos "un papel blanco". En este caso suele admitirse que el blanco que se tiene delante es conocido y también nombrado como blanco. Sin embargo, Husserl no piensa que esta explicación en el marco de la percepción sea suficiente: "La intención de la palabra "blanco" sólo parcialmente coincide con el momento de color del objeto aparente; queda un resto en la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse"<sup>259</sup>. Husserl critica que se pase con los mismos elementos de un modo aporético desde "veo un papel blanco" a "veo que este papel es blanco". La mera visión, la percepción en el sentido habitual y vulgar, no posibilita este tipo de transiciones. Cuando se dice "veo que este papel es blanco", se tiene que haber sobrepasado ya el campo de la simple visión. Esta carencia tiene que llevar a considerar otros actos que sean distintos a los de percepción<sup>260</sup>. Volviendo al ejemplo, Husserl está llamando la atención de que lo que se comprende y se expresa en "el papel como blanco" o en "el papel siendo de color blanco" no se puede encontrar en el objeto que haya sido intuitivo sensible, a pesar de que está dado con él mismo.

Esto queda expresado de otro modo con las siguientes palabras: "[...] sólo a ciertas partes del enunciado (que pueden indicarse de antemano en la mera forma del juicio) corresponde algo en la intuición, no habiendo nada en ésta que pueda corresponder a las demás partes del enunciado"<sup>261</sup>. Es decir, en todo enunciado hay una serie de elementos materiales que sí encuentran cumplimiento directo en la intuición, mientras que las formas complementarias no lo hacen. De esas partes restantes de las que no se puede dar cuenta en la percepción, a Heidegger le interesará particularmente el ser, en el que Husserl también se detiene de manera destacable. Aunque éste quería separarse de Kant en su planteamiento de la intuición, sí compartía con él la idea de que el ser no es un predicado real. Retomando una vez más el ejemplo del papel, se puede ver en cada ocasión el color blanco, pero en modo alguno se puede hacer lo mismo con el ser coloreado. Husserl lo explica del siguiente modo:

---

<sup>259</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 6ª, § 40, p. 603/695.

<sup>260</sup> Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 6ª, § 40, pp. 603-604/695: "Es también posible que la esencia cognoscitiva del ver, en que la objetividad aparente se presente como dada ella misma, funde ciertos actos unificantes o relacionantes, o informantes en cualquier otro modo, y que éstos sean aquellos a los cuales se adecua la expresión con sus formas cambiantes, y en los cuales encuentra su cumplimiento, por lo que respecta a estas formas, como llevados a cabo *fundándose* en un acto de percepción".

<sup>261</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 6ª, § 42, p. 607/698.

El ser no es nada *dentro* del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad; pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la conciba. Pero el ser tampoco es nada *fuera* de un objeto; así como no es una nota real interna, tampoco es una nota real externa, ni, por ende, una "nota" en sentido *real* y en general. Pues tampoco se refiere a las formas *reales* de unidad que agrupan objetos en otros objetos más amplios, los colores en figuras coloreadas, los sonidos en armonías, las cosas en cosas más amplias o en órdenes de cosas (jardines, calles, mundo exterior fenoménico). En estas formas reales de unidad radican las notas externas de los objetos, la derecha y la izquierda, lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo suave etc., entre las cuales no se encuentra, naturalmente, nada parecido a un *es*<sup>262</sup>.

La conclusión ha de ir necesariamente en la dirección de que el ser no es nada perceptible. En general, las formas categoriales no se pueden explicar por medio de la percepción. En este momento Husserl se ve en la necesidad de ampliar el concepto de percepción que ha estado empleando hasta entonces, ya que también se perciben y se ven, por ejemplo, situaciones objetivas enteras. Reitera que hay una serie de elementos en cada proposición como pueden ser "un", "en", "y", "o" etc. que evidentemente nunca podrán ser objetos de una percepción sensible, nunca se pueden encontrar sus correlatos objetivos entre los objetos reales, pero que tienen una gran importancia en cualquier discurso. De esta manera, hay que poner de manifiesto que existen una serie de actos que no son perceptivos en el sentido en el que se ha venido hablando hasta ahora: "Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo*, ha de sernos dada alguna *situación objetiva*, y, naturalmente, por medio de un *acto que nos la dé* -acto que es *análogo a la intuición sensible en sentido vulgar*"<sup>263</sup>. Esto mismo se podrá decir de todas las otras formas categoriales.

Se llega así al momento fundamental en el que Husserl pregunta dónde encuentran su cumplimiento las formas categoriales de las significaciones: "Pero si las "formas categoriales" de la expresión, que existen al lado de los momentos materiales, no terminan en la percepción, entendida como mera percepción *sensible*, será menester tomar por base otro sentido al hablar de la expresión de la percepción en este caso; será menester en todo caso que exista un acto, que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que la mera

---

<sup>262</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 6ª, § 43, p. 609/699.

<sup>263</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 6ª, § 44, p. 613/702.

percepción sensible presta a los materiales"<sup>264</sup> La intuición categorial es la que va a llenar este hueco. Es importante que Husserl no quiere en ningún momento despertar la impresión de que está tratando con algo que se tenga que separar de lo sensible, como si interviniese posteriormente sobre él y lo elaborase. Más bien, su pretensión es no prescindir en ningún momento de la intuición, de la percepción y del objeto.

Por lo tanto, lo que la intuición categorial permite decir -esto será a su vez lo que Heidegger consideraba más aprovechable- es que lo primario no es exclusivamente la intuición sensible. Dicho de otro modo, en las percepciones más simples está presente también lo categorial, sin que esto haya supuesto el paso definitivo a un nivel de conocimiento. Con respecto al ser, habrá que tratar con él bajo el punto de vista de un fenómeno de la experiencia vivida, no como un concepto de conocimiento o una abstracción. Para Heidegger es fundamental la recta comprensión de que todo lo categorial se apoya en última instancia en la percepción sensible. Lo que se quiere invalidar con esto es la idea de un intelecto puro, de una potencia del pensamiento completamente separada de la sensibilidad. En tanto que no se reconozca la estructura de la intencionalidad del intuir y de todas sus relaciones, existe el peligro de interpretar lo categorial en el sentido de una espontaneidad del entendimiento como principio formador de un material que sale al encuentro.

#### *1.6. La verdad de la simple aprehensión y el principio de la determinación material de la forma*

Las alusiones a la intuición categorial permiten -volviendo al texto de Heidegger antes mencionado- entrever algo también fundamental en su discurso, como es el tema de la verdad. Si hay una experiencia del mundo entorno que se da de manera inmediata, si existe una valoración de la aprehensión simple y se reivindica este nivel fundamental con preferencia al epistemológico, en el tema de la verdad el esquema se va a repetir. Es decir, en el nivel rudimentario de la verdad, marco por otra parte decisivo ya que determina el resto de la investigación, es la

---

<sup>264</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 6ª, § 45, p. 614/703.

donación del material y no el formar judicativo la que juega el papel fundamental. Lask habló en este sentido de una "panarquía del logos"<sup>265</sup>, es decir, el ámbito vital, el ámbito de lo material no es ajeno a lo categorial ni tampoco a la verdad. Con este dominio general del *logos*, con esta *ratio* inmanente a la materia se puede decir que se vive en la verdad. Ésta no se sitúa en primer lugar en el juicio<sup>266</sup>, no aparece sólo en el momento en el que las categorías entran en contacto con la materia, sino que hay un nivel previo en el que también se puede encontrar un momento verdadero en la simple aprehensión.

Las formas categoriales de pensamiento son dependientes de la materia de ser y es hora ya de dar un nombre a lo que queda aquí formulado con estas relaciones: el principio de la determinación material de la forma<sup>267</sup>. Este principio está presente a lo largo de toda la Habilitación y Heidegger sacará mucho partido de él.

---

<sup>265</sup> Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 133: "Hay que volver a poner en boga no el panlogismo, sino más bien la panarquía del logos". ("Nicht der Panlogismus, wohl aber die Panarchie des Logos, muß wieder zu Ehren gebracht werden"). Este es uno de los puntos principales en los que se ve la distancia entre Lask y Rickert. No sería aventurado decir que la crítica posterior de Heidegger a Rickert está tomada, en sus aspectos fundamentales, de Lask. Para éste hay un dominio general del *logos* que quiere evitar los errores del realismo ingenuo y del idealismo trascendental. Hay un sentido prejudicativo que el juicio se encarga de poner de manifiesto. Cf. Hobe, Konrad, "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", op. cit., pp. 365ss.

<sup>266</sup> Lask también había mantenido que el juicio no es el lugar primario de la verdad, sino que lo es sólo en sentido derivado. Por ello quiso elaborar la teoría del juicio desde un fenómeno más original. Desde aquí considera también que la verdad como correspondencia, la verdad que tiene una distancia con respecto a los objetos, que es una "verdad sobre ellos" no es la verdad, sino sólo una forma de ella. Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 395.

<sup>267</sup> El principio aparece en numerosas ocasiones a lo largo de la Habilitación. Cf. GA I, 311: "Este principio de la determinación material de toda forma no dice todavía nada de la naturaleza del material determinante. Un significado lo es sólo en una forma determinada, a través de un *modus significandi* determinado. Éste, como acto, debe estar determinado por tanto por una materia determinada, es decir, a cada *modus significandi* le corresponde un *modus essendi* determinado. Con ello se ha ganado un concepto nuevo e imprescindible para la doctrina de las categorías del significado". ("Dieses Prinzip der Materialbestimmtheit jeglicher Form sagt aber noch nichts über die Natur des bestimmenden Materials. Eine Bedeutung ist eine Bedeutung nur in einer bestimmten Form, durch einen bestimmten Modus significandi. Dieser als Akt muß also durch eine bestimmte Materie determiniert sein, d. h. es entspricht jedem Modus significandi ein bestimmter Modus essendi. Damit ist ein neuer, für die Lehre von den Bedeutungskategorien unentbehrlicher Begriff gewonnen"). Cf. también GA I, 402-408.

La influencia de Lask también se deja sentir en este punto. En su *Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (*La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías*) había dedicado la sección cuarta de la primera parte a este problema. Esta sección lleva por título *La diferenciación del significado y la jerarquía de las formas teoréticas*. Lask comienza preguntándose por el modo como la forma válida afecta a una multiplicidad de formas individuales<sup>268</sup>. La dirección de su respuesta deja claro desde el primer momento que no se va a mover en el ámbito de la validez formal, sino que intenta buscar en el marco de aquello que es afectado por la forma, aquello hacia lo que remite, es decir, el material. Lask reivindicó la fuerza del propio material para determinar la forma, de tal manera que en vez de decir que hay una forma válida con respecto a tal o cual material, se dice simplemente esta o aquella forma. Esto quiere decir que la determinación de la forma no se desarrolla únicamente en el medio al que en principio pertenece, el sentido o la validez, sino que hay ya de entrada una referencia a la particularidad del material.

Con ello, el significado queda desplazado de lugar y no se puede atribuir al reino del sentido la exclusividad sobre él. Dicho de otro modo, el momento de significado no es puramente ideal, no queda inscrito únicamente en el reino de la validez, sino que tiene que dejar entrar elementos exteriores a este ámbito, es decir, los aspectos que el propio material impone<sup>269</sup>. Para describir la unión de forma y material Lask emplea una palabra a la que ya se ha aludido: nexo intencional (*Bewandtnis*)<sup>270</sup>. Este término, de muy difícil traducción, hace referencia a una relación intencional. La forma lógica, en este sentido, es un nexo intencional del material mismo. Dicho de otro modo, la forma es una cierta claridad en la que el material siempre está de suyo, con lo que no se puede decir que el material se hace transparente por el contacto con la forma, sino que siempre está rodeado por la claridad que ésta impone<sup>271</sup>. Esto hace que se pueda tener un primer contacto con sentido con el material, ya que éste se da siempre como envuelto por la forma lógica.

Desde esta perspectiva determinada por las influencias de Husserl y Lask, el fondo de lo criticado por Heidegger se puede resumir como la negativa a considerar

---

<sup>268</sup> Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., pp. 58ss.

<sup>269</sup> Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 60. El principio del que venimos hablando aparece en otros lugares de *Logik der Philosophie* como pp. 102 y 169.

<sup>270</sup> Cf. 1.4. de esta parte.

<sup>271</sup> Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 76.

las categorías y las formas como integrantes de un reino suprasensible. Más bien aquéllas tienen una relación preeminente con el material, están determinadas por él y esto, ya en el Heidegger de esta época, quiere decir que tienen relación con la historia. Por lo tanto, su posición se apoyaba en que no se podía permanecer en el nivel teórico de la epistemología y la lógica para explicar las categorías. Un impulso decisivo en esta dirección se encuentra en la conclusión de la Habilitación. En ella Heidegger defiende la necesidad de una irrupción en una dimensión profunda, auténtica y prelógica que está localizada en el mundo de la experiencia vivida. La manera de hablar sobre la lógica pura que estaba presente en los escritos anteriores va desapareciendo paulatinamente en este momento.

### *1.7. El desplazamiento hacia la vida inmediata en la conclusión de la Habilitación*

El escrito de 1916 *Das Kategorienproblem*, añadido posteriormente al texto de la Habilitación, tiene un tono distinto al resto del trabajo<sup>272</sup>. Heidegger insiste desde el comienzo en que es necesario hacer una consideración más fluida de las categorías y esto en virtud de que no es conveniente dar la impresión de que ellas y la doctrina que las trata forman un sistema muerto (cf. GA 1, 399). Comienza a abogar de esta manera por abandonar definitivamente la seguridad del reino homogéneo del sentido en el que todas las diferencias parecen quedar niveladas: "Por contra, ahora es el lugar adecuado de dejar que hable la *intranquilidad* espiritual hasta ahora contenida que el filósofo debe vivenciar siempre en el estudio de las formaciones históricas de su mundo de problemas" (GA 1, 399-400)<sup>273</sup>.

El problema de las categorías (y con ello su interpretación en la Escolástica Medieval) prosigue el movimiento de desplazamiento hacia la vida inmediata de la subjetividad. Heidegger está defendiendo la necesidad de una irrupción en "la

---

<sup>272</sup> Para Gadamer este cambio de registro no fue suficiente y considera que también la conclusión era un texto inmaduro. Cf. Gadamer, Hans-Georg, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", op. cit., p. 13.

<sup>273</sup> "[...] ist es nunmehr der angemessene Ort, die bis dahin niedergehaltene geistige *Unruhe*, die der Philosoph jederzeit beim Studium historischer Ausgestaltungen seiner Problemwelt erleben muß, zu Wort kommen zu lassen".



realidad verdadera y la verdad real" (GA 1, 406)<sup>274</sup>. La orientación que debe tomar la filosofía debe ser la del espíritu viviente. Esta pretensión tiene un doble propósito. En primer lugar, se trata de poner de manifiesto que éste es el ámbito en el que la filosofía tiene que desarrollarse y, en segundo término, ha de servir como prevención para que las consideraciones epistemológicas no se conviertan en excluyentes. Una de las vías fundamentales de las que hay que apartarse es la que deja fuera la consideración del tiempo histórico. En el cuerpo del trabajo, Heidegger había defendido que el tiempo como categoría histórica tiene que ponerse entre paréntesis (cf. GA 1, 196). Ahora, en la conclusión, lo que aparece como el espíritu viviente queda caracterizado como histórico en el sentido más amplio de la palabra (cf. GA 1, 407). Como dice Heidegger algo más adelante de un modo muy explícito: "La historia y su interpretación teleológica y filosófico-cultural *debe convertirse en un elemento que determina el significado para el problema de las categorías*" (GA 1, 408)<sup>275</sup>.

Heidegger aporta en este momento de un modo concentrado diversos temas que anticipan las líneas de sus investigaciones posteriores y que ponen en la pista del nacimiento de la indicación formal. Todos ellos van en la dirección de que no se puede pretender instaurar una teoría separada de la vida (cf. GA 1, 408). Desde la conclusión, el escrito de Habilitación se ve de un modo renovado. La sensibilidad para la vida que Heidegger veía en Scoto (ejemplificada fundamentalmente en la relevancia otorgada a la *haecceitas*) alcanza aquí su sentido pleno. No sólo las categorías han pasado a tener una relación preeminente con el ámbito de lo vital, sino que muchos de los conceptos de la Habilitación (como por ejemplo el de analogía<sup>276</sup>) se convierten en algo que afecta a una forma de vida, abandonando un ámbito en el que las referencias vitales estaban cortadas, en opinión de Heidegger (cf. GA 1, 408). También la trascendencia recupera de este modo los lazos con la vida, vínculos que se habían ido aflojando a lo largo de la tradición. El individuo alza su voz en la relación con lo trascendente desde el presupuesto de que la corriente de sus vivencias y sus experiencias mundanas no deben ser excluidas en ningún caso.

---

<sup>274</sup> "die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit". Sobre este aspecto, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 94.

<sup>275</sup> "Die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung *muß ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorienproblem werden*".

<sup>276</sup> Sobre este concepto en la Habilitación, cf. García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, op. cit., pp. 170ss.

Heidegger pensaba que la acentuación de lo que de una manera general se pueden llamar las referencias vitales en la filosofía escolástica, vista bajo el prisma de una determinada corriente de filosofía contemporánea, es un remedio muy útil contra ciertos tópicos que enturbiaban una adecuada consideración de los problemas. Si la filosofía escolástica tiene una sensibilidad ante la vida e inaugura este movimiento que Heidegger culmina en su conclusión de 1916, entonces no se la puede ver como un fenómeno completamente opuesto a la mística, tal como se ha hecho durante mucho tiempo. El emplazamiento que lleva a cabo Heidegger de las categorías en el ámbito de lo mundano, criticando fuertemente una consideración rígida del problema de la relación entre el reino del sentido y el de la realidad, lleva consigo el impulso para desmontar otros pares o disyuntivas que desde un primer momento ve como planteamientos aislados e insuficientes del problema. Una de las asociaciones más frecuentes es la que se da entre racionalismo-escolasticismo e irracionalismo-mística. La Escolástica no se puede identificar sin más con un movimiento racionalista, ni la mística con uno irracionalista. Estos pares son inadecuados y, algo más importante, también lo es el modo de ver los problemas y el lenguaje que se deriva de ellos. Heidegger reaccionará frente a este esquema diciendo que la filosofía, si se la considera separada de la vida, es completamente impotente, mientras que la mística, si sólo se la ve como una vivencia irracional, permanece sin una meta (cf. GA 1, 410).

### *1.8. La primera versión de la fenomenología de la vida religiosa*

En la conclusión de la Habilitación se puede entrever cuál va a ser la línea de investigación posterior. Desde que acaba este escrito hasta el momento en el que imparte el *Kriegsnotsemester* 1919, Heidegger está preocupado por la elaboración de una fenomenología de la religión, ya que tenía gran interés en hacer una reflexión detenida sobre el abanico de posibilidades que ofrecía la experiencia religiosa. A lo largo de la Habilitación había llamado la atención sobre los valores de la filosofía medieval, pero también había puesto de manifiesto las grandes posibilidades que ofrecía un autor como Eckhart. No es casual que en el momento en el que está hablando de la relación entre el *modus essendi* y el *modus significandi* e *intelligendi* y del hecho de que esto conduce al principio de la determinación material de la forma, ponga una nota a pie de página en la que aparece Eckhart. En ella dice que espera poder mostrar en un futuro próximo la

importancia de la mística eckhartiana en conexión con los problemas que en ese momento está tratando (cf. GA 1, 402). La acentuación del *modus essendi activus* en la Habilidad y la importancia otorgada a la *ratio* o al nexo intencional de la realidad habían permitido a Heidegger replantear lo que considera el modo habitual de ver la relación entre sujeto y objeto y entre forma y materia.

Por otro lado, había quedado establecido que los distintos ámbitos de realidad sólo se pueden mostrar, ya que en ningún caso es adecuada una consideración deductiva sobre ellos. La realidad cargada categorialmente aparecía como el ámbito indisponible pero determinante al que no se puede renunciar. A partir de la conclusión, Heidegger va a ver en la relación mística del alma con Dios una gran oportunidad para seguir avanzando en este modo de ver los problemas. La unión mística no es comprensible dentro del esquema sujeto-objeto, sino que para entenderla hay que dirigir la mirada al movimiento mismo, es decir, hay que acentuar particularmente el momento de la mera direccionalidad. En la unión mística se da una indiferencia frente a toda determinación, no hay un contenido concreto sobre el que se apoye tal unión, sino que lo fundamental en ella es la relación entre el alma y Dios, la correlación que se establece entre ambos.

Sobre estas líneas generales se entrevé que el tiempo posterior a la conclusión es la puesta en práctica de una consigna que aparecía ya en ésta: no considerar en ningún momento la filosofía separada de la vida, ni la mística como una manifestación irracional. En este contexto, a su vez, hay que entender las notas que Heidegger elabora entre la finalización de la conclusión de la Habilidad y el *Kriegsnotsemester* de 1919 (cf. GA 60, 303-337/213-255).

Con *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* Heidegger quería hacer una investigación fenomenológica de la conciencia religiosa. En este sentido, el conjunto de notas se anticipa a la elaboración de los cursos de religión en los semestres de invierno de 1920-21 y de verano de 1921. La anticipación no afecta sólo al tema religioso general que comparten los textos, sino también a su intención de fondo.

Heidegger está muy preocupado en las notas de 1918-19 y en el primero de los cursos de religión por la metodología fenomenológica que se requiere para dar cuenta de una dimensión tan peculiar como la vida religiosa. Precisamente, en el semestre de invierno de 1920-21 aparece una presentación detallada -en comparación con otras observaciones- de la indicación formal. Ahora, en las notas,

el tratamiento que propone de los fenómenos religiosos va a permitir ir delineando algunos puntos que se repetirán con posterioridad.

Desde un primer momento, Heidegger rechaza una filosofía de la religión que sea constructiva. Para él la construcción tiene muchos nexos de unión con lo que considera un punto de vista racionalista. Su propuesta se dirige por ello a evitar la racionalización de las vivencias religiosas. La causa de esta actitud no es en ningún caso una renuncia a la razón, sino más bien a aquella dimensión teórica a la que atribuye de ahora en adelante y de manera continua un poder disolvente. Considera que en el momento en que las vivencias religiosas son situadas bajo ese punto de vista, el efecto inmediato que se produce es la disolución y disgregación en sus elementos lógicos. La vivencia religiosa es objeto de un análisis que da como resultado un producto. Con estos elementos, el fenómeno inicial y el producto del análisis, de la descomposición en elementos lógicos, no es en ningún caso el mismo para Heidegger (cf. GA 60, 305/216).

De esta manera, se puede vislumbrar que en estas notas se está dentro del ámbito -menos explícito eso sí- en el que luego aparecerá los conceptos que indican formalmente como el modo de dar cuenta de las experiencias y las vivencias religiosas en su espontaneidad e inmediatez. Ya en 1918 Heidegger trata de evitar a toda costa aplicar una serie de conceptos a la experiencia religiosa para dejar lugar a la "forma de expresión" (GA 60, 305/216) que es innata a la experiencia misma, algo que ya no parece extraño después de las explicaciones de la Habilitación. Es decir, las vivencias religiosas tienen en su flujo una carga significativa que hay que intentar acompañar. En esto radica la posibilidad de la comprensión en la fenomenología de la religión.

Según lo anterior, el momento de acceso a la vivencia religiosa es el decisivo. Heidegger empieza a sugerir la clave diciendo que la posibilidad pasa por situarse en las emociones fundamentales de un modo que no prejuzgue (cf. GA 60, 305-306/216-217). Su ambición consiste en dar cuenta de las vivencias religiosas en la plenitud concreta y en ningún caso hacerlas ingresar en clasificaciones establecidas de antemano, en lo que ahora llamará "conceptos genéricos aisladamente abstraídos" (GA 60, 307/218)<sup>277</sup>. Los conceptos generales son, desde este punto de vista, los que se van insertando en contextos cada vez más amplios.

---

<sup>277</sup> "[...] isolierte abgezogene Gattungsbegriffe".

Heidegger es consciente del peligro constante de que, al intentar separar el modo de expresión de las vivencias religiosas del ámbito de lo teórico, se caiga de inmediato en la tendencia contraria. Es decir, denuncia que esta separación pueda llevar a la descalificación (algo que ha ocurrido, por ejemplo, con la mística a lo largo de la tradición). Su pensamiento en este sentido es claro: para poder decir que la vivencia religiosa es irracional, se precisa de antemano saber qué es lo racional mismo y también lo irracional, exigencias que no parecen cumplirse en el momento en que se hacen este tipo de reproches (cf. GA 60, 311/223).

Como luego se tratará más extensamente en el *Kriegsnotsemester*<sup>278</sup>, la visión de los problemas dentro de la disyuntiva entre lo teórico y lo ateorético pierde toda la legitimidad si la separación se hace ya interesadamente desde el primer ámbito. Por ello, la opción que toma Heidegger ahora es intentar salir del modo de pensar que determina el establecimiento de los polos: "Para poder hacer en general *esta* distinción tengo que estar situado por encima y *comprender* sin prejuizar nada de antemano. Los "conceptos" comprensivos y toda comprensión en el genuino sentido filosófico no tienen nada que ver con la racionalización" (GA 60, 311/223)<sup>279</sup>. Esta actitud general, ahora innombrada, será posteriormente la gran ganancia de lo formal en el sentido en el que Heidegger lo entenderá en la indicación formal. Ésta aspira a no prejuizar en tanto que desde el primer momento no se mueve en las redes de las dicotomías y disyuntivas que parecen haber surgido ya de antemano desde posiciones teóricas.

Con esta crítica de fondo, se desarrolla la tarea de fundamentación filosófica que Heidegger quiere aplicar a la mística medieval. Su reivindicación de la vivencia religiosa (que tiene su máxima expresión en la mística) es al mismo tiempo una crítica del peso exagerado que lo teórico ha tenido en la tradición occidental. El acento en la mística aparece por tanto como un "contramovimiento elemental" (GA 60, 314/227). Ahora bien, la mística tiene que verse ejecutando radicalmente ese movimiento contrario, en tanto que para ella no es en ningún caso suficiente dar la vuelta al esquema teológico que la estaba reprimiendo. La mera inversión, para Heidegger, es permanecer dentro del mismo ámbito de problemas.

---

<sup>278</sup> Cf. 2.2. de esta parte.

<sup>279</sup> "Um überhaupt *diese* Unterscheidung schon treffen zu können, muß ich überhöht stehend und nicht präjudizierend *verstehen*. Die verstehenden "Begriffe" und alles Verstehen im echt philosophischen Sinne haben mit Rationalisierung nicht das mindeste zu tun".

El proyecto que aparecía delineado en la Habilitación consistente en hacer un tratamiento adecuado de la importancia de la mística eckhartiana encuentra su realización parcial en estas notas. Una de las claves que Heidegger destaca es la idea del recogimiento que describe un movimiento por el que el sujeto místico se va formando en un retorno a su origen, a su raíz. En ningún caso considera que este movimiento sea un proceso teórico, pero tampoco se le puede atribuir sin más una esencia irracional. Para Eckhart en el fundamento profundo del alma hay un agente divino que es como el castillo interior -no es casualidad, por tanto que Heidegger tuviese también interés en Santa Teresa (cf. GA 60, 336ss./255)- en el que la luz de la palabra se ha encarnado. De esta manera, los seres humanos no son el *logos*, sino que lo son analógicamente. El alma, por así decir, lleva en sí el nacimiento del *logos* y co-ejecuta constantemente en la actualización de Dios.

Además de Eckhart, otras figuras comparecen en la elaboración de estas notas. Así Schleiermacher tiene también una posición central en ellas. Este autor tiene el gran mérito, en opinión de Heidegger, de haber intentado ver la religión en sus momentos originarios y no desde lo que puede haber tomado prestado de otras ciencias. Schleiermacher puso de manifiesto que una tendencia teórica en la teología es completamente incapaz de alcanzar el santuario interior de la vida, allí donde se da una relación originaria entre el sentimiento y la intuición. La vida religiosa, en la que hay que acentuar el momento ejecutivo de reconducir la experiencia a la unidad interna de la vida, no se puede captar adecuadamente desde una posición tética.

El contexto en el que se mueven estos apuntes está sirviendo a Heidegger para recoger aspectos que luego aparecerán, como veremos, en la indicación formal. Por el momento, es suficiente con haber esbozado las líneas generales por las que discurren para comprobar que, a pesar de que la temática es distinta, no rompen con el proyecto anunciado en la conclusión de la Habilitación ni con lo que luego serán los cursos regulares en Friburgo.

## 2. La anticipación de la hermenéutica indicativo-formal en el *Kriegsnotsemester* 1919

Al inicio del capítulo anterior se aludió a la necesidad de hacer un retroceso en la obra de Heidegger para rastrear las huellas de su método indicativo-formal. El momento en el que los diversos aspectos de la Habilitación empiezan a tomar forma en esta dirección es 1919. El curso que Heidegger imparte en esa fecha, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)* (*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*) ha guiado nuestro estudio de los textos anteriores y ha jugado el papel de referencia permanente, si se quiere en el fondo, que ayudaba a resaltar en ellos lo que en él mismo va a ser también relevante.

Ahora ha llegado el momento de comprobar directamente qué es lo que hace que se pueda otorgar tanta importancia a este curso inaugural en la Universidad de Friburgo. Gracias a él la fama de Heidegger, el rumor del rey oculto de la Universidad alemana, tal como decía Hannah Arendt, empieza a extenderse. Se le puede conceder así un carácter inaugural en varios aspectos: filosófico, personal, académico... No solamente es la primera lección impartida tras la guerra sino que, filosóficamente, presenta innovaciones importantes que van a determinar muchos de los intereses en los semestres siguientes<sup>280</sup>.

En cuanto a la génesis y desarrollo de la indicación formal, el paso por el *Kriegsnotsemester* 1919 es ineludible, ya que es la fase inmediatamente anterior a su acuñación definitiva como término filosófico. Aunque sólo fuese por esta cercanía sería conveniente prestar atención cuidadosamente a este texto, pero se da además la circunstancia de que el *Kriegsnotsemester* no es sólo un paso previo,

---

<sup>280</sup> El curso no sólo fue importante para la propia trayectoria de Heidegger, sino que tuvo el mismo efecto que el descubrimiento de un nuevo continente para sus alumnos por aquel entonces, que se sintieron completamente fascinados. Cf. Kisiel, Theodore, "Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers", op. cit., p. 92. En otro de sus trabajos, este autor ha mencionado que la novedad del curso se percibe más en los manuscritos de los estudiantes que en el del propio Heidegger. Sin duda se debe a que éste no se atenía rígidamente a lo que había escrito, sino que improvisaba constantemente en el transcurso de la exposición. Cf. "Das Kriegsnotsemester 1919, Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", op. cit., p. 106.

sino que aparecen en él por primera vez elementos necesarios para la comprensión de la hermenéutica indutivo-formal. Aquéllos se darán por supuestos en el momento en que la indicación formal quede definida como término filosófico, por lo que es preciso prestarles atención en el momento en que son más incipientes.

Otro aspecto que se distingue frente a los textos anteriores es que, por primera vez, Heidegger habla con decisión con su propia voz filosófica. No pretende hacer una investigación sobre Scoto o sobre cualquier otro autor o tema como el concepto de tiempo en las ciencias históricas a la luz de una corriente determinada de la filosofía contemporánea. Más bien, quiere abordar enérgicamente desde el principio los problemas a partir de su propia convicción, con lo que también en este sentido el curso tiene un carácter inaugural.

Para entender el propósito general de Heidegger resultan de gran utilidad unas palabras muy importantes, que no han sido recogidas en la versión publicada en la *Gesamtausgabe*<sup>281</sup>:

La fenomenología es la investigación de la vida en sí misma. A pesar de que tenga la apariencia de una filosofía de la vida es realmente lo opuesto de una visión del mundo. Ésta es una objetivación e inmovilización de la vida en un cierto punto en la vida de la cultura. Por contra, la fenomenología nunca está cerrada, es siempre provisional en su inmersión absoluta en la vida como tal. En ella no hay teorías en cuestión, sino sólo conocimientos auténticos frente a los no auténticos. Lo propio sólo se puede obtener con una inmersión honesta y sin reservas en la vida misma en su autenticidad y esto, en última instancia, sólo es posible por medio de la autenticidad de la vida personal<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> Lamentablemente la edición de la *Gesamtausgabe* no es todo lo completa que se necesitaría para ver el alcance definitivo del *Kriegsnotsemester*. Gracias a las investigaciones sobre todo de Kisiel (*The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit.), hemos tenido acceso por primera vez a anotaciones de Heidegger que no han sido incluidas en GA 56-57, así como a una visión más completa de la última hora del curso. En GA 56-57 esta última hora corresponde a las páginas 114-117. Posteriormente, en el año 1996 se ha subsanado esta carencia con la publicación de los apuntes que tomó Brecht de las dos últimas horas del *Kriegsnotsemester*. Cf. "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht)", en *Heidegger Studies*, 12, 1996, pp. 9-14.

<sup>282</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 17. Kisiel toma el texto de unos apuntes de Oskar Becker que a su vez contienen lo esencial de la copia de Franz Josef Brecht. En otro de sus trabajos, "Das Kriegsnotsemester 1919,



Este texto se puede considerar prácticamente como un índice temático general no sólo del curso impartido en 1919, sino también de los que le suceden. Heidegger menciona con concisión muchos de los temas sobre los que va a ir trabajando en los semestres siguientes. Interesa por eso destacar algunos aspectos, aunque sea a modo de apunte, ya que su comprensión completa se logrará sólo más adelante.

En primer lugar, queda establecida una diferencia con respecto a la parte final de la Habilitación. Se trata de la idea de que la filosofía ha de separarse de la pretensión de formar una visión del mundo. En la Habilitación (cf. GA 1, 406), Heidegger concede la posibilidad de que exista una filosofía como visión del mundo, idea que ahora rechaza enérgicamente. En segundo término, el texto da cuenta de cuál es el problema que Heidegger observa siempre en las concepciones del mundo y en las filosofías de la vida: El hecho de que someten a la vida, que es lo que la fenomenología tiene que investigar, a una objetivación, que para Heidegger ahora es equivalente a una paralización. Es decir, se pone de manifiesto que el modo de acceder a un fenómeno como la vida es decisivo y en la vía del acceso se juega mucho más que un primer paso de la investigación.

El primer paso es el que Heidegger critica constantemente, ya que a menudo no se le concede la importancia que tiene. El error que ve en las visiones o las concepciones del mundo es que clausuran precipitadamente el fenómeno que investigan, lo constriñen sin tenerlo plenamente en cuenta y sin ser conscientes de ello. Al intentar contemplarlo por completo, en su integridad, acaban desfigurándolo. La pretensión de totalidad y de completud sólo se podría cumplir, viene a decir Heidegger, pagando el precio muy alto de no tener ya delante el fenómeno. La lucha por la integridad y por la totalidad desemboca de esta manera en una unilateralidad en la consideración y en un conjunto de restricciones insostenibles. Por contra, en la fenomenología lo propio es una investigación permanentemente abierta a la atención de los momentos vitales que necesariamente van surgiendo. Por ello, una de las caracterizaciones que más justicia le hace es la que la ve como algo provisional e inacabado.

En tercer término, las alusiones a la inmersión absoluta, a la entrega absoluta al ámbito vital, tienen que recordar necesariamente expresiones a las que ya se ha aludido en la Habilitación (la *Hingabe* laskiana). Heidegger está apuntando a un modo peculiar de acceder a la corriente vital, un medio que no la disturbe en su

---

Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", op. cit., pp. 106ss., Kisiel también hace referencia a este texto.

discurrir, sino que la deje ser, permitiendo que se ejecute en cada momento. Por último, el texto anticipa otro elemento protagonista en los próximos semestres. Se trata de que la vida siempre será considerada con referencia preeminente a la vida personal. En ningún caso los acontecimientos vitales están desligados de la personalidad de cada cual, de la situación personal de cada uno. La investigación fenomenológica de la vida quiere situarse en un polo diametralmente opuesto a una reificación de lo vital como un valor en sí mismo.

Queden estos temas como una llamada de atención concentrada de los caminos por los que se va a transitar predominantemente en los semestres siguientes. Ahora, sin embargo, hay que ver con más detalle cómo algunos de estos elementos empiezan a tomar forma en 1919.

### *2.1. La idea de la filosofía como ciencia originaria*

El *Kriegsnotsemester* comienza mostrando la relevancia fundamental de la vida para la caracterización de una determinada época. Heidegger ataca con este planteamiento inicial el hecho de que se intente gobernar el curso vital de una época por medio de programas o planes establecidos de antemano. Desde ese propósito se cercena algo esencial del discurrir de la vida, el hecho de que en cualquier momento desborda el intento de reducirla a unas reglas o pautas preestablecidas. Heidegger se quiere desligar de que sean las distintas posiciones de los hombres frente al mundo las que determinen el modo de ver la vida. Es preciso comprender adecuadamente esta idea, ya que se puede interpretar que está defendiendo una absolutización de la vida como una región que ha de permanecer inmune a las circunstancias y situaciones humanas. No se trata de que la opinión del individuo se deje de lado y pase a un segundo plano en favor de una consideración general -y en este sentido abstracta- de la vida.

El reproche no tiene que ver con el contenido de lo que se piensa acerca de ella, sino con el modo como esto se hace. El punto clave es que Heidegger defiende que el hecho de que los individuos se formen unas determinadas nociones sobre el mundo y las formen con ayuda de teorías -independientemente del tipo de ideas que sean- es algo que falsea la problemática a la que él quiere acceder. La razón de fondo, no explicada del todo en el inicio del curso pero sí esbozada en el texto

citado al comienzo, radica en que la visión del mundo pretende obtener una concepción global de la vida y en esta intención está implícita la idea de cerrar y completar la explicación, intentando eludir el carácter de provisionalidad que es precisamente lo que Heidegger considera más peculiar y merecedor de la atención de la fenomenología. De manera general, se puede decir que el ataque principal se dirige contra el acceso teórico al tema, al asunto de la investigación, a la vida en definitiva (cf. GA 56-57, 5). Esta idea marca el desarrollo del curso y, como una reacción a ese modo de acceso, intentando evitar sus dificultades, empezará a estructurarse la base de lo que son los precedentes inmediatos de la indicación formal.

La primera parte del curso trata la idea de la filosofía como ciencia originaria, como ciencia primera o proto-ciencia, si se quiere expresar así. Es preciso tener ahora muy en cuenta la utilización del término origen (*Ursprung*). En ningún caso se puede asociar con la noción de un *arché* en sentido clásico. No designa un punto fijo desde el que encuentran apoyo los pasos siguientes en la constitución de la ciencia. Está muy lejos de ser una esfera ya clausurada, refiriéndose más bien al ámbito de la espontaneidad de la vida. El origen funciona en este sentido como una fuente primaria de la vida y también como el punto de partida del pensamiento y la filosofía.

El tratamiento que Heidegger hace en este momento de "idea" con respecto a la idea de la filosofía anuncia algunos elementos que posteriormente quedarán incluidos en la indicación formal. Cuando habla de la "idea" de la filosofía, menciona que su empleo del término se apoya de alguna manera en el uso que del mismo hizo Kant en la *Crítica de la razón pura*. Ve lo aprovechable de esta utilización en el hecho de que la idea no da el objeto en su determinación plena, ya que -esto es lo importante- siempre permanece abierta la posibilidad de que nuevos elementos relevantes de aquél entren en ella (cf. GA 56-57, 14). El objeto de la idea queda indeterminado, pero no completamente indeterminado y abandonado a la arbitrariedad más absoluta, sino que está siempre en conexión con la determinación de la idea. Ésta tiene una función regulativa que predelinea constantemente la dirección de la determinación. Heidegger lo expresa diciendo que hay una determinación determinable de la idea y una indeterminación determinada de su objeto (cf. GA 56-57, 14). Después se verá que la indicación formal se comporta de un modo semejante, en tanto que no determina desde el principio el objeto de la investigación.

En este sentido, una determinación completa supondría el agotamiento de las posibilidades, mientras que la indicación formal las quiere dejar abiertas, pero con la advertencia de que no son posibilidades meramente lógicas, sino que son reales y en un momento dado la investigación puede, efectivamente, tomar la dirección que proponen<sup>283</sup>. Por otro lado, el breve tratamiento de la "idea" está retomando un elemento que había sido fundamental con anterioridad y que también lo será en el resto de la lección: el principio de la determinación material de la forma. Las determinaciones dependen en cada caso del carácter regional del objeto que motiva la investigación (cf. GA 56-57, 14-15). En ninguna circunstancia es la propia idea la que se puede adelantar imponiendo sus condiciones, tomando la iniciativa de una manera que no le corresponde. El objeto no está nunca plenamente determinado, pero es el que da los impulsos constantes, distintos cada vez, para que las diferentes determinaciones vayan apareciendo.

El tema principal que se plantea en este momento es que la ciencia originaria o primaria se deja mostrar científicamente sólo por medio del método que la caracteriza a ella misma. El modo como se tiene acceso presupone que ella misma ha empezado a operar, que ha entrado ya en funcionamiento. Heidegger está poniendo de manifiesto una circularidad que parece estar siempre presente y que no se deja esquivar con facilidad<sup>284</sup>. Diciéndolo de otro modo, la situación filosófica

---

<sup>283</sup> Van Buren ha sacado consecuencias más amplias de este tratamiento de "idea" al inicio del curso. En su opinión, en la idea se esconden dos momentos, uno positivo y el otro negativo. El primero pretende determinar la filosofía como el estudio del *Ereignis*, de la dimensión originaria de la vida se podría decir. Pero, de manera simultánea, aparece un momento negativo indeterminado en tanto que el objeto es siempre un horizonte abierto infinitamente que nunca puede ser completado ni dominado. La filosofía misma debe conformarse con el juego entre estos dos momentos en el que parece imperar la indeterminabilidad del objeto, con lo que se ve obligada a comenzar siempre de nuevo, teniendo que renunciar a la imagen de una tierra prometida alcanzada por una supuesta ciencia completa. Por otro lado, considera que los modelos en la noción de una dimensión que en ningún caso es plenamente determinable no fue sólo Kant, como Heidegger mismo reconoce en este momento, sino la vía negativa mística para la que el *mysterium tremendum* no es determinable plenamente, siendo la aproximación a él posible sólo por medio de huellas, de indicaciones, etc. Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 335-336.

<sup>284</sup> La circularidad de la ciencia primaria es algo que también había tratado, en un ambiente próximo al de Heidegger, Dilthey. Cf. Fehér, István M., "Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie* : Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers", op. cit., p. 82.

se da de tal manera que, desde el comienzo, todo paso en la investigación (en este caso en la investigación sobre la idea de la filosofía como ciencia originaria) está tomando y asumiendo elementos que pertenecen a la filosofía misma (o a su idea). La pretensión de fundamentar todos y cada uno de los pasos sin emplear anticipadamente algunos elementos que aparecen después no es por lo tanto plausible. Provisionalmente, no parece que haya ningún método para salvar esta circunstancia, esta "terca circularidad" como dice Heidegger (GA 56-57, 17)<sup>285</sup>. En un momento más avanzado del curso, se verá cómo la salida de este círculo se produce con un salto (*Sprung*) hacia un ámbito previo (*Ur-Sprung*) a aquél en el que la circularidad queda planteada <sup>286</sup>.

La pretensión en el tratamiento de la circularidad es también criticar y desenmascarar todo intento filosófico que quiera comenzar desde el principio, sin asumir nada a sus espaldas, pretendiendo eliminar las huellas que le han conducido al supuesto punto cero. Este sería el modo de proceder de una historia de la filosofía que quisiese presentar los hechos filosóficos como si fuesen "piedras en el camino" (GA 56-57, 21), es decir, fenómenos independientes unos de otros que se dejan analizar por separado. Una historia de la filosofía que se escribiese de ese modo, desde un lugar supuestamente privilegiado, ajeno e insensible a aquello que investiga, dejaría colarse por la puerta de atrás todos los presupuestos que quiere evitar. Por eso, a modo de una primera delimitación que vaya despejando poco a poco la esfera de la ciencia primaria, Heidegger mantiene que su idea no puede ser asunto de investigación histórica ni de clasificación y ordenación historiográfica.

La crítica se extiende a otra vía, la que quiere volver a la ciencia originaria por medio y a través de las ciencias individuales. Se trataría de intentar la posibilidad de un proceso inductivo al final del cual se llegue a la meta pretendida. La inducción, en su opinión, proporcionaría algo así como un resultado, un producto, algo semejante a un género que albergase los elementos que las ciencias comparten entre sí. Sería una destilación de todos los rasgos hasta llegar a los componentes comunes. Heidegger descarta, sin embargo, que esto pueda constituir el ámbito de la ciencia originaria. Está planteando aquí, algo veladamente eso sí, un aspecto que luego asumirá un papel relevante en el establecimiento de la indicación formal: la insuficiencia de la generalización para dar cuenta, en este caso, de la ciencia del origen. Ésta es algo que de alguna manera se halla en las ciencias individuales, pero

---

<sup>285</sup> "hartnäckige Zirkelhaftigkeit".

<sup>286</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 300s.

no constituye su género. El tipo de relación que ha de mantener con ellas es más la de proporcionar motivos que la de representar el punto culminante de una clasificación u ordenación jerárquica. Como luego se explicará, la dimensión vital profunda, a la que quiere acceder la indicación formal, es algo que también está en los diversos mundos de vida sin constituir su género.

Ante los fracasos en la búsqueda de la ciencia originaria con la perspectiva fija en los distintos *objetos* de conocimiento de las ciencias (la historia de la filosofía y los objetos de las distintas ciencias particulares), Heidegger plantea la posibilidad de que sea más fructífero cambiar de registro y abordar el problema desde el *conocimiento* del objeto (cf. GA 56-57, 28). Los primeros pasos en esta nueva dirección de la investigación le permiten decir que la problemática que está en relación con los axiomas y los principios (es decir con aquello que se supone que tiene que tratar la ciencia originaria) no se puede encontrar en una ciencia individual. Heidegger atribuye a las ciencias particulares presuponer siempre aquello que en este momento está buscando: la pregunta por el sentido del conocimiento en general y por la validez de los axiomas. Al centrarse en el conocimiento más que en el objeto del mismo, Heidegger tiene que investigar qué tipo de procesos quedan implicados en este hecho. El primer paso consiste en decir que el conocimiento es un proceso psíquico. En este plano, tiene que estar subordinado a una serie de reglas y en ese sentido está bajo las leyes de la necesidad. Pero el punto fundamental que Heidegger introduce ahora es que junto a esas leyes se encuentran también las del deber (cf. GA 56-57, 34). De esta manera, el conocimiento no es un mero hecho psíquico que obedece a leyes físicas, sino que se ha introducido en él otro momento, otra legalidad si se quiere, la del deber.

En el momento en el que se apela a las normas del deber en el conocimiento, se plantea el problema de por qué se eligen unas y no otras. Este es precisamente el corazón del método teleológico, defendido entre otros por Windelband, y que Heidegger quiere criticar aquí. La legalidad natural puede decir cómo se piensa necesariamente, pero las normas del ámbito del deber dicen cómo se debe pensar, siempre bajo el presupuesto de que la verdad ha quedado establecida como el fin del pensamiento (cf. GA 56-57, 35). La tarea es comprobar si el método teleológico o teleológico crítico, como también se denomina, es capaz de proporcionar aquello que está buscando en este momento, el ámbito de la ciencia originaria, y ganar algunos aspectos esenciales de la idea de la filosofía.

En el método que ahora examina, Heidegger ve dos direcciones principales que hay que tener en cuenta. En primer lugar, hay que atender al material dado, el material con el que el método tiene que operar para moverse en un ámbito originario. En segundo término, hay que dirigirse hacia el ideal del pensar. Desde el punto de referencia ideal se puede determinar en el material los elementos que surgen como condiciones necesarias de su realización. Pero Heidegger pregunta cómo se puede ser consciente de ese ideal, cómo se puede acceder a él. No cabe más respuesta que atribuir al ideal que va a supervisar la investigación un determinado valor diciendo que se accede a él porque es verdadero. Pero así surge una situación peculiar en tanto que aquello que el método mismo tenía que conseguir queda presupuesto. Con otras palabras, el ideal como un patrón de medida fijado con el fin de ir organizando el material que sale al encuentro debe estar dado ya desde el inicio para poder poner en marcha el proceso. Por eso dice Heidegger que el método de esta manera sería "superfluo" (GA 56-57, 44), sobra y está de más, al no conducir a ningún otro sitio más que al que ya se había asumido de entrada. No se llega al ideal que proporciona la norma y las reglas del conocimiento, sino que desde un primer momento se opera con él. De esta manera, la principal objeción al método teleológico-crítico es que se encuentra excesivamente cargado con una problemática que presupone como resuelta, cuando precisamente él mismo debería ayudar a la solución de estos problemas (cf. GA 56-57, 52).

La presentación de Heidegger del método teleológico-crítico no está elegida al azar. No ha seleccionado un modo de hacer filosofía defendido por figuras importantes de su tiempo y lo ha analizado con una intención crítica. Más bien, el tratamiento obedece a la pretensión de descubrir lo que hace que dicho método esté cargado con tantos problemas y dificultades. Por así decir, Heidegger lo considera idóneo para poner de manifiesto la importancia de los problemas que, debido a sus carencias, el método deja de lado.

Avanzando en el curso, Heidegger se percató de que es la base misma del método lo que ayuda y empuja constantemente a que los presupuestos se vayan introduciendo sin cesar. Tener desde el principio establecido que hay algo así como una donación del material que ha de acomodarse a un ideal del que también existe una donación, es un presupuesto que en ningún momento es examinado. Quedan fijados de esta manera dos ámbitos (el sentido ideal y lo psíquico) en los que es muy difícil determinar la conexión que los relaciona. Como dice Heidegger: "Ser y deber, es decir, ser y valor están separados justamente el uno del otro, como dos

mundos distintos en su estructura fundamental, por un abismo" (GA 56-57, 54)<sup>287</sup>. Está denunciando por tanto la separación entre el ser y el deber, entre el material y el ideal, entre lo material y la forma en definitiva.

Los defensores del método teleológico-crítico están, en su opinión, "en cierto modo fascinados" (GA 56-57, 55)<sup>288</sup> por la heterogeneidad radical de los ámbitos, pero no se han percatado de que la separación no es inofensiva ni está libre de presupuestos. Han pasado por alto que la división se realiza desde uno de los lados, que atiende predominantemente a las exigencias de uno de ellos, pero no observan las peculiaridades de la otra orilla. Con otras palabras, se trabaja en la investigación con la idea de que el material es algo incompleto que hay que formar por medio de lo ideal, que es el que ha de otorgarle la norma. Al presuponer ya la donación del ideal, el material mismo queda afectado y no es el que luego se quiere presentar. Está considerado ya de entrada bajo la perspectiva del ámbito ideal, se ha doblegado a sus exigencias con lo que desde el inicio queda modificado. De un modo general, los defensores del método teleológico-crítico no han visto en absoluto que es el material mismo lo que determina lo ideal, la forma, la constitución categorial, tal como Heidegger había establecido tres años antes siguiendo a Lask.

De esta manera, el tratamiento del método teleológico-crítico -nunca se debe perder la perspectiva de este hecho- está dirigido fundamentalmente a poner de manifiesto la imposibilidad de dar cuenta de lo que es la ciencia originaria, de lo que es en general la idea de la filosofía si la investigación queda dominada desde el inicio por la esfera teórica. Empleando otra vez el símil del abismo que separa los dos ámbitos, la ciencia primera no es viable desde la preeminencia de uno de los lados que no sólo se considera más importante que el otro, sino que se atribuye a sí mismo la capacidad de separación y cuenta con ella antes de que el abismo mismo empezase a formarse.

---

<sup>287</sup> "Sein und Sollen, d. h. Sein und Wert, sind gerade als zwei in ihrer Grundstruktur verschiedene Welten voneinander durch eine Kluft getrennt".

<sup>288</sup> "gleichsam fasziniert"



## 2.2. La remisión al ámbito preteórico de la vida. *Objeciones a la fenomenología de Husserl*

El punto clave a partir de ahora, lo que hace que se pueda ver el *Kriegsnotsemester* como un texto que da impulsos decisivos en la trayectoria de Heidegger, viene determinado por las siguientes palabras: "Hay que romper el dominio de lo teórico, pero no *de tal* modo que se proclame un primado de lo práctico y tampoco para traer algo distinto que muestre los problemas desde un lado nuevo, sino porque lo teórico mismo y como tal remite a lo preteórico" (GA 56-57, 59)<sup>289</sup>. Esta propuesta pasa por que el dominio de la orilla de lo ideal, de la forma, de lo categorial remita y quede debilitado. El material mismo gana importancia y pasa a ocupar un primer plano, pero no por una ley de la compensación, sino porque es a él -en virtud del principio de la determinación material de la forma que Heidegger viene utilizando desde la Habilidad- al que hay que atribuir el primer paso en la investigación.

Así se ha ganado una situación completamente nueva que hace que la pregunta por lo que sea lo psíquico, ya tratada con anterioridad en el curso, adquiera otra vez sentido. Toda la problemática ha quedado centrada en cómo se da el material, es decir, cómo se da lo psíquico como una esfera global (cf. GA 56-57, 60). La última página de la primera parte del curso aporta en este sentido algunas de las claves del desarrollo posterior del tema. Heidegger comienza diciendo que lo psíquico, en el sentido habitual en el que se toma en la psicología, se caracteriza por discurrir en el tiempo, es algo que se encuentra en un cambio permanente y, en definitiva, "está caracterizado por la temporalidad" (GA 56-57, 61)<sup>290</sup>. Por esta razón, debido a esta peculiaridad en su constitución, el modo de acceso ha de ser también particular. No puede consistir en ningún caso en un análisis que atomice aquello que cae bajo su radio de acción. Esto estaría desfigurando por completo la esfera originaria, en tanto que la complejidad de las relaciones de la temporalidad se reducirían permanentemente al momento presente, a los instantes en los que el análisis trabaja cada vez. La opción alternativa de Heidegger tiene que resultar necesariamente

---

<sup>289</sup> "Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in *der* Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist".

<sup>290</sup> "durch die Zeitlichkeit charakterisiert"

familiar en tanto que hay en ella claras reminiscencias del período anterior: el acceso a esta esfera sólo es posible a través de "la entrega absoluta a la cosa" (GA 56-57, 61)<sup>291</sup>.

El problema de la ciencia preteórica exige por tanto un método filosófico determinado que no sea analítico. También se puede ver la cuestión poniendo más el acento en la perspectiva del lenguaje. En este lugar del curso no se entiende suficientemente por qué Heidegger escribe que el análisis es un método completamente inadecuado para acceder a la esfera originaria. Hay que dar un salto en el texto para ver adecuadamente a qué se está refiriendo. En un momento más avanzado, previo justamente al desenlace final, alude a unas objeciones que Natorp hizo a la fenomenología de Husserl. Para Heidegger, Natorp era el único que hasta la fecha había hecho observaciones dignas de mención a la fenomenología (cf. GA 56-57, 101)<sup>292</sup>. Su propia respuesta a estas objeciones es fundamental para entender la aparición de un lenguaje y en general de una hermenéutica que "indican" formalmente. La indicación formal se podría considerar

---

<sup>291</sup> "Hingabe an die Sache".

<sup>292</sup> Sobre la influencia de Natorp en Heidegger y las relaciones entre ambos en este momento, cf. Stolzenberg, Jürgen, *Ursprung und System. Problem der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorp und beim frühen Martin Heidegger. Neue Studien zur Philosophie*, tomo 9, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, sobre todo el cap. 5 titulado *Paul Natorp und der frühe Heidegger*, pp. 259ss. Stolzenberg mantiene en este capítulo que la influencia de Natorp en Heidegger produjo un efecto que fue recogido por Natorp mismo, es decir, se trata de una influencia de ida y vuelta que llevó a éste a dar un giro a su última filosofía. También cf. Gadamer, Hans-Georg, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", op. cit., pp. 15, 17-18. Para Gadamer la crítica de Natorp a las *Ideas I* de Husserl fue determinante para Heidegger en este momento. Según Gadamer, lo que más influencia ejerció sobre Heidegger fue la *Allgemeine Psychologie (Psicología general)* y las recensiones del libro de Kant de Bruno Bauch, en los que Natorp habla de lo "concreto primario". Lo que más atraía a Heidegger de este tipo de autores era su vertiente no sistemática, la falta de un principio determinante, en definitiva, la preeminencia de la vida. Por otro lado, Crowell no piensa que Heidegger adoptase sin más las objeciones de Natorp, sino que éstas formarían parte de la actitud de repensar la filosofía de Husserl en la que se preservaría la fuerza de algunos de los conceptos, como por ejemplo el de intuición, cf. Crowell, Steven, "Heidegger's phenomenological decade", op. cit., pp. 442ss. Esta opinión forma parte de la tendencia general de investigación de este autor, para el que Heidegger era más deudor de la fenomenología de Husserl de lo que parecía en primera instancia. De este modo, Crowell considera que el proyecto de Heidegger de dejar a un lado la reflexión nunca tuvo éxito o, de otra manera, la repetición nunca pudo ser un sustituto completo de la reflexión, ya que siempre quedaron residuos de ésta.

como la respuesta de Heidegger a las necesidades de lenguaje que se derivan de las objeciones de Natorp a Husserl<sup>293</sup>.

La primera de ellas se centra en cómo acceder a la corriente vital, plantea cómo se puede abordar el ámbito de la ciencia originaria que, tal como Heidegger dijo, está en cambio permanente y atravesado de una manera insoslayable por la temporalidad. Husserl había defendido que la ciencia de las vivencias es descriptiva. Natorp, y Heidegger con él, se preguntará si este método descriptivo es suficientemente adecuado: "¿Está en condiciones de investigar este método de la descripción reflexiva o de la reflexión descriptiva la esfera de vivencias, está en condiciones de hacerla explorable científicamente?" (GA 56-57, 100)<sup>294</sup>. En opinión de Heidegger, no hay esperanza de poder cumplir la tarea de apertura en forma de un acceso fiable con este método, ya que considera que la reflexión no deja intacto lo que toca ni por donde pasa. Lo que antes no era considerado como mirado, sino que era "una vivencia vivida sin reflexión" (GA 56-57, 100)<sup>295</sup> pasa a ser mirado, entra bajo el campo de la reflexión y ésta lo transforma.

El fondo de este reproche es algo que ya se había puesto de manifiesto antes. En la reflexión la actitud dominante es la teórica y esto no es meramente un paso a otro nivel en el que las vivencias se observan de otra manera y desde otra perspectiva. Por el contrario, el cambio de prisma implica para Heidegger una transformación radical de aquéllas. Considera que con el método de la descripción, en tanto que se está en contacto también de una manera inequívoca con la reflexión, se para la corriente de las vivencias, algo en lo que Natorp había insistido permanentemente (cf. GA 56-57, 101). Se detiene su ritmo pero no se conserva con ello lo esencial de la corriente, sino que sus características fundamentales no soportan el análisis sin transformación.

La segunda objeción, que aparece en el curso inmediatamente después de la primera sin distinguirse explícitamente, comienza planteando el hecho de que la descripción se desenvuelve mediante abstracciones. En su ejecución se han de emplear conceptos, se tiene que poner en palabras lo que se pretende describir y esto sólo es posible apelando a campos de significado más amplios, a generalidades

---

<sup>293</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 47-48

<sup>294</sup> "Ist diese Methode der reflektiven Deskription oder beschreibenden Reflexion imstande, die Erlebnissphäre zu erforschen, wissenschaftlich erschließbar zu machen?"

<sup>295</sup> "reflexionslos erlebtes Erlebnis"

que cada vez abarcan más. El lenguaje descriptivo, dice Heidegger siguiendo a Natorp, subsume, abstrae y establece mediaciones (cf. GA 56-57, 101). De esta manera, se ataca otra vez la fenomenología de Husserl que, considerada de nuevo como una ciencia descriptiva de las vivencias, se separa de lo inmediato, de la corriente inmediata de aquéllas. El concepto se convierte, según lo anterior, en el vehículo de la generalidad y su empleo aleja en definitiva de lo individual en tanto que esto queda referido a instancias más universales que quizá siguen manteniendo un lazo con el ámbito propio del aquí y ahora, pero no pueden dar cuenta de todas sus peculiaridades. El fondo de la objeción es que la experiencia y las vivencias en su momento incipiente y latente quedan completamente desatendidas. El lenguaje conceptual conduce así a un ámbito mediado y alejado de la espontaneidad inmediata que en él se pierde definitivamente.

Las dos objeciones están planteando el problema de la intuición y la expresión<sup>296</sup>. No son completamente novedosas en tanto que se han repetido, de una manera u otra, a lo largo de la historia de la filosofía. En el fondo ponen de manifiesto un problema tan recurrente como la inefabilidad del individuo y de la vida en general. La primera de ellas se ocupa de que el modo de acceder a la corriente de las vivencias, la manera de intuir la, es inadecuada si se apoya en la reflexión. La segunda centra su interés en que a la hora de expresar lo intuido el lenguaje conceptual tiende a generalizar irremisiblemente. Su entrada en juego hace que lo expresado se aleje definitivamente de la corriente, quede aislado y en cierto modo hipostasiado en un lugar que ha perdido el contacto con lo inmediato.

De esta manera, en el tratamiento de las objeciones a la fenomenología en el *Kriegsnotsemester* 1919, queda anticipado el tema -y literalmente el título- del curso correspondiente al semestre de verano de 1920 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (*Fenomenología de la intuición y de la expresión*). El subtítulo de esta lección (Teoría de la formación filosófica del concepto) apunta a algo que se estaba poniendo en juego también en el primer curso de manera decisiva. Se trata del gran reto ante el que se encuentra Heidegger en el período de Friburgo: intentar encontrar y desarrollar conceptos adecuados, no generalizadores ni objetivantes para procurar expresar y desplegar

---

<sup>296</sup> Llevaría a un trabajo distinto intentar determinar si las objeciones hacen justicia a la fenomenología de Husserl, es decir, si su fenomenología es reconocible en lo objetado o, por el contrario, ha quedado sometida a una cierta simplificación. En esta dirección habría que investigar si Husserl mismo se hizo cargo de objeciones de ese tipo.

aquello que habían proporcionado de manera no reflexiva las experiencias fundamentales de las que hablábamos en la primera parte del trabajo.

Un paso importante en el inicio de la carrera académica de Heidegger toma cuerpo cuando ve en el comprender (*verstehen*) una respuesta tanto a la cuestión de la accesibilidad como a la de la expresabilidad. De nuevo nociones que aparecían por primera vez en la Habilitación juegan un papel destacable. Heidegger no plantea en ningún caso la cuestión del acceso y la expresión de las vivencias de un modo separado, como si remitiesen a ámbitos de problemas heterogéneos. Más bien, aprovecha la idea de que las experiencias y las vivencias están desde el inicio cargadas de sentido en tanto que portan siempre consigo una dotación categorial. No las piensa como conglomerados amorfos que, estando caracterizados por una pasividad completa, esperan la determinación del lenguaje, sino que desde el momento en que salen al encuentro las ve como expresadas, interpretadas se podría decir.

Entre la intuición y la expresión no hay una separación, la segunda no entra en acción solo después de que la primera haya acabado su trabajo, sino que lo que las relaciona es un nexo intencional y esto será la clave para entender los impulsos decisivos que da Heidegger en este curso. La experiencia inmediata (el material del que se ha venido hablando antes), al estar estructurada intencionalmente (en tanto que el principio de la determinación material de la forma sigue siendo operativo), es siempre, desde el primer momento, significativa, tiene por así decir una textura significativa. La cuestión que Heidegger estaba tratando desde la Habilitación (la que interroga si la experiencia es muda y caótica o, por el contrario, significativa) se está respondiendo ahora con mucha decisión de un modo determinado: la experiencia está cargada categorialmente y es algo plenamente significativo.

### *2.3. La inmersión en el mundo*

Desde este contexto se comprende mejor el tramo final de la primera parte del curso (*La idea de la filosofía como ciencia originaria*) y el comienzo de la segunda (*La fenomenología como ciencia originaria preteórica*). Al final de la primera parte (cf. GA 56-57, 61-62) Heidegger planteaba si la descripción era un método adecuado para acceder a la esfera originaria. En este momento -algo sólo

comprensible desde las objeciones de Natorp a la fenomenología- establece que la descripción es a su vez un fenómeno psíquico y se pregunta por lo que puede querer decir que una cosa describa a otra (la descripción en tanto que algo psíquico - la corriente de vivencias también como algo psíquico). Si la investigación se mueve en el ámbito de la descripción, para Heidegger será equivalente a hacerlo en el ámbito de la teoría. Considera que cuando desde una determinada posición filosófica se pregunta, por ejemplo, si hay un mundo externo, se está asumiendo ya una dirección concreta y el algo por lo que se interroga ha ingresado ya en un modo de ver teórico. De manera semejante, una pregunta tan sencilla como es "¿hay algo?" que en principio parece libre de todo presupuesto, está ya planteada, desde esta perspectiva, como el producto de una determinada actitud.

Heidegger comienza la segunda parte diciendo que en la experiencia de la pregunta de si hay algo, toda la problemática ha llegado a un lugar decisivo en el que se decide sobre la vida o la muerte de la filosofía<sup>297</sup>. Se trataría de una encrucijada de caminos fundamental que demanda una decisión. O bien se sigue ligado a la actitud que antes había estado criticando y que proporcionaría en este caso una objetividad absoluta -despegada en este sentido de la realidad- o bien "se logra el salto a *otro mundo*, o más exactamente: en general al mundo" (GA 56-57, 63)<sup>298</sup>. Las opciones se están estableciendo entre caer irremisiblemente en una consideración teórica del mundo que pierda definitivamente la espontaneidad del mismo y que por lo tanto tenga ya poco que ver con él o, por el contrario, sumergirse en el mundo. Heidegger está planteando la disyuntiva de quedarse en la investigación de la esfera teórica, con lo que nunca se podrá saber de modo fiable si hay algo en su base o, por el contrario, entregarse completamente a un ámbito para el que el mero conocimiento no es suficiente, ya que se tiene una exigencia mucho más amplia de comprender lo que queda implicado en él y lo que de algún modo lo sostiene. La disyuntiva se puede ver también entre la intencionalidad

---

<sup>297</sup> Lask ya había utilizado esta expresión de la vida o la muerte de la filosofía en otro contexto, que no es completamente distinto del utilizado por Heidegger. Para Lask el cruce de caminos consistía o bien en defender la dualidad del conocimiento empírico y trascendental, de la ciencia real e ideal, de la ciencia del ser y del valor (algo a lo que ya había aludido Heidegger en este curso), en definitiva, o dar el paso decisivo para creer en un conocimiento doble, o bien tomar muy en serio la unicidad absoluta del concepto de verdad y de conocimiento. Dice Lask: "Con ello se trata nada menos que de la vida o muerte de la filosofía en general". ("Es handelt sich dabei um nichts Geringeres als um Leben und Tod der Philosophie überhaupt"), *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 89.

<sup>298</sup> "es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt".

teorética de un sujeto frente a un objeto o una intencionalidad vital implicada más íntimamente<sup>299</sup>. La decisión se puede establecer, de una manera breve, entre intentar conocer cosas eternamente o comprender mirando (cf. GA 56-57, 65). No es extraño que Heidegger describa esta situación como la escasez que se produce en el desierto y cite las palabras del *Génesis* I, 2.9 en las que se menciona el árbol de la vida en medio del jardín (cf. GA 56-57, 65). De esta manera, la disyuntiva que se plantea ahora y que afecta a todo el período de Friburgo se puede ver como la alternativa entre permanecer en el desierto, que para Heidegger supone la consideración meramente teórica, o bien dar el salto en cierto modo salvador para quedarse a la vera del árbol de la vida.

#### *2.4. La vivencia del mundo entorno. El ejercicio fenomenológico de la cátedra*

La pregunta por el "hay" que daba fin a la primera parte, sigue jugando un papel importante en el desarrollo de la segunda. La primera parte había acabado determinándola como la cuestión teorética por excelencia y Heidegger ahora, como si se tratase de un reto, quiere retormarla para ver si, además de las implicaciones teoréticas, puede remitir a algo más. Esta cuestión, como cualquier otra, es vivenciada, con lo que forma parte en este sentido de la experiencia. Analizando la experiencia cotidiana, se cae pronto en la cuenta de que cuando se experiencia algo, lo psíquico y lo físico como categorías no juegan un papel relevante, se han puesto entre paréntesis. Lo único que se puede constatar en ese instante es la entrega a la experiencia, que Heidegger expresa en ocasiones como dejarse arrastrar por la corriente vital. Esta situación es habitual, cotidiana y frecuente, pero en cierto modo frágil, ya que en el momento en que se busquen causas o condiciones para que la vivencia se dé, se ha pasado ya a otro nivel cualitativamente distinto y, en ese sentido, desvirtuador del primero (cf. GA 56-57, 66).

---

<sup>299</sup> Cf. Kisiel, Theodore, "The Genesis of *Being and Time*", en *Man and World*, 25, 1991, p. 23.

Cuando se pregunta "¿hay algo?" queda implicado un comportamiento hacia algo, se está planteando la posibilidad de algo como cuestionable. Heidegger anuncia en este momento un aspecto que también estará presente posteriormente en la indicación formal. En el trato con las preguntas, con las cuestiones en general, no interesa en primera instancia la referencia a las respuestas, sino que lo relevante es más bien mantenerse en el sentido de la pregunta misma. La propuesta pasa por permanecer en el sentido de la vivencia como tal y comprobar qué es lo que puede proporcionar. Heidegger explica este punto de la siguiente manera:

En esta vivencia se pregunta *algo* con referencia a algo en general. El preguntar tiene un contenido determinado: si "*hay*" un algo es la cuestión [...] No se pregunta si algo se mueve, si algo está quieto, si algo se contradice, si algo actúa, si algo existe [...], sino si *hay* algo. ¿Qué quiere decir: "hay"? [...] Hay números, hay triángulos, hay cuadros de Rembrandt [...] Es un "hay" múltiple que tiene en cada caso un sentido distinto y cada "hay" tiene también de nuevo un momento de significado idéntico que se encuentra en cada uno de ellos. Este mero "hay" completamente desinflado, vacío en cierto modo de significados determinados tiene también, debido a su sencillez, diversos enigmas (GA 56-57, 67)<sup>300</sup>.

Por tanto, cuando se pregunta si hay algo se conjugan dos aspectos en la medida en que, por una parte, se trata de algo general al poder corresponder a todo objeto posible y, por otro lado, se hace referencia a objetos individuales con contenidos determinados. Heidegger está apuntando a un aspecto que será posteriormente una de las bases de la indicación formal: el hecho de que el sentido del algo en general se muestra de alguna manera dependiente de algo concreto, aunque la complejidad de esta relación no esté del todo clara en este momento (cf. GA 56-57, 68), razón por la que adquiere un cierto carácter enigmático<sup>301</sup>.

---

<sup>300</sup> "In diesem Erlebnis wird *etwas* gefragt mit Bezug auf etwas überhaupt. Das Fragen hat einen bestimmten Gehalt: Ob "*es gibt*" ein Etwas, ist die Frage. Nicht ist gefragt, ob sich etwas bewegt, ob etwas ruht, ob etwas sich widerspricht, ob etwas wirkt, ob etwas existiert [...], sondern ob etwas *gibt*. Was heißt: "es gibt"? Es gibt Zahlen, es gibt Dreiecke, es gibt Bilder von Rembrandt [...] Mannigfache "es gibt", und jeweils hat es einen anderen Sinn und doch auch jedes wieder ein in jedem antreffbares identisches Bedeutungsmoment. Auch dieses ganz abgeblaßte, bestimmter Bedeutungen gleichsam entleerte bloße "es gibt" hat gerade wegen seiner Einfachheit seine mannigfachen Rätsel".

<sup>301</sup> Más adelante se verá que la caracterización del mero "hay" como enigmático está en estrecha conexión con las descripciones que Heidegger hace del "algo primario", el algo premundano, que es fundamental en el resto del desarrollo del *Kriegsnotsemester*. En un escrito posterior, en el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der*



Cuando se hace una experiencia de algo o cuando se establece una relación con algo no hay dos ámbitos separados que entran en conexión de algún modo. Heidegger lo expresa en términos de comportamiento: "El "comportamiento hacia" no es una pieza objetiva a la que se le añadiese otra cosa, el "algo"" (GA 56-57, 69-70)<sup>302</sup>. En virtud de lo que explicamos en la primera parte del trabajo, la idea que está por debajo es la de correlación intencional entre el vivir y lo vivido. Sólo sobre los análisis que Heidegger hace de los comportamientos como estructuras que se pueden describir en tres direcciones (referencia, ejecución, contenido) se hacen comprensibles las primeras alusiones a ellos en el *Kriegnotsemester* 1919.

Heidegger va a tratar de una manera didáctica este conjunto de elementos en un ejemplo que juega un papel fundamental dentro del curso y que, en cierto modo, excede la función de mero ejemplo, ya que se podría considerar un ejercicio fenomenológico con consecuencias en el resto del texto. Se trata de imaginarse un aula cualquiera en la universidad. Asumiendo la perspectiva del profesor, éste entrará en el aula y verá la cátedra desde la que va a impartir la clase. Los alumnos, por su parte, ya se encuentren fuera del aula y entren al mismo tiempo que el profesor o estén sentados esperando, verán en todo caso, entre otras cosas, la cátedra del profesor. Lo que le interesa resaltar a Heidegger en esta vivencia tan sencilla, cotidiana, habitual y tantas veces repetida es que en ningún caso lo esencial de la vivencia está en ser el producto de una serie de fases en la percepción de la cátedra. No se ven primero las distintas superficies para pasar después a la consideración de los materiales, atendiendo por último a detalles más

---

*Phänomenologie*) se puede ver uno de los orígenes de las descripciones del "hay" y del "algo primario" como misteriosos. Se trata de la analogía que se establece entre el algo de la experiencia fáctica y el algo del *mysterium tremendum*: "El "algo" en el *mysterium tremendum*" (GA 58, 107). El algo primario acontece, munde y esto tiene un carácter misterioso en tanto que carece de un fundamento fijo, está permeado de ausencia y no se puede determinar plenamente en su acontecer futuro, con lo que no se puede decir que sea dominable. Heidegger intenta expresar aquí que en su sencillez, lo que a la vez implicará tener una carga vital extraordinaria, el "algo" puede llegar incluso a provocar un sentimiento de angustia. En una carta a Elisabeth Blochmann del 1 de mayo de 1919, por tanto dos semanas después del *Kriegnotsemester*, escribe que es preciso "humildad interior ante el misterio y ante el carácter de gracia de toda vida" (HB, 14). ("[...] innerer Demut vor dem Geheimnis u. Gnadecharakter alles Lebens"). De esta manera, apela a una "fuerza fundamental" de la corriente de vida que no es plenamente disponible (de ahí su carácter misterioso), ni podría serlo, ya que con ello se perdería su autenticidad.

<sup>302</sup> "Das "Verhalten zu" ist kein Sachstück, dem ein anderes, das "Etwas" angehängt wurde".

pequeños del objeto "cátedra", quizá importantes en alguna circunstancia. En ningún caso la vivencia discurre de esta manera, sino que tanto el profesor como los alumnos ven la cátedra "de golpe" (GA 56-57, 71).

Heidegger se plantea a sí mismo una objeción a esta manera de comprender una vivencia del entorno, del mundo circundante. Pudiera ser que las fases de la percepción no jueguen un papel determinante porque por costumbre se ha visto muchas veces la cátedra y se sabe con suficiente seguridad lo que es. Por eso se plantea la pregunta de qué es lo que sucedería si alguien ajeno al mundo universitario viese la cátedra por primera vez. ¿Vería la conjunción completa de la secuencia de la percepción o no? Heidegger elige en este momento un ejemplo quizá poco afortunado. Se trata de imaginar a un africano que nunca ha visto un objeto semejante. Tampoco para él la vivencia sería descomponible en distintas fases. No vería en primera instancia la cátedra como una superficie marrón de tal o cual material con unas determinadas dimensiones. Más bien sería algo que tiene que ver con la magia o un objeto para protegerse de un posible ataque. La vivencia de los alumnos y del profesor y la del africano son completamente distintas. Sin embargo, tienen algo en común y es que "en ambos casos se ve algo" (GA 56-57, 72). También para el africano -y esto es lo que más hay que destacar- la vivencia tiene un significado, un momento significativo a pesar de no haber identificado el objeto como una cátedra. Él, evidentemente, no reconoce la cátedra de un profesor de universidad, pero percibe el significado de algo que no sabe lo que es, algo que no acierta a manejar y que no le da pistas de qué comportamiento tiene que adoptar.

En este sentido, la experiencia del africano no es completamente distinta de la que hacen el profesor y los alumnos. Es más, si se observa desde la perspectiva de lo significativo, sin referencia al contenido, es preciso hablar de identidad absoluta (cf. GA 56-57, 72). Heidegger está llevando a cabo con este ejemplo una cierta transformación en cuanto al modo de ver el significar. Normalmente se entendía en el ámbito fenomenológico como la intención de significado noética que, por así decir, anima la carne de los signos, ya sean estos verbales o escritos. La innovación de Heidegger consiste en extender la actividad de significar a las cosas mismas en el mundo entorno. Siguiendo con la comparación, se trataría de que la misma carne del mundo está animada y no precisa que nada le otorgue o conceda una propiedad que ya posee.

Lo destacable de la experiencia de la cátedra (además de considerar las cosas del mundo entorno como plenamente significativas) es que proporciona el acceso a

una dimensión que hasta este momento no había quedado nombrada y que no se puede dejar de lado en el proceso de desarrollo de la indicación formal. Las palabras fundamentales de Heidegger donde esto queda expresado son las siguientes:

En la vivencia de la visión de la cátedra se *me* da algo desde un mundo entorno inmediato. Lo que está en el mundo entorno (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno [...]) no son cosas con un carácter determinado de significado, no son objetos concebidos además como significando esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente sin el rodeo mental sobre una captación objetiva. Viviendo en un mundo entorno, tiene significado para mí siempre y en todo lugar, todo es mundano, "*mundea*" [...] (GA 56-57, 72-73)<sup>303</sup>.

La utilización del impersonal "*mundea*" (*es weltet*) es la innovación terminológica más importante a la que ha dado pie el ejercicio fenomenológico de la cátedra<sup>304</sup>. Antes se aludió a la importancia de otro impersonal: "hay" (*es gibt*). En el *Kriegsnotsemester* 1919, el uso de estas formas verbales es destacable, ya que Heidegger las considera como el medio lingüístico más adecuado para dar cuenta del tipo de experiencia que está intentando expresar<sup>305</sup>. Ahora bien, el empleo

---

<sup>303</sup> "Im dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich *mir* etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft [...]) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, "*es weltet*" [...]"

<sup>304</sup> En *Ser y tiempo* Heidegger escribe una nota a pie de página que dice lo siguiente: "El autor debe advertir que desde el semestre de invierno de 1919-20 expuso repetidamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y en general la "hermenéutica de la facticidad" del "ser ahí", (SuZ, 72/85). En realidad, como se ve desde el ejercicio de la cátedra del *Kriegsnotsemester*, el tratamiento del mundo entorno empieza en 1919. Por otro lado, una posible interpretación de la alusión de Heidegger al título de "Hermenéutica de la facticidad" es que no se estuviese refiriendo a la lección posterior correspondiente al semestre de verano de 1923, sino que fuese una descripción general para todos los cursos de Friburgo. Cf. Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit", op. cit., p. 31. En general, sobre la importancia de "*mundea*", cf. Riedel, Manfred, "Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl", op. cit., p. 225.

<sup>305</sup> El uso de los impersonales en este curso se deja ver como una secuencia que tiende a acercarse progresivamente a la esfera primaria. Heidegger comenzó con el neo-kantiano *es*

continuo de los impersonales no implica en ningún caso la desvinculación de los momentos significativos del mundo del hombre. La cátedra pertenece al mundo entorno, al ámbito en el que nada se da de manera aislada, sino en el que todo queda afectado por el mundo. Esta dimensión fundamental y profunda que inaugura permanentemente el sentido es lo que el impersonal intenta expresar. Sin embargo, en la vivencia de la cátedra también queda implicado algo del que lleva a cabo la experiencia (cf. GA 56-57, 73). Heidegger está planteando que el yo propio en cada caso resuena en esa experiencia por así decir, su marca está constantemente presente en ella. Evidentemente, el modo como el yo está en la vivencia de la cátedra no puede ser semejante al que Heidegger describiría aquí globalmente como característico del sujeto epistemológico. En el aula de la universidad, los alumnos y el profesor no permanecen al margen, no observan la situación desde fuera, sino que ésta acaece y ellos se apropian de ella.

Esto sólo se puede realizar asumiendo una actitud distinta a la teórica, en opinión de Heidegger. Es preciso que haya una entrega absoluta a la situación para

---

*gilt*, empleó después el *es soll*. Relacionado todavía con estos dos aparece el *es wertet für mich*, que ya hace referencia inequívoca a la dimensión personal. Heidegger pasó después al *es gibt* en un sentido desvinculado de su posible consideración meramente teórica y llegó finalmente al *es weltet* y al *es ereignet*, términos que apuntan a la dimensión del algo preteórico, el momento fundamental de la vida, el ámbito que da continuos impulsos tanto a la vida como a la investigación filosófica que no se puede desvincular de ella. Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 254-255. Kisiel también ha puesto de manifiesto la importancia de los impersonales y ha llegado a dividir el curso dependiendo de cuál de ellos sea el dominante. El *es gibt* lo ha tomado como el eslabón que permite la transición. Considera también que Heidegger veía en los impersonales (sobre los que ya había llamado la atención en la Habilitación, cf. GA 1, 185 donde aprovecha la fuerza expresiva superior de formas como *es blitz*, frente a "esto es un rayo (*Blitz*) el modo más directo e indicativo de señalar la mera acción, aquello que sucede, siempre entendido como lo que nos sucede a nosotros, a cada uno de nosotros en cada situación. El punto importante a este respecto es que los impersonales no lo son del todo por así decir, sino que remiten a algo que me pasa a mí, tienen una referencia directa a mi existencia personal. El impersonal es preciso entenderlo como el verbo intransitivo, como un verbo en el que no hay un sujeto. En español tenemos la ventaja de que incluso gramaticalmente no requieren la presencia del sujeto a diferencia del alemán, por ejemplo, idioma en el que, a pesar de que tengan un carácter intransitivo e impersonal, tienen que estar unidos a una forma que hace las veces de sujeto (*es weltet*, *es ereignet sich*). Por estas razones, son el modo más adecuado de expresar la mera acción que no tiene sujeto ni tiene objeto. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 24-25, también del mismo autor, "The Genesis of *Being and Time*", op. cit., p. 26.

que lo inmediato se dé como tal, evitando en todo caso el rodeo que siempre queda atribuido a la teoría. De lo contrario, se ingresa desde el primer momento en la esfera teórica y una vez que ésta ha ido extendiendo su influencia, se hace imposible salir de ella sin sufrir una cierta transformación. Heidegger habla de lo teórico casi en términos de enfermedad. Considera que, de la misma manera que normalmente el estado de enfermedad es la excepción, la actitud teórica (frente a la actitud habitual preteórica) también se puede considerar en este sentido como anormal y se la puede entender como una infección progresiva (cf. GA 56-57, 89). En el caso de la cátedra, la infección tiene la posibilidad de irse extendiendo paulatinamente y en vez de ver "cátedra del profesor" se vería toda una secuencia que Heidegger denomina de teoretización: cátedra, cubo, color, marrón, madera, cosa. Al final de esta serie se podría añadir el "algo en general"<sup>306</sup>. Todo es "algo" en última instancia, de toda cosa, llevando el análisis hasta el límite de sus elementos últimos, se puede decir que es "algo". Esto aparece ahora como la cumbre del proceso de teoretización. Es el lugar en el que ya no queda ningún rastro del mundo, ya que éste se ha ido destilando progresivamente, quedándose en los diferentes filtros.

La conclusión general a partir de la vivencia de la cátedra es que en la vivencia del mundo entorno, en las experiencias habituales de la vida, no hay posiciones teóricas. Más bien el mundo está a nuestro alrededor como un elemento dinámico de sentido en el que estamos inmersos, con lo que no se puede hablar de una distancia con respecto a él. Si no cabe hablar de "posiciones", el discurso sobre las "presuposiciones" o "presupuestos" también ha de perder fuerza, siendo la consecuencia directa que es algo que no cabe, no tiene espacio en este momento: *"El vivenciar del mundo entorno ni plantea él mismo presupuestos, ni se deja en sí mismo marcar como éstos. Sin embargo tampoco carece de presupuestos, puesto que los presupuestos y la falta de presupuestos sólo tienen sentido en general en lo teórico"* (GA 56-57, 94)<sup>307</sup>.

De esta manera, la atención ha de dirigirse de nuevo al inicio del curso, al momento en que se establecía la circularidad de la ciencia originaria. Ahora, después de todo el recorrido, se ha puesto de manifiesto que tal circularidad es una

---

<sup>306</sup> La semejanza con el modo en que Husserl plantea este punto es destacable. Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 4ª, § 2, pp. 438s./288s.

<sup>307</sup> *"Das Umwelterleben macht weder selbst Voraussetzungen, noch läßt es sich in sich selbst als solche stempeln. Es ist aber ebensowenig voraussetzungslos, denn Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen"*.

forma de posición y de presuposición, es decir, se ha revelado como algo que pertenece esencialmente a la esfera teórica, con lo que no puede ser propio a su vez del ámbito originario. Entonces, si la ciencia del origen no puede establecer presupuestos porque no cae bajo la influencia de la teoría, no queda más opción que la de que se encuentre o bien antes o bien sobre la esfera teórica, la única donde es posible hablar de presupuestos (cf. GA 56-57, 97).

### 2.5. *La simpatía con la vida y la posibilidad de la ciencia de las vivencias*

Heidegger está llegando al final del *Kriegsnotsemester* y continúa haciendo la misma pregunta que planteaba al inicio: "¿Cómo es posible una ciencia de las vivencias como tales?" (GA 56-57, 98)<sup>308</sup>. La cuestión sigue implicando, por supuesto, dos direcciones ya mencionadas: ¿cómo se puede acceder científicamente a las vivencias? y ¿cómo se puede expresar científicamente aquello a lo que se ha accedido? Habiendo eliminado la posibilidad de una teoría de las vivencias de manera reflexiva, el acceso no se puede dar de otro modo más que por una entrega absoluta, es decir, ejecutando la vivencia en su vitalidad y vivacidad. Heidegger expresa esto diciendo que hay un ritmo particular de las vivencias que hay que respetar para poder acceder a ellas sin desfigurarlas, sin desplazarlas del ámbito de significado al que pertenecen (cf. GA 56-57, 98).

Sale así al encuentro de nuevo el fondo de las objeciones que Natorp -y ahora también Heidegger- planteaban a Husserl. Ya se mencionó que aquéllas eran las que guiaban de alguna manera el desarrollo del curso. Es preciso atender por fin a sus últimos momentos, ya que hasta ahora no hay nada que sirva de apoyo definitivo para sostener que Heidegger está fuera de los errores que él mismo denunciaba siguiendo a Natorp. Uno de los puntos que más dificultades le presentará es el que plantea la transición de la vida del mundo entorno a la objetivación inicial: "Uno de los problemas más difíciles es el *del paso fronterizo desde la vivencia del mundo entorno a la primera objetivación*, porque sólo se puede resolver desde la comprensión de la vivencia del mundo entorno y de su problemática profunda y sólo así se resuelve el *problema de lo teórico en*

---

<sup>308</sup> "Wie ist eine Wissenschaft von Erlebnissen als solchen möglich?"

*general*" (GA 56-57, 91)<sup>309</sup>. Hasta ahora, sin embargo, no se ve con suficiente nitidez en qué direcciones pretende resolver Heidegger esta situación. Esto es equivalente a decir que no ha sido suficientemente explicado cómo comprende la vivencia del mundo entorno y cuál es la posibilidad concreta de que haya una ciencia de ella.

Heidegger va preparando el terreno para el final del curso -un final que además de ser la clave del mismo deja abiertos los caminos para los próximos semestres<sup>310</sup>- haciendo una interpretación peculiar del principio de los principios de Husserl. Quiere acercar la formulación de Husserl al ámbito de la ciencia preteórica diciendo que hablar de un principio de los principios indica que se está refiriendo a algo que se halla en cierto modo antes de los principios mismos, con lo que no necesariamente hay que verlo como de naturaleza teórica. La simple aceptación de lo que se ofrece originariamente en la intuición la interpreta de manera congruente con lo que ha dicho hasta este momento del curso. Se trata de una sim-patía con la vida, de una actitud que intenta evitar establecer distancia reflexiva entre la vida, lo vivenciado y el vivenciar (cf, GA 56-57, 109-110)<sup>311</sup>.

A partir de este momento, el desarrollo de la lección adquiere una gran velocidad, parece como si todos los cabos que se habían ido dejando sueltos en las clases anteriores empezasen a atarse y a tomar de pronto una sola dirección<sup>312</sup>. En primer lugar, es relevante la vuelta a la idea mencionada previamente de que en el

---

<sup>309</sup> "Und eines der schwierigsten Probleme ist das *des Grenzübergangs vom Umwelterleben zur ersten Objektivierung*, weil dieses nur aus dem Verstehen des Umwelterlebens und seiner tieferliegenden Problematik zu lösen ist, und erst so löst sich das *Problem des Theoretischen überhaupt*".

<sup>310</sup> Pöggeler, Otto, "Heideggers logische Untersuchungen", en Blasche, S., Köhler, W. R., Kuhlmann, W. y Rohs, P. (eds.), *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Homburg*, op. cit., p. 86.

<sup>311</sup> Sobre este tema en general, considerado como la propuesta de Heidegger frente a la reflexión filosófica y la distancia que esta actitud establece con respecto al "ver" fenomenológico, cf. Rodríguez, Ramón, "La impotencia de la reflexión", en *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, pp. 88-93.

<sup>312</sup> El tratamiento detallado del último tramo ha sido pasado por alto en ocasiones, lo que no permite proporcionar una idea adecuada del curso, en nuestra opinión. Un ejemplo de esta omisión serían los trabajos de Kovacs, George, "Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21, 1990, pp. 121-135 y "Heidegger's way to hermeneutic phenomenology", en *Research in phenomenology*, 19, 1989, pp. 304-310.

proceso de teoretización, en la escala de infección progresiva, el estado de gravedad aguda se produce cuando se llega al "algo". En la consideración de la cátedra, parece en primera instancia que aquello que está más alejado de sus referencias vitales surge cuando decimos de ella meramente que es "algo". En palabras de Heidegger esto "es lo amundano absoluto, lo extraño al mundo; la esfera donde a uno le falta el aliento y en la que no se puede vivir" (GA 56-57, 112)<sup>313</sup>. En primera instancia, es plausible pensar que si la ciencia del origen tiene que ser una ciencia pre-teorética es necesario que se aleje lo máximo posible del "algo en general". Sin embargo, Heidegger insta una vez más a representarse el caso de la cátedra. Se puede decir sin duda de ella que es marrón, que marrón es un color y que el color es un dato auténtico de sensación que a su vez es posible ver como el resultado de procesos psíquicos y físicos. Se puede seguir analizando esta secuencia hasta donde alcancen los medios técnicos o, en su caso, la paciencia de aquel al que se ha encomendado la tarea, pero parece inevitable tener que decir en un momento dado que el último elemento de la secuencia es "algo". No cabe decir nada más de él porque se han ido agotando progresivamente todas las referencias vitales. En ese punto cumbre de la secuencia analítica sólo cabe decir que es "algo" y esto estaría apoyado, por tanto, en el eslabón inmediatamente anterior a él en la cadena.

## *2.6. El "algo premundano", el momento fundamental de la vida*

Heidegger quiere hacer partícipes a sus estudiantes de una sensación en forma de sospecha: "Pero seguro que ustedes tienen ya para sí mismos el sentimiento indeterminado de que en esto algo no es exacto" (GA 56-57, 113)<sup>314</sup>. Esta sensación tiene su origen en que se cae en la cuenta de que no parece necesario hacer un recorrido tan minucioso por toda la secuencia para decir de uno de los niveles que es "algo". Más bien, parece que se puede decir de cada uno de ellos: la cátedra es algo, pero el color también lo es y los datos de sensación etc. Heidegger

---

<sup>313</sup> "Es ist das absolute Weltlose, Welt-fremde; es ist die Sphäre, wo einem der Atem ausgeht und man nicht leben kann"

<sup>314</sup> "Sie haben gewiß schon für sich selbst das unbestimmte Gefühl, daß hierbei etwas nicht stimmt".



lo expresa con estas palabras: "[...] en cada nivel, según su sentido, está la posibilidad de ser mentable teoréticamente como mero algo" (GA 56-57, 113-114)<sup>315</sup>. Esto es claramente una peculiaridad propia y exclusiva del "algo", ya que se puede decir "color" o "dato de la sensación" de todos los niveles. Resulta así que los otros estadios de teoretización, de manera semejante a los distintos eslabones de una cadena, están fuertemente fijados y siguen un orden riguroso que no infringen, mientras que el "algo" es aplicable a todos y cada uno, sin ocupar un lugar determinado en la serie.

En ese momento, Heidegger esboza en la pizarra un esquema que ayudará a aclarar algunos de los elementos que se han ido tratando a lo largo del texto<sup>316</sup>.

### I. El algo preteorético.

I A. Algo premundano.

(Momento fundamental de la vida en general)

Algo primario.

I B. Algo afectado de mundo.

(Momento fundamental de determinadas esferas de vivencias)

Mundo genuino de vivencia.

### II. El algo teorético.

II A. Algo objetivo lógico-formal.

(Motivado en el Algo primario)

II B. Algo con carácter de objeto (*Objekt*).

(Motivado en el mundo genuino de vivencia)

---

<sup>315</sup> "[...] in jeder Stufe liegt ihrem Sinn nach die Möglichkeit, als bloßes Etwas theoretisch meinbar zu sein".

<sup>316</sup> Este esquema no está recogido en la edición de la *Gesamtausgabe*. El primer autor que llamó la atención sobre él fue Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 22. El esquema también aparece en algunos otros trabajos suyos, cf. "Heidegger (1920-21) on becoming a Christian: A Conceptual Picture Show", op. cit., p. 189 y "Das Kriegsnotsemester 1919, Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", op. cit., p. 122. Otros autores han comentado también este tema aprovechando las investigaciones de Kisiel, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 253ss., Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, op. cit., p. 56. El esquema aparece también en "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht)", op. cit., p. 11.

Lo fundamental del esquema con respecto a la búsqueda de los orígenes de la hermenéutica indicativo-formal es la relación que hay entre el IA (el algo premundano, el algo primario) y el IIA (el algo objetivo lógico formal que está motivado en él). Precisamente en la relación de "motivación" se jugará la posibilidad de desarrollar una filosofía que no maneje conceptos objetivantes ni generalizantes. Con la apelación a la motivación se quiere ofrecer una alternativa al esquema sujeto-objeto que, en opinión de Heidegger, ha dominado a lo largo de la historia de la filosofía desfigurando los fenómenos que quería explicar. La consideración lógico formal sobre el algo primario no lo toma como un objeto. La relación entre ambos es más bien intencional y por esta razón el primero no cae sobre el segundo con el peso que para Heidegger supone una conexión en la que media la reflexión, tal como se ha visto al asumir las objeciones de Natorp. Así, comprende la intencionalidad dinámica y formalmente para nombrar el mero movimiento de la vida, el movimiento propio de la experiencia. Por esta razón se entiende mejor algo que mencionábamos al inicio del trabajo, a saber, que una lectura adecuada de los cursos de Friburgo pasa por una comprensión de la noción de intencionalidad que Heidegger está manejando en ellos.

Siguiendo con el esquema, II A no describe I A ni reflexiona sobre él. En ningún caso se trata tampoco de una generalización progresiva. El algo objetivo lógico-formal formaliza el algo primario u original, mientras que el algo con carácter de objeto transforma el algo primario en un concepto de género o en conceptos limitados a los mundos de vida específicos. En la elaboración y en el establecimiento de las reglas del esquema, Heidegger está operando con la distinción fundamental de Husserl entre formalización y generalización<sup>317</sup>. No aludirá explícitamente a este hecho hasta que no haya acuñado de una manera definitiva la indicación formal. Esto tendrá lugar en el curso dos semestres posterior al que nos ocupa en este momento, *Grundprobleme der Phänomenologie (Los problemas fundamentales de la fenomenología)*, impartido en el invierno de 1919-20 (cf. GA 58, 217).

---

<sup>317</sup> Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, Haag, 1950, pp. 32-34. Hay traducción española de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1ª reimp. de la 2ª ed. (1962), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, pp. 38-40. Pöggeler ha llamado la atención sobre el aprovechamiento de Heidegger de este aspecto de la filosofía de Husserl. Cf. su "Heideggers logische Untersuchungen", op. cit., p. 86.

El esquema se puede considerar como la propuesta de solución a las objeciones que se habían hecho a la fenomenología. La relación entre el IIA y el IA debía proporcionar, por un lado, un acceso no teórico a la esfera preteórica de la vida, al momento fundamental de la vida o a la corriente de las vivencias, tal como se decía antes y, por otro lado, tenía que ofrecer una posibilidad de expresión que no subsumiese de inmediato, desde el inicio, la corriente en una serie de conceptos generalizadores. El esquema obedece, en una palabra, al intento de lograr un acceso y expresión más directos y espontáneos a y de la experiencia.

La figura de Lask, que ya ha aparecido anteriormente, no fue ajena a la formación de este diagrama<sup>318</sup>. Lask había hecho una distinción entre las categorías reflexivas y las constitutivas. En *Die Logik der Philosophie* llamó categoría reflexiva a la del mero haber (*es geben*), mientras que las constitutivas son las que articulan los dominios de lo sensible, lo no sensible y lo suprasensible. De esta manera, la categoría constitutiva tiene un papel muy importante en la diferenciación de los dominios de realidad, mientras que la reflexiva se centra en unificar en una lógica que tienda a hacer una consideración lo más formal posible. La categoría reflexiva determina el orden necesario mínimo para poder reconocer algo en general. A su modo, fija una estructura formal, como si de un esqueleto se tratase, de la intencionalidad de la vida misma.

Esta división laskiana vendría a coincidir esencialmente con la que aparece en el esquema entre II A (el algo objetivo lógico-formal) y el II B (el algo con carácter de objeto). Lask también alude a un algo preteórico, inmediato, lógicamente desnudo que sólo es accesible por medio de una entrega absoluta<sup>319</sup>. Este "algo" correspondería en el esquema de Heidegger al I A (el algo premundano, el momento fundamental de la vida en general). De este modo, el único elemento que no aparece en Lask es el I B. Pues bien, Lask, al hacer mención de la categoría reflexiva, sugiere que tiene una proximidad al todo concreto del ser mismo. En este sentido, la categoría reflexiva es el elemento formal de la estructura intencional de la vida misma. Esto será aprovechado por Heidegger para decir que el II A está motivado en la indiferenciación del algo primario de la experiencia (I A). Sin embargo, Heidegger no seguía a Lask en todos los puntos. Éste habló del "carácter

---

<sup>318</sup> La influencia de Lask en la formación del esquema ha sido puesta de manifiesto por Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 32ss., Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, op. cit., pp. 69ss.

<sup>319</sup> Cf. 1.3 de esta parte.

dependiente y parasitario de la categoría reflexiva"<sup>320</sup>. Es decir, pensó que las categorías reflexivas dependían de alguna manera de las constitutivas. Heidegger, por el contrario, mantiene que el algo objetivo lógico formal que está motivado en el algo originario es libre con respecto a los géneros y especies, lo que le hace filosóficamente muy útil.

De esta manera, se puede comprender de un modo más completo el último tramo del curso. El "algo", que en un primer momento apareció como lo eminentemente teórico, se ha revelado como no perteneciente al proceso de desvitalización progresiva. Todos los niveles, siguiendo con el símil de la cadena, cada uno de sus eslabones, tienen la posibilidad de ser vistos formalmente como algo. Tal como dice Heidegger: "La caracterización formal no exige una motivación específica en un nivel determinado dentro del proceso de teoretización" (GA 56-57, 114-115)<sup>321</sup>. El "algo", que parecía el polo opuesto a la corriente vital, va apareciendo como muy cercano y próximo a ella: "*Todo lo vivenciable en general es un algo posible [...]*" (GA 56-57, 115)<sup>322</sup>. De este modo, el "algo" se carga al máximo de posibilidad. Al no estar ligado a un nivel determinado en la secuencia de teoretización y al ser posible decir de cada uno de los eslabones de la misma que es "algo", éste aparece plétórico de posibilidad y de potencia. En vez de ser completamente vacío ha pasado a estar lleno de actualidad: "Es el "*todavía-no*" [...] es lo esencialmente *premundano*" (GA 56-57, 115)<sup>323</sup>. Es decir, al haber escapado del rigor de la serie generalizadora en la que cada fase tiene un contenido determinado, gana un rasgo esencial que es el de la posibilidad de poder ser dicho de cualquier nivel determinado. Por eso dice Heidegger de él que "es más bien el *Index* para la potencialidad más alta de la vida" (GA 56-57, 115)<sup>324</sup>.

La caracterización del "algo" como lo vivenciable, como lo experienciable en general, permite establecer de nuevo un lazo con uno de los temas más importantes de la Habilitación. Allí el ser, en virtud de la relevancia que Heidegger concedía a la heterología, estaba marcado por una inclinación a la alteridad y a la diferencia

---

<sup>320</sup> "[...] des unselbständigen und parasitären Charakters der reflexiven Kategorie". Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 162.

<sup>321</sup> "Die formale Charakterisierung verlangt keine spezifische Motivierung in einer bestimmten Stufe innerhalb des Theoretisierungsprozesses".

<sup>322</sup> "*Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas [...]*".

<sup>323</sup> "Es ist das "*Noch-nicht*" [...] das wesenhaft *Vorweltliche*"

<sup>324</sup> "Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens"

así como a la *haecceitas*, al aquí y ahora, al ser individual. El *modus essendi* era lo experienciable como tal. Ahora será el "algo" el que apunte a un cumplimiento y a la diferenciación analógica dentro de la alteridad, la diversidad y la diferencia del ser histórico. El "algo" será también, de manera semejante al ser tres años atrás, una identidad en la diferencia analógica. De esta manera, aparece la posibilidad y hasta la necesidad de comprenderlo como lo completamente opuesto a una objetividad en sí.

El único "en sí" del que se puede hablar en este momento es el de la vida. A lo largo del curso Heidegger menciona en varias ocasiones la expresión "la vida en y para sí". Así por ejemplo al principio dice: "Toda historia y la historia de la filosofía en un sentido señalado se *constituye* en la vida en y para sí, que es ella misma histórica -en un sentido absoluto" (GA 56-57, 21)<sup>325</sup>. Un poco más adelante se puede leer: "Una cosa es *explicar-por-valor* y otra *valorar*. Esto se caracteriza como un fenómeno originario del origen, una constitución de la vida en y para sí" (GA 56-57, 48)<sup>326</sup>; en otra ocasión, en un contexto más cercano al que acabamos de explicar a propósito del ejemplo de la cátedra, Heidegger escribe lo siguiente: "La vivencia del mundo entorno no es una casualidad, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí" (GA 56-57, 88)<sup>327</sup>. La utilización sin duda más importante aparece casi al final del curso: "En el algo como lo vivenciable en general no tenemos que ver tanto con algo teoretizado y desvitalizado radicalmente, sino más bien con un momento esencial de la vida en y para sí que está en una conexión estrecha con el carácter de *Ereignis* de las vivencias como tales" (GA 56-57, 116)<sup>328</sup>.

---

325 "Jede Geschichte und Geschichte der Philosophie in einem ausgezeichneten Sinne *konstituiert* sich im Leben an und für sich, das selbst historisch ist -in einem absoluten Sinne".

326 "Eines ist: *Für-Wert-Erklären*, ein anderes: *Wertnehmen*. Dieses charakterisiert sich als originäres Ursprungsphänomen, ein Konstituieren des Lebens an und für sich".

327 "Das Umwelterlebnis ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich".

328 "In dem Etwas als dem Erlebbaren überhaupt haben wir nicht ein radikal Theoretisiertes und Entlehtes, als vielmehr ein Wesensmoment des Lebens an und für sich zu sehen, das in einem engen Zusammenhang steht mit dem Ereignischarakter der Erlebnisse als solcher". Sobre el concepto de "vida en sí", cf. Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, op. cit., pp. 110ss.

Volviendo a la heterotesis su operatividad también se deja ver explícitamente al final del *Kriegsnotsemester*. Las últimas palabras, casi a modo de anotaciones dispersas, como si el curso no hubiese acabado y precisase una continuación, hacen alusión de nuevo al problema de la heterotesis y a la negación (cf. GA 56-57, 117). En el semestre siguiente, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Fenomenología y filosofía trascendental del valor)*, Heidegger ataca con fuerza la posibilidad de que exista una región completamente homogénea (cf. GA 56-57, 171-173). Todo está dominado por la heterogeneidad. De igual manera, en el *Kriegsnotsemester* se puede hablar de que el algo primario es permanentemente diferente, se diferencia en mundos de vida históricos que a su vez están caracterizados por la individualidad y la particularidad y en los que aquél resuena. Por eso Heidegger escribe, justamente después de mencionar la heterotesis: "La vida es histórica; no hay desmembración en elementos esenciales, sino conexión" (GA 56-57, 117)<sup>329</sup>.

Se va entreviendo así que la base sobre la que luego se asentará la indicación formal tiene conexión con algunas teorías clásicas con respecto al ser, como por ejemplo la que defiende que "el ser no es un género". Por esta razón, entre otras, cuando se convierta definitivamente en un término de la filosofía de Heidegger se podrá decir de ella que tiene una dimensión ontológica destacable<sup>330</sup>. Esto es importante a la hora de configurar una imagen general del período de Friburgo, ya que posibilita decir que el impulso de 1919 tiene también intereses ontológicos marcados. Por ello es plausible pensar que Heidegger está elaborando una ontología de la vida bastante antes de que apareciesen referencias ontológicas explícitas en 1923, en el título del curso correspondiente al semestre de verano: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.

---

<sup>329</sup> "Leben ist historisch; keine Zerstückelung in Wesenselemente, sondern Zusammenhang".

<sup>330</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 224.

## 2.7. La comprensión de la vida en su tendencia motivada o en su motivación tendente

En la parte final del *Kriegsnotsemester*, Heidegger enlaza con otro elemento fundamental al que ya hemos aludido. Se trata del comprender como medio de acceso y a la vez de expresión del algo pre-mundano. Sólo desde aquí se puede entender la posibilidad de una filosofía que procure un acceso no paralizante a la corriente de vivencias y que consiga expresar ese ámbito particular sin caer en conceptos que la objetiven. La relación entre el IIA y el IA es lo que posibilita el acceso y la expresión adecuadas. En la versión publicada del curso, Heidegger alude a esta conexión diciendo que desde el algo premundano se motiva el algo objetivo formal de la cognoscibilidad (cf. GA 56-57, 116). La motivación de lo objetivo formal es cualitativamente distinta a la de lo que tiene carácter de objeto, ya que remite, según Heidegger, a un estrato fundamental de la vida en y para sí. Esto hay que ponerlo de relieve porque es lo que permitirá decir que la expresión del lenguaje no es teórica sin más ni mienta necesariamente un objeto, sino que tiene carácter premundano. Casi al final del curso, aparecen unas palabras que hay que tener muy en cuenta en este sentido:

Las funciones de significado pre-mundanas y mundanas poseen como lo esencial en sí expresar caracteres de *Ereignis*, es decir, acompañan a la vivencia (vivenciando y viviendo lo vivenciado), viven en la vida misma y en este acompañamiento al mismo tiempo están volviendo desde el origen y llevándolo en sí. Son al mismo tiempo anticipadoras y recuperadoras, es decir, expresan la vida en su tendencia motivada o en su motivación tendente (GA 56-57, 117)<sup>331</sup>.

En el doble juego de motivación y tendencia, Heidegger pretendía que la dualidad de sujeto-objeto quedase desplazada. La motivación hace referencia al resonar continuo del algo primario, se trataría de alguna manera de la posibilidad constante de seguir sus pistas en las tendencias y direcciones que va tomando. *Motiv* no sólo significa una base o fundamento de movimiento, sino que también tiene el significado del tiempo dominante en la secuencia de tono musical, el tiempo

---

<sup>331</sup> "Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere auszudrücken, d. h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation".

que siempre se repite. Se acentúa de esta manera la idea de que el todo de la vida resuena en el discurrir de las vivencias<sup>332</sup>.

A este vivenciar con las características mencionadas Heidegger lo llama "intuición hermenéutica" (GA 56-57, 117)<sup>333</sup>. Ésta, atendiendo a los momentos recuperadores y anticipadores, quiere dar cuenta del dinamismo y ejecución constante de la corriente de la vida de un modo no reflexivo. Es decir, la intuición hermenéutica lleva a cabo permanentemente un doble movimiento. Por un lado, vuelve a la motivación de la vida (sigue sus huellas, por así decir) y por el otro avanza hacia su tendencia (anticipa sus pasos, siguiendo con el símil) y, en esta doble actividad, va formando lo que se puede llamar las recuperaciones (*Rückgriffe*) y anticipaciones (*Vor-griffe*). Heidegger lo explica del siguiente modo: "la intuición hermenéutica [es] formación fenomenológica originaria de recuperación y anticipación de la que queda fuera toda posición que objetiva teóricamente así como toda posición trascendental" (GA 56-57, 117)<sup>334</sup>. De esta manera, aprehende retrospectivamente la motivación y anticipa constantemente la tendencia de la vida. Pone así la base de un modo de filosofar que no se entrometa desde una posición fija en el ámbito investigado pero que a la vez entregue el sentido de lo vivido<sup>335</sup>. En ello está en juego la posibilidad de un lenguaje filosófico no objetivador que Heidegger planteó como un modo de acceso más natural y espontáneo a la "historicidad inmanente de la vida en sí misma"<sup>336</sup>.

---

<sup>332</sup> Cf. Riedel, Manfred, "Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl", op. cit., p. 222.

<sup>333</sup> "*hermeneutische Intuition*"

<sup>334</sup> "[...] *hermeneutische Intuition* [ist] originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffsbildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt".

<sup>335</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 87. En general, sobre la intuición hermenéutica, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 215ss., 304, 334, Fehér, István, "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", op. cit., p. 13, Kovacs, George, "Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 103.

<sup>336</sup> Esta frase está en uno de los manuscritos del curso, pero no aparece, a pesar de su gran importancia, en la versión publicada en la *Gesamtausgabe*. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 55.



La intuición hermenéutica obedece a la necesidad de que el proyecto filosófico se apoye en una mostración de la verdad que en ningún caso puede ser reflexiva. Con ello Heidegger se está haciendo cargo de un aspecto que tanto Lask como Husserl habían puesto de manifiesto. Se trata de lo que el primero llamó el momento verdadero de la aprehensión, que en el segundo tomó la forma de la verdad de los actos prerreflexivos. A pesar de que Heidegger está teniendo en cuenta estos elementos, hay una diferencia en su propuesta con respecto a la de Husserl. Mientras que la noción de intuición de éste estaba fundamentalmente modelada según la experiencia perceptiva. Heidegger quiere desarrollar su discurso desde la experiencia espontánea de la vida que proporciona a ésta una cierta familiaridad consigo misma. Este momento evidente en el que la vida se refiere a sí misma sin situarse en un plano distinto a ella, configura la estructura de lo que Heidegger entiende como el comprender prerreflexivo. Como hemos insistido en otras ocasiones, la familiaridad inherente a la vida es lo que la fenomenología ha de repetir.

Heidegger ha llegado a poder formular la intuición hermenéutica en este contexto a partir de una determinada teoría de lo formal y desde una relación del algo objetivo formal con el algo originario o primario. Éste último es el que dicta el ritmo de la vida y también el de la investigación filosófica, en tanto que la misión de ésta consiste en repetirlo. La táctica que le parece más adecuada es extender la esquematización de la formalización al movimiento intencional pleno de la vida. Las peculiaridades de este movimiento impiden que el medio filosófico que pretenda expresarlo sea algo que lo agote, ya que su propiedad principal consiste en estar en ejecución constante. Por eso, la determinación puramente formal es la más conveniente para expresar el algo originario. Es una caracterización que no lo sitúa de entrada en un ámbito jerárquico, ni hace que ingrese en una cadena en la que cada eslabón se apoya en el anterior.

Volviendo a una idea que ha jugado un papel fundamental en nuestro trabajo, se puede decir del algo originario lo mismo que del material antes mencionado. Puede que sea indiferenciado al igual que era indiferenciado también el objeto de la idea que Heidegger mencionaba al principio del curso. Sin embargo, en ningún caso se puede decir que es irracional o que no tiene un resquicio de determinación categorial. Al tener un nexos intencional en tanto que no es algo mudo desde la perspectiva del sentido, el momento fundamental de la vida implica una "tendencia" anticipadora hacia algo futuro que está guiada por una "motivación" recuperadora desde las situaciones pasadas. De esta manera, el concepto de una determinada vivencia implica una anticipación y una recuperación y no exclusivamente la

atención a un momento y punto concretos, que es lo que Heidegger criticaba de la formación de conceptos dominante. Al señalar, al indicar, al llamar la atención formalmente, no se considera el momento ejecutivo del algo primario como clausurado y cumplido, sino que se mantiene en expectativa.

El algo lógico formal señala la direccionalidad del algo primario y, en este sentido, es vacío. Esto, hay que volver a insistir en ello, no es una carencia ni designa una situación que hay que completar, sino que apunta a la posibilidad misma de la filosofía, en tanto que de este modo puede dejar abiertas y no clausura las posibilidades espontáneas de la vida, del momento fundamental de la vida, como Heidegger califica al algo primario. En este sentido, el algo lógico formal todavía mantiene abierta la posibilidad de poder acceder al ámbito que hasta ahora ha aparecido como la corriente vital. Apunta permanentemente al nivel de la vida en tanto que en él, se podría decir, resuena aún el eco de la corriente. En cambio, esta posibilidad está completamente excluida en el algo con carácter de objeto, porque en él el algo primario ha quedado de inmediato transformado en un género y anclado en la cumbre de la escala de teoretización, como se veía antes.

La posibilidad de la formalización pasa porque en sí mismo el algo primario contiene una tendencia a la diferenciación. Heidegger lo expresó diciendo que tiene un momento de direccionalidad, de "hacia", de estar "en la dirección de"<sup>337</sup>. Por lo tanto, el algo originario tiene un sentido direccional que hay que aprovechar dando cuenta de él formalmente, ya que éste es el único medio de no desfigurarlo desde el inicio. El algo primario forma el "sobre lo cual", o el "hacia lo cual" de la tendencia,

---

<sup>337</sup> En algunos de los manuscritos de estudiantes que asistieron al curso aparece en este contexto la palabra *auswelten*, algo que implica una expansión hacia mundos de vida particulares. Cf. "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht)", op. cit., p. 11. Cf. también Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 53. En otros trabajos del mismo autor se puede encontrar también la referencia al *auswelten*, como el *mundear* hacia, como la direccionalidad hacia los mundos de vida específicos, cf. "Das Kriegsnotsemester 1919, Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", op. cit., p. 113. Van Buren ha recogido y comentado también la aportación de Kisiel sobre el *auswelten*, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 274. Por otro lado, en el último trabajo mencionado de Kisiel (p. 109) alude a que en los manuscritos de los estudiantes aparece una palabra tan importante como "historicidad" (*Geschichtlichkeit*) que no se ha recogido en la *Gesamtausgabe*. Efectivamente, la publicación posterior de las notas de Brecht así lo ha confirmado. Cf. "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht)", op. cit., p. 12.

del vivir hacia algo. Es decir, se trata -aunque Heidegger no lo exprese así en este momento- de *indicar* la dirección en la que el algo primario se va ejecutando pero sin atribuirle de entrada un contenido determinado. La aproximación formal al momento fundamental de la vida no discrimina dos momentos, el algo y el comportamiento o la actitud que quiere acceder a él. Más bien, el algo es la relación como tal. No se trata de un objeto, no es algo que esté enfrente, sino que es el momento intencional del "hacia". Los conceptos que indican formalmente querrán solamente llamar la atención sobre la pura direccionalidad ya presente en aquél. Quieren apuntar los fenómenos en su máxima formalidad e indiferencia para no caer desde el primer momento en una opinión determinada o en un modo concreto de verlos.

## 2.8. *¿Cómo es posible una ciencia originaria de la vida?*

La ciencia originaria o primaria -sobre la que Heidegger viene preguntando a lo largo de todo el curso- es posible precisamente por el algo primario que funciona como su origen. Ya se mencionó con anterioridad que la terminología con respecto al origen se refiere a un sentido dinámico y no a un punto de apoyo fijo<sup>338</sup>. Para ello Heidegger se sirve fundamentalmente de dos tipos de metáforas. Una sería la de la corriente de agua y la otra una cierta metaforología del sonido en la que se habla de la resonancia, de la vibración etc. Si se pasa desde la perspectiva del algo primario a la del yo para aplicar estas metáforas, la fuerza expresiva que se gana es también interesante. Así, tal como veíamos en el capítulo sobre la situación, habría que decir que el yo nada en la corriente ("El yo nada en la situación" GA 56-57, 206)<sup>339</sup> y en esta actividad está completamente entregado a ella, o también se podría describir esta circunstancia como la del bailarín que de ninguna manera puede considerarse separado de la música.

El origen, el algo originario, se puede ver también como una fuente de la que surgen deviniendo los distintos mundos de vida. En este momento, la comparación del algo primario con una fuente que inaugura y conserva permanentemente la

---

<sup>338</sup> Cf. 1ª parte, 1.

<sup>339</sup> "[Das Ich] schwimmt in der Situation mit".

corriente es también aclaratoria. Los distintos mundos de vida no se pueden considerar como compuestos de cosas aisladas unas de otra. No poseen un índice fijo de existencia sino que, en tanto que pertenecientes al mundo entorno, se caracterizan por tener un determinado ritmo común (cf. GA 56-57, 98). El algo originario inaugura un movimiento oscilatorio que repercute en todas las cosas produciendo una resonancia permanente. La ciencia originaria (que tendrá la indicación formal como uno de sus elementos fundamentales) pertenece también a este ámbito, en ningún caso quiere establecerse fuera de él, con lo que también se ve envuelta en el movimiento. Con esta serie de figuras como la corriente, el ritmo, las vibraciones, oscilaciones etc., Heidegger quiere expresar un medio en el que el juego de relaciones en forma de motivaciones y tendencias es continuo, mientras que la determinación de puntos fijos sólo se puede hacer a costa de paralizar el ámbito con el que se trata.

A partir de la explicación de estos contextos, se puede decir que los fundamentos de la conceptualidad que indica formalmente que surgen en el *Kriegsnotsemester* tienen una relación particular con dos figuras importantes para Heidegger a lo largo del período de Friburgo: Lask y Husserl. El primero, ya lo hemos mencionado, queda bien parado en este curso y en general en toda la obra de Heidegger, a pesar de que las alusiones a él son escasas. La parte final del curso quiere ser un modo de acceder y expresar la vida en y para sí, pero también es un intento de explicación de lo teórico mismo. No se puede olvidar que uno de los problemas más difíciles de explicar era precisamente el de lo teórico en el momento en que hace su irrupción (cf. GA 56-57, 91). Lask es para Heidegger el único que ha visto esta cuestión adecuadamente, pero su error fue querer resolverla, a su vez, teóricamente (cf. GA 56-57, 88). En el caso de Husserl, parece despertarse la sensación de que no sólo no resolvió el problema, sino que ni siquiera lo vio adecuadamente. A lo largo de todo el curso de una manera implícita y, en el momento de adoptar las objeciones de Natorp de modo completamente explícito, Heidegger deja ver posturas muy críticas con el que entonces era su maestro académico<sup>340</sup>. Sin embargo -esto es lo que interesa ahora resaltar- uno de los elementos fundamentales en la caracterización del algo originario (su carácter

---

<sup>340</sup> Las críticas, al parecer, se ven con más claridad en los manuscritos del curso que en la versión publicada del mismo. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 57.

de recuperación y anticipación) tiene un sabor husserliano innegable que Heidegger había asimilado muy bien desde las Lecciones sobre la conciencia del tiempo<sup>341</sup>.

El *Kriegsnotsemester* 1919 ha sentado las bases para la primera aparición de la indicación formal en el semestre de invierno de 1919-20 como el medio de comprender la esfera vital del origen. Entre un momento y otro, en el semestre de verano de 1919, Heidegger impartió un curso, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, que hace de puente. Como vimos anteriormente es un texto particularmente relevante con respecto al concepto de "situación", pero también puede serlo como anticipación de la indicación formal. La razón para ello es que plantea el problema de la relación entre la vida y la ciencia. Se puede ver esta conexión bajo la perspectiva de dos conceptos mencionados con anterioridad: motivación y tendencia. La ciencia está motivada en la vida y, a partir de la vida misma, se dan todas las tendencias del desarrollo de la ciencia. La cuestión no es muy distinta de la que se estudiaba en el semestre anterior y se puede resumir en una sola frase: ¿cómo es posible una ciencia originaria de la vida?

Heidegger aborda la posibilidad de la ciencia primaria por medio del concepto de situación: "La experiencia de vida es un nexo de situaciones y de posibilidades de motivación permanentemente cambiante. La experiencia de vida en el mundo circundante puro es una formación mixta. Sin embargo, se puede describir en su estructura de un modo muy determinado" (GA 56-57, 208)<sup>342</sup>. Desde la crítica a la descripción en el *Kriegsnotsemester* no se entiende que Heidegger hable ahora de la posibilidad de describir la experiencia de vida. No hay nada que lleve a pensar que ha cambiado de opinión sobre la cercanía peligrosa de la descripción a la teoría. Por eso, la mención del texto hay que entenderla como refiriéndose a la posibilidad de acceder y expresar la experiencia, algo mucho más coherente con lo anterior. El nexo de situaciones en cambio permanente y la interrelación de unas con otras se puede investigar en su estructura. Heidegger se refiere de nuevo, ahora con respecto a las situaciones, a que no está hablando de conglomerados de procesos que surgen y acaban y son analizables en un momento dado de su desarrollo, sino que ellos mismos, discurriendo en la experiencia de vida, dan los impulsos necesarios para que la investigación se pueda desarrollar. Esto implica que de nuevo está lanzando su apuesta constante a lo largo del período de Friburgo:

---

<sup>341</sup> Sobre esta influencia, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 217.

<sup>342</sup> "Lebenserfahrung ist ein stetig wechselnder Zusammenhang von Situationen, von Motivationsmöglichkeiten. Die Lebenserfahrung in der reinen Umwelt ist ein Mischgebilde. Trotzdem ist sie in ihrer Struktur ganz bestimmt beschreibbar".

la viabilidad de una ciencia originaria de las vivencias, antes, y de la experiencia de vida ahora.

### **3. El nacimiento de la indicación formal como término filosófico en *Grundprobleme der Phänomenologie***

Este curso del semestre de invierno de 1919-20 supone un nuevo impulso en el desarrollo de la voz filosófica propia de Heidegger. Las referencias anteriores a la filosofía van dejando paso ahora a alusiones constantes a la fenomenología y ésta asume las pretensiones de cientificidad originaria y primaria que antes caracterizaban a aquélla: "[La fenomenología] es *la* ciencia primaria, la ciencia del *origen* absoluto del espíritu en y para sí -"vida en y para sí"" (GA 58, 1)<sup>343</sup>.

Heidegger pone de manifiesto que la ciencia del origen, la ciencia de la vida, se mueve siempre en una cierta paradoja en tanto que sólo la realización concreta de las tendencias que están presentes en ella puede llevar a la ciencia misma y a su ámbito más propio. La paradoja desvela un aspecto ya mencionado con anterioridad<sup>344</sup>. Lo que se sigue llamando "vida en y para sí" es lo que otorga las motivaciones necesarias a la ciencia y a su método. El origen, la esfera preteórica de la vida, muestra una doble cara; por un lado, es aquello a lo que se quiere acceder, es lo que la ciencia que Heidegger llama primaria quiere investigar, pero, por otra parte, es el ámbito que hace surgir a la ciencia misma. Heidegger insiste en este doble aspecto y lo considera, a su vez, como una doble ligazón que no se puede desatar. Lo que denomina origen es una región que no se abandona en ningún caso a medida que se van haciendo progresos científicos. Por eso es equivocada la representación gráfica de la investigación fenomenológica por medio de una línea divisible en puntos discretos.

Más adelante, aparece una caracterización esclarecedora de lo que hay que entender por origen: "El 'origen' no es una proposición última simple, ni un axioma

---

<sup>343</sup> "Sie ist *die* Urwissenschaft, die Wissenschaft vom absoluten *Ursprung* des Geistes and und für sich -"Leben an und für sich"".

<sup>344</sup> Cf. 2.6 de esta parte.

del que habría que derivar todo, sino algo muy distinto; no es algo místico, tampoco místico, sino algo a lo que buscamos acercarnos en una consideración que deviene cada vez más estricta [...]" (GA 58, 26)<sup>345</sup>. Las discusiones sobre el origen y sobre el comienzo de la filosofía que se desarrollen en algunas de las direcciones que Heidegger va separando llegarán a ser improductivas, en su opinión. De ahí que la consigna sea muy clara: "¡No reflexionemos sobre el comienzo, sino comencemos fácticamente!" (GA 58, 4)<sup>346</sup>. Esto quiere indicar que, de alguna manera, el comienzo está inmerso ya en el origen mismo. La circularidad entre el origen, el método y el problema "que irrita a los legos" (GA 58, 21)<sup>347</sup> no es algo que preocupe a Heidegger, una vez que se ha tomado la decisión de comenzar efectivamente.

### *3.1. La fenomenología y el acompañamiento del sentido auténtico de la vida*

Al principio del semestre de 1919-20 y a lo largo de los semestres anteriores, Heidegger ha empleado gran cantidad de conceptos: vida, fenomenología, método, origen etc. El final del *Kriegsnotsemester* 1919 proporcionó una orientación de cómo hay que entender la formación de conceptos que quieren acceder a la corriente vital de vivencias y expresarla. Ahora, las indicaciones para comprenderlos se amplían a los términos más habituales de la filosofía que van a ir apareciendo una y otra vez. Al principio del curso se puede leer:

Todos los significados de las palabras son todavía completamente formales, *no prejuizan nada*, únicamente dejan resonar una dirección -sin inmovilizarla-, quizá el

---

<sup>345</sup> "Der "Ursprung" ist nicht ein letzter einfacher Satz, ein Axiom, aus dem alles abzuleiten wäre, sondern ein ganz Anderes; nichts Mystisches, Mythisches, sondern etwas, dem wir in immer strengen werdender Betrachtung [...] nahezukommen suchen".

<sup>346</sup> "Reflektieren wir doch nicht über das Anfangen, sondern fangen faktisch an!"

<sup>347</sup> "[der Zirkel], der den Laien irritiert"

hecho de que ella sólo sirve para regresar por su camino a los motivos más originarios de la vida, que precisamente no son científico-teoréticos (GA 58, 3)<sup>348</sup>.

En textos como este casi se puede tocar la formulación completa de la indicación formal. En realidad, se podría considerar que lo único que falta es el nombre, ya que el planteamiento está prácticamente terminado. De una manera más clara que en el *Kriegsnotsemester*, la indicación formal no sólo va a querer seguir una dirección para lograr llegar a los motivos primarios de la vida, sino que, de modo simultáneo, va a tener fuerza para que las interpretaciones que prejuzgan y tienen opinión previa sobre ellos o fijan su dirección en un sentido queden apartadas. Con otras palabras, la indicación formal jugará un doble papel al mismo tiempo. Por una parte, intenta señalar la dirección que lleva a los momentos más incipientes de la vida sin prejuzgarlos y, por otra, previene ante las posiciones que echarían a perder ese proyecto. Estas características se ponen de manifiesto muy claramente en la definición de un término tan importante como "fenómeno": "La palabra "fenómeno" tiene aquí un significado muy singular, restringido determinadamente, "*indicado*" en una dirección particular que ahora hay que captar todavía más profundamente" (GA 58, 52)<sup>349</sup>.

Poco después aparece otro elemento que también entrará en el propósito fundamental de la indicación formal. Heidegger habla de que en la fenomenología no puede haber nunca una conciencia inmóvil de los problemas que descansen plácidamente (cf. GA 58, 5). El método fenomenológico no puede fijarse y estancarse en una dirección determinada. Esto supondría aceptar la posibilidad de hablar de una cierta ortodoxia, algo que es rechazado enérgicamente: "Quizá no carezca de importancia hacer notar que no hay algo así como una fenomenología ortodoxa o un deber de escuela: lo decisivo es el trabajo *investigador*, no diletante" (GA 58, 17)<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> "Die Wortbedeutungen alle sind noch ganz formal, *nichts präjudizierend*, lassen nur eine Direktion anklingen -ohne Festlegung auf sie-, vielleicht, daß sie nur dazu dient, auf ihrem Weg zurückzugehen zu ursprünglichsten Motiven des Lebens, die zwar nicht theoretisch-wissenschaftlich sind".

<sup>349</sup> ""Phänomen hat hier seine ganz einzigartige, bestimmt beschränkte, in besonderer Richtung "*indizierte*" Bedeutung, die es jetzt noch schärfer zu fassen gilt".

<sup>350</sup> "Vielleicht ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß es nicht so etwas gibt wie eine orthodoxe Phänomenologie oder Schulzwang: entscheidend ist die echte *forschende*, nichtdilettierende Arbeit".



El trabajo que rechaza Heidegger es de dos tipos. Por una parte, hay una serie de tendencias que consideran que la fenomenología se limita a esclarecer el significado de las palabras, con lo que se mueve al fin y al cabo en tautologías, ya que no hace avanzar la investigación en ninguna dirección. También se la califica como una ciencia útil, pero en cualquier caso previa y preparatoria -y en este sentido subordinada- a la fase filosófica propiamente dicha (cf. GA 58, 18). En otras ocasiones, se deforma su intención de manera diferente. Un concepto tan importante como el de intuición se toma a veces en un sentido místico, desde una idea preconcebida completamente equivocada de la mística como algo irracional y de la fenomenología como una cuestión de visiones elevadas (cf. GA 58, 19).

La opción de Heidegger, que prepara el ámbito en el que está a punto de acuñar el término "indicación formal", se establece de otra manera:

La fenomenología combate justamente el racionalismo absoluto, el racionalismo en general en todas sus figuras. También combate todo balbucear confuso con "palabras originarias" irracionales en la filosofía. En general, comprende la separación entre racionalismo e irracionalismo -en la que hoy en día se acomoda todo de manera arbitraria- como absolutamente equivocada. Tampoco se mueve en un camino mediador -una especie de "filosofía de la mediación"-, sino radicalmente en una dirección completamente originaria en la que esta oposición arbitraria no se encuentra en absoluto (GA 58, 20)<sup>351</sup>.

El texto plantea, de otra manera, algo semejante a lo que aparecía en el *Kriegsnotsemester*. La fenomenología como ciencia originaria no puede ser una ciencia teórica y en este sentido racional, ya que el ámbito de donde surge no se deja caracterizar de ese modo. Concentrar la investigación en lo preteórico no ha de suponer, sin embargo, el paso inmediato a la orilla contraria. La separación entre el ámbito de lo racional y lo irracional no se puede explicar, ni mucho menos superar, desde uno de los lados. La permanencia en cualquiera de los elementos de la división, o en el espacio que ésta deja entre ellos, significará necesariamente tener que volver a dar una solución desde las exigencias y reglas que ese ámbito

---

<sup>351</sup> "Die Phänomenologie bekämpft gerade den absoluten Rationalismus, den Rationalismus überhaupt in jeder Gestalt. Sie bekämpft auch jedes verworrene Stammeln mit irrationalistischen "Urworten" in der Philosophie. Sie läßt überhaupt die Scheidung von Rationalismus und Irrationalismus, in der man heute beliebterweise alles unterbringt, als eine grundverkehrte verstehen. Sie bewegt sich aber nicht etwa auf einem mittleren Weg -eine Art "Vermittlungsphilosophie"-, sondern radikal in einer ganz ursprünglichen Richtung, die diesem beliebten Gegensatz überhaupt nicht begegnet".

impone. Heidegger describe con bastante dureza el efecto de esta situación con respecto a la formación de los conceptos: "Hoy en día estamos tan desviados y corrompidos por una conceptualidad inauténtica que ni siquiera se ve ya la posibilidad de salir de este enrarecimiento científico que se extiende hasta las raíces" (GA 58, 20)<sup>352</sup>. Siente tan desviada la circunstancia que no tiene esperanzas de retomar su rumbo ni de purificar el aire enrarecido que la domina. La solución pasa por dar un salto y escapar de un modo de ver los problemas que los determina por completo.

Heidegger no piensa que el salto sea una huida sin rumbo, la dirección en la escapada de la conceptualidad que se ha revelado como insuficiente no es indiferente. La orientación tiene que apuntar al medio en el que los motivos de la división se puedan encontrar, un medio que está en la base de la separación misma y que ésta deja completamente desatendido. Para Heidegger, los problemas sólo se podrán ver adecuadamente cuando se planteen en su dimensión fáctica, es decir, en referencia permanente a como aparecen en la facticidad<sup>353</sup> (cf. GA 58, 22). La referencia a la vida fáctica a la que la fenomenología no puede renunciar hasta el punto de que ella misma se puede considerar como una forma de vida, es un aspecto que entrará a formar parte también de la indicación formal. Ahora las

---

<sup>352</sup> "Wir sind heute so sehr durch eine unechte Begrifflichkeit mißleitet und verdorben, daß man nicht einmal mehr die Möglichkeit sieht, aus dieser bis an die Wurzeln greifenden wissenschaftlichen Verdorbenheit herauszukommen".

<sup>353</sup> En la época en la que Heidegger empieza a utilizar el término "facticidad" algunos de sus oyentes, por ejemplo Landgrebe, le atribuyeron haberlo empleado por primera vez. Este hecho no es fácilmente comprensible porque en aquel momento la palabra tenía ya una larga historia. Desde finales del XVII la palabra "fáctico" era frecuente en el lenguaje coloquial y estaba conectada con otros vocablos como *Tatsächlichkeit*. Fichte ya había empleado *facticidad* alrededor de 1803 y, un autor mucho más cercano e influyente para Heidegger, Dilthey, también hace un uso ocasional del término, cf. Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften* I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, p. 104 ("El método de la filosofía alemana de la historia surgió de un movimiento que, en oposición al sistema natural de las ciencias del espíritu creado por el S. XVII, se sumergió en la facticidad de lo histórico"), 221 ("Gorgias [...] permitió que el ideal moral de la vida se diese en su facticidad múltiple"), 254 ("De las facticidades de la historia sólo se comprende lo que se vivencia en la riqueza del afecto"). Es interesante que la palabra que está utilizando aquí Dilthey es *Tatsächlichkeit*, precisamente la que aparecía en el texto de Heidegger de los *Frühe Schriften* donde se comenzaban a poner las bases de la indicación formal (cf. GA 1, 212-213). En el momento que ahora interesa, "fáctico" es utilizado como un contraconcepto de teórico. Sobre este tema, cf. Kisiel, Theodore, "Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers", op. cit.

principales consecuencias de ese hecho se dejan ver en el propio método fenomenológico: no puede tener nunca la pretensión de sistematizar o programar el sentido de la vida, sino que la actitud que tiene que asumir es la de acompañamiento y la de adaptación<sup>354</sup>.

En definitiva, tiene que exhibir un talante totalmente distinto a la cierta arrogancia que Heidegger detecta permanentemente en el racionalismo o a la indiferencia que llega a ser insultante del irracionalismo: "[...] [la fenomenología] tiene la actitud fundamental del acompañamiento vital del sentido auténtico de la vida, del acomodo que comprende, de la superación de la discordia en el sentido de su intensificación por medio de la *humilitas animi*" (GA 58, 23)<sup>355</sup>. De nuevo estamos ante una descripción de las características de la indicación formal, sin mencionar a ésta todavía por su nombre. Ya se aludió a que el método indicativo-formal quería proporcionar un acceso no intrusivo a la corriente de vivencias. Esto sólo es posible desde un acompañamiento que sea respetuoso con sus momentos ejecutivos. Por otra parte, la plenitud de la vida y su carácter completamente indisponible exigen un comportamiento humilde, de entrega absoluta, algo que también aparecía anteriormente como el estado de ánimo adecuado ante el misterio de la vida<sup>356</sup>.

El inicio de *Grundprobleme der Phänomenologie* deja ver la aplicación, siempre en referencia directa a la fenomenología, de algunos de los elementos que en los semestres anteriores estaban poniendo las bases de la indicación formal. La investigación se centra en la vida como ámbito de origen de la fenomenología. El objetivo es mostrar que la vida es la esfera de problemas propia de aquélla. Esto exige un método filosófico que deje abiertas las posibilidades de la investigación para que los distintos cumplimientos de la vida puedan ser atendidos: "Este primado de la tendencia científica *investigadora* es en sí misma un dejar abiertas las perspectivas y el planteamiento permanentemente nuevo" (GA 58, 25)<sup>357</sup>. El

---

<sup>354</sup> Rodríguez considera que la imagen del "acompañamiento" no es suficiente, ya que parece sugerida por la posición de un yo que contempla su propia vida. Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 96.

<sup>355</sup> "[...] die Grundhaltung hat [die Phänomenologie] des lebendigen Mitgehens mit dem echten Sinn des Lebens, des verstehenden Sicheinfügens, des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns durch die *humilitas animi*".

<sup>356</sup> Cf. 2.4 de esta parte.

<sup>357</sup> "Dieser Primat der wissenschaftlich *forschenden* Tendenz ist in ihr selbst ein Offen-Lassen der Perspektive und des ständig Neu-Ansetzens".

método fenomenológico no se puede ocupar con problemas especiales de las distintas ciencias. En este sentido, Heidegger hace una distinción importante entre un problema especial y uno concreto. El primero es visto con extrema desconfianza porque remite constantemente a un ámbito más general. El tipo de relaciones en las que se establece es de inclusión, llegando al ámbito más amplio que abarca todos los demás (cf. GA 58, 26). De esta manera, es inevitable que una cierta jerarquización de los problemas se vaya imponiendo, algo a lo que Heidegger se opone constantemente, ya que piensa que es un paso irreversible hacia la reducción de la espontaneidad de lo que trata (momento éste, el de la espontaneidad, que considera el objetivo principal de lo que entiende como problema concreto).

El objetivo del método fenomenológico es poder compaginar el rigor en la investigación de la vida con la necesidad de que el acceso a ella se renueve continuamente. La meta, desde otra perspectiva, es dar cuenta filosóficamente de algo que, por su cercanía y hasta identidad con nosotros mismos, pasa en ocasiones desapercibido y no se le otorga importancia (cf. GA 58, 29). La insistencia continua de Heidegger es que la vida proporciona permanentemente los motivos e impulsos de la investigación filosófica (cf. GA 58, 30). Retoma así el elemento fundamental que caracterizaba a la corriente de vida en el *Kriegsnotsemester*: la carga intencional y categorial puesta de manifiesto con el principio de la determinación material de la forma. Esto lo expresa diciendo, tal como veíamos al principio del trabajo, que la vida habla su propio lenguaje (cf. GA 58, 31)<sup>358</sup>. Con la terminología ahora familiar de la motivación y la tendencia, la vida no precisa salir de sí misma para plenificar las tendencias genuinas que ella ha motivado. Su autosuficiencia, tomada en este sentido, hace que todo lo que acontece en ella lleve su marchamo. Todo lo que se encuentra en ella vibra y provoca una resonancia permanente que muestra constantemente su origen. Este comportamiento era el propio del algo originario del *Kriegsnotsemester*, una señal más de que Heidegger ha pasado definitivamente del algo primario a la vida como categoría filosófica.

Ahora bien, en este curso de 1919-20 surgen algunas restricciones con respecto a comprender sin más la vida como algo fluyente e inabarcable. Heidegger sostiene que con esta caracterización no se está constatando inocentemente un hecho que, por otra parte, puede llegar a parecer trivial. Quizá se percata de que el conjunto de metáforas que hacen alusión a la corriente puede llegar a desencadenar el efecto contrario a sus propósitos. En cualquier caso, denuncia que en su subsuelo se esconde lo que precisamente quiere evitar a toda

---

<sup>358</sup> Cf. 1ª parte, 1.

costa: "La caracterización como "multiplicidad inabarcable" es por completo formal y está considerada ya desde la tendencia de una concepción igualmente constructiva de la "formación de conceptos" y de una elaboración teórica de toda la realidad por medio de la ciencia" (GA 58, 38)<sup>359</sup>. Se denuncia la situación, aparentemente paradójica, de que se fije e inmovilice la vida calificándola como algo múltiple e inabarcable que fluye de modo siempre cambiante. ¿Cómo es posible semejante reproche y en virtud de qué está justificado? Heidegger mantiene que la caracterización de la corriente puede centrarse exclusivamente en los distintos contenidos que fluyen, pero con ello no se está atendiendo de ninguna manera al modo en que lo hacen. Por esta razón, no es paradójico para él decir que el discurso acerca de la vida como algo fluido puede suponer al mismo tiempo su paralización, en tanto que sus contenidos se consideran, dentro del flujo, como presentes y discretos. La vida no es únicamente un cambio permanente de contenidos. Esto supondría continuar viéndola desde una variación insuficiente de la imagen de la línea en la que, cierto es, se ha ablandado su rigidez, pero sigue encorsetando demasiado la realidad que quiere expresar. La propuesta ahora es hacer la sustitución por la idea de relieve (cf. GA 58, 38) que permite atender a más dimensiones y a la mayor complejidad de sus relaciones. De este modo, las oscilaciones no sólo se producen desde atrás hacia adelante o viceversa, sino que el papel de los estratos pasa a tomar más protagonismo que en la imagen de la corriente.

### *3.2. Los indicios y las señales de la vida fáctica*

A lo largo de la lección, Heidegger continúa insistiendo en que el desplazamiento y la transformación de la actitud de inmersión y entrega al curso vital pueden tener lugar muy fácilmente. Considera que las situaciones que acontecen en la vida fáctica poseen una estructura frágil, en cierto modo inestable, lo que favorece que la tendencia a la objetivación caiga con facilidad sobre ellas. La pretensión de elaborar una ciencia de la vida, si no se aporta una explicación más adecuada de ella, parece representar un ejemplo claro de paralización y

---

<sup>359</sup> "Die Charakterisierung al "unübersehbare Mannigfaltigkeit" ist ganz formal, schon gesehen von der Tendenz einer ebenso konstruktiven Auffassung der "Begriffsbildung" und theoretischer Bearbeitung der ganzen Wirklichkeit durch die Wissenschaft".

desfiguración del ámbito vital. Las continuas dificultades que en este sentido se sigue planteando Heidegger -en realidad una variante más de los problemas implícitos en las objeciones de Natorp a Husserl- hacen que se interrogue en varias ocasiones de manera semejante a esta: "Por lo tanto ¿es un contrasentido la idea de una ciencia de la vida - y al mismo tiempo una ciencia de la vida en sí?" (GA 58, 79)<sup>360</sup>. La lección adquiere así una estructura zigzagueante en la que los nuevos avances son reconsiderados siempre desde una objeción que impulsa el texto de nuevo. En el caso de la ciencia de la vida, la propuesta frente a las continuas paradas y retrocesos es intentar encontrar en la propia vida fáctica una serie de marcas, de anuncios o de indicaciones por medio de los que quede señalada la dirección que es preciso tomar para poder ganar el ámbito del origen buscado desde el principio. En este sentido se pueden leer las siguientes palabras:

Vivimos en la vida fáctica - somos ella misma, nos es lo más cercano absolutamente [...] ¿dónde están en ella misma los caracteres fácticos y cuáles son aquéllos -que en cierto modo son anuncios previos e indicios- en cuya dirección sale la vida fáctica desde sí misma? En tanto que no se pongan de manifiesto sistemáticamente estos motivos en su figura fáctica, la idea de la fenomenología queda como una pura arbitrariedad y la problemática como tal, en su planteamiento, como una pura construcción (GA 58, 174)<sup>361</sup>.

En este texto se presiente una vez más la aparición inminente de la indicación formal. La vida fáctica misma (el algo primario de hace dos semestres) debe anunciarse y dar ciertas indicaciones (los motivos de entonces) que harán posible el desarrollo de la investigación filosófica. A ésta se le exige acompañar ese movimiento desde una actitud humilde de respeto. En la capacidad de atención y en la sensibilidad para seguir e interpretar las señales que la vida misma va estableciendo, se juega la posibilidad de la fenomenología o, lo que es lo mismo en este período, de la filosofía en general. Empleando de nuevo la imagen de las señales, si el método filosófico pretende situar él mismo los hitos y marcas (pretensión que Heidegger atribuye a gran parte de la tradición filosófica),

---

<sup>360</sup> "Also die Idee der Wissenschaft vom Leben ein Widersinn - und zugleich Wissenschaft com Leben an sich?"

<sup>361</sup> "Im faktischen Leben leben wir - wir sind es selbst, es ist uns absolut das Nächste [...] wo liegen in ihm selbst faktische Charaktere und welche sind es, die gleichsam Voranzeigen und Hinweise sind, in welcher Richtung das faktische Leben aus sich selbst herausdrängt? Solange solche Motive in ihrer faktischen Gestalt nicht systematisch herausgestellt sind, bleibt die Idee der Phänomenologie reine Willkür, die Problematik als solche in ihrem Ansatz einen pure Konstruktion".

entonces la separación de la vida fáctica parece inevitable. Para Heidegger, esta distancia implica arbitrariedad, significa filosofar según el gusto, dos de las peores caracterizaciones que pueden acompañar a la filosofía en su opinión. De esta manera, la desconfianza extrema frente al concepto de construcción se puede explicar por algo más que por la cercanía que Heidegger ve con el modo teórico de pensar los problemas. La construcción es rechazada también en cuanto a lo que tiene de invención, de artificio, en definitiva, de pérdida de contacto con la situación desde la que surge la filosofía.

Sólo desde el contexto que hace referencia a las indicaciones de la vida se puede entender que Heidegger vea la posibilidad de una "mostración estricta" (GA 58, 82) del derecho y la necesidad de la fenomenología. Lo expresa ahora en relación directa al ámbito del origen: "La vida fáctica debe dar indicios y señales previas motivantes de la dirección para una preparación del suelo de experiencia y para ganar el ámbito del origen" (GA 58, 174)<sup>362</sup>. ¿Qué es lo que se ha sacado en claro con estos dos textos tan importantes? Se trata de un paso más en la caracterización del algo primario del esquema del *Kriegsnotsemester*, ahora en la orientación determinada por la terminología propia de la fenomenología de la vida. El paso hacia adelante consiste en que Heidegger cree que con ello está superando las objeciones continuas que a lo largo del curso se había ido imponiendo con respecto a la posibilidad de una ciencia del origen, en general, de una consideración científica de la vida. Ahora, en tanto que es ella misma la que se anuncia y proporciona alguna indicación a la investigación de por dónde tiene que transitar, parece que ya no se pueden ver continuos obstáculos en que la noción que propone de ciencia tiene tendencia a captar la vida en su totalidad o de manera completa.

El hecho de que la vida misma dé indicaciones "en su propio lenguaje", como se decía en la primera parte del trabajo, hace que las expectativas con respecto a la ciencia cambien y no se le pueda exigir -ni tampoco atribuir de entrada- una consideración global y exterior de la vida. Heidegger aspira a invertir con ello el concepto ordinario de ciencia, manejado ante todo en las ciencias naturales, que se apoya preeminentemente en la inducción y en la deducción<sup>363</sup>. No es la ciencia la

---

<sup>362</sup> "Das faktische Leben soll motivierende Hinweise und Richtungsvordeutungen geben für eine Bereitung des Erfahrungsbodens und die Gewinnung des Ursprungsgebietes",

<sup>363</sup> Por esta razón, advierte constantemente del peligro de aplicar el ámbito de problemas y el modo de resolverlos propio de algunas ciencias a la fenomenología. En este sentido, dirá que "el derecho de la deducción no es evidente - [Es preciso por ello] una indicación desde

que investiga la vida desde una determinada posición y, en el curso de esta actividad, la explica y le marca un sentido. Las palabras de Heidegger hacen referencia, más bien, a la situación inversa: "[...] el suelo de experiencia de la fenomenología no se debe separar en absoluto de la vida fáctica misma, sino que ésta misma debe dar los motivos a la ciencia que quiera partir de ella" (GA 58, 174)<sup>364</sup>. De nuevo implícitamente la idea fundamental, que ha aparecido en tantas ocasiones, de que la vida fáctica no es algo amorfo y alógico, sino plenamente significativo.

Heidegger recupera su gusto por los ejercicios fenomenológicos, tan presentes en el *Kriegsnotsemester*, y alude varias veces a situaciones cotidianas en las que se ve con claridad que la significatividad de la vida se da siempre de un modo más fundamental y primario que el establecimiento de proposiciones teóricas sobre ella (cf. GA 58, 104, 105). En este contexto, desvela algunas de sus fuentes en la consideración de un aspecto familiar también desde 1919: el "algo preteorético", el algo primario o el momento fundamental de la vida y el "algo lógico-formal" en él motivado. Considera que, en la experiencia de vida, el "algo" "*lo experiencio en la indeterminidad de un nexo determinado de significación*" (GA 58, 106)<sup>365</sup>, a pesar de su aspecto puramente vacío, general y, en definitiva, teórico. Heidegger se está refiriendo con ello a la carga vital y situacional que tienen expresiones de la vida cotidiana como "algo pasa", "algo no funciona" etc. Atribuye a este "algo" (tal como hacía en el *Kriegsnotsemester*) un carácter eminentemente preteorético y lo presenta como cargado con la potencialidad más alta, la inquietud y el carácter intranquilizador de la vida (cf. GA 58, 107)<sup>366</sup>.

Por otra parte, *Grundprobleme der Phänomenologie* proporciona también algunas indicaciones importantes sobre el "algo lógico-formal" (IIA en el esquema del *Kriegsnotsemester*). En uno de los apéndices del curso hay unas breves notas muy valiosas de sus características. Heidegger explica que es preciso verlo como el correlato del proceso de formalización. Como decíamos antes, nunca considera

---

lo fáctico [...]" (GA 58, 71-72, n. 3). ("Deduktionsrecht nicht evident-, sondern Anweisung aus dem Faktischen her [...]").

<sup>364</sup> "[...] der Erfahrungsboden der Phänomenologie [soll] gar nicht herausgelöst werden, aber es muß selbst einer Wissenschaft, die aus ihm heraus will, Motive geben"

<sup>365</sup> "[...] *erfahre ich in der Unbestimmtheit eines bestimmten Bedeutsamkeits-zusammenhangs*".

<sup>366</sup> Es ahora cuando Heidegger alude a la conexión entre el algo primario, premundano y preteorético con el *mysterium tremendum* de la mística.



que ese tipo de procesos esté vinculado y ligado a un nivel determinado de la secuencia de teoretización (cf. GA 58, 216). Esto había quedado establecido con el ejercicio de la cátedra en el que "algo" se podía decir de cada uno de los niveles (del color, de la forma, de los materiales...) sin que se anclase definitivamente en uno de ellos. De esta manera, se está negando que la formalización presuponga en sus operaciones los niveles de teoretización. Al tratar el tema en el *Kriegsnotsemester* mencionamos que este punto se desarrolla sobre la base de una distinción que Husserl había establecido en *Ideas I*. Heidegger reconoce en este momento su influencia de una manera explícita (cf. GA 58, 217).

En efecto, en el § 13 de *Ideas I* Husserl había establecido una diferencia radical entre la formalización y la generalización<sup>367</sup>. El contexto en el que hace la distinción es la investigación sobre las esencias. Establece que no es lo mismo subordinar una esencia a la universalidad formal de una esencia lógico-pura que hacer lo propio con respecto a un género superior. Los ejemplos de Husserl son aclaratorios y ponen de manifiesto la influencia que tuvieron sobre Heidegger: "triángulo" se puede considerar subordinado a "figura espacial" y "rojo" a "cualidad sensible". Pero "rojo", "triángulo" y todas las demás esencias están subordinadas a "esencia", que no tiene, sin embargo, un carácter de género con respecto a ninguna de ellas. De alguna manera, "esencia" es aplicable a cada una, pero no queda ubicada con ello en una región más general. No se instancia en cada una de ellas desde una región más elevada, sino que la conexión que las enlaza se ha obtenido por formalización. Heidegger tomó esta idea, transponiendo el ámbito de discusión desde las esencias al "algo" primario. De este modo, sobre un fondo filosófico de origen husserliano, puede decir que el "algo" escapa y no queda atrapado bajo un género, con lo que no pierde necesariamente cercanía con la espontaneidad de la vida. Antes al contrario, está "cargado de vida" (GA 58, 217)<sup>368</sup> pudiendo asumir en ocasiones un aspecto amenazante, misterioso y hasta angustioso, como se veía anteriormente.

---

<sup>367</sup> Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, op. cit., pp. 32-34/38-40.

<sup>368</sup> "geladen mit Leben"

### 3.3. La indicación formal y la actitud filosófica fundamental

Con estos datos, Heidegger ha preparado ya suficientemente el terreno para la aparición explícita de la indicación formal. En una de las anotaciones sueltas que acompañan al cuerpo de la lección se puede leer: "Aclarar el uso de la palabra "vida" como, ante todo, sólo *indicando formalmente*, con el vértice contra una filosofía cosificadora (compárese la nota "vida")" (GA 58, 198)<sup>369</sup>. Lamentablemente la nota a la que se hace referencia no se ha podido incluir en la *Gesamtausgabe*, puesto que no se ha encontrado en los archivos. Lo relevante, en todo caso, es la aparición de la indicación formal en relación al concepto quizá más importante del curso, estableciendo además distancia frente a los modos de hacer filosofía que también se atacaban implícitamente en la exposición de las objeciones de Natorp.

Heidegger llega a la acuñación definitiva de la "indicación formal" en la búsqueda de una serie de conceptos que evite el modo de operar de la ciencia y de la filosofía habitual. Considera de una manera general que éstas objetivan y tienden a la cosificación. Las continuas reservas frente al modo dominante de pensar le llevan a procurar separarse de su influencia. La atribución general por su parte de propiedades cosificadoras a la ciencia y la filosofía se puede considerar como más o menos justa, pero es algo que se repite constantemente y que no pone en duda en ningún momento. Asumiendo esta perspectiva, Heidegger topa de inmediato con otro obstáculo: su filosofía quiere inaugurar un nuevo modo de ver los fenómenos, pero el lenguaje que emplea está inundado de nociones cotidianas a las que en ningún caso quiere renunciar. Precisamente, en la manera peculiar que se requiere para verlas adecuadamente entra en acción la indicación formal:

Nosotros, sin embargo, no nos asociamos a ninguna ciencia. De ahí surge el peligro de que debemos trabajar con conceptos de la vida cotidiana como "vida, vivencia, yo, me, mí mismo". En nuestro trabajo de destrucción crítica (de las objetivaciones) estos conceptos no están fijados unívocamente, sino que sólo hacen alusión a ciertos fenómenos, indican hacia un ámbito concreto y tienen por eso un carácter meramente formal (sentido de la "indicación formal"). La investigación del esqueleto ontológico-formal de estos conceptos es importante; lo formal no prejuzga nada sobre las cosas. Un primer peligro consiste en que, en la comprensión clara de las ideas formales, éstas

---

<sup>369</sup> "Gebrauch des Wortes "Leben" zu verdeutlichen als zunächst nur *formal anzeigend*, mit der Spitze gegen eine verdinglichende Philosophie (vgl. Zettel "Leben")".

se tomen por las cosas mismas. Un segundo peligro del concepto puro de forma es que conduzca a su contrario, al concepto de material. Con ello lo mentado con el concepto de material cae (inadvertidamente) en una función teórica (GA 58, 248-249)<sup>370</sup>.

Nos encontramos así con la concentración de los temas que vienen ocupando a Heidegger desde los semestres anteriores y que ahora toman, bajo la perspectiva de la indicación formal, el camino definitivo en el que van a transitar en los posteriores. La indicación formal no aparece como un nuevo lenguaje en el sentido más lato de la novedad. Ésta radica más bien, en el caso de Heidegger, en la denuncia de un modo inadecuado y persistente de tratar los conceptos. Es evidente que tiene que seguir utilizando los mismos términos que han aparecido a lo largo de la tradición, pero su pretensión es dar un vuelco al modo de hacerlo. Con la indicación formal, está criticando que las primeras apariciones de los conceptos se sitúen ya en un determinado ámbito que en cierto modo los hipostasía. Al mencionar "vida" se puede preguntar inmediatamente a qué tipo de vida se está haciendo referencia, si a la animal o a la vegetal; dentro de la primera cabría ir haciendo distinciones más finas en diversos apartados, siempre dentro de clasificaciones establecidas de antemano a las que el fenómeno en cuestión se ha de ir acomodando. Este tipo de formas en el empleo de las palabras es el que tiene en mente Heidegger cuando habla de su uso unívoco. La univocidad hace referencia a que, aunque se tienen en cuenta diversas manifestaciones de "vida", se entra en las series de las clasificaciones jerárquicas sin haber atendido suficientemente a lo que se tiene delante.

La propuesta fenomenológica que indica formalmente tiene que adoptar entonces otra táctica. El trato con los conceptos no puede pretender agotar el fenómeno al que se refieren y la expresión más adecuada no consiste en poder llegar a mencionar los elementos últimos más generales de la clasificación. La

---

<sup>370</sup> "Wir aber schließen uns keiner Wissenschaft an. Daraus entspringt uns die Gefahr, daß wir mit Begriffen aus dem täglichen Leben arbeiten müssen, wie "Leben, Erleben, Ich, mich, Selbst". Bei unserer Arbeit der kritischen Destruktion (der Objektivierungen) sind diese Begriffe nicht eindeutig festgelegt, sondern sie deuten nur hin auf gewisse Phänomene, sie zeigen in ein konkretes Gebiet hinein, sie haben daher einen bloß formalen Charakter (Sinn der "formalen Anzeige"). Die Untersuchung des formal-ontologischen Gerüsts dieser Begriffe ist wichtig; doch präjudiziert das Formale nichts über die Dinge. Es besteht eine erste Gefahr darin, daß bei der klaren Fassung der formalen Ideen diese für die Sachen selbst genommen werden. Eine zweite Gefahr des reinen Formbegriffes ist, daß er auf seinen Gegensatz, den reinen Materialbegriff führt. Damit gerät das mit dem Materialbegriff Gemeinte (unvermerkt) in eine theoretische Funktion".

intención de Heidegger es, por una parte más humilde y, por otra, mucho más ambiciosa. Más humilde en tanto que quiere que los conceptos indicativo-formales únicamente señalen y, en este sentido, repitan las indicaciones que la propia vida va otorgando. No pretenden imponerse a ella, sino seguir sus momentos ejecutivos, sin prejuzgar de entrada nada sobre ellos. Pero, al mismo tiempo, la gran meta a la que tiende este modo de acceder y expresar la vida consiste en captarla en su momento de espontaneidad, en el instante mismo en que late y expresar esto con un lenguaje filosófico.

Heidegger es consciente de que la apelación a lo formal puede acarrear varios problemas. En el texto menciona dos peligros a este respecto. El primero consiste en tomar la idea formal por la cosa misma. Esto constituiría un error fatal en tanto que supondría también una cierta hipostatización del movimiento propio de la vida. Diciéndolo en términos del *Kriegsnotsemester*, el algo lógico-formal está motivado en el algo primario, pero no se puede hacer pasar por él. No es el primero el que da continuamente los impulsos e indicaciones a los que el segundo tiene que atender, sino a la inversa. Por eso no se puede tomar el algo lógico-formal por el momento fundamental de la vida. El segundo peligro se suscita cuando la mención de lo formal lleva inmediatamente a su opuesto, a lo material. Precisamente, si se tomasen los conceptos indicativo-formales poniendo el acento en su caracterización en tanto que formales en oposición a los materiales, se estaría invirtiendo y desfigurando la intención fundamental de la indicación formal. Sus conceptos no pretenden imponer una forma general al material ni quieren instanciarse cada vez en él desde un reino ideal, sino que más bien es el material el que, de entrada, impone las condiciones que hay que acompañar y a las que hay que acomodarse.

Una vez que Heidegger ha establecido la indicación formal como tal, algo que venía madurando desde los años anteriores, está en disposición también de otorgar nombre a una división de los conceptos que es operativa desde antes y sobre la que habrá que volver más adelante<sup>371</sup>. Es preciso hacer una diferenciación entre los conceptos de expresión y los de orden. A la base se encuentra de nuevo la diferencia husserliana entre la formalización y la generalización. Los dos tipos de conceptos determinan, pero no es lo mismo hacerlo por medio de esquemas de orden que hacerlo por medio de la expresión, en opinión de Heidegger. En los primeros no se siguen los motivos del fenómeno que se quiere conceptualizar. Es decir, para Heidegger, se hace presente el fenómeno y se lo fija. En cambio, los conceptos de expresión quieren seguir atendiendo a los momentos vitales. Los

---

<sup>371</sup> Cf. 3ª parte, 2.2.

primeros serían adecuados para expresar los estados de cosas, mientras que los segundos son los propios de lo que Heidegger denomina, estableciendo un paralelismo en el término, los estados de vida (cf. GA 58, 112).

La última anotación del curso supone una exposición sucinta de los resultados a los que Heidegger ha llegado con la ganancia importante de la indicación formal:

La verdadera actitud filosófica no es nunca la de un tirano lógico que intimida a la vida con su mirada fija, sino que es el *eros* de Platón. Pero éste tiene una función todavía mucho más vital que en Platón. El *eros* no es sólo un *fundamento del motivo* de la filosofía, sino que el movimiento filosófico mismo pide soltarse hacia las últimas tendencias de la vida y regresar a sus motivos últimos. La actitud más contrapuesta a la filosofía fenomenológica es fijar-se en algo (GA 58, 263)<sup>372</sup>.

Como es sabido, para Platón el amor no supone en ningún caso la posesión plena de lo amado, pero tampoco puede implicar una desposesión completa, ni siquiera un cierto desapego, ya que entonces tampoco se podría amar eso que se ama. De la misma manera, la función "mucho más vital" que Heidegger asigna al *eros* como actitud filosófica fundamental, no dispone nunca plenamente de aquello a lo que se dirige. Más bien, se encuentra en alerta permanente ante sus evoluciones, con lo que cumple así el segundo requisito de la actitud amorosa de no separarse en ningún momento ni establecer demasiada distancia. En el lenguaje propio de la fenomenología de la vida, la actitud más adecuada es hacer el movimiento mismo de la tendencia de vida y llamar la atención en cada momento sobre la imposibilidad de considerarla segmentada en fases o niveles vitales disponibles, dejando las expectativas siempre abiertas. En lugar de la tiranía lógica de la que habla el texto, entrega a algo que nosotros mismos somos.

La indicación formal es el núcleo filosófico de este proyecto general de comprensión de la vida. Aunque ha sido acuñada en el semestre de invierno de 1919-20 es conveniente atender a los cursos siguientes para seguir con más precisión la configuración de todos sus elementos.

---

<sup>372</sup> "Die wahre philosophische Haltung ist nie die eines logischen Tyrannen, der durch sein Anstarren das Leben verängstigt. Sondern es ist Platons "*eros*". Aber der hat noch eine viel lebendigere Funktion als bei Platon. Der *eros* ist nicht nur ein *Motivgrund* der Philosophie, sondern die philosophische Betätigung selbst verlangt ein sich Loslassen in die letzten Tendenzen des Lebens und ein Zurückgehen in seine letzten Motive. Die der phänomenologischen Philosophie entgegengesetzteste Haltung ist ein Sich-Einspannen in etwas".

## 4. La formación de los conceptos filosóficos

### 4.1. Las experiencias fundamentales y la indicación formal

En el semestre siguiente al que acabamos de comentar, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (Theorie der philosophischen Begriffsbildung)*, impartido en el verano de 1920, Heidegger se muestra más explícito con respecto al tipo de conceptualidad que ha elegido para llevar a cabo la explicitación filosófica de la vida. El título permite establecer una conexión inmediata con el *Kriegsnotsemester*, ya mencionada en su momento. El par "intuición-expresión" deriva de las objeciones de 1919 a la accesibilidad y expresabilidad de la experiencia inmediata. El mismo Heidegger pone de manifiesto la relación con el lenguaje que había empezado a utilizar dos semestres antes: "Las preguntas por la intuición y la expresión hay que comprenderlas, por lo tanto, del siguiente modo: se pregunta por el modo de la experiencia filosófica y por el modo en el que la experiencia filosófica misma se explicita, por el motivo y la tendencia de la experiencia filosófica misma" (GA 59, 171)<sup>373</sup>. Es preciso recordar que Heidegger había hablado de las tendencias motivadas y de la motivación tendente (cf. GA 56-57, 117). La conexión que establece ahora entre aquella caracterización y el par intuición-expresión ha de ser suficiente para comprender que este último no se compone de dos elementos que actúen separadamente o uno detrás de otro.

Heidegger renuncia explícitamente a que la meta del curso sea "explicar" el significado de las palabras del título: "Esto conduciría a ciertos principios y determinaciones que garantizarían un comprender auténtico sólo de manera engañosa" (GA 59, 1)<sup>374</sup>. La fuerza de la indicación formal se entrevé de nuevo concretándose en la intención de evitar las definiciones fijas en la investigación sobre los asuntos fundamentales de la filosofía. La provisionalidad sigue siendo la

---

<sup>373</sup> "Die Fragen nach der Anschauung und nach dem Ausdruck sind also so zu verstehen: Es wird gefragt nach dem Wie der philosophischen Erfahrung und nach dem Wie, in dem sich die philosophische Erfahrung selbst expliziert, nach dem Motiv und der Tendenz der philosophischen Erfahrung selbst".

<sup>374</sup> "Das würde zu gewissen Sätzen und Bestimmungen führen, die nur täuschungsweise ein echtes Verstehen gewährleisten".

característica propia del proyecto y continúa actuando como un antídoto frente a las definiciones establecidas de una vez por todas. En este sentido, las cuestiones de la intuición y la expresión hay que entenderlas en un contexto impregnado de inseguridad y preocupación propias de la vida fáctica. La noción fundamental de la formación filosófica del concepto está también en estrecha conexión con esta incertidumbre:

La filosofía como experiencia fáctica de la vida precisa un motivo donde permanezca la preocupación por la propia experiencia fáctica de la vida. Esto lo designamos como la *experiencia filosófica fundamental*. [...] Esta experiencia no es una inspiración particular, sino que es posible en todo *Dasein* concreto donde la preocupación se restituye al *Dasein* actual. En la vuelta de esta renovación, la experiencia fundamental se dirige al mundo del sí mismo y desde allí hay que comprender y determinar toda la conceptualidad de la filosofía (GA 59, 174)<sup>375</sup>.

De este modo, la filosofía y su conceptualidad apoyada en la indicación formal se ve emplazada ante la tarea de mantener e intensificar la preocupación y la intranquilidad propias. Por esta razón, no puede aspirar a obtener resultados definitivos en los que el momento ineludible de la ejecución no se tome suficientemente en serio. La filosofía, y con ello la indicación formal, están dominadas por una experiencia fundamental que se ha de renovar constantemente, tal como veíamos en la primera parte del trabajo<sup>376</sup>.

En el texto que acabamos de citar se enlazan, por consiguiente, las cuestiones planteadas entonces con las que nos vienen ocupando en este momento. La apelación a las experiencias fundamentales sigue siendo decisiva para poder anclar el proyecto hermenéutico de Heidegger. La conceptualidad filosófica se apoya en ellas y, en este sentido, tiene que procurar repetir las y preparar el terreno para que no se deformen. Si el método indicativo-formal no se apoyase y quedase justificado por aquéllas, estaría proporcionando permanentemente señales equivocadas. En virtud de la tendencia inherente que la vida fáctica tiene a la deformación, a la caída y al derrumbe, la conceptualidad indicativo-formal se estaría desarrollando

---

<sup>375</sup> "Philosophie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motivs, wo die Bekümmernung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt. Das bezeichnen wir als philosophische *Grunderfahrung* [...] Sie ist keine besondere Erleuchtung, sondern in jedem konkreten Dasein möglich, wo die Bekümmernung sich auf das aktuelle Dasein zurückbringt. - In der Umkehr dieser Erneuerung ist sie auf die Selbstwelt gerichtet, und von da aus ist die ganze Begrifflichkeit der Philosophie zu verstehen und zu bestimmen".

<sup>376</sup> Cf. 1ª parte, 11.

sobre un ámbito nebuloso y confuso. Los conceptos indicativo-formales no podrían señalar la dimensión preteórica auténtica de la vida, ya que ese ámbito está enmascarado bajo el dominio del mundo en el discurrir habitual y cotidiano de ésta<sup>377</sup>. Sólo desde el momento en que aparecen las experiencias extraordinarias y la situación de comprender está asentada y se hace transparente, la filosofía - apoyada en la indicación formal- puede comenzar a desplegar adecuadamente en conceptos la comprensión previa que aquéllas proporcionan atemáticamente.

En el *Kriegsnotsemester* Heidegger había rechazado la posibilidad de llegar al ámbito de la filosofía como ciencia primaria mediante un rodeo a través de la historia de la filosofía o bien por medio de un proceso inductivo<sup>378</sup>. Un año después aplica esto a la formación filosófica del concepto utilizando argumentos semejantes. El principal hace referencia a que en ninguno de los dos casos se da cuenta del *factum* de la filosofía, sino que siempre se accede a él desde un esquema previo de comprensión. La solución pasa, como también sucedía antes, por salir del ámbito que determina esa visión de los problemas y no deja que los genuinos vayan apareciendo. Ahora, en el semestre de verano de 1920, Heidegger lo expresa así: "Se trata por tanto de salir completamente de este marco y llegar al aire libre" (GA 59, 7)<sup>379</sup>. Con esta actitud que se puede considerar también un salto, está separando radicalmente la teoría de la formación del concepto de lo que, de una manera general, sigue llamando la filosofía de la reflexión para acercarla e identificarla, más bien, con "la obtención ejecutante y existente de la filosofía misma" (GA 59, 7)<sup>380</sup>. El concepto peculiar de la filosofía no debe estar plenamente configurado y acabado, sino que su sentido, carácter y función tienen que depender de cómo se determine la actividad filosófica misma en relación al ámbito del origen del que se viene hablando desde antes. Es decir, si la filosofía no es algo que accede a la vida asépticamente desde una posición exterior, los conceptos que utilice se tienen que ir formando también a partir de esta peculiaridad.

En este curso Heidegger se ocupa de corrientes filosóficas que se han centrado, de una manera u otra, en el fenómeno de la vida. La indicación formal,

---

<sup>377</sup> Cf. 1ª parte, 9.

<sup>378</sup> Cf. 2.1. de esta parte.

<sup>379</sup> "Es liegt also daran, aus diesem Rahmen völlig herauszutreten und ins Freie zu kommen".

<sup>380</sup> "das vollzugsmäßige und existente Erwirken der Philosophie".



actuando desde el fondo, apelará enérgicamente a la necesidad de dejar la palabra "vida" en su polisemia, es decir, aconsejará no renunciar precipitadamente a alguna de las direcciones a las que puede conducir (cf. GA 59, 18). Por motivo de su importancia pero también de espacio, Heidegger se centra en dos formas de entender "vida" que le van a permitir, de un modo definitivo al final del curso, marcar distancias frente a ámbitos de problemas muy amplios y extendidos en el modo habitual de hacer filosofía. Por una parte, se puede hablar de la vida y del vivir como objetivar, como formar algo, mientras que, por otro lado, la vida puede hacer referencia al vivenciar, al experimentar algo. En la primera tendencia, se habla continuamente de los procesos históricos o de lo que de una manera general se pueden denominar las creaciones del espíritu. La vida en este sentido es una creación continua en el tiempo. El tipo de problemas que aparecen en este planteamiento alude a las relaciones entre el ámbito del devenir histórico continuamente cambiante y un sistema *a priori* de valores que demanda un carácter absoluto. En la segunda tendencia, la que pone el acento en la vida como experimentar algo, aparece principalmente el problema de cómo dar cuenta racionalmente de la corriente de las vivencias sin desfigurarlas. Se asume en definitiva la irracionalidad de las vivencias y se la presenta como la cuestión a resolver.

La propuesta de Heidegger frente a estos planteamientos es la misma que aparecía con respecto a la formación de conceptos. Se trata de llegar a un campo de discusión filosófica en el que las alternativas que dominan los dos grupos de problemas pierdan vigor. Este procedimiento será el propio de la destrucción fenomenológica, como veremos con posterioridad<sup>381</sup>. Heidegger se introduce en las distintas propuestas de la filosofía de su tiempo y, por así decir, quiere dinamitarlas desde dentro:

Primero se trata de dirigirse más profundamente al problema desde la situación presente concreta. Esto sólo puede suceder en tanto que todavía hablamos el lenguaje de la situación misma del problema. Esto afecta sobre todo a la palabra "vida" en las dos direcciones principales de su oscilación de significado. Para nosotros el uso es siempre una indicación formal para que lo significado con la palabra deba entrar de alguna manera en la problemática de la filosofía (GA 59, 29)<sup>382</sup>.

---

<sup>381</sup> Cf. 3ª parte, 2.

<sup>382</sup> "Zunächst gilt es, schärfer aus der konkreten gegenwärtigen Situation auf das Problem hinzuleiten. Das kann nur so geschehen, daß wir einmal und noch langhin die Sprache der

El modo de acercamiento a las dos formas principales de entender la vida, marcado por la indicación formal, quiere evitar desde el inicio una postura que determine los contenidos. La convicción de Heidegger es que cuando se piensa en la vida como un conjunto de creaciones de la cultura o bien como la serie de las vivencias de cada cual, se establece de entrada una restricción injustificada que provoca una consecuencia fatal: la necesidad de insertar en el esquema explicativo propio de cada posición todo lo que ésta se vaya encontrando. Heidegger advierte sobre este peligro constante del siguiente modo: "De esta manera, las situaciones concretas no hay que confundirlas con meros <puntos de vista> de la consideración" (GA 59, 34)<sup>383</sup>. Los esquemas, los puntos de vista determinados etc., estarían actuando aquí como mecanismos de defensa ante la complejidad de las situaciones de la vida. Pretenden proteger del exceso que supone la cantidad inmensa de conexiones vitales insertándolas y clasificándolas bajo un número determinado de etiquetas. Sin embargo, la apuesta general de Heidegger durante todo el período de Friburgo es que, si se renuncia y se escapa de la complejidad y de la dificultad, se está dejando pasar de largo lo fundamental. Por ello, el objetivo principal de sus ataques, con el apoyo de la indicación formal, será la pretensión de universalizar y en este sentido someter a un proceso de abstracción las manifestaciones vitales. Desde aquí hay que entender palabras tan importantes como estas:

La indicación formal tiene un significado indispensable en la filosofía que sólo se puede hacer comprensible cuando la indicación formal y lo indicado con ella no se hipostasien y se hagan meta y objeto de la consideración filosófica, sino que estén en un modo definitivamente fijo al servicio de la tarea de la filosofía: la comprensión del origen que llama la atención, es decir, la comprensión que al mismo tiempo está motivada auténticamente desde lo concreto y lo fáctico, no como lo común a lo fáctico, sino como el tanteo predelineador de lo fáctico que no prejuzga ni tampoco produce decisivamente (GA 59, 85)<sup>384</sup>.

---

Problemlage selbst reden. Das betrifft vor allem das Wort "Leben" in den beiden Hauptrichtungen seiner Bedeutungsschwankung. Der Gebrauch ist für uns immer eine formale Anzeige dafür, daß das mit dem Wort Bedeutete irgendwie in die Problematik der Philosophie eingehen soll".

<sup>383</sup> "So sind auch die konkreten Situationen nicht zu verwechseln mit bloßen "Gesichtspunkten" der Betrachtung".

<sup>384</sup> "Die formale Anzeige hat innerhalb der Philosophie eine unumgängliche Bedeutung, die verständlich gemacht werden kann, allerdings nur dann, wenn die formale Anzeige und das mit ihr Angezeigte nicht hypostasiert und zum Ziel und Gegenstand philosophischer

En este texto han aparecido dos elementos que no habían entrado explícitamente en el desarrollo de la indicación formal hasta este momento. El primero es la alusión a la acción de predelinear (*Vorzeichnung* sería el sustantivo correspondiente) y el segundo la identificación de la tarea de la filosofía con la comprensión que se lleva a cabo llamando la atención. Este último encontrará una explicación más detallada inmediatamente a continuación, en el estudio del papel de la indicación formal en *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*. Con respecto al primero, la predelineación, es un término que jugará un papel importante con posterioridad, en el tratamiento de la destrucción fenomenológica<sup>385</sup>.

El hecho de que Heidegger haga referencia a las "predelineaciones" tanto en la explicación de la formación de la conceptualidad indicativo-formal como en el desarrollo de la destrucción fenomenológica, pone de manifiesto la estrecha relación en la que están estos dos elementos de su filosofía a lo largo de los cursos de Friburgo.

#### 4.2. La llamada de atención y el camino de la investigación filosófica

La peculiar recensión de Heidegger del libro de Jaspers (*Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*) ofrece la oportunidad de tratar adecuadamente la "llamada de atención", término que se puede utilizar en ocasiones indistintamente a la indicación formal<sup>386</sup>. Aunque Heidegger reconoce

---

Betrachtung gemacht wird, sondern in einer fest bestimmten Weise im Dienste der Aufgabe der Philosophie steht: des aufmerksam machenden Ursprungsverstehens, d. h. zugleich aus dem Konkreten und Faktischen echt motiviert ist, nicht als das dem Faktischen Gemeinsame, sondern als nicht präjudizierende, aber auch nicht entscheidend leistende, vorzeichnende Anstatung des Faktischen".

<sup>385</sup> Cf. 3ª parte, 3.2.

<sup>386</sup> Algunos estudios de interés sobre este escrito: Cf. Krell, D. F., "Toward *Sein und Zeit*: Heidegger's Early Review of Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*", op. cit., pp. 147-156. El autor, casi a tientas debido a la falta de material disponible cuando elaboró el trabajo, intuye muy acertadamente la importancia que sin duda tendrá el período entre 1919 y 1921 para la reconstrucción completa de *Ser y tiempo* (p. 148). También para la recensión

que no se va a detener en un planteamiento más explícito, sigue considerando esta última como un sentido metódico fundamental de todos los conceptos filosóficos y de los nexos de conceptos (cf. GA 9, 10). En un momento más avanzado del texto menciona una idea semejante: "[La indicación formal es] un nivel determinado del método de la explicación fenomenológica sobre el que aquí no hay que tratar más, pero del que hay que comprender otro tramo en lo siguiente" (GA 9, 29)<sup>387</sup>. Por lo tanto, no sería del todo correcta la afirmación de que Heidegger no trata la indicación formal en la recensión. Aborda la cuestión, más bien, desde su aplicación a distintos problemas, como por ejemplo el de la existencia. De esta manera, las referencias a la indicación formal aparecen en los momentos de despliegue de su actividad y las alusiones más metodológicas se dejan algo de lado, a diferencia de lo que ocurría en los semestres anteriores y, como veremos, sobre todo en el primero de los cursos sobre religión. No obstante, en ocasiones sí plantea explícitamente algunas cuestiones metodológicas. Hay así menciones importantes a lo formal. Heidegger alude a la posibilidad de que Jaspers quiera hacer sus consideraciones generales sobre la vida de un modo formal (cf. GA 9, 27s.). Ahora bien, para el primero esto supondría una investigación sobre lo formal que el segundo tampoco lleva a cabo. En ese momento, menciona una batería de problemas que están en conexión directa con el tratamiento de lo formal en los semestres anteriores: se pregunta hasta qué punto se prejuzga con lo formal, en qué medida su sentido se gana desde lo que es fáctico, concreto e histórico, hasta qué punto la expresión conceptual vuelve a tomar lo formal de tal manera que la formación de conceptos no derive hacia una posición teórica etc.

En la recensión, Heidegger no quiere ejercer una crítica desde un determinado esquema o sobre la base de una posición filosófica concreta. El escrito es, más bien, una investigación sobre el modo en que surgen los ideales y las pretensiones de validez absoluta que determinan la aparición de las consideraciones esquemáticas y sistemáticas. En opinión de Heidegger, estas posturas -de las que él sigue hablando de manera general- no tienen en cuenta que las anticipaciones están presentes por todas partes en la vida fáctica. Es decir, en su opinión, no se paran a pensar que la intención de considerar la vida de una manera completa clausura la posibilidad de que lo que se comprende previamente por el hecho de

---

de Jaspers, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 137-148, Bast, Rainer, A., *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1986, pp. 43-51.

<sup>387</sup> "[...] eine bestimmte Methodenstufe phänomenologischer Explikation, über die hier nicht weiter zu handeln, die aber selbst am Folgenden eine Strecke weit zu verstehen ist".

estar en ella (y ser ella misma) siga teniendo un papel. Para Heidegger, el momento de la espontaneidad no se puede cercenar y es preciso que se refleje también en el método propio de la filosofía:

Toda problemática de la anticipación es una problemática del "método" y además distinta según la originariedad, tendencia, orientación regional y nivel teórico de la anticipación. El sentido del método se debe dejar dar por tanto con la anticipación misma, surge con ella de la misma fuente de sentido. La fijación del sentido de "método" hay que mantenerla abierta para determinaciones concretas propias en un significado que indica formalmente (por ejemplo "camino") (GA 9, 9)<sup>388</sup>.

Aparecen aquí varios elementos muy relevantes en este período de la filosofía de Heidegger. El método, que determina de algún modo la crítica que una filosofía puede hacer, no se puede ver desligado de aquello que trata. La misma fuente de sentido de las anticipaciones surge también al método filosófico<sup>389</sup>. Su origen determina también su desarrollo, ya que no se desprende en sus progresivos desenvolvimientos del ámbito que le dio el primer impulso. En este sentido, Heidegger consideraría que no hay nada más contradictorio que un método compuesto por una serie de reglas ya establecidas dispuestas para la aplicación. El método seguiría conservando así rasgos de un camino, pero se habría perdido su marca peculiar, el momento ejecutivo y en ese sentido incierto en el que se va formando. Por eso habla de que para fijar el sentido del "método" hay que mantener abierta la posibilidad de que entren en él determinaciones concretas. A la hora de trazar una senda a lo largo de un terreno difícil, hay que mantener siempre en suspenso la posibilidad de que lo escarpado del mismo obligue a modificar el

---

<sup>388</sup> "Alle Vorgriffsproblematik ist eine solche der "Methode", und zwar eine verschiedene je nach der Ursprünglichkeit, Tendenz, regionalen Orientierung und Theoriestufe des Vorgriffs. Den Sinn von Methode muß man sich also mit dem Vorgriff selbst vorgeben lassen, sie entspringt mit diesem aus derselben Sinnquelle. Die Sinnfixierung von "Methode" ist in formal anzeigender Bedeutung (z. B. "Weg") offenzuhalten für eigentliche konkreten Bestimmungen".

<sup>389</sup> A este respecto, no sólo el método, sino también la configuración posterior de los problemas filosóficos ha de reflejar adecuadamente las peculiaridades del ámbito en el que nacen: "Todo problema filosófico individual lleva en sí preindicaciones y referencias retrospectivas a los nexos principales" (GA 9, 42-43). ("Jedes philosophische Einzelproblem trägt in sich Vorweisungen und Zurückweisungen in prinzipielle Zusammenhänge"). Es decir, de la misma manera que no hay "un" método que investigue un objeto (en este caso la vida fáctica), tampoco se puede disponer de "un" conjunto de problemas filosóficos donde quede incluido todo lo cuestionable sobre ella. Método y problemas tienen que repetir la estructura recuperadora y anticipadora de la vida misma.

curso. La indicación formal apunta en este sentido, en tanto que quiere dejar en el aire lo propio del camino, el hecho de que se va haciendo en cada momento.

Si la crítica no tiene que desarrollarse desde un ideal que imponga un esquema determinado, no puede sorprender que su objetivo se aleje también del logro de un *canon*. La crítica no tiene la obligación de establecer una serie de axiomas y principios ni la necesidad de convencer a nadie. Esto es precisamente lo que permite la conexión con el elemento de la "llamada de atención" al que se hacía referencia antes.

Lo "positivo" de la crítica consiste exclusivamente en presentar problemas, en captar "más penetrantemente" lo intenido, en lo que puede suceder que "más penetrantemente" quiera decir algo distinto a una exposición conceptual gradualmente más depurada. La opinión de la dificultad y quizá también de la penosa prolijidad del "trabajo previo" destructivo radicalmente, pero siempre orientado de una manera principal, es demasiado grande como para atreverse a mostrar resultados acabados. Es suficiente si se logra, en una llamada de atención, apelar a ésta o aquélla experiencia decisiva del motivo para la explicación de los fenómenos que están en cuestión (GA 9, 6)<sup>390</sup>.

Si en lugar de mencionar la llamada de atención Heidegger hubiese utilizado "indicación formal", el texto continuaría manteniendo intacto su sentido. La llamada de atención se puede ver de esta manera como un señalar algo, como una indicación de la vía por dónde tiene que desarrollarse la investigación<sup>391</sup>. Por eso queda descartado en todo caso que lleve a una serie de resultados acabados. El texto citado puede dar una impresión equivocada en este sentido. Pudiera parecer que Heidegger, ante la imposibilidad de lograr los resultados, se consuela con la llamada de atención. Este modo de ver la cuestión podría afectar también al

---

<sup>390</sup> "Das "Positive" der Kritik besteht lediglich darin, Probleme hinzustellen, Intendierten "schärfer" zu fassen, wobei es geschehen kann, daß das "schärfer" etwas anderes besagt als nur gradweise gereinigteres begriffliches Darstellen. Die Meinung von der Schwierigkeit und vielleicht auch langwierigen Umständlichkeit der radikal destruktiven, aber immer prinzipiell orientierten "Vorarbeit" ist viel zu groß, als daß gewagt werden könnte, fertige Resultate vorzulegen. Genug, wenn es gelingt, im Aufmerksammachen diese oder jene entscheidende Motiverfahrung für die Explikation der in Frage kommende Phänomene ansprechen zu lassen".

<sup>391</sup> Otras apariciones de la "llamada de atención" en distintos contextos dentro de la recensión: GA 9; 15, 28, 29, 42. Heidegger tampoco abandona esta expresión en escritos posteriores, cf. GA 61; 180, 169, 185-186.

alcance de la indicación formal, ya que aquella y ésta son en ocasiones intercambiables. Si se amplía el marco de visión, la sensación de que la llamada de atención y la indicación formal son un mal menor desaparece, porque Heidegger no sólo considera que no es posible la obtención de resultados definitivos, sino que la investigación que lo pretenda queda ya desde el inicio marcada en una determinada dirección. Es decir, se ha convertido en una actividad constructora que ha ido despejando una senda sin tener en cuenta las peculiaridades del terreno. La dificultad no es algo propio de esta actitud, ya que parece siempre menos trabajoso abrir una vía de comunicación sin respeto al medio que intentar no desfigurar su aspecto propio. De esta manera, la tarea de llamar la atención, de indicar alguno de los motivos propios de las experiencias decisivas gana dificultad pero con ello también interés filosófico, mientras que la pretensión de obtener un resultado concreto es considerada por Heidegger como un mecanismo de defensa, como un intento de huida ante la dificultad de la vida.

#### 4.2.1. La comunicación indirecta

Aunque Heidegger critique el libro de Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) (*La psicología de las concepciones del mundo*) fue importante para su desarrollo filosófico en el primer período de Friburgo y muy especialmente para la formación de su hermenéutica indicativo-formal. En esta obra Jaspers alude en innumerables ocasiones a Kierkegaard. Al inicio, cuando menciona las personalidades filosóficas que le han influido al escribir alude a Hegel, Kant, Kierkegaard y Nietzsche, así como a Max Weber<sup>392</sup>. De Kierkegaard le interesa ante todo la crítica que había llevado a cabo de la metafísica, considerada de una manera general como dominada por la tentación constante de desviarse de la existencia y a escapar de ella, algo que sorprendentemente comparte con el arte, en opinión de Jaspers: "La metafísica y el arte se convierten, en virtud de la actitud estética que existe en ambas, en tentaciones de desvío de la existencia cuando la actitud estética no se reconoce instintivamente o conscientemente en su

---

<sup>392</sup> Cf. Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, reedición de la 6ª ed. (1971), Piper Verlag, München, 1994, pp. 12-14.

particularidad"<sup>393</sup>. Kierkegaard aparecía para Jaspers, como también para Heidegger, como un defensor de la vida concreta "que para nosotros está ahí sólo temporalmente y como historia"<sup>394</sup>, frente a toda consideración de ella que la aisle y la haga abstracta, situándola en un ámbito atemporal. También vio en Kierkegaard impulsos decisivos en el tratamiento del tiempo y del instante (*Augenblick*) como la síntesis de lo temporal y lo eterno. De esta manera, lo puramente presente no puede encarnar el concepto propio de tiempo.

Jaspers lleva a cabo el análisis detallado de uno de los conceptos más importantes de su obra, el de situación límite, a partir de nociones tomadas también de Kierkegaard. Como vimos en la primera parte, las define como el tipo de situaciones en que se tiene la conciencia más fuerte de la existencia<sup>395</sup>. Para Kierkegaard el pecado sería una de ellas porque es una de las expresiones más concretas del modo de ser. Cualquier otra consideración de la vida que se separe de la existencia la dejará indiferente, mientras que la conciencia del pecado es una expresión para la autoafirmación de la propia existencia<sup>396</sup>. La noción de situación límite sirvió a Jaspers para comprender el movimiento de la concepción del mundo. También se puede dar la vuelta a la relación y considerar la estancia en la situación límite, en lo intrínsecamente incierto y permanentemente cuestionado, como la expresión de la actitud de la concepción del mundo.

Sin embargo, lo que ejerce una mayor influencia sobre la filosofía de Heidegger del tratamiento que Jaspers hace de Kierkegaard es el estudio de la noción de comunicación que aparece en la *Psychologie*. En la parte final, Jaspers hace una especie de clasificación de los tipos de filósofos que han ejercido algún efecto

---

<sup>393</sup> "Metaphysik und Kunst werden, vermöge des ästhetischen Einstellung, die in beiden vorhanden ist, Verführungen zur Abwendung von der Existenz, wenn die ästhetische Einstellung nicht in ihrer Besonderheit instinktiv oder bewußt ist". Jaspers, Karl, *Psychologie*, op. cit., p. 71. En la nota correspondiente a estas palabras se puede leer: "Estos conocimientos se los tengo que agradecer, ante todo, a Kierkegaard". No deja de ser curioso que las críticas de Heidegger a lo largo de la recensión se basen precisamente de manera continua en denunciar la aproximación estética a la vida que hace Jaspers, queriéndola ver en su conjunto. Sobre este aspecto, cf. 3ª parte, 4.3.1.

<sup>394</sup> "das für uns nur zeitlich und als Geschichte da ist". Jaspers, Karl, *Psychologie*, op. cit., p. 107.

<sup>395</sup> Cf. 1ª parte, 11.

<sup>396</sup> Cf. Jaspers, Karl, *Psychologie*, op. cit., p. 277.



sobre los hombres<sup>397</sup>. Establece tres grandes grupos. Los primeros son los que llama maestros de los principios determinados. Se caracterizan porque desarrollan reglas para la vida y la acción humana a partir de principios racionales. Algunos representantes de esta tendencia son los epicúreos y los estoicos. En segundo término, aparecen "los maestros de la totalidad de la vida" que se caracterizan por asignar un lugar a todo lo que encuentran y por intentar abarcar lo máximo posible. Entre ellos Jaspers sitúa a "los grandes constructores de sistemas del estilo de Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel". Por último, este es el grupo que más interesa en este momento, aparecen "los profetas de la comunicación indirecta, es decir, aquellos maestros, que renuncian a ser profetas, que sólo incitan, llaman la atención, causan intranquilidad, los que sólo hacen problemáticas las cosas pero no otorgan prescripciones ni enseñan cómo hay que vivir"<sup>398</sup>. Los representantes de este grupo son Sócrates, Kant y Kierkegaard. Se caracterizan porque se rebelan, de manera general, frente a la fijación en un principio, totalidad, maestro, escuela o círculo filosófico<sup>399</sup>.

Todos y cada uno de los elementos que han aparecido en la caracterización del tercer grupo de autores (renuncia a ejercer una acción profética, llamada de atención, crítica de las "escuelas" filosóficas etc.) aparecerán más tarde o más temprano en los cursos de Heidegger de esta época. Con respecto a lo que ahora centra nuestra atención, la indicación formal, ya se ha visto que está relacionada con el llamar la atención, con la incertidumbre propia de la vida y con la negativa a que se deduzcan principios o axiomas a partir de ella. La actitud por la que se gobierna es semejante a la de los profetas de la comunicación indirecta, que abdican de su vertiente profética, se limitan a plantear las cosas en su dificultad pero renuncian a proporcionar algo positivo. La indicación formal de Heidegger renuncia también de entrada a determinar el contenido de la investigación, a hacerlo más maleable y disponible y su carácter positivo reside precisamente en la abdicación del establecimiento de un resultado definitivo.

La comunicación indirecta, que según Jaspers ha sido comprendida de una manera decisiva por Kierkegaard, no consiste en callar intencionadamente o

---

<sup>397</sup> Cf. Jaspers, Karl, *Psychologie*, op. cit., pp. 376ss.

<sup>398</sup> "Die Propheten indirekter Mitteilung, d. h. solche Lehrer, die es ablehnen, Propheten zu sein, die nur reizen, aufmerksam machen, in Unruhe versetzen, die nur die Sachen problematisch machen, aber keine Vorschriften geben, nicht lehren, wie zu leben ist". Jaspers, Karl, *Psychologie*, op. cit., p. 376.

<sup>399</sup> Cf. Jaspers, Karl, *Psychologie*, op. cit., p. 379.

expresar con artificio y disimulo lo que ya se sabe. Más bien significa que en el impulso constante a la comunicación se cae en la cuenta de que ninguna expresión es suficiente y de que lo que se puede decir directamente no es lo más importante<sup>400</sup>.

Kierkegaard había establecido una distinción entre los modos directos e indirectos de comunicación que se correspondían a lo que para él era la verdad objetiva y subjetiva respectivamente. La subjetiva es una verdad ausente, oculta, escapa a la vista al ser un contenido que hace referencia a la relación del individuo con su interioridad. Por otro lado, la verdad objetiva era, de una manera general, la propia de la ciencia. Uno de los problemas principales que se le plantearon a Kierkegaard fue la comunicación de la relación inmediata del absoluto con el individuo, es decir, la transmisión de una verdad que afectaba preeminentemente a la interioridad y que no se dejaba considerar desde parámetros objetivos. La gran cuestión a la que se enfrentó fue intentar dilucidar si el individuo está condenado de alguna manera al solipsismo o, por el contrario, puede comunicar las experiencias que lleva a cabo y que más le afectan.

En el ámbito de la interioridad se apoyaba, a su vez, la base de su crítica a la filosofía de Hegel. Kierkegaard pensaba que en éste la constitución del individuo se hacía siempre sobre la renuncia a su propia individualidad en favor de su realización en distintos lugares como la familia o el estado. Consideraba, sin embargo, que en el momento en el que la interioridad se pone en juego, en las situaciones de la vida concreta en las que aparece la necesidad, aquellas esferas no eran suficientes. En este sentido, el gran logro que detectó Kierkegaard en el cristianismo es que permitió reivindicar la propia individualidad sin tener que remitirse a una instancia posterior como la familia o el estado. La relación del hombre con lo absoluto se da así de manera directa y, en este hecho, el hombre queda cara a cara ante la verdad de su propia interioridad. Por eso Kierkegaard pensaba que no puede haber una mediación continua en la relación con lo absoluto, sino que se trata de un asunto de decisión personal. Siendo esto así, el problema será la comunicabilidad de un discurso sobre la fe que se apoya en momentos

---

<sup>400</sup> Sobre la importancia de la comunicación indirecta para Heidegger, cf. Van Buren, John, "The Ethics of Formale Anzeige in Heidegger", en *American Catholic Philosophical Quarterly* (antes *The New Scholasticism*), 69, 2, 1995, pp. 158ss., Pöggeler, Otto, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", op. cit., p. 134, "Heideggers logische Untersuchungen", op. cit., p. 84.

subjetivos de decisión. Es decir, se trata de lograr apoyo para una decisión que carece de un sostén racional firme<sup>401</sup>.

Evidentemente, el fondo al que remite este problema no proviene de Kierkegaard mismo<sup>402</sup>. Éste tenía continuamente presente la entrevista de Lessing con Jacobi en la que el primero hizo la demostración más clara de que la comunicación directa sólo se da con Dios, mientras que la indirecta es la propia del trato con los demás. En la entrevista, Lessing utilizó recursos como la broma o el silencio con los que también estaba mostrando una serie de aspectos, aunque no los estuviese enumerando. De esta manera, impidió que una actitud científica - Heidegger diría aquí teórica- pudiese esquematizar el fondo de lo que estaba diciendo, impidió en definitiva que sus convicciones subjetivas ingresasen en el marco de las verdades objetivas. A la vez que comunicaba indirectamente rasgos de su propia personalidad, advertía del desatino que supondría tomar lo que decía como un objeto preciso e independiente de su interioridad. De la misma manera, la forma de comunicación indirecta por la que se decanta Kierkegaard quiere renunciar en todo caso a la exposición de una verdad objetiva.

Este tipo de exposición objetiva habría que considerarlo como una falta de respeto ante el interlocutor que se tiene delante, ya que supondría en cierto modo la imposición de un determinado contenido y la negación del hecho de que él también tiene una relación directa con lo absoluto. Por esta razón, Kierkegaard pensaba que la forma de comunicación directa, al querer transmitir un contenido concreto, era una forma de imposición, una variante cercana de una actitud autoritaria. Por contra, la comunicación indirecta quiere provocar también un efecto en el interlocutor, pero no determina completamente si lo ha logrado o no. De otra manera, la comunicación no se extiende hasta el cumplimiento de lo comunicado por parte del interlocutor. Esto exige un lenguaje ocasionalista, es decir, es preciso que el significado de cada palabra quede abierto para ser plenificado en la vida de cada individuo. Se precisa, en definitiva, un tipo de escritura que se puede llamar "acientífica" y que haga un uso continuo de pseudónimos, epigramas, aporías, ironía

---

<sup>401</sup> De manera breve pero aclaratoria Rafael Larrañeta ha expuesto estas líneas generales en la introducción a su traducción de una de las principales obras de Kierkegaard, *Migajas filosóficas, o un poco de filosofía*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, pp. 10ss.

<sup>402</sup> Villacañas, en un libro que aparece publicado como un manual de historia de la filosofía, ha delineado el contexto general que recogemos a continuación. Cf. Villacañas Berlanga, José Luis, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 1997, ante todo el Capítulo IV titulado *Kierkegaard, filósofo de la comunicación*, pp. 61-80.

etc. De esta manera, los que comunican indirectamente apelan a la vida que está en el otro, a las decisiones concretas de su destino personal y no intentan manejar ni disponer de la vida de los demás, sino llamar la atención sobre la verdad subjetiva o, si se quiere, situacional, de la suya propia.

De modo semejante, la indicación formal de Heidegger sólo quiere llamar la atención de la dirección en la que cada cual puede cumplimentar lo que se está indicando<sup>403</sup>. En ningún caso se está imponiendo el contenido de lo indicado, sino que se apunta en la dirección en la que se debe mirar. Por esta razón, Heidegger defendía la imposibilidad de hacer los descubrimientos en lugar de nadie, ya que es algo que ha de incumbir a la realización vital de cada uno (cf. GA 61, 191). Desde esta perspectiva, no es extraño que sintiese aversión ante nociones como las de escuela, corriente o maestro de filosofía en las que veía, en definitiva, un alejamiento progresivo de la ejecución personal de los contenidos.

Jaspers, por su parte, al plantear estas cuestiones siguiendo a Kierkegaard, está en un problema semejante al que preocupaba a Heidegger cuando comentaba las objeciones de Natorp a Husserl. Se trata de la posibilidad de acceder y dar expresión conceptual a la vida sin desfigurarla. Jaspers plantea en este momento el hecho de que lo racional tiene siempre un momento de generalidad que no da cuenta verdaderamente de la existencia individual. Aquí surge el problema en toda su crudeza, en tanto que el hombre, para satisfacer su deseo de comunicación, tiene que servirse de algo que le ha dejado de lado, de algo que ya está lejos de sí mismo, por así decir. En este sentido, se encuentra completamente solo y aislado. El papel de la comunicación indirecta será establecer un hilo de hombre a hombre en el que la existencia de cada uno de ellos es lo que de alguna manera, indirectamente, se transmite. A partir del contexto explicado anteriormente, se entiende por qué Jaspers da tanta importancia al hecho de que Kierkegaard denominase este modo de comunicación "comunicación existencial"<sup>404</sup>.

Desde la comunicación indirecta en conexión con la indicación formal, se puede comprender también en qué sentido la filosofía de Heidegger en este período es un desafío a las formulaciones clásicas de la infabilidad del individuo. Su opción

---

<sup>403</sup> Imdahl, Georg, "Formale Anzeige bei Heidegger", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, 1994, p. 330s., Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, op. cit., 493/491, Dahlstrom, Daniel O., "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as formal indications", en *The Review of Metaphysics*, 47, 4, 1994, p. 784.

<sup>404</sup> Cf. Jaspers, Karl, *Psychologie*, op. cit., p. 378.

pasa por abandonar la repetición constante de la máxima de que el individuo es inefable, algo que ha pasado a ser casi como una excusa, para preguntarse lo que quiere decir el "fari" en ella incluido (cf. GA 9, 39-40). Es decir, Heidegger plantea que quizá el individuo y la vida en general sean inefables si se las quiere expresar y agotar directamente en su totalidad y por ello, como segunda parte de su propuesta, hace una llamada de atención sobre la necesidad de que su comunicación tenga lugar por mostración. La indicación formal, con sus distintas vertientes, es lo que intenta dar cuerpo a esta opción.

#### 4.2.2. Las expresiones ocasionales

Husserl juega también un papel importante en la formación de la indicación formal como término filosófico. Heidegger tomó *Anzeige* de la teoría de los signos de su primera Investigación Lógica y se apoyó en una distinción fundamental entre las expresiones objetivas y ocasionales que aparece en el tercer capítulo de esta Investigación titulado *La vacilación de las significaciones verbales y la idealidad de la unidad significativa*. Husserl define así las expresiones objetivas: "Decimos que una expresión es *objetiva*, cuando liga (o puede ligar) su significación tan sólo mediante su contenido vocal aparente y es comprendida, por tanto, sin necesidad de tener en cuenta la persona que se manifiesta y las circunstancias de su manifestación"<sup>405</sup>. Por otro lado, una expresión es esencialmente ocasional cuando le pertenece un grupo conceptualmente unitario de posibles significaciones "de tal suerte que le es esencial el orientar su significación actual, en cada caso, por la ocasión y por la persona que hable y la situación de ésta [...] Sólo considerando las efectivas circunstancias de la manifestación, puede constituirse para el oyente una significación determinada, entre las significaciones conexas"<sup>406</sup>. De esta manera caracteriza Husserl en primera instancia los dos tipos de expresiones. Con respecto a las objetivas, es importante matizar que también pueden ser equívocas y hallarse en conexión con varias significaciones dependiendo de las circunstancias, pero lo que las caracteriza es que la atención a la situación particular no es una condición indispensable para que la palabra se

---

<sup>405</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 1ª, § 26, p. 80/273.

<sup>406</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 1ª, § 26, p. 81/274.

pueda entender en una de las significaciones. El caso de las ocasionales es muy distinto, porque la significación depende en cada caso, en cada ocasión, de la situación y de la persona que la emplee.

Desde esta caracterización inicial, no resulta de ninguna manera extraño que Heidegger quisiese aprovechar algunas de estas ideas de Husserl para la elaboración de su indicación formal. Si ésta quiere ser un modo de expresión de la experiencia en su momento incipiente, de otro modo, si se trata de dar cuenta del modo de darse la vida en cada caso, en las distintas situaciones, el interés por las expresiones ocasionales no es nada llamativo. Heidegger se sintió atraído por el hecho de que no quepa atribuirles de antemano un contenido, ya que lo propio de ellas reside precisamente en mantener abierta la posibilidad de que las circunstancias vayan variando. En su propio lenguaje, las expresiones ocasionales permitían que el sentido de referencia de los objetos no estuviese determinado desde el inicio, sino que se mantuviese pendiente a la espera de la ejecución en cada caso. De otra manera, en estas expresiones el contenido del significado no queda disponible y plenamente presente de una vez por todas.

Husserl incluyó dentro de las expresiones objetivas las teoréticas, "las expresiones sobre las cuales se construyen los principios y los teoremas, las pruebas y las teorías de las ciencias "abstractas""<sup>407</sup>. Heidegger vio la posibilidad de aprovechar esta clasificación para sus propios propósitos, en tanto que él mismo quería liberarse de un lenguaje que se rija por principios y axiomas. El lenguaje científico era el ejemplo paradigmático y Heidegger, siguiendo una larga tradición en aquella época, mantiene que su principal carencia es sostener que el contenido de significado es claramente asituacional y atemporal. En definitiva, la división entre lo ocasional y lo objetivo le permitía decantarse por las expresiones que no se despegan del ámbito vital, algo que el propio Husserl expresó a su manera diciendo "que sirven a las necesidades prácticas de la vida común"<sup>408</sup>.

El análisis husserliano del "yo" como una expresión eminentemente ocasional será también muy útil para Heidegger a la hora de hablar del uso indicativo formal de los conceptos. En la primera redacción de las *Investigaciones Lógicas* -no así con posterioridad-, la palabra "yo" sólo nombra en cada caso una persona distinta. Si en un determinado momento se ignora a quién está haciendo referencia "yo", no

---

<sup>407</sup> Ibid.

<sup>408</sup> Ibid.

se puede optar por sustituir el término por "el que habla y se designa a sí mismo". Este giro general estaría pasando por alto que cada vez que se habla y se utiliza la palabra se tiene una representación propia, lo que hace que la significación sea distinta cada vez. Interesa resaltar en este momento algo que fue recogido por Heidegger: las palabras como "yo" tienen que dar tiempo al discurso en el que aparecen, a las circunstancias en las que se emplean, para determinar su significación. En este sentido, se diferencian del uso de otras palabras (Husserl pone el ejemplo de "león") que en el momento en que se pronuncian despiertan de inmediato la representación de lo que designan. La diferencia con el "yo" es que éste tiene una función indicativa, es decir, está señalando al oyente el hecho de que la persona que está hablando se está refiriendo a él mismo<sup>409</sup>. Con el "yo" no queda plenamente determinada la significación del que lo está utilizando. Se trata, más bien del señalamiento de una dirección para el interlocutor, se le está indicando el lugar al que debe atender, pero con ello no se le impone un contenido.

En el tratamiento de las expresiones ocasionales, Husserl va ampliando progresivamente su alcance:

A la esfera de las expresiones esencialmente ocasionales pertenecen también las determinaciones referidas al sujeto: aquí, allí, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana etc. [La localidad de la persona que utiliza "aquí"] cambia de caso en caso y cambia de persona en persona, siendo así que cada uno puede decir "aquí". [...] En una parte la significación es sin duda una significación conceptual general en tanto que "aquí" nombra siempre un lugar como tal; pero a esta generalidad se adhiere, variando en cada caso, la representación directa del lugar, que, dadas las circunstancias del discurso, queda apuntada comprensiblemente mediante esa representación conceptual indicativa del "aquí" y subordinada a ella<sup>410</sup>.

---

<sup>409</sup> Husserl amplía este punto diciendo que en cierto modo a la palabra "yo" también le corresponde poder despertar una representación individual directa de la persona que habla. Habría así dos momentos intencionales en el sentido indicativo de las expresiones ocasionales. Uno es general y universal y el otro singular. Al primero Husserl lo llamará indicativo, mientras que el segundo recibe el nombre de indicado. En el caso de "yo", el momento general es el de referirme a mí mismo en un tiempo particular. Se trata de algo puramente formal que no tiene un contenido concreto. El momento singular es el que da a conocer el objeto como lo mentado aquí y ahora. Es decir, el primer momento sería un significado indicador vacío (formal), mientras que el segundo es la presentación singular, el significado indicado. Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 1ª, § 26, p. 83/275.

<sup>410</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 1ª, § 26, pp. 84-85/276.

Heidegger, por su parte, también pone numerosos ejemplos del carácter eminentemente situacional de algunas expresiones: la descripción de la situación durante un paseo en el que se hace una pregunta sobre el camino más corto hasta un determinado edificio de la ciudad (cf. GA 56-57, 86). Evidentemente la alusión a la longitud no es cuantitativa, el camino más corto o el más largo no se pueden medir por estos parámetros, sino que dependen, en cada caso, de la situación concreta en que se pregunte. En otro de los cursos alude a una serie de indicaciones espaciales (detrás del monasterio, a lo largo de la calle etc.) que se apoyan en cada caso en la familiaridad con la situación y en ningún momento pueden ser aplicadas sin tener en cuenta esta circunstancia (cf. GA 63, 101).

Lo más relevante es que este tipo de expresiones no se refieren únicamente a aspectos espaciales o temporales cuyo ocasionalismo es evidente. Husserl hace continuas ampliaciones e incluye también dentro de ellas expresiones de convicción, de dudas, de deseos, esperanzas etc. De esta manera, las expresiones ocasionales no son sólo aquellas que de una manera inevitable tienen que cambiar de significación de unas personas a otras, sino que Husserl las caracteriza también mencionando que no dicen de una manera completa lo que quiere decir el que habla. En este sentido son vagas, ya que no fijan de antemano su significación, su contenido de significación no es idéntico en todos los casos en que se aplican, sino que esperan a darse en una situación concreta para fijarlo.

Esta caracterización general es lo que Heidegger pudo considerar más valioso de este tipo de análisis de Husserl. El empleo de los impersonales que hace en el *Kriegsnotsemester* también está teniendo en cuenta las expresiones ocasionales. Husserl mismo consideró los impersonales como uno de los tipos de estas expresiones: "Los impersonales del habla común ofrecen buenos ejemplos de cómo expresiones al parecer fijas y objetivas son en realidad subjetivas y vacilantes, por causa de una abreviación entimemática"<sup>411</sup>. Cuando se dice "llueve" no se está haciendo una constatación general sobre la naturaleza, por ejemplo, sino que se hace referencia al momento particular, a la situación concreta en la que tiene lugar la lluvia. Este tipo de anotaciones dio pie a Heidegger para pensar que los impersonales son un medio ocasional idóneo -en el sentido de Husserl indicativo-formal- para expresar la dimensión dinámica de la vida. Por una parte, se separan suficientemente de las expresiones objetivas de la ciencia -así también en Husserl- y, por el otro lado, mantienen una conexión estrecha con la vida personal de cada uno en cada momento.



Posiblemente el interés de Heidegger empezaría a debilitarse cuando Husserl continúa el tratamiento de las expresiones ocasionales y lo encaja en el conjunto de su filosofía escribiendo: "El contenido, que en caso determinado mienta la expresión subjetiva, aunque orienta su significación según la ocasión, es una significación idealmente unitaria, exactamente en el mismo sentido que el contenido de una expresión fija"<sup>412</sup>. Esta primera equivalencia entre las expresiones objetivas y las ocasionales posibilita que Husserl diga en este momento que toda expresión subjetiva, si se mantiene idéntica la intención significativa que de momento le conviene, puede ser sustituida por expresiones objetivas, teniendo lugar esta sustitución en el plano ideal. La pretensión de fondo que está dirigiendo este análisis es establecer el ideal de que todo lo que es, sea "en sí" cognoscible. Efectivamente, Husserl considera que la distancia que le separa de este ideal es muy grande, lo que supone una nueva reivindicación de las expresiones ocasionales, ya que no cabe la pretensión de hacer un uso inequívoco y completamente fijo de las palabras. Heidegger, por su parte, podía mostrar su acuerdo con parte del desarrollo husserliano, pero no podía estar conforme con las consecuencias finales a las que Husserl quería llevarlo<sup>413</sup>.

## **5. La indicación formal en el primer curso de religión (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*)**

A partir del semestre de invierno de 1919-20 Heidegger utiliza la indicación formal de manera explícita. Aunque desde ese momento hace un uso continuo de ella, sigue siendo un elemento insuficientemente explicado. El primero de los dos cursos de religión, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*

---

<sup>411</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 1ª, § 27, p. 87/277.

<sup>412</sup> Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, op. cit., 1ª, § 28, p. 89/279.

<sup>413</sup> La lectura de Heidegger de la indicación en las expresiones ocasionales de Husserl permitió posteriormente que se escribiesen algunos estudios de interés como los de Günther Stern, *Die Rolle der Situationskategorie bei den "Logischen Sätzen"*, Disertación, Albert-Ludwigs-Universität, 1924. Una versión acortada y revisada de este trabajo aparece en la obra del mismo autor *Über das Haben: Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, Friedrich Cohen, Bonn, 1928. Para más información sobre estas obras, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 328ss.

(*Introducción a la fenomenología de la religión*), impartido en el semestre de invierno de 1920-21 es el momento elegido para ir rellenando huecos a este respecto<sup>414</sup>. A pesar de la disposición muy favorable que Heidegger parece tener al comienzo del curso, su intención inicial queda obstaculizada por circunstancias muy diversas que impiden el desarrollo completo de la indicación formal, tal como se verá más adelante.

La lección se divide en dos grandes partes. La primera ofrece una introducción metodológica, bajo nuestro punto de vista imprescindible para abordar los problemas de la segunda sección que se quiere centrar, por su parte, en el tratamiento de fenómenos religiosos concretos en conexión con las cartas paulinas. Como cabe esperar, la indicación formal y su explicación aparecen en los lugares decisivos de la primera parte.

El comienzo, como viene siendo habitual en los cursos de Friburgo, es una advertencia continua. Heidegger ve la necesidad de establecer diferencias y distancias claras entre los conceptos que son propios de la filosofía y los que utiliza la ciencia. Con el bagaje de los cursos anteriores, esta distinción, sólo posible desde un acceso indicativo-formal a los conceptos mismos, aparece inserta en un ámbito de discusión concreto que la hace más comprensible. Heidegger describe los conceptos filosóficos como "vagos", "vacilantes" y "fluidos" frente a los científicos, cuya peculiaridad fundamental consiste en ordenarse en distintos nexos objetivos de una manera fija (cf. GA 60, 3). En su opinión, la vida de los conceptos de la ciencia depende de su inmovilidad, es decir, de la capacidad que tienen para permanecer inalterados mientras que los fenómenos que designan van variando. Lo propio de la filosofía, por contra, es una cierta ambigüedad que en este sentido no es algo que se ha de superar, sino que quiere ser el reflejo mismo del medio en el que se desarrolla. La vaguedad, la vacilación y la fluidez no son marcas de imperfección o de inmadurez, sino que Heidegger las entiende en un sentido plenamente

---

<sup>414</sup> Con anterioridad a la fecha de su publicación no había muchas referencias sobre el curso de religión. Las más útiles han sido: Sheehan, Thomas, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21", op. cit., Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., pp. 36-38/38-41. En ninguno de estos dos lugares se concede mucha importancia a la primera parte metodológica del curso, precisamente el lugar en el que se va a centrar nuestra consideración de la hermenéutica indicativo-formal.

positivo<sup>415</sup>. No obstante, al establecer de nuevo una distinción tan tajante entre filosofía y ciencia, está prescindiendo de apreciaciones más finas sobre ellas. Habla de la filosofía y de la ciencia, como hablará de las filosofías de la religión, de un modo general, sin establecer matizaciones o distinciones de grado. Atribuye a la ciencia una manera dominante de pensar, pero no se hace cargo de las posibles diferencias que puedan aparecer dentro de ella.

Heidegger mantiene que si se ha podido establecer una distancia tan radical entre la ciencia y la filosofía es porque es posible hallar algo en común, porque se desenvuelven a partir de un suelo compartido que hay que investigar con detenimiento: el ámbito de la vida fáctica (cf. GA 60, 4). No piensa en ningún momento que el retroceso en busca de la base que es la vida fáctica suponga un entretenimiento permanente con cuestiones previas que bien podrían pasarse por alto. Su noción indicativo-formal de la filosofía le viene previniendo desde los semestres anteriores ante este tipo de pensamientos y así lo comparte con sus alumnos:

Quiero acrecentar tanto y mantener tan despierta la necesidad de la filosofía de dirigirse siempre a las preguntas previas que se convierta en efecto en una virtud. Sobre lo propio en la filosofía misma no tengo nada que decirles. No aportaré nada que sea interesante materialmente o que afecte a los corazones. Nuestra tarea es mucho más limitada (GA 60, 5)<sup>416</sup>.

La sencillez del proyecto que aquí se presenta es peculiar. Heidegger enseña su lado modesto en tanto que renuncia al logro de una serie de conocimientos filosóficos en forma de resultados concretos: adquisición de conocimientos, obtención de determinadas reglas de conducta o pautas de comportamiento etc. No obstante, esconde una cara desmedida, arriesgada y nada limitada bajo una cierta perspectiva, consistente en situarse en la provisionalidad e inseguridad de la filosofía y en intentar dar cuenta de ellas. La indicación formal es su propuesta para posibilitar este modo de ser filosófico en alerta continua, manteniendo

---

<sup>415</sup> Sobre la vaguedad e inseguridad de los conceptos filosóficos, cf. Imdahl, Georg, *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, op. cit., pp. 133ss.

<sup>416</sup> "Ich will diese Not der Philosophie, sich immer in Vorfragen zu drehen, so sehr steigern und so sehr wach erhalten, daß sie in der Tat zu einer Tugend wird. Über das Eigentliche in der Philosophie selbst habe ich Ihnen nichts zu sagen. Ich werde nichts bringen, was stofflich interessant wäre oder zu Herzen ginge. Unsere Aufgabe ist viel beschränkter".

constantemente en vilo, sin determinación inicial, todo aquello con lo que se relaciona.

Con estas peculiaridades propias del planteamiento de los conceptos filosóficos y de la filosofía misma, no sorprende que el modo de ofrecer una introducción a la filosofía o fenomenología de la religión no adopte las formas de una introducción habitual. Esto supondría una transposición aporética de los métodos de la ciencia a la filosofía, algo a lo que Heidegger, siguiendo una tradición larga ya en aquel tiempo, se opone con toda determinación. En el caso de la historia de la filosofía, la aceptación de un método científico supondría enfrentarse con una serie de datos o un registro inmenso de "sucesos" filosóficos, que proporcionarían de esta manera una visión evidentemente muy sesgada. Al alejarse de un método cronológico de datación y clasificación, Heidegger quiere poner de manifiesto que la filosofía no tiene un comienzo, como puede tenerlo la ciencia, a partir de unos elementos simples que se van combinando y desarrollando.

Piensa, más bien, que cualquiera de los momentos de la filosofía se encuentra inmerso en la vida que la posibilita y de la que tiene que dar cuenta. Por eso acentúa siempre el carácter circular de esta relación:

El problema de la autocomprensión de la filosofía se ha tomado siempre demasiado a la ligera. Si se capta el problema radicalmente, se encuentra que la filosofía surge de la experiencia fáctica de vida (GA 60, 8)<sup>417</sup>.

También la ciencia tiene el mismo origen, pero Heidegger le atribuye repetidamente una cierta traición, en tanto que ha dejado de atender al marco que le da impulsos constantemente. La razón por la que insiste tanto en la imposibilidad de ver la filosofía como una estructura formada con independencia de lo fáctico, es que es necesario estudiar la filosofía y las ciencias en su cumplimiento, en el momento en el que se ejecutan. Se puede adelantar así, en parte, un elemento que será relevante en el tratamiento de la indicación formal en este curso. Para Heidegger, el contenido de la ciencia y de la filosofía es inseparable del momento ejecutivo en el que se da. En los términos propios del esquema triple de la intencionalidad, el sentido de contenido no se puede separar del de cumplimiento.

---

<sup>417</sup> "Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie wurde immer zu leicht genommen. Faßt man dies Problem radikal, so findet man, daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt".

La apelación a la vida fáctica pretende también apartar la idea de que se puede tomar trivialmente el origen de la filosofía en ella como un mero punto de partida. La ciencia, y en última instancia todo lo que se quiera traer a colación, compartiría ese rasgo trivial de la vida como aquello a lo que en última instancia hay que remitirse. Todo discurre en definitiva en la vida y nada escapa a su influencia. En cambio, como ya se dijo antes, la vida como origen para Heidegger nunca es una fase ni un punto determinado del que la filosofía surge y del que de inmediato tiene la posibilidad de independizarse y separarse. Estas ideas se han desarrollado desde una interpretación inadecuada de la vida fáctica. Se pueden resumir todas ellas en una tendencia habitual consistente en tomar el ámbito de lo fáctico como evidente de suyo, como algo sobre lo que no es preciso volver, ya que toda demora es vista como una pérdida de tiempo en perjuicio de algún otro conocimiento.

En el semestre de invierno de 1920-21 Heidegger quiere ganar para su fenomenología de la religión estos elementos que antes había utilizado de una manera general para la fenomenología de la vida. De igual modo que se puede hacer una investigación sobre la vida, un trabajo estrictamente biológico en este caso, sin tener en cuenta aspectos fundamentales como es el hecho de que la propia investigación está determinada por la vida misma en el sentido no trivial antes aludido, así también, en el caso de la religión, se puede proponer un tratamiento que olvide lo que es más importante pensar. Heidegger ve este defecto en la mayoría de las corrientes de su tiempo. Su reproche se centra en el modo como los distintos autores se acercan a lo que quieren estudiar. Igual que ve como un desatino hacer de la vida un objeto de consideración estética, y lo mismo que no se puede pretender observarla en su conjunto como si se tratase de un objeto plenamente configurado, la religión tampoco permite ser estudiada como un fenómeno disponible para el análisis. La opción de Heidegger es más bien la siguiente: "Primero es necesario que se vea la religión en su efectualidad antes de vincularle una consideración filosófica determinada" (GA 60, 30)<sup>418</sup>. Expresándolo en el lenguaje utilizado con anterioridad, el objetivo es ver la religión en sus momentos latentes y espontáneos. No puede extrañar por ello que el papel de la indicación formal sea también ahora ineludible, en tanto que aparece como lo que tiene que permitir dar este paso.

---

<sup>418</sup> "Zunächst ist es doch nötig, daß man sich die Religion in ihrer Tatsächlichkeit ansieht, bevor man eine bestimmte philosophische Betrachtung an sie heranbringt".

### 5.1. El análisis indicativo-formal de lo histórico

El tratamiento que hace Heidegger de un fenómeno fundamental como es lo histórico permite ir entreviendo la potencia del modo de pensar indicativo-formal. A su vez, servirá para establecer las diferencias que surgen entre considerar un fenómeno bajo la perspectiva de la indicación formal o no hacerlo. El capítulo sobre lo histórico (cf. GA 60, §§ 7-10) es, al mismo tiempo, el desarrollo de un elemento fundamental del período de Friburgo y una ejemplificación del modo de ver los conceptos desde la indicación formal. La razón que justifica la elección de lo histórico es que está presente de alguna manera en las tres partes del título del curso. La pregunta de Heidegger se dirige a intentar saber qué se quiere decir cuando se califica la "introducción", la "fenomenología" y la "religión" como fenómenos históricos. En general, se pregunta por lo que quiere decir la determinación "histórico" (*historisch*) aplicada a un fenómeno cualquiera. El punto de partida quiere ser lo más ingenuo posible y toma lo histórico en el sentido más habitual de lo que discurre en el tiempo. La religión, la fenomenología, la vida misma son "históricas" porque discurren en el tiempo. Con la indicación formal en el fondo, Heidegger quiere ir sacando a la luz las implicaciones de este modo de pensar, aparentemente tan inofensivo.

En el recorrido por las consecuencias surgen de nuevo algunos de los elementos ya tratados en el *Kriegsnotsemester* 1919. Cuando se dice de algo que es histórico en tanto que discurre en el tiempo, parece a primera vista que es una descripción general, es decir, lo histórico es un concepto que se puede aplicar a todo objeto temporal. Todos los objetos tienen, bajo esta perspectiva, algo en común. En el *Kriegsnotsemester* el "algo", en un primer momento, aparecía también como general y se podía decir en última instancia de todo objeto. Entonces Heidegger rechazaba la idea de que el "algo" se obtuviese mediante un proceso de generalización. En el caso de lo histórico, hay que pensar de manera semejante. No se puede considerar que es el producto que queda tras un proceso por el que se han ido eliminando las diferencias entre los objetos. Aparecería así como una característica general aplicable a todos los objetos.

Heidegger ataca con fuerza el hecho de que lo "histórico" pueda llegar a verse como una propiedad de un objeto (cf. GA 60, 34). En este momento hace la aclaración -no por sabida menos importante- de que no es lo mismo un *Objekt* que un *Gegenstand*. Mientras que todos los *Objekte* son *Gegenstände*, la relación

inversa no se da (cf. GA 60, 35). En el fondo con esta anotación está denunciando el peligro que supone confundir las determinidades de *Objekt* con las de *Gegenstand*. No se trata de una consideración marginal, sino que puede afectar al modo de ver los fenómenos. Éstos son formalmente *Gegenstände*, pero en ningún caso *Objekte*.

Cuando se dice del hombre que es histórico porque desarrolla su vida y actividad en el tiempo y se considera esta caracterización como una más de sus propiedades, entonces ambos, lo histórico y el hombre quedan desvitalizados. Éste deviene en un *Objekt* y aquello en su propiedad (cf. GA 60, 36). Esta es la tesis fundamental de Heidegger y el lugar en el que la indicación formal puede ofrecer sus frutos.

Heidegger considera que esta actitud, la dominante ante lo histórico para él, esconde un lado de profunda debilidad, en tanto que verlo como una propiedad responde, en el fondo, a un mecanismo de defensa. Lo histórico puede tener diversas caras. Por un lado, se puede ver como el enriquecimiento y aumento progresivo de las distintas formaciones vitales. En el transcurso del tiempo aparecen continuamente nuevas manifestaciones que contribuyen al avance del mundo. Pero, por otra parte, lo histórico también se puede considerar como un peso. Se puede pensar negativamente que más que contribuir a un avance en cierto modo lo impide, al recordar continuamente la carga que lleva a sus espaldas, de la que no se puede liberar.

Pues bien, en estas dos maneras habituales de pensar lo histórico se han establecido mecanismos de defensa frente a lo que Heidegger llama en este momento su carácter intranquilizador (cf. GA 60, 37). En cualquiera de sus dos vertientes, lo histórico tiene aspectos que sobrepasan al hombre, posee elementos que a éste se le escapan continuamente. En los dos casos anteriores, se ha intentado acceder al fenómeno en su totalidad y se ha pretendido neutralizar los momentos que no eran fácilmente dominables. El mecanismo de defensa consiste en hacerse un concepto de lo histórico a medida, en pasar por alto muchas de sus implicaciones para atender sólo a aquéllas que se amoldan al esquema previo. Heidegger establece una pequeña clasificación de los distintos tipos de defensa (cf. GA 60, 38ss).

Un primer camino de defensa es el platónico. En opinión de Heidegger, Platón se defiende del poder de la historia renunciando a ella. Al intentar llegar a un concepto de verdad por medio de las ideas, convierte en secundario el mundo

sensible en el que la historia tiene su lugar. El segundo camino es el aparentemente inverso. Se trata de entregarse incondicionalmente a lo histórico y no querer renunciar a ninguna de sus manifestaciones. Como paradigma de esta postura aparece Spengler. Empleando una manera de pensar muy habitual en este período, Heidegger sostiene que, a pesar de que esta propuesta parezca completamente contraria a la primera, en el fondo es muy semejante, ya que intenta luchar contra algo que no ha explicado suficientemente. Spengler, en su opinión, no insta una realidad supratemporal que abandone lo histórico, pero al extender esto último a todo tiempo lo absolutiza, con lo que sigue dominado por el esquema platónico con la única modificación de que ha cambiado de lugar los términos a los que otorga relevancia. Por último, la tercera vía supone un compromiso entre las dos anteriores. Heidegger incluye en esta propuesta a autores tan distintos como Dilthey, Simmel, Rickert y Windelband. La historia, en este caso, se ve como una realización permanente de valores que nunca se pueden llevar a cabo plenamente. Los valores se darían en lo histórico de una manera relativa a través de la que se deja traslucir lo absoluto.

A Heidegger le interesa comprobar por qué en los tres caminos tiene lugar una relación con la historia que, en el fondo, no es del todo diferente. Su tesis es que el modo platónico de pensar domina las tres manifestaciones. En el primer caso, se pone una norma absoluta (idea) como la realidad más alta frente a lo histórico. El segundo hace una renuncia expresa al ámbito ideal, pero absolutiza lo histórico, con lo que de alguna manera sigue preso del esquema anterior. La tercera posibilidad, debido a su carácter de compromiso, es incapaz de entender lo propio de las dos anteriores y ve lo histórico como una realización de lo temporal, con lo que el problema de su conexión con lo intemporal sigue presente. En los tres casos, el modo de considerar lo histórico es insuficiente (quizá no cabe otra conclusión tras la presentación algo caricaturesca de las distintas posturas), la realidad histórica se objetiva y queda establecida como algo disponible preparado para un análisis. Heidegger expresa esto del siguiente modo:

La realidad histórica se fija en los tres caminos como un *ser objetivo*. El camino es el del conocimiento, el de la consideración objetiva. A su lado va una tendencia hacia la tipificación, hacia la comprensión que forma tipos. Esta tendencia es importante porque



indica el carácter fundamental de la actitud teórica referida a la historia. En ello se manifiesta el carácter de la referencia a la historia *según la actitud* (GA 60, 48)<sup>419</sup>.

El objetivo principal de Heidegger, como viene siendo habitual, no es el contenido de las distintas propuestas que examina, sino el "cómo" que domina en ellas, es decir, el modo filosófico que tienen de ver los problemas. En el caso de lo histórico, este modo es predominantemente teórico, en su opinión. Entiende con ello que hay una tendencia a fijar lo histórico en su conjunto y de manera completa, bien como lo subordinado a lo temporal, bien como lo absoluto que no deja nada fuera de sí o, por último, como aquello en lo que lo atemporal puede aparecer en determinadas ocasiones. En la actitud teórica la mención de lo histórico conduce la atención a un ámbito ya establecido y tipificado. El objeto "histórico" queda en ella clausurado bajo un determinado punto de vista. La mención de la palabra es suficiente para insertarla en un esquema ya establecido.

El problema fundamental que Heidegger detecta aquí -bajo nuestro punto de vista lo más valioso de su análisis- es que no se deja espacio para que hagan aparición las referencias vitales que lo histórico necesariamente tiene que tener. Cuando se piensa en ello se hace ya de entrada con una serie de características, se inserta en un determinado tipo de problemas y se relaciona con elementos también fijados de antemano. De esta manera, queda eliminado el rasgo fundamental que ha de caracterizarlo, la posibilidad de una ejecución constante, la posibilidad de que la historia se vaya haciendo continuamente. La fenomenología de Heidegger no quiere renunciar al momento ejecutivo, sino que tiene la gran aspiración de acceder y expresar lo histórico en su latencia e inmediatez. De ahí que piense que si se toma la intranquilidad, la inseguridad y la indigencia ante la que emplaza lo histórico como enemigos que hay que combatir, entonces se está cercenando, por una parte, lo que es más propio de lo histórico mismo y, por la otra, se está creando un adversario a la medida. Colocándolo en un tipo o una clasificación o dentro de un esquema explicativo se obtiene algo mucho más apaciguado e inofensivo, pero completamente desfigurado. La fuerza multidireccional de la historia ha quedado encauzada en un conducto demasiado estrecho para ella.

---

<sup>419</sup> "Die geschichtliche Wirklichkeit ist in alle drei Wegen als ein *objektives Sein* angesetzt. Der Weg ist der des Erkennens, der Sachbetrachtung. Daneben geht eine Tendenz zur Typisierung, zum typenbildenden Verstehen. Diese Tendenz ist wichtig, weil sie den Grundcharakter der theoretischen Einstellung, bezogen auf die Geschichte, bezeichnet. Darin bekundet sich der *einstellungsmäßige* Charakter des Bezugs auf die Geschichte".

De esta manera, la realidad histórica de la vida se ve privada de lo que le es más propio. A su vez, la consideración de la existencia del hombre aparece sesgada, construida sólo desde un determinado punto de vista. La dificultad de la vida y el conjunto de los aspectos incontrolables que en ella juegan un papel fundamental son nivelados en una ordenación sistemática. Adoptan así la forma de casos particulares de un determinado tipo, pero su fuerza vital se pierde por completo. Esto es lo que ocurre en el modo de ver la historia y también la vida humana en las tres tendencias antes mencionadas. Al igual que en ellas no se planteaba adecuadamente aquello que se subordinaba a lo atemporal (Platón) o lo que se quería convertir en la instancia absoluta (Spengler) tampoco el *Dasein* que vive en la vida fáctica quedaba plenamente explicitado. Esto no se debe a una falta de interés en las distintas propuestas. Aunque la visión de Heidegger de la historia de la filosofía es en ocasiones parcial e interesada, no cae en el desatino de insinuar que en esas posturas no es relevante en absoluto la vida del hombre. Las ganancias que proporcionan son, sin embargo, insuficientes para él por un planteamiento inadecuado de las categorías que manejan:

No se pregunta cómo hay que explicitar originariamente el *Dasein* fáctico, es decir, cómo hay que explicitarlo filosóficamente. Por tanto aparentemente hay que rellenar aquí un hueco en el sistema filosófico actual de las categorías. Sin embargo, se mostrará que por medio de la explicitación del *Dasein* fáctico se dinamita todo el sistema tradicional de las categorías: así de radicalmente nuevas serán las *categorías del Dasein fáctico* (GA 60, 54)<sup>420</sup>.

Lo que las tres tendencias dejan desatendido no es una carencia que se pueda subsanar en una fase posterior. El sistema de categorías que ha dominado en ellas no puede ser completado progresivamente en virtud de las necesidades que vayan apareciendo. Hay un determinado momento -en este caso para Heidegger es en la consideración del propio *Dasein*- en el que su capacidad se ve sobrepasada al no poder dar cuenta de aquello para lo que se le requiere.

Heidegger está denunciando una situación que ve como un callejón sin salida. Si se quiere hacer una consideración del *Dasein* fáctico como histórico desde la noción de lo histórico desplegada en las tres posibilidades, el proyecto parece

---

<sup>420</sup> "Man fragt nicht, wie das faktische Dasein ursprünglich zu explizieren ist, d. h. philosophisch zu explizieren. Es ist hier also scheinbar eine Lücke im heutigen philosophischen Kategoriensystem auszufüllen. Es wird sich aber zeigen, daß durch die Explikation des faktischen Daseins das gesamte traditionelle Kategoriensystem gesprengt wird: so radikal neu werden die *Kategorien des faktischen Daseins* sein".

abocado al fracaso. Son tantos los elementos que se dejarían de lado que no sólo habría una desfiguración (la de lo histórico), sino dos (también la de la vida en general). De esta manera, la enseñanza del tratamiento de lo histórico es que no conviene confiarse en el uso aparentemente inocente de las palabras. Es decir, al inicio del capítulo, Heidegger había mantenido la apariencia, en primera instancia inofensiva, de la designación de un fenómeno cualquiera que discurre en el tiempo (por ejemplo el *Dasein*) como histórico. Ahora, después de haber desenmascarado la presunta ingenuidad en la utilización de ciertos términos, la conclusión es que el lenguaje filosófico habitual está cargado teóricamente. Esto quiere decir para Heidegger que en el momento en el que empieza a operar, lo hace ya desde una determinada actitud, tal como se veía antes (cf. GA 60, 48). Si se caracteriza al *Dasein* como histórico y se tienen en la mente algunas de las opciones anteriores, toda la investigación que se centre en él estará dirigida desde una idea inadecuada. La actitud teórica da en este caso anticipaciones constantes que van marcando el curso del estudio sin que se pueda salir de ellas.

## 5.2. *La definición de la indicación formal*

El estudio de lo histórico ha servido, nada más y nada menos, que para tomar conciencia de la necesidad urgente de volver a plantear la pregunta por su sentido. No habría gran dificultad en aplicar este análisis a otros conceptos fundamentales de este período como el de vida, tiempo etc. De esta manera, se llega al tratamiento específico de la formalización e indicación formal, que constituye la explicitación más detallada de la que se tenga noticia hasta ahora dentro de la obra publicada. Heidegger comienza dando una definición que hay que tener siempre en cuenta:

Llamamos "indicación formal" al uso metódico de un sentido que se convierte en conductor de la explicación fenomenológica. Los fenómenos se consideran a la vista de lo que lleva en sí el sentido que indica formalmente. Desde la meditación metodológica

hay que hacer comprensible cómo la indicación formal no introduce prejuicios en los problemas, a pesar de que dirige la meditación (GA 60, 55)<sup>421</sup>.

La indicación formal no es una parte del método fenomenológico, no es un momento del mismo con una serie de propiedades, sino que la propia definición deja abierta la posibilidad de que vayan surgiendo distintas situaciones en las que el uso que dirige pueda hacer su aparición. Todavía no se ve con claridad en qué sentido se dirige la investigación, pero sí se ve desde el inicio que la indicación formal no pretende introducir una opinión previa en aquélla. Heidegger hace continuas alusiones a que la comprensión de este momento del curso es fundamental para lo siguiente y también para lo anterior.

¿Qué se gana aplicando este uso metódico a lo histórico que había ocupado el capítulo anterior del curso? Recordemos brevemente cuál había sido el comienzo: en primera instancia no parece que se pierda nada si decimos de la vida fáctica que es histórica. Es más, parece que se gana una caracterización de ella que ha de contribuir a un mejor estudio. Sin embargo, teniendo en cuenta los sentidos de lo histórico que dominaban en las posturas anteriormente mencionadas, parece que hay que empezar a sospechar que su uso no sea todo lo inocente que pretende ser. Cuando se aplica esta determinación general de lo histórico a la vida fáctica, por ejemplo, no se hace ninguna diferenciación. Para Heidegger la experiencia de vida fáctica es un ámbito determinado de la realidad efectiva, mientras que la definición general de lo histórico no dice nada sobre el dominio de realidad al que está restringido (cf. GA 60, 55).

La cuestión que aparece en este momento es doble. En primer lugar hay que determinar hasta qué punto este sentido general de lo histórico se puede considerar como "filosóficamente principal". Aunque no sea éste el caso, en segundo término hay que ver si ese sentido general no está en el fondo prejuzgando y determinando la consideración filosófica (cf. GA 60. 56).

El problema que aparece en la generalización hace que Heidegger vuelva a la distinción husserliana, ya mencionada, entre generalización y formalización. Intenta

---

<sup>421</sup> "Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die "formale Anzeige". Was der formal anzeigende Sinn in sich trägt, daraufhin werden die Phänomene angesehen. Es muß aus der methodischen Betrachtung verständlich werden, wieso die formale Anzeige, obwohl sie die Betrachtung leitet, doch keine vorgefaßte Meinung in die Probleme hineinbringt".

establecer la diferencia más finamente y, desde un primer momento, reconoce que será fundamental para explicar el sentido de la indicación formal (cf. GA 60, 57). No oculta la influencia de Husserl en este punto y los ejemplos que toma recuerdan claramente los que aparecen en *Ideas I*.

Consideremos el "rojo". Se puede decir de él que es un color y, a su vez, del color se puede decir que es una cualidad sensible. Esta cadena, algo ya familiar desde las explicaciones del *Kriegsnotsemester*, tiene la posibilidad de alargarse: rojo, color, cualidad sensible, vivencia, objeto en general (*Gegenstand*). Heidegger, siguiendo a Husserl, ve que la serie no es completamente homogénea y que los eslabones y las relaciones que los unen no son siempre iguales. En un momento se produce una "ruptura", ya que el paso del "color" a "cualidad sensible" no es en ningún caso equivalente al que hay de "cualidad sensible" a "objeto" (*Gegenstand*). Para entender adecuadamente este punto hay que recurrir de nuevo a lo dicho anteriormente acerca de los *Gegenstände*, los *Objekte* y los fenómenos.

Con esta indicación, la diferencia entre las dos series estriba en que el primer paso, y los semejantes a él, se obtienen por generalización, mientras que el segundo surge por formalización (cf. GA 60, 58). "Cualidad sensible", o cualquier otro de los eslabones obtenidos por generalización, tienen asignado un lugar en la cadena. Es evidente que no se puede decir "cualidad sensible" más que en el momento en que corresponde y es conveniente. En cambio, la determinación "objeto" (*Gegenstand*) -en el *Kriegsnotsemester* era el "algo"- sí que se extiende más allá del lugar que se le ha atribuido en un principio, a saber, al final del proceso de generalización. "Objeto" se puede decir de todos los demás eslabones sin que sea un sinsentido (por eso decía Heidegger antes que los fenómenos también son formalmente *Gegenstände*). Por otra parte, para llegar a lo que se obtiene por formalización no se precisa recorrer cada vez toda la cadena desde sus momentos más bajos. En cambio, en la generalización cada nivel ha de tener el apoyo del anterior y, en caso de que se omita alguno de ellos, el proceso queda incompleto. De esta manera, la diferencia entre generalización y formalización -este será uno de los aspectos que Heidegger aproveche más para la indicación formal- se puede entender en términos de dependencia o de libertad en la secuencia de niveles.

Lo que se puede llamar ya la "predicación formal" (decir por ejemplo de una piedra que es un "objeto" (*Gegenstand*)) no está ligada materialmente a una secuencia ni a un orden determinado (se habría podido decir de una característica de la piedra, su dureza por ejemplo, que también es un "objeto" en este sentido), sin embargo no puede ser una operación arbitraria completamente anárquica. La

libertad de la formalización no puede llevarla a operar en el aire. En palabras de Heidegger, "debe estar motivada de alguna manera" (GA 60, 58)<sup>422</sup>. La propuesta ante la necesidad de la motivación es la clave para entender el sentido de lo formal en este momento.

Para descifrarla es preciso retomar el esquema triple de la intencionalidad que utilizábamos al principio del trabajo. Heidegger mantiene que la motivación se obtiene del sentido de referencia mismo. Como se decía entonces, el sentido de referencia o relacional es el modo en el que se experimenta un fenómeno cualquiera. Pues bien, lo importante ahora es que en virtud de este sentido no se ven los objetos primariamente bajo la perspectiva de su contenido, sino que sólo se ve que el objeto está dado y se capta. Heidegger lo expresa del siguiente modo: "La formalización *no* está ligada al 'qué' determinado del objeto que hay que determinar" (GA 60, 61)<sup>423</sup>. Es decir, la motivación de la formalización, aquello que le da el impulso, no es el sentido de contenido del fenómeno (lo que se experimenta), sino el sentido de referencia (el modo como se experimenta). Heidegger otorga mucha relevancia a este punto -hecho nada extraño, por otra parte-, ya que desde el sentido relacional el objeto no es determinado como esto o lo otro, sino que únicamente se dice de él que ha sido captado, que el objeto está dado. Hay que recordar además que la dirección de la referencia no se podía fijar de antemano, no se podía decidir anticipadamente cuál era la propia de los fenómenos. Lo que proporciona la formalización, por consiguiente, es la referencialidad de los fenómenos sin incluirlos en un compromiso posterior.

La indicación formal, de esta manera, aparece como una reacción ante la tendencia constante que Heidegger ve en la filosofía de dirigirse de manera unilateral al contenido de los fenómenos. Queriendo determinar de entrada lo que se experimenta (contenido), se establece también el modo como se experimenta (referencia) y la manera como este modo se lleva a cabo (ejecución). Heidegger piensa que si se atiende preeminentemente al contenido de un fenómeno, se están cerrando las puertas para que otros aspectos suyos, también esenciales, puedan ser atendidos. La atención inicial y exclusiva al "qué" va a monopolizar la investigación en sus pasos siguientes. Si la atención se dirige solo al sentido de contenido, el sentido de ejecución se elimina y el de referencia queda determinado desde el

---

<sup>422</sup> "muß doch irgendwie motiviert sein".

<sup>423</sup> "Die Formalisierung ist *nicht* an das bestimmte Was des zu bestimmenden Gegenstands gebunden".

principio. Pero esto es contrario evidentemente a la intención de la fenomenología en el trato con los fenómenos. Como decíamos antes, su sentido pleno es la conjunción de las tres direcciones y no se puede renunciar a ninguna de ellas, ya que se estaría deformando lo más peculiar del esquema intencional.

La consecuencia del dominio del contenido es fatal, en opinión de Heidegger. Consistiría principalmente en acercarse a la manera de pensar propia de la ciencia que él consideraba, en definitiva, estrecha de miras. Lo que ocurre con toda visión sesgada de la realidad, es que propicia la aparición de prejuicios y opiniones previas. Un gran prejuicio que actúa constantemente en el momento de ver los fenómenos es el resultado de orientarse unilateralmente al contenido de las cosas. El antídoto contra este modo de pensar, en el caso de que sea demasiado tarde, o la vacuna si se ha detectado el mal a tiempo, es la indicación formal:

Lo formal es algo referencial. La indicación debe señalar de antemano la referencia del fenómeno -¡por supuesto en un sentido negativo, en cierto modo como prevención!- Un fenómeno debe estar dado de tal manera que su sentido de referencia se mantenga en suspenso. Hay que guardarse de suponer que su sentido de referencia sea originariamente el teórico. La referencia y el cumplimiento del fenómeno *no* se determinan de antemano, se mantienen en suspenso (GA 60, 63-64)<sup>424</sup>.

Se ve así que la intención básica de la indicación formal es señalar el sentido relacional de los fenómenos. Señalar un camino no es determinarlo, indicar que hay un camino no significa haber solventado las dificultades que pueden aparecer. La indicación, al señalar la referencia del fenómeno, únicamente quiere hacer eso, apuntarla, pero no para fijarla, sino para hacer una llamada de atención de que está ahí. Este es, a su vez, el sentido de la prevención. La indicación formal llama la atención, quiere dar el aviso del fenómeno y, con ello, pretende impedir que un modo determinado de ver las cosas se imponga. Por eso quiere mantener en el aire, sin fijar, el sentido relacional.

Desde el *Kriegsnotsemester* se han podido comprobar las profundas reservas de Heidegger ante lo teórico y cuáles son las consecuencias que ve en ese modo

---

<sup>424</sup> "Das Formales ist etwas Bezugsmäßiges. Die Anzeige soll vorweg den Bezug des Phänomens anzeigen - in einem negativen Sinn allerdings, gleichsam zur Warnung! Ein Phänomen muß so vorgegeben sein, daß sein Bezugssinn in der Schweben gehalten wird. Man muß sich davor hüten, anzunehmen, sein Bezugssinn sei ursprünglich der theoretische. Der Bezug und Vollzug des Phänomens wird *nicht* im Voraus bestimmt, er wird in der Schweben gehalten".

de pensar. La indicación formal recoge, de una manera más precisa, esta constante. Heidegger considera funesto para toda investigación filosófica que se tome el modo teórico de ver las cosas como el habitual o que no se atienda a la posibilidad de que exista otra vía de acceso. Esta actitud no se debe a un desprecio de lo teórico, sino a que ve en él restricciones y límites a la hora de ver los fenómenos<sup>425</sup>. La principal carencia que Heidegger detecta en lo teórico es que elimina de antemano la espontaneidad y frescura de lo que toca. Por contra, la pretensión de la indicación formal es dejar abierta la posibilidad de que la inmediatez de las cosas siga teniendo su oportunidad. No puede prejuzgar nada porque tampoco juzga nada. Se limita a ir impidiendo que una actitud determinada tome el mando -y con ello las reglas- en el momento en que aparece el fenómeno. En esta tarea continua de despejamiento y rechazo de actitudes que quieren imponerse, surge la propia investigación fenomenológica, según la entiende Heidegger. Por eso dice que la indicación formal tiene el significado del planteamiento de la explicación fenomenológica (cf. GA 60, 64).

Ahora bien, Heidegger no acepta sin más la distinción husserliana entre generalización y formalización, ni desarrolla el sentido de lo formal directamente desde esta última. La distancia que asume entre la formalización y la generalización sirve para ver por dónde se dirige su interés, pero no es completamente suficiente para entender el carácter formal de la indicación formal. Sus explicaciones tampoco son lo suficientemente esclarecedoras en este punto tan relevante. A través de los manuscritos de los estudiantes sabemos que expresó en tres ocasiones distintas su intención de tratar más adelante algunos problemas fundamentales como los siguientes: la necesidad de considerar el pensamiento desde el sentido de cumplimiento y desde el de referencia, la explicación de por qué el sentido formal de la indicación formal es más originario que el de lo formalizado de la formalización y, por último, por qué la indicación formal no tiene que ver con la generalización. No se puede saber si Heidegger iba a ofrecer un

---

<sup>425</sup> En la recensión al libro de Jaspers (cf. GA 9, 34-35), Heidegger había insistido también en este punto, relacionándolo ante todo con la primera tendencia de la fenomenología. Para él la primera pretensión de la fenomenología era una apropiación adecuada de los objetos de la experiencia y del conocer teórico. Lo importante es que Heidegger no está atacando lo teórico como tal, sino el hecho de que se vean los otros ámbitos (ético, estético etc.) meramente de forma análoga. Lo que propone es que el experimentar pleno, que incluye por supuesto una vertiente teórica, se vea en el contexto de ejecución de la vida de cada uno de nosotros que vivimos históricamente. Es decir, su crítica se centra, ante todo, en la absolutización del marco de lo teórico en perjuicio de los demás, que forman también parte ineludible de la experiencia humana.



tratamiento extenso de estos problemas esenciales con posterioridad. Lo único cierto es que no tuvo oportunidad de hacerlo adecuadamente a causa de la interrupción de la que nos ocuparemos inmediatamente<sup>426</sup>.

Lo que le lleva a no identificar sin más su noción de lo formal con el resultado del proceso de formalización husserliano es que considera que éste no se ha alejado suficientemente del ámbito de lo general. Aunque no ofrece una exposición satisfactoria de las razones que le hacen pensar de este modo añade algo que proporciona una pista importante: "El significado de "formal" en la "indicación formal" es *más originario*" (GA 60, 59)<sup>427</sup>. Cuando escribe estas palabras, quiere que se entiendan como una crítica o, al menos, como el establecimiento de distancia con respecto a los conceptos de "ontología formal" y "región formal" de Husserl. De ésta dice que es un ámbito temático y por lo tanto determinado materialmente (*sachhaltig*) (cf. GA 60, 59). Esta determinación era precisamente la propia de los niveles de la generalización, mientras que la formalización estaba libre de ella.

Sin un estudio más detallado Heidegger se limita a mencionar aquellos ámbitos a los que no va a prestar atención, a pesar de que lo formal queda implicado en ellos. En la lectura del texto se tiene la continua sensación de que faltan anotaciones más contundentes sobre la diferencia entre lo formal y el producto de la formalización<sup>428</sup>. No obstante, la mejor pista para comprender lo primero sigue siendo la conexión con la que quedó ligado al sentido de referencia de los fenómenos. La atención de Heidegger se centra en la fenomenología de lo formal y para esto quiere poner el acento en la explicación del sentido de referencia dentro de su ejecución. De esta manera, el discurso sobre la indicación formal, al menos en el punto que acabamos de mencionar, es más claro en el momento en el que Heidegger establece la delimitación frente a la generalización que cuando intenta establecer las diferencias entre lo formalizado en la formalización y su noción de lo formal.

Cuando se tiene la impresión de que la explicación de la indicación formal va a continuar, ante todo en el punto fundamental de la aclaración de por qué la formalización en un sentido que parece atribuible a Husserl se desenvuelve también

---

<sup>426</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 167.

<sup>427</sup> "Die Bedeutung von "formal" in der "formalen Anzeige" ist *ursprünglicher*".

<sup>428</sup> Cf. Pöggeler, Otto, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", op. cit., p. 141.

en el ámbito de lo general y no es suficientemente originaria, la primera parte del curso se interrumpe abruptamente. Heidegger cierra esta sección con unas palabras llenas de laconismo:

La filosofía, tal como yo la entiendo, está en una dificultad. En otros cursos el oyente está protegido desde el principio: en las clases de historia del arte puede ver cuadros [...] En filosofía es de otra manera y yo no puedo cambiar nada puesto que no he inventado la filosofía. No obstante, quisiera salvarme de esta calamidad y por eso interrumpo estas consideraciones tan abstractas y desde la siguiente hora les hablaré de historia, y sin más consideración del planteamiento y del método tomaré como punto de partida un fenómeno concreto, por supuesto para mí bajo la presuposición de que ustedes comprenden mal toda la reflexión desde el principio hasta el fin (GA 60, 65)<sup>429</sup>.

### *5.3. La interrupción del curso y sus consecuencias*

¿Por qué interrumpió Heidegger el tratamiento de la indicación formal, algo en lo que se estaba poniendo en juego toda su filosofía en este período? En la respuesta a esta pregunta se van a mezclar aspectos estrictamente filosóficos con otros de distinto cariz.

Aproximadamente tres semanas antes del comienzo del curso, el 9 de octubre de 1920, Heidegger escribe una carta a Karl Löwith en la que confiesa poco entusiasmo ante el inicio de la lección y le hace partícipe del sentimiento de que va a fracasar<sup>430</sup>. Una de las razones que aduce es que las lecturas que está

---

<sup>429</sup> "Philosophie, wie ich sie auffasse, ist in einer Schwierigkeit. Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vorneherein gesichert: In kunstgeschichtlicher Vorlesung kann er Bilder sehen [...] In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, da ich die Philosophie nicht erfunden habe. Ich möchte mich aber doch aus dieser Kalamität retten und daher diese so abstrakten Betrachtungen abbrechen und Ihnen von der nächsten Stunde an Geschichte vortragen, und zwar werde ich ohne weitere Betrachtung des Ansatzes und der Methode ein bestimmtes konkretes Phänomen zum Ausgang nehmen, allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen".

<sup>430</sup> No se dispone, por desgracia, de toda la correspondencia entre Heidegger y Löwith. Las referencias que hacemos a continuación están tomadas de Kisiel, que sí ha tenido acceso a

manejando en la preparación del texto son obsoletas. En otras cartas de la misma época se pone de manifiesto que Heidegger se encontraba en una situación difícil. Se sentía incómodo con el papel de filósofo o fenomenólogo de la religión que se le había asignado en el círculo de Husserl<sup>431</sup>. Además su descontento se acrecentaba al comprobar los pocos conocimientos teológicos que tenían los alumnos. De esta manera, empezó a tener la convicción de que se pedía de él una filosofía de la religión que no iba a poder impartir, ya que se trataba precisamente de la que intentaba combatir. El 19 de septiembre le dice a Löwith que quizá la única posibilidad es advertir desde el principio cuáles van a ser sus intereses y por dónde se va a desarrollar el curso. Efectivamente, ya se ha mencionado, hizo una advertencia inicial clara de que no iba a proporcionar un conocimiento práctico o algo que tuviese que ver con el sentimiento religioso (cf. GA 60, 5). A pesar de estas advertencias que se pueden ver también como una cura en salud, tuvo que interrumpir el curso.

Sobre este hecho hay dos versiones, una en cierto modo más eufemística que la otra. Los editores mantienen, recogiendo el testimonio de Oskar Becker, que la interrupción se debió a que algunos alumnos plantearon objeciones a Heidegger (cf. GA 60, 339). No se explica con claridad de qué tipo de desacuerdo se trataba, si puramente filosófico o de otra clase. Una versión menos eufemística de la explicación del cambio de rumbo en el texto es que algunos estudiantes, aquellos que estaban menos dotados para las cuestiones metodológicas, se quejaron al decano de la facultad porque consideraban que del título de la lección (*Introducción a la fenomenología de la religión*) cabía esperar algo más concreto y orientativo para la vida práctica<sup>432</sup>. Esta versión parece más plausible y permite entender mejor las palabras finales antes citadas, llenas de laconismo pero también ciertamente ofensivas para los estudiantes. Sin embargo, no es una exageración cuando Heidegger dice que lo que quiere exponer a partir de ese momento no se entiende sin la explicación completa de lo que le había estado ocupando hasta entonces, a saber, la indicación formal. De ahí que esta interrupción, algo por otra parte nada frecuente en su trayectoria académica, fuese

---

las cartas todavía no publicadas. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 150ss.

<sup>431</sup> De hecho, la pretensión de Husserl era extender la fenomenología con ayuda de sus profesores ayudantes. Heidegger debería ocuparse de la fenomenología de la religión, mientras que Oskar Becker haría lo propio con la fenomenología de la matemática.

<sup>432</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 149-150.

tan inoportuna. Además se dio la circunstancia de que es una de las pocas ocasiones en que desatiende una de sus reglas a la hora de impartir las clases. Normalmente el final de una lección, que podía coincidir o no con el final de un capítulo, era retomado y resumido muy brevemente en la siguiente hora en sus líneas fundamentales. No es este el caso del tratamiento de la indicación formal, que queda definitivamente abandonado<sup>433</sup>.

El final anticipado y precipitado deja un sabor algo amargo al lector interesado por el modo como Heidegger plantea su filosofía y quizá alivie al que está ya impaciente por el comienzo del tratamiento de las cartas paulinas. En todo caso, persiste la duda de hasta dónde podría haber desarrollado Heidegger la cuestión fundamental de la indicación formal. La segunda parte comienza, tal como se había anunciado, con problemas "concretos": las distintas ediciones de los textos de S. Pablo, los lugares más relevantes de los mismos etc. De un modo algo vacilante, Heidegger prácticamente improvisa una parte del curso con la que no contaba tan pronto y llega de esta manera hasta el período de vacaciones de Navidad. Esos días serán suficientes para que vuelva a retomar la lección con fuerza.

No se resignó completamente a abandonar las cuestiones metodológicas que consideraba tan esenciales. El segundo capítulo de la segunda parte del curso, que debía abordar temas "concretos", sigue teniendo un alto contenido metodológico. Tras la pausa navideña, la metodología sigue estando presente; sin embargo, la indicación formal no vuelve a ser retomada, aunque continúe operando en el transcurso de la lección<sup>434</sup>. Se tiene la sensación de que Heidegger no quería ni podía renunciar por ninguna razón a la explicación de lo que consideraba la base

---

<sup>433</sup> Esta es una de las razones por las que se ha llegado a llamar la indicación formal el "arma secreta" de la metodología de Heidegger en el primer período de Friburgo. Cf. Kisiel, Theodore, "Heidegger (1920-21) on becoming a Christian: A Conceptual Picture Show", op. cit., p. 178 y sobre todo "Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandtafel", en Happel, M. (ed.), *Heidegger - neu gelesen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997.

<sup>434</sup> Cf. GA 60, 67: Heidegger presenta la indicación formal renunciando a una comprensión última que sólo se puede obtener con la vivencia religiosa. Por otro lado, es lo que posibilita un acceso adecuado a textos como el Nuevo Testamento; 91: en este caso se trata del modo adecuado de acceder a las situaciones vitales que no se desarrollan conforme a un orden preestablecido; en el mismo sentido GA 60, 147, 149. En el segundo curso de religión, *Agustín y el neoplatonismo*, Heidegger no retoma el tratamiento de la indicación formal pero ésta, no obstante, sigue teniendo su protagonismo: hay algunos ejemplos en GA 60, 197, 247/71, 141.

para entender su estudio de las cartas paulinas y, en general, su acercamiento a la religión y a la filosofía, en cuanto modos de ejercitar un método de comprensión fenomenológica que permitieran "ganar la precomprensión para un camino originario del acceso"<sup>435</sup>.

Se puede ilustrar muy brevemente la importancia de la metodología que culmina en la indicación formal con el modo en que Heidegger quería considerar los fenómenos religiosos del pasado. En su tratamiento de lo histórico quiso mostrar la fuerza del peligro constante de determinar desde el inicio el camino de la investigación. Esto lo llevó a cabo viendo la facilidad con la que se desliza una consideración hecha ya desde una actitud teórica<sup>436</sup>. Al decir de la vida fáctica que es temporal e histórica porque es una caracterización que se puede aplicar en general a muchos fenómenos, en realidad lo que se está haciendo es impedir desde el principio el tratamiento adecuado del tiempo. Todo el planteamiento queda falseado (cf. GA 60, 65) y se podrán hacer tantos avances metodológicos como se quiera, pero el lastre del inicio seguirá siempre haciéndose notar. La indicación formal tendría, advirtiendo de este peligro, la capacidad de dar paso a una situación nueva. El problema de lo histórico, indicado formalmente, no remite ya a una determinación general, sino que se indica sin prejuzgar nada sobre él, sin determinar ni su "qué" ni su "cómo". Esto quedará reflejado particularmente en el análisis que Heidegger hace de la experiencia de la vida en las primeras comunidades cristianas, algo de lo que nos ocuparemos más adelante<sup>437</sup>.

Aplicando ahora este esquema a la historia y a la filosofía de la religión, se entiende por qué Heidegger insistía tanto en la necesidad de la parte metodológica y también se comprende la causa de que no quisiese ni pudiese renunciar a ella. Si se consideran los hechos religiosos como meramente pasados, como acontecimientos que han discurrido en el tiempo, se puede acumular gran información sobre ellos y hacer una clasificación muy útil de las fuentes etc. Con

---

<sup>435</sup> "[...] das Vorverständnis zu gewinnen für einen ursprünglichen Weg des Zugangs".

<sup>436</sup> Heidegger ya había dedicado gran parte de su curso *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* a mostrar cómo los distintos modos de ver la historia quedan determinados desde el sentido teórico. Tanto si se la quiere considerar como la realidad radical, como quiere hacer de alguna manera la conciencia histórica, como si se la quiere explicar *a priori* por medio de valores universalmente válidos. Lo que se toma en los dos casos es una idea determinada de historia y su referencia queda fijada desde el inicio en una determinada dirección de la que ya no puede salir.

<sup>437</sup> Cf. 3ª parte, 4.1.

la indicación formal, Heidegger critica el primer paso en este tipo de procedimiento: pensar que esos hechos están ahí, en cierto modo disponibles y a la espera de que llegue una reflexión que caiga sobre ellos. El historiador no considera como un problema los presupuestos desde los que accede al hecho que quiere investigar y la falta de conciencia es justamente lo problemático.

Con esta idea, Heidegger no descarta de ninguna manera que el material de la historia sea utilizable para la filosofía de la religión. Lo es siempre que se haya sometido la historia a una destrucción fenomenológica. Sin entrar ahora en este aspecto al que le queda reservado un espacio posterior en nuestro trabajo, interesa dejar claro que no se entiende como un medio de purificación, ni tampoco como una crítica, sino que más bien es lo que proporciona el nivel de comprensión apropiado para la fenomenología, es lo que permite que la fenomenología se plantee adecuadamente. Como aliada de la indicación formal, la destrucción intentará impedir que se fije el contenido de un determinado fenómeno histórico o se establezca su referencia ya de antemano, permitiendo así que se atienda a su cumplimiento. Fijando desde el principio la referencia, se determina ya el modo en el que el fenómeno es experimentado.

En el caso del historiador, estaría determinándolo como "hecho histórico" que hay que insertar en un determinado contexto espacio-temporal. Se produce así un proceso de abstracción en el que lo abstraído queda completamente separado de aquello que motivó el proceso. Para Heidegger, con esta manera de proceder se pierde la vivacidad y la concreción misma del fenómeno que queda desvirtuado y considerado sólo desde uno de los aspectos que presenta. Lo que él propone es que el modo de acceso no sea tan determinante para el resto de la investigación, que los fenómenos no queden ya desde el principio teñidos con etiquetas que los acaban sustituyendo ("fenómeno histórico", "hecho científico" etc.). Se trataría de dejarlos en una cierta inestabilidad para que fuese la meditación fenomenológica misma la que los fuese asegurando. De ahí que los conceptos fenomenológicos tengan que tener también este carácter. Los fenómenos no se comprenden desde principios o axiomas, sino que la consideración misma los irá acreditando de una manera o de otra.

Con esta breve aplicación del uso indicativo-formal a los fenómenos histórico-religiosos se entrevé cómo Heidegger en la segunda parte, la supuestamente "concreta" del primer curso de religión, retoma claramente la base metodológica que había establecido en la primera. Es más, la primera parte, con su culminación en la indicación formal, es ineludible para entender todos los desarrollos

posteriores. Por eso, a pesar de que el análisis de los textos paulinos mostraron el dominio de Heidegger y sorprendieron y apabullaron en cierto modo a sus estudiantes, la contribución principal del primer curso de religión es la parte metodológica. El papel de Heidegger como fenomenólogo de la religión pasaba por una comprensión adecuada de este punto. La interrupción en la explicación de la indicación formal quizá contribuyó a que aumentase su incomodidad en el papel de filósofo de la religión y a que, poco tiempo después, abandonase definitivamente el proyecto de elaborar una fenomenología de la religión.

## **6. La función de la indicación formal en la definición de la filosofía**

El último momento destacable del período de Friburgo en el que la indicación formal tiene un papel relevante es el curso del semestre de invierno de 1921-22 titulado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Interpretaciones fenomenológicas a Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica)*. A pesar de la referencia a Aristóteles en el título, no es de él de quien va a hablar Heidegger predominantemente. No obstante comienza hablando sobre su figura y su recepción, algo que se puede ver como una táctica defensiva para evitar roces como el ocurrido en el primer curso de religión. Tomado aisladamente, sin tener en cuenta que Heidegger se encontraba por entonces metido de lleno en la filosofía aristotélica, este comienzo parece formar parte de una estrategia para desviar la atención con la intención de, una vez justificado mínimamente el título, volver a hablar de metodología fenomenológica. Nada más lejos, ya que el interés por Aristóteles no es falso ni forma parte del disimulo, aunque a lo largo del curso las alusiones a él no sean demasiado frecuentes.

Curiosamente -casi habría que tomarlo como un guiño irónico- el inicio de este curso retoma el tema de lo histórico. Como se acaba de ver, el tratamiento de lo histórico desencadenó una explicación más precisa de la indicación formal y ésta, a su vez, la interrupción del primer curso de religión. Ahora la conexión de lo histórico con la indicación formal no aparece en un primer plano, pero su importancia hace que pronto ocupe de nuevo el foco de atención.

Si en el semestre de invierno de 1920-21 Heidegger hablaba de lo que consideraba modos inadecuados de plantear la historia y la filosofía de la religión, ahora recupera este mismo discurso aplicado de nuevo a la historia de la filosofía en general, tal como ya había hecho antes de lo que se puede llamar el paréntesis religioso de los dos semestres anteriores. Contrapone otra vez una consideración de la historia de la filosofía fundamentalmente interesada por los hechos filosóficos a la opción que él sigue, a la que atribuye el carácter propiamente filosófico. Sigue estando constantemente presente la idea de que la metodología científica, que determina el modo de ver los objetos que trata, es completamente inadecuada para la historia de la filosofía. Heidegger rechaza la vía del análisis minucioso y detallado de los presuntos "hechos filosóficos" como modo de acceder a ellos. De esta manera, lo histórico, lejos de ser algo que pertenece a aquéllos, les resulta impuesto como una propiedad más.

El rechazo de Heidegger ante esta actitud es completo, de igual manera que antes se alejaba de pensar que lo histórico es una propiedad del hombre: "Lo *histórico* de la filosofía sólo se comprende en el *filosofar* mismo" (GA 61, 1)<sup>438</sup>. Ahora ya se tienen más pistas para entender lo que se está expresando aquí como lo "histórico de la filosofía". En el curso de religión hubo tiempo de plantear, a pesar de la interrupción, que el medio para acceder a lo histórico de la filosofía ha de ser indicativo-formal. La filosofía no es un conjunto de propuestas, opiniones y doctrinas en forma de escritos que además de ser interesantes, difíciles, entretenidos o aburridos son también históricos en tanto que todos se han elaborado en el pasado. Heidegger quiere otorgar a la historia un papel mucho más amplio que incluya la relación con el momento personal y vital en que se plantea la problemática en torno a la historia de la filosofía. Es decir, sostiene que siempre que se habla de historia de la filosofía se hace desde una situación personal concreta que en ningún caso es ajena a las cuestiones filosóficas que se tratan. Esta es la razón por la que en la primera parte otorgábamos tanta importancia a la "situación hermenéutica"<sup>439</sup>.

En el caso de las posibles interpretaciones de Aristóteles -posibles ya que en realidad Heidegger traza, sin elaborarlas, las líneas que habría que seguir-, han de surgir de tal manera que la propia investigación no se vea desvinculada de la problemática filosófica que aborda. Es decir, la noción de histórico que sugiere el

---

<sup>438</sup> "Das *Historische* der Philosophie wird nur *im Philosophieren* selbst ergriffen".

<sup>439</sup> Cf. 1ª parte, 12.1.



tratamiento indicativo-formal de la filosofía desaconseja acercarse a un autor como un objeto pasado, como alguien que ha dejado un determinado conjunto de obras que se puede analizar. La investigación filosófica, viene a decir Heidegger, no cuenta con el privilegio de tener un punto fijo y previamente determinado al que sustentarse en el momento de comenzar la actividad investigadora. Dicho de otro modo, el trabajo filosófico no dispone de un conjunto de definiciones canónicas previamente establecidas a las que se puede acudir en caso de estar en alguna dificultad. Es una actividad mucho más inestable que lleva constantemente a plantear la pregunta por lo que sea la filosofía misma.

### *6.1. Las actitudes ante la definición: sobrevaloración e infravaloración*

Heidegger no solía hacer muchas concesiones a los alumnos que asistían a sus clases. Este curso no es una excepción en este sentido, ya que les propone, nada más y nada menos, enfrentarse de una manera radical con una pregunta tan resbaladiza como ¿qué es la filosofía? De igual manera que el modo de acceder a la cuestión "¿qué es la vida fáctica" o "¿qué es lo histórico?" no era inocente, antes al contrario, parecía tener el poder de determinar el resto de las posibilidades del planteamiento, con la cuestión acerca de la filosofía ocurre algo semejante. La indicación formal -en tanto que Heidegger le atribuye un papel que no prejuzga lo que trata- va a ser por ello muy relevante en el acceso adecuado a la filosofía. No obstante, Heidegger no aplica ahora directamente lo ganado en los semestres anteriores, sino que sigue haciendo uso del modo indirecto de mostración de los problemas. Es decir, la indicación formal no aparece desde el inicio en el primer plano, sino que hay una cuidadosa preparación del terreno que muestra la necesidad de su intervención.

Como parte fundamental de la preparación, Heidegger se detiene en dos opciones posibles a la hora de querer definir la filosofía. Este contexto es el que permite atender a algunos rasgos importantes de la indicación formal en el curso. Las dos propuestas se pueden ver como extremos que dejan sin considerar un espacio entre ellos que va a ser precisamente el que pretende habitar la indicación formal, sin que esto quiera decir que sea el punto medio entre ambas. Así, por un lado, puede suceder que, al enfrentarse con la cuestión de qué es la filosofía, se atribuya poco valor e interés al tipo de ocupaciones de carácter previo -las

definiciones iniciales- y se tome como solución acelerar este trámite definitivo pasando apresuradamente sobre él. Por otro lado, cabe la posibilidad opuesta, es decir, detenerse indefinidamente en el trabajo preparatorio de la definición, lo que puede tener como resultado que no se pase de ahí.

Las dos actitudes generales, que Heidegger denomina "sobreevaluación" e "infraevaluación" de la definición, se pueden desdoblar, cada una de ellas, en otros dos modos de hacer frente al problema. Hay un paralelismo entre la distancia que Heidegger establece entre su postura y las actitudes de sobreevaluación e infraevaluación y el intento de Husserl de situar la filosofía entre el naturalismo y la concepción del mundo. La crítica al naturalismo correspondería a la crítica de Heidegger a la sobreevaluación, mientras que la de la visión del mundo tiene su paralelismo en la postura polémica con la infraevaluación de la definición<sup>440</sup>.

Algunos de los que no conceden valor a la definición en filosofía son partidarios de seguir con los ojos cerrados el modo de proceder de la ciencia, que no se pregunta por sus propias condiciones de posibilidad. De nuevo Heidegger vuelve a caer en una generalización quizá excesiva cuando sostiene para mantener esta subdivisión que la matemática, por ejemplo, no se interroga en ningún momento por lo que es la matemática misma, sino que su interés primordial se centra en lograr avances dentro de ella (cf. GA 61, 13-14). Otros, dentro de esta misma actitud general de infraevaluación, consideran que precisamente porque la filosofía es más que una ciencia, porque rebasa las clasificaciones científicas, es imposible constreñirla a una definición que lo único que puede proporcionar es una visión desfigurada de ella. Esta opción se apoya en el desprecio de la labor definitiva en favor de la vivencia directa de la propia filosofía. Se trata de una actitud que pretende disfrutar de la filosofía y de sus dificultades en vez de intentar disponer de una definición de ella.

A su vez, al conceder gran importancia a la definición se pueden organizar dos grandes líneas. En primer lugar, hace su aparición la pretensión de lograr una definición lo más general posible, una definición que pueda dar cuenta del mayor número posible de variantes y manifestaciones de la filosofía. En segundo término, puede ocurrir que se otorgue gran valor a esta actividad con la intención de obtener una definición de la filosofía no necesariamente general, sino rigurosa y estricta.

---

<sup>440</sup> Cf. Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", op. cit., p. 39.

Por lo tanto, a partir de dos actitudes iniciales, la de infravaloración y sobrevaloración, Heidegger obtiene todo un catálogo de las distintas posturas ante la definición: acercamiento a la ciencia, intrascendencia de la definición en favor de experimentar y vivenciar la propia actividad filosófica y, por otra parte, el intento de obtener una definición lo más general posible junto con la pretensión de que ésta sea estricta y rigurosa. No puede pasar desapercibido que las distintas posibilidades remiten a problemas clásicos de la filosofía. Unas intentan prestar más atención a los aspectos concretos que se tienen que ganar en la definición, mientras que las otras prefieren dirigirla a los rasgos más generales. De este modo, el planteamiento de Heidegger se está haciendo eco de una cuestión fundamental como es la relación entre lo particular y lo universal, en este caso tomados como rasgos predominantes en la definición. Reconoce elementos valiosos en cada una de las propuestas (en la sobrevaloración en tanto que dota de una orientación de principio a la filosofía y en la infravaloración al poner el acento en la necesidad de un filosofar concreto). Sin embargo, su intención es mostrar, por medio de la indicación formal, por qué estas tendencias han comprendido mal la tarea de definir la filosofía (cf. GA 61, 16) y por qué no es suficiente una solución de mediación entre ambas<sup>441</sup>.

Cuando se da tanto valor a la necesidad de obtener una definición general de filosofía, en opinión de Heidegger se está cometiendo el error de conceder a aquélla el mando en la investigación. De esta manera, se asigna a la definición un papel sumamente determinante, ya que se la hace estar presente siempre como una norma con respecto a la que los distintos objetos que van apareciendo en el curso de la investigación pueden asemejarse -en este caso son aceptados como filosóficos- o pueden no hacerlo -con lo que son rechazados. La crítica de Heidegger a este modo de proceder es similar a la que había ejercido en los cursos anteriores. Si la definición es tomada como una norma, como una regla o un principio canónico que dirige los pasos de la filosofía, entonces no hay oportunidad de que los fenómenos aparezcan tal como ellos son. Dicho de otro modo, sólo se buscarán en las cosas los rasgos reconocibles y asumibles a partir de la definición, pero no se atiende a otros que también pueden tener sin duda relevancia. Expresándolo en términos tradicionales de la definición, se aceptarán sólo aquellos objetos que se amolden a las casillas del género próximo y la diferencia específica.

Con respecto a esto, Heidegger se esfuerza en poner de manifiesto que si la filosofía queda definida y delimitada de una manera general, entonces pasa a ser

---

<sup>441</sup> Cf. 3ª parte, 2.

considerada como un objeto más, con lo que no se diferenciaría esencialmente de una mesa que tuviésemos delante. La filosofía -a través de su definición- quedaría establecida como algo disponible, a la mano y constantemente presente. El grave problema que detecta es que este modo de pensar es unilateral. La definición se convierte así en una limitación, ya que no se tiene poder de reacción ante la espontaneidad de las posibles manifestaciones que puedan ir saliendo al paso. Se puede expresar este mismo hecho con la terminología del sentido triple del fenómeno que ya hemos mencionado antes<sup>442</sup>.

Al determinar el sentido de contenido de la filosofía por medio de la definición general, se está impidiendo, por una parte, dejar de considerar necesariamente el sentido de referencia como teórico y, por la otra, se elimina la posibilidad de atender al sentido de ejecución. El sentido de contenido de la definición así establecido no soporta otro modo de acceso más que el teórico y la consecuencia inmediata de esto es, según la opinión de Heidegger desde 1919, que se paraliza el elemento dinámico de la filosofía, es decir, la posibilidad de atender a su sentido de cumplimiento se desvanece. La definición estaría determinando de esta manera el "qué" de la filosofía, fijando también su "cómo" como teórico y, con ello, borrando la dimensión ejecutiva, vital si se quiere, en el que aquél se da. Por todas estas razones, la posición de Heidegger con respecto a definir así la filosofía es clara: "Si se exige definir de la manera habitual la fenomenología, por ejemplo, hay que decir: no hay una definición en el sentido corriente y en la filosofía en general no hay definiciones de este tipo" (GA 61, 18)<sup>443</sup>.

La apuesta entonces -por paradójica que pueda parecer- es intentar lograr un tipo de definición que no determine ni limite el objeto de antemano. No parece muy coherente, en primera instancia, defender la necesidad de la definición cuando lo que se pretende es impedir que lo que se de-fine quede de-limitado. Parece que se está pidiendo a la definición una renuncia a lo que le es más propio. Heidegger quiere dar un paso más allá de esta perplejidad inicial con una fina conciencia de la importancia metodológica que posee el momento en el que el objeto se tiene, es decir, quiere detenerse a pensar el modo en el que se accede a él. En el acceso al objeto va a establecer la gran diferencia con respecto a una definición general de la filosofía que no se preocupa de ese primer momento y por eso no atiende

---

<sup>442</sup> Cf. 1ª parte, 1.

<sup>443</sup> "Wird in der landläufigen Weise gefordert, z. B. Phänomenologie zu definieren, so ist zu sagen: Es gibt keine Definition in dem üblichen Sinn und es gibt in der Philosophie überhaupt nicht Definitionen solcher Art".

suficientemente a las peculiaridades del objeto. Pues bien, la opción pasa por un modo de acceso que no se le adhiera desde fuera, "sino que el modo de tener en cada caso el objeto es él mismo en cuanto tal un *interpelar* del objeto" (GA 61, 18)<sup>444</sup>.

La determinación del objeto (lo que el objeto es) debe emerger del modo en el que uno lo tiene originariamente, del modo en el que se vuelve originariamente accesible. Con esto se quiere acentuar que la manera en la que se accede al objeto no se desarrolla ni se puede explicar desde un ámbito separado y en ese sentido abstracto, sino que se da siempre en una situación y está ligado permanentemente a la anticipación de la propia vida fáctica. La indicación formal tendrá justamente como una de sus funciones prevenir con vistas a no fijar los sentidos de manera independiente del contexto, del tiempo, del presupuesto y de la anticipación de la interpretación (cf. GA 61, 142). El acceso, se podría decir, es siempre situacional, con lo que en ningún caso se puede hablar de una calle de dirección única hacia el objeto, sino de un nexo de relaciones.

Por esta razón, Heidegger insiste en que el cumplimiento de la comprensión de la definición que indica formalmente es una preparación para la situación (cf. GA 61, 72). Dentro de este marco situacional legitimado fenomenológicamente por las experiencias fundamentales, tal como veíamos antes, se entiende la tarea de la definición (cf. GA, 61, 19) y no en el del género y la diferencia. En su intento de alejarse del ámbito tradicional, está queriendo marcar distancias con respecto a dos aspectos: la definición, por un lado, no se podrá obtener por generalización y, por otra parte, como consecuencia de ello, el emplazamiento de la definición dejará de ser el lugar más alto en la cadena de generalización, con lo que tampoco estará ya ligado a un lugar determinado de la serie de progresivas generalizaciones. Esto trae de nuevo a escena la diferencia entre formalización y generalización, algo que ya ha aparecido en lugares fundamentales en la explicación de la indicación formal<sup>445</sup>.

Pues bien, ahora, en el curso del semestre de invierno de 1921-22, el papel de la formalización es relevante en tanto que la idea formal de definición surge por formalización de la definición filosófica que Heidegger considera originaria (cf. GA 61, 19). Igual que en el *Kriegsnotsemester* el "algo" no surgía como el producto de la última fase de generalización, Heidegger quiere desligar también en este

---

<sup>444</sup> "[...] sondern die Weise des den Gegenstand jeweils Habens als solche selbst ist ein *Ansprechen* des Gegenstandes".

<sup>445</sup> Cf. 2.6 y 3.2 de esta parte.

momento la definición de la generalización y acercarla a la formalización. Su pretensión, siguiendo el mismo paralelismo con el "algo" de 1919, es que la definición obtenida por formalización sea aplicable a todos los eslabones de la cadena, en ese caso a la definición de todos los conceptos filosóficos. No puede extrañar, por tanto, que inmediatamente después diga que la definición filosófica es indicadora y formal (cf. GA 61, 20). Ahora bien, en ningún momento se puede dejar de pensar en los problemas que habían aparecido en el curso de religión y a los que Heidegger no había dedicado el tiempo necesario. Ahora, tampoco queda explicado del todo por qué este sentido de "formal" que se atribuye a la definición filosófica es distinto del producto de la formalización en sentido husserliano ni tampoco se justifica suficientemente por qué la definición filosófica es la originaria.

## *6.2. El marco existencial de la definición filosófica*

Aunque vuelvan a aparecer los problemas en la explicación de lo formal, la intención de Heidegger en torno a la definición es bastante transparente. De nuevo la aclaración de su crítica con respecto a la generalización es mucho más completa que las explicaciones positivas en este caso. El propósito fundamental es cambiar el medio en el que la definición se desenvuelve. Se tiene que pasar del ámbito de la lógica pura a un marco situacional, existencial si se quiere. Polemizando con las posturas de Husserl, en las que Heidegger ve una carencia del elemento situacional en la función de la definición filosófica, escribe las siguientes palabras:

Para la definición se vuelven decisivas la situación de la vida en la que el objeto se experimenta y también la intención fundamental en la que la experiencia accede a él desde el principio (como "conviene" al sentido de la situación y a la tendencia de comprensión anticipadora (anticipación)) (GA 61, 20)<sup>446</sup>.

La situación y el acceso al objeto es, por tanto, lo fundamental para la definición. En el texto anterior se pone de manifiesto implícitamente que la vida de

---

<sup>446</sup> "Entscheidend werden mit für die Definition die Situation des Lebens, in der der Gegenstand zur Erfahrung kommt, und weiter die Grundintention, in der das Erfahren von vornherein auf ihn zugeht (wie es dem Sinn der Situation und der vorgreifenden Erfassungstendenz (Vorgriff) "gebührt")".

la definición filosófica depende de un terreno que haya devenido existencialmente transparente. La anticipación de la que se habla no puede ser la comprensión previa que la vida tiene habitualmente de sí, ya que se mostró como encubridora y deformante. Si la definición filosófica se apoyase en ella, la filosofía misma perdería su rasgo esencial, es decir, expresar y desplegar conceptualmente las indicaciones atemáticas en las que la vida se muestra adecuadamente. Por ello sólo cabe la posibilidad de que Heidegger se esté refiriendo con la anticipación a la que es adecuada, a la que propociona prefilosóficamente el ser de la vida. Como hemos insistido antes, las experiencias fundamentales eran los impulsos decisivos para que se diese la comprensión previa auténtica. Aquéllas siguen jugando un papel relevante, en esta ocasión no tan explícito, en el tratamiento de la definición.

Desde esta perspectiva empieza a desvanecerse el aspecto paradójico que tenía la propuesta de Heidegger al comienzo. El objetivo no es lograr una definición que no de-fina ni de-limite, sino impedir que las definiciones determinen sin tener en cuenta el momento en el que lo hacen. Heidegger no está atacando la idea de definición *per se*, sino las consecuencias que tiene el hecho de que ésta no se haga cargo del medio en el que se desenvuelve. Precisamente, este ámbito fundamental es el que no se ha tenido en cuenta cuando se ha intentado dar una definición general de la filosofía. Su dimensión situacional, existencial, personal y vital queda en un fondo oscuro del que no puede salir y al que tampoco se puede acceder con los medios habituales de la definición. Sólo una filosofía que esté legitimada y gobernada por experiencias fundamentales, tal como se veía antes, puede superar esta carencia<sup>447</sup>.

Lo que Heidegger ha explicado acerca de la definición que se puede llamar generalizadora, es también aplicable a otro de los rasgos que normalmente se han asociado a ella: el carácter de principio o principal que se le ha otorgado en filosofía. Esta es otra de las posturas que da una gran importancia al trabajo definitorio pero, en opinión de Heidegger, entiende equivocadamente los conceptos fundamentales con los que opera. La definición de la filosofía debe ser principal porque hay que tender a establecer aquello de lo que todo depende. Este sería el inicio del planteamiento de quienes consideran relevante hacer este intento. Para Heidegger, esta utilización de "principio" equivale a igualarlo con lo que es válido para todos los casos, con lo general en definitiva. Nos encontramos de nuevo en una situación semejante a la anterior en la que se quería obtener la definición por generalización: "Los casos individuales están "bajo" el principio, éste es "lo más

---

<sup>447</sup> Cf. 1ª parte, 11.

alto", lo que abarca toda particularización" (GA 61, 22)<sup>448</sup>. Reaccionando de modo parecido al caso anterior, Heidegger quiere salir de este esquema.

Para él, el objeto no debe acomodarse o quedarse fuera de un determinado principio establecido de antemano, sino que el carácter principal de cada objeto es distinto en cada uno de ellos. Pretende evitar así la idea de que el principio se instancia en los objetos descendiendo desde un marco ideal. La definición principal que propone se ha de mover por otros derroteros: "[...] la definición principal debe hacer [el objeto] accesible de tal manera que se determine propiamente el *ser-como* como *ser-principio*, más exactamente, se debe hacer una indicación inicial del modo en el que [el objeto] actúa como principio" (GA 61, 23)<sup>449</sup>. De esta manera, con la remisión al ámbito objetivo, Heidegger quería impedir que se hiciese una consideración temática del principio y, consiguientemente, del objeto. Pretende modificar, en paralelismo con la definición, el marco en el que se tiene que desarrollar el discurso sobre el principio. Ahora ya no hay algo que actúe o que se aplique independientemente, sino que el principio hay que ganarlo existencialmente, en la experiencia. Los principios no se pueden interpretar como estructuras que flotan libremente, sino que más bien son las posibilidades de la existencia práctica que Heidegger llamó categorías existenciales (cf. GA 61, 86-88). Igual que ocurría con la definición, el principio es referido constantemente al ámbito existencial, al medio de las experiencias vitales. Éstas no pueden ser, sin embargo, vivencias cualquiera, sino que "sólo [desde una experiencia fundamental] surge auténticamente el principio" (GA 60, 24)<sup>450</sup>. De nuevo otro concepto fundamental como es el de principio encuentra legitimidad en las experiencias extraordinarias, cuya función nunca se puede perder de vista en la lectura de los cursos de Friburgo.

Se puede aplicar lo ganado hasta este momento a una teoría del significado. El significado de una expresión sólo lo conoce el que conoce a su vez el momento vital ejecutivo en el que se tiene el objeto al que la expresión se refiere. Esta conexión entre el significado y el modo de cumplimiento del objeto garantiza, según Heidegger, que la definición no surja de una manera meramente arbitraria y es a lo

---

<sup>448</sup> "Die einzelnen Fälle stehen "unter" dem Prinzip, dies ist das "Oberste", das jede Besonderung Umfassende".

<sup>449</sup> "[...] die prinzipielle Definition muß ihn so zugänglich machen, daß sich das *Wiessein* eigentlich bestimmt als *Prinzipsein*, genauer, es muß zur erstlichen Anzeigen kommen das Wie, in dem er als Prinzip fungiert".

<sup>450</sup> "[...] erst von da [Grunderfahrung] das Prinzip echt entspringt".



que se refiere cuando habla de definición principal (cf. GA 61, 21ss.). Con esta teoría que Gethmann<sup>451</sup> ha llamado del cumplimiento del significado, Heidegger se quiere separar de dos grandes tendencias como son el realismo semántico (según el cual los contenidos de los conceptos se pueden considerar como una realidad independiente del modo de obtenerlos) y el convencionalismo semántico (donde la ordenación de concepto y objeto es una consecuencia de una convención arbitraria). Para Heidegger la diferencia que se puede establecer entre el momento ejecutivo y su concepto correspondiente es algo que queda insertado dentro de la ejecución misma.

Nada extraño por ello que defendiese que lo decisivo es el ser del cumplimiento (cf. GA 61, p. 60). En esta postura hay un matiz relevante que no se puede pasar por alto. El concepto es él mismo cumplimiento, sin embargo no es el cumplimiento que él conceptúa. La fuerza de la indicación formal se deja sentir en este momento, ya que la definición de la que está hablando Heidegger meramente indica el cumplimiento. Es decir, lo que indica no se puede confundir en ningún caso con lo indicado, aunque ambos elementos se desenvuelvan en el mismo medio. Sólo se puede indicar algo que está en diferencia con lo indicado. La definición indicativo-formal de la filosofía no está diciendo qué es la filosofía, sino que está indicando aquello desde lo que hay que comprender la filosofía misma. Heidegger quiere mantener con ello que la explicación conceptual de la ejecución de la filosofía no se puede separar ni puede establecer distancia con la ejecución fáctica misma, sino que ha de ser uno de sus momentos.

Volviendo al discurrir general de la lección, el análisis anterior ha mostrado que las opciones que toman la generalidad y el rigor como los valores más destacables de la definición no responden a lo que Heidegger entiende como definición filosófica. Hay que examinar brevemente la otra actitud, la que desprecia la importancia de la definición para, en definitiva, ver que la conclusión es semejante a la primera. Lo más relevante no es la coincidencia en el resultado, sino el hecho de que la indicación formal es la que ayuda a desligarse de las dos actitudes generales y a establecer distancia con respecto a ellas.

Cuando se otorga poca atención al trabajo de definición, se hace en aras de lo concreto. Se piensa que toda definición es inevitablemente un alejamiento de aquél

---

<sup>451</sup> Cf. Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"", op. cit., pp. 45ss.

ámbito. Esta actitud, en opinión de Heidegger, se puede considerar incluso como una reacción frente a la anterior. No obstante, no considera suficiente apelar a lo concreto para que efectivamente los objetos se capten concretamente y se pueda prescindir de una definición de ellos. Lo concreto no se puede considerar meramente como lo que se opone a lo abstracto o lo que no ha quedado bajo la influencia de una serie generalizadora. Heidegger critica los mismos elementos que en la actitud que ponía demasiadas esperanzas en la actividad definitoria. La diferencia ahora es que se quiere dar solución al problema con una inversión en el modo de pensar, pero la falta de atención al ámbito en el que tiene que surgir el trabajo supuestamente concreto sigue sin solventarse.

Heidegger cita como modelo en el que domina esta actitud la pretensión de concreción de las ciencias (cf. GA 61, 28ss.). Independientemente de que lo que valga para la ciencia sea válido también para la filosofía -que según Heidegger no lo es-, lo criticable de las ciencias positivas es que no se plantean el modo en el que hay que acceder a los objetos para poder hablar después de una investigación concreta. Cuando la ciencia reivindica para sí el estudio de lo concreto frente a todo tipo de desvaríos abstractos, se está creando el enemigo a la medida, está atacando en definitiva algo que no ha llegado a ver de manera adecuada y, por otra parte, cree que está reivindicando algo que tampoco ha llegado a pensar. De este modo, su defensa -que constituye el cuerpo de su opción- es también ficticia.

### *6.3. Las definiciones filosóficas de la vida como indicaciones formales*

En este momento, una vez que ha puesto de manifiesto lo que consideraba profundos problemas en las dos actitudes frente a la definición, Heidegger encuentra el espacio conveniente para su propia propuesta: la definición como indicación formal. Lo expresa con las siguientes palabras que hay que tener en cuenta:

La definición principal (en el sentido fijado formalmente) del objeto denominado filosofía y con ello la definición principal de todo "objeto filosófico" debe ser una definición en la que, en la determinación del qué-cómo del objeto (maduración, comienzo, acceso, apropiación, custodia, renovación), se acentúe en el sentido decisivo su función de ser principio, de tal manera que el contenido definitorio "indique" la concreción genuina como la que hay que apropiarse necesariamente; es decir, la

definición principal es *indicadora*, esto es, lo dicho en la definición, el contenido definitorio, se debe comprender "como indicando" (GA 61, 31-32)<sup>452</sup>.

Que la definición es indicadora quiere decir, entre otras cosas, que el contenido de la definición no se puede hacer tema. Como mucho se puede hablar de una dirección de sentido que tiene que seguir la comprensión. Con las definiciones indicativo-formales no se "dice" nada de las cosas, sino que se da sólo la dirección que puede tomar la investigación. Heidegger considera que esto es posible en tanto que la vida ofrece indicios adecuados acerca de sí misma que la filosofía se ha de encargar de repetir. "La definición de la filosofía es indicadora -dice Heidegger en un párrafo a modo de recapitulación-, de esta manera en ello radica una tarea totalmente determinada para la comprensión del contenido; el modo del camino, sin embargo, es indeterminado" (GA 61, 32)<sup>453</sup>. La alusión al camino es de nuevo sumamente aclaratoria. La definición de un objeto, tal como Heidegger la entiende, emplaza en una dirección de sentido, sitúa al comienzo de un camino, se podría decir. Con ello se está ante una tarea muy concreta que es la de hacer el propio camino. Éste en ningún caso está determinado con la definición y ésta, por su parte, lo único que ha hecho es indicar, señalar, avisar, notificar, llamar la atención o anunciar (estos serían algunos de los significados de *Anzeige*) que hay un camino.

De esta manera, no quiere adelantarse y fijar sus distintos tramos, así como tampoco pretende imponer el modo en el que el camino se tiene que transitar. En este sentido, la indicación formal tiene un carácter "prohibitivo", es decir, mantiene las distancias y advierte constantemente de lo inadecuado que es tomar las definiciones indicativo-formales como fijas, como si estuviesen determinando las propiedades fundamentales de un objeto. En otro contexto, distinto al de la definición pero aplicable también a él, Heidegger habla de que la indicación formal

---

<sup>452</sup> "Die prinzipielle Definition (in dem formal festgesetzten Sinne) des Gegenstandes, Philosophie genannt, und damit die prinzipielle Definition aller "philosophischen Gegenstände" muß eine solche sein, bei der in der Bestimmung des Was-Wie des Gegenstandes (Zeitigung, Ansatz, Zugang, Aneignung, Verwahrung, Erneuerung) dessen Prinzip-Seinsfunktion im entscheidenden Sinne betont ist, so zwar, daß der definitorische Gehalt die genuine, als notwendig anzeigende Konkretion "anzeigt"; d. h. die prinzipielle Definition ist eine *anzeigende*, d. h., das in der Definition Gesagte, der definitorische Gehalt, muß "als anzeigend" verstanden werden".

<sup>453</sup> "Definition der Philosophie ist eine anzeigende, so liegt darin für das Verstehen des Gehalts eine ganz bestimmte Aufgabe; unbestimmt aber das Wie des Weges".

ha de impedir el desvío hacia una fijación del sentido categorial en un "en sí". Considera que estas fijaciones serían dogmáticas y separadas del presupuesto, de la anticipación, del contexto y del tiempo de la interpretación (cf. GA 61, 142).

Heidegger sostiene así que la definición indicadora se caracteriza por no dar completamente el objeto que se trata de definir. Con independencia de que fuese posible que el objeto se diese totalmente, está sugiriendo que el planteamiento de una pretensión en ese sentido ya es suficiente para que se introduzca una cierta limitación en la consideración. Por contra, la definición que él propone quiere meramente indicar el objeto y, en ese sentido, acceder a él en sus momentos de espontaneidad sin perturbarlo. La indicación no es el producto de una actividad plenamente acabada y cerrada, sino que alude al planteamiento de una tarea de investigación. La comprensión de lo concreto, por esta razón, no es algo que se haga sin más, ni de una vez por todas, como parecía sugerir la actitud que desconfiaba profundamente de las capacidades de la definición. Más bien, su comprensión tiene que entenderse como una tarea continua, como una atención permanente al cumplimiento y a la ejecución (cf. GA 61, 32).

Precisando algo más, lo que queda indicado formalmente no se puede igualar a lo representado o a lo mentado, ya que con la indicación formal no se está hablando del contenido de los objetos. Tampoco se trata de quedarse meramente con la forma de los mismos. El par contenido-forma no tiene que jugar aquí un papel relevante. Heidegger es consciente de que se podría pensar que la indicación formal, a fuerza de querer sólo señalar sin tocar ni perturbar lo que indica, se pueda llegar a entender como algo completamente arbitrario. En la indeterminación que propugna, antes que evitar que surgiesen interpretaciones equivocadas, lo más plausible es pensar que éstas tuviesen el campo abierto. La justificación de Heidegger ante esta posible objeción pasa de nuevo por dar una explicación adecuada de lo formal: "¡Para el carácter de indicación y de referencia la determinación de "formal" significa algo decisivo!" (GA 61, 33)<sup>454</sup>. Heidegger alude continuamente a lo formal en este curso, pero sigue sin ofrecer explicaciones del todo satisfactorias. Si se da la posibilidad de entender su intención de considerar lo formal como algo "vacío", pero no arbitrario y sin planteamiento, es porque las explicaciones que habían aparecido en el *Kriegsnotsemester* lo permiten. En este sentido, el curso de 1921-22 se apoya decisivamente en aquél.

---

<sup>454</sup> "Für den Anzeige- und Verweisungscharakter besagt die Bestimmung "formal" etwas Entscheidendes!"

Heidegger da por supuesto que es comprensible hablar del "sentido existencial de lo formal" (GA 61, 33)<sup>455</sup>, pero no lo es si no se tiene presente constantemente el esquema que apareció el último día del *Kriegsnotsemester*. Sólo sobre este fondo se puede comprender que no se considere lo material como lo opuesto a lo formal o que se piense que la utilización de lo formal en la interpretación de lo general sea problemática en la fenomenología (cf. GA 61, 33). También sólo desde ahí se encuentra un marco en el que poder colocar, dentro de sus intenciones generales, palabras como estas: ""Formal" da el "carácter de la puesta en acción" de la ejecución de la maduración de la plenificación originaria de lo indicado" (GA 61, 33)<sup>456</sup>. Con la alusión a la ejecución explicando lo formal, algo que también había aparecido en la indicación, Heidegger quiere poner de manifiesto que lo indicativo-formal no es separable. Lo formal no está haciendo referencia a la forma y la indicación a su contenido (cf. GA 61, 34). Lo decisivo, el punto a partir del cual es imposible separar ambos aspectos, es el carácter de planteamiento.

De manera semejante a como había insistido anteriormente en la importancia del acceso a la corriente vital, Heidegger ve ahora que en el planteamiento indicativo-formal de la definición se está poniendo todo en juego. Escribe a este respecto:

[...] la situación del planteamiento de tal definición y la situación de la comprensión planificadora de la definición no es aquella en la que el objeto se da completa y propiamente, sino que hay que ver que ella es justamente la *situación de salida* decisiva para el movimiento ejecutivo en la dirección de la apropiación plena del objeto o de su posesión. Para poder actuar tan decisivamente, el planteamiento se tiene que ejecutar críticamente de manera radical (GA 61, 34)<sup>457</sup>.

De esta manera, el terreno en el que se mueve la indicación formal no es el de los resultados, las metas o los puntos de llegada. Al contrario, su ámbito es lo que Heidegger llama la "situación de salida". Ésta es la que hay que cuidar al máximo

---

<sup>455</sup> "existenzieller Sinn des Formalen".

<sup>456</sup> ""Formal" gibt den "Ansatzcharakter" des Vollzugs der Zeitigung der ursprünglichen Erfüllung des Angezeigten".

<sup>457</sup> "[...] die Situation des Ansetzens solcher Definition und die Situation des ansetzenden Verstehens der Definition nicht die ist, in der der Gegenstand sich voll und eigentlich gibt, [es ist zu ersehen] daß sie aber gerade die entscheidende *Ausgangssituation* ist für die vollzugshafte Bewegung in der Richtung der vollen Zueignung des Gegenstandes bzw. des ihn Habens. Um aber so entscheidend fungieren zu können, muß der Ansatz radikal kritisch vollzogen werden".

para que el movimiento ejecutivo no quede desfigurado o, de otro modo, para que ese movimiento pueda tener lugar. Uno de los aspectos fundamentales que se dan en esa situación es el uso de los conceptos, en general el uso del lenguaje filosófico. Heidegger estaba sensibilizado con el hecho de que la tradición determina el uso que se hace del lenguaje. Éste en ningún caso es algo que se inaugura cada vez que se emplea, sino que se recibe ya en una situación determinada. En ella se dan cada vez las condiciones para que sea posible la comprensión y también en ella debe surgir la definición de filosofía que indica formalmente (cf. GA 61, 42-43). Una consecuencia importante de este modo de pensar es que hay que hacer algunas precisiones en torno a la evidencia con respecto a la adecuación de la definición al objeto. Si la intención fundamental es evitar que el objeto esté completamente dado, la adecuación es siempre cuestionada. En palabras de Heidegger: "la definición hay que comprenderla justamente en este cuestionamiento y falta de evidencia" (GA 61, 34)<sup>458</sup>.

La aparición de lo incierto, de lo cuestionable y su conexión con la indicación formal hay que tenerla en cuenta. Esta última ha surgido desde las necesidades impuestas por las peculiares características de la vida. Dicho de otro modo, Heidegger entiende que la filosofía se tiene que hacer cargo de las particularidades del medio en el que se desenvuelve: "El fundamento propio de la filosofía es la comprensión existencial radical y la *maduración del cuestionamiento*" (GA 61, 35)<sup>459</sup>. La vida es incierta y la filosofía no puede eludir la repetición permanente de este rasgo fundamental. Ya hemos visto que la incertidumbre que traspasa la vida no se ha de utilizar como motivo de lamento en el momento en el que se quiere dar cuenta de ella filosóficamente. La indicación formal como medio de definición y de conceptualización propio de la filosofía se acerca, más bien, a una actitud escéptica a la que nos referiremos en el tratamiento de la destrucción fenomenológica<sup>460</sup>. El escepticismo tendrá una doble vertiente, ya que, por una parte, alimenta una sospecha permanente sobre ciertas declaraciones proféticas acerca de un lugar privilegiado de un determinado sentido de la vida y, por otro lado, también fomenta el preguntar situacional inacabado sobre ella.

---

<sup>458</sup> "die Definition muß gerade in dieser Fraglichkeit und Evidenzlosigkeit verstanden werden".

<sup>459</sup> "Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*".

<sup>460</sup> Cf. 3ª parte, 5.

6.4. "El principio es más de la mitad del todo".  
*El cuidado por la situación de salida*

En algunos de los rasgos anteriores se puede ver la influencia de Aristóteles en este curso, aunque parezca que Heidegger no se atuvo al título ni desarrolló las interpretaciones fenomenológicas que éste anunciaba. En la *Ética Nicomáquea*, un escrito al que Heidegger acude en numerosas ocasiones en los años veinte, Aristóteles estableció una pluralidad de actitudes de descubrimiento del mundo, la *theoria*, *poiesis* y *praxis* a las que correspondían formas específicas de conocimiento como *sofía*, *techne* y *fronesis*<sup>461</sup>. Heidegger no se limita a dar cuenta de esta división de Aristóteles, sino que ordena los elementos bajo una cierta jerarquía, de tal manera que la teoría no es la que ocupa el lugar más elevado<sup>462</sup>. Como también veremos en el tratamiento de la destrucción fenomenológica, considera la *praxis* como la actitud más importante en tanto que es concebida como una modalidad fundamental de ser. La *praxis* no es meramente vida y autopreservación de la vida, sino que más bien forma parte de un proyecto que se dirige a la elección de una forma de vida, si es posible, la buena y la mejor. El ser humano se encuentra, de esta manera, ante la necesidad permanente de tener que deliberar, elegir y decidir. Por esta razón podía escribir Aristóteles: "La prudencia [...] se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación [...] El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular [...] La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares"<sup>463</sup>.

---

<sup>461</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., libro VI.

<sup>462</sup> Volpi ha visto en este acercamiento de Heidegger a la vertiente práctica un intento de desligarse de los problemas que había detectado en el concepto de Husserl de subjetividad trascendental. Cf. Volpi, Franco, "Being and Time: A "Translation" of the *Nicomachean Ethics*?", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his earliest thought*, op. cit., p. 199ss.

<sup>463</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141b, op. cit., p. 277.

Aristóteles hizo una contraposición entre los métodos propios de la metafísica y los de la *praxis*. La esfera de la *praxis* humana, en la que el movimiento de deliberación, elección y decisión desempeña un papel fundamental, no puede ser estudiada por la ciencia, sino que se precisa un método diferente. Éste ha de tener siempre en cuenta las peculiaridades de lo que quiere tratar y no puede ser cerrado y completo. Tiene que adecuarse, en definitiva, a la naturaleza del asunto, porque como dice Aristóteles: "evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones"<sup>464</sup>. En general, en el ámbito de la vida práctica, en el marco en el que se desarrollan las acciones de los hombres, no se puede exigir una exactitud como la que se proporciona en la matemática. Por esta razón, Aristóteles mantiene que aquello que se diga de las acciones hay que hacerlo "en esquema y no con precisión"<sup>465</sup>.

La clara diferencia de métodos dependiendo de la naturaleza de la cosa en cuestión despertó el interés de Heidegger que vio en Aristóteles un cierto precursor de lo que estaba buscando. Textos como el siguiente jugaron, sin duda, un importante papel en este sentido:

Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias [...] Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación [...] Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencia en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece,

---

<sup>464</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094b, op. cit., p. 131.

<sup>465</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1104a, op. cit., p. 160. Van Buren aprovecha esta alusión al esquema haciendo notar que Aristóteles era consciente de la necesidad ocasional de un método que se guíe por las marcas, por los continuos borradores y por el establecimiento de contornos y que no determine el contenido que se ha de ejecutar, cada vez, en las propias acciones. Es decir, el ámbito de la *praxis* no admite un modo de acceso y expresión que no se acomode a ella, que no la acompañe. Su tratamiento filosófico sólo se puede reflejar en el esbozo continuo de sus contornos. Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 331ss.



pues, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan<sup>466</sup>.

A partir de estas palabras se puede empezar a entender por qué Heidegger vio una gran oportunidad de aprovechar algunas ideas de Aristóteles para elaborar su noción de indicación formal. En primer lugar, Aristóteles sostiene indudablemente una dependencia del método, del camino que la investigación ha de recorrer, del tema mismo. Así, Heidegger puede encontrar una buena ejemplificación de lo que defenderá continuamente en su filosofía, a saber, que el método investigador y el objeto investigado no se dan de una manera separada. El tema propio de la filosofía es un doble juego de contenido y método. En segundo término, la alusión al bosquejo tuvo que ser necesariamente muy fructífera, ya que Heidegger empezó a ver en este tipo de acceso y expresión la forma más adecuada de hacer frente a un fenómeno. En el bosquejo o en la delineación de los rasgos principales no se intenta determinar desde el primer momento de una manera completa el contenido del objeto. En tercer lugar -el aspecto que quizá más interesa en este momento-, teniendo en cuenta que Aristóteles apela al respeto ante las distintas modalidades de objetos de estudio y asumiendo que un único método no es eficaz para todas ellas, es posible mantener que en ocasiones una tarea suficiente y muy digna será meramente "indicar el hecho".

Es decir, Heidegger pudo encontrar en Aristóteles la conciencia clara de que una determinación inadecuada en el inicio es algo que marca completamente el curso posterior de la investigación. La aplicación de un método extraño al objeto de que se trate inaugura un camino del que, en su opinión, ya no se pueden desandar los pasos. De ahí que otorgue tanta importancia al planteamiento de la investigación diciendo que el "principio es más de la mitad del todo", entendiendo por principio tanto el comienzo como el lugar en el que se apoya el resto de la investigación. Por esta razón, Heidegger pudo ver en el cuidado de Aristóteles a la hora de tratar con el principio algo muy valioso para la propia investigación fenomenológica, cuya tarea fundamental es indicar el carácter principal de los objetos y, al mismo tiempo, dejar abiertas las posibilidades para que sus determinaciones siguientes se puedan tener en cuenta. En definitiva, Heidegger veía en textos como el anterior la oportunidad de hacer una traducción a su propio lenguaje fenomenológico. Puso de manifiesto, de esta manera, la necesidad de dejar en suspenso el sentido de contenido de los fenómenos, es decir, contar con sus posibilidades de desarrollo y no cercenarlas queriendo establecer sus causas o

---

<sup>466</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1098a-1098b, op. cit., pp. 142-143.

principios sin atender a su naturaleza, como diría Aristóteles. Para éste, el principio es la mitad del todo, pero no es todo.

Heidegger interpretó esta frase fenomenológicamente en el sentido de que el primer paso en el trato con cualquier fenómeno, siendo fundamental, no es la investigación completa ni es deseable que lo sea, sino que es el emplazamiento en un determinado camino, lo que no es poco. Es decir, el primer contacto con un fenómeno, como por ejemplo la vida práctica, tiene que ser completado, en cada caso, por los distintos individuos en la particularidad de sus respectivas vidas. El primer esbozo, la indicación inicial, en ningún caso puede obstaculizar que el segundo momento (tan decisivo como el primero pero, a su vez, dependiente de que el primero haya tenido lugar adecuadamente) haga su aparición. Si el primer paso únicamente llama la atención sobre las continuas posibilidades que pueden aparecer posteriormente, no hay peligro de que se imponga sobre ellas un determinado esquema de explicación -en opinión de Heidegger-, o de que se esté aplicando un método erróneo a un objeto que demanda otro tipo de estudio, tal como Aristóteles mantenía.

Por estas razones fue tan relevante la frase de Aristóteles según la cual parece que el principio es la mitad del todo. En la primera indicación del principio de la investigación vio la necesidad de un rigor muy marcado para poder sacar gran provecho de la ganancia que proporciona el principio. Heidegger, por su parte, recogerá esta herencia aristotélica: "Aquel que "posee" realmente el rigor, es decir, el que ha comprendido y se lo ha apropiado en esta comprensión, tiene "ya más de la mitad"" (GA 61, 192)<sup>467</sup>. Se trata, por así decir, de asegurarse de que ninguna tendencia determinada se va a hacer con el dominio de las direcciones de la investigación y va a acabar imponiendo una de ellas. Las distintas líneas no se pueden trazar dentro de un marco fijo, sino que son aquello desde lo que se tiene que ejecutar la problemática filosófica en cuestión y -lo que es más importante- esto hay que hacerlo "siempre de nuevo" (GA 61, 194). Sin esforzarse en ocultar su deuda con Aristóteles en este sentido, la definición principal de filosofía que maneja Heidegger no puede precipitarse a la hora de tratar su objeto engañada por el ideal de una "objetividad aparente, porque venda los ojos y huye" (GA 61, 71)<sup>468</sup>.

---

<sup>467</sup> "Und wer die Strenge wirklich "hat", d. h. verstanden hat und in diesem Verstehen sie sich angeeignet, der hat "schon mehr als die Hälfte".

<sup>468</sup> [...] eine scheinbare, weil augenschließende und auf der Flucht befindliche Objektivität".

Es decir, no puede establecer como un principio desde el inicio lo que aún no se ha dejado desarrollar en su espontaneidad.

Esta ha sido la ardua preparación del suelo de la definición. Heidegger, alejándose de dos actitudes generales que considera inadecuadas y asumiendo un acercamiento indicativo-formal al problema, desarrolla los distintos temas del curso empleando en cada caso las diferentes aplicaciones de la indicación formal<sup>469</sup>.

Para acabar el tratamiento de ésta hay que decir que, al querer separar de las dos actitudes generales antes mencionadas sin ser ella misma una mediación entre ambas, pone de manifiesto que se trata claramente de un movimiento contrario a las interpretaciones habituales. Como ya hemos mencionado, Heidegger comprende el despliegue hermenéutico apoyado en la conceptualidad indicativo-formal como un movimiento en contra de la caída, es decir, como una tendencia contraria a la comprensión previa que domina habitualmente en la vida fáctica. Apoyados en las experiencias fundamentales, la filosofía y sus conceptos tienen que desarrollarse manteniendo una distancia preventiva frente al enmascaramiento y la distorsión características del discurrir cotidiano de la vida.

En este sentido, la indicación formal tiene un momento negativo o destructivo, que Heidegger expresa aludiendo a su función "prohibitiva" (GA 61, 141)<sup>470</sup>. Por una parte, es el modo adecuado de dar forma a los conceptos filosóficos que quieren repetir la comprensión previa adecuada que proporcionan las experiencias fundamentales. Por otro lado, en la realización de esa tarea previene y llama la atención sobre el peligro que supone recaer en interpretaciones o comprensiones de la vida no dirigidas por la orientación adecuada.

---

<sup>469</sup> Ya hemos puesto de manifiesto los usos con respecto a la definición de la filosofía, los que más nos interesaban en este momento. La indicación formal aparece, sin embargo, como la clave de comprensión de otros muchos conceptos a lo largo del curso: con respecto al ser cf. GA 61, 61, el cuidar como modo fundamental de la vida fáctica cf. GA 61, 89-90, el ser de la vida, su facticidad cf. GA 61, 113-114, la cuestión del "yo soy" cf. GA 61, 174-175, la caracterización de la naturaleza kairológica del cuidado cf. GA 61 158-9. Sobre estos usos de la indicación formal, cf. Dahlstrom, Daniel O., "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as formal indications", op. cit., p. 784.

<sup>470</sup> Sobre este rasgo, cf. Oudemans, Th. C. W., "Heideggers "logische Untersuchungen"", op. cit., p. 99s., Dahlstrom, Daniel O., "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as formal indications", op. cit., p. 783.

En esta segunda actividad, la indicación formal trabaja en estrecha colaboración con la destrucción fenomenológica y, por esta razón, la tercera parte de nuestro trabajo propone un estudio de ésta última.

## TERCERA PARTE

### LA DESOBJETIVACIÓN DE LA VIDA Y DE LA FILOSOFÍA. LA DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

#### 1. La crítica filosófica, antecedente de la destrucción

Al inicio del tratamiento de la indicación formal surgió la necesidad de hacer un retroceso en la obra de Heidegger para poder estudiar adecuadamente el momento en que aquella quedaba acuñada como término filosófico. La conclusión de la Habilitación y, sobre todo, el *Kriegsnotsemester* 1919 proporcionaron entonces algunos datos fundamentales para ello. Para familiarizarse con el origen de la destrucción fenomenológica el esquema puede ser semejante. La razón para repetir el retroceso hasta 1919 es que, algún tiempo antes de fijar definitivamente la destrucción como término, Heidegger está utilizando con otro nombre (crítica) elementos que después acaba incluyendo en la primera. En esta ocasión, el objetivo en el rastreo de los antecedentes no es exclusivamente el *Kriegsnotsemester*, sino también el curso impartido meses después, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (*Fenomenología y filosofía trascendental del valor*), correspondiente al semestre de verano de 1919.

La principal característica de estos cursos es que en ellos no aparecen todavía las palabras que Heidegger empleará con posterioridad para designar la "destrucción": *Destruktion* y *Abbau*. En el ámbito anglosajón y en el francés, estos términos han sido traducidos habitualmente como "deconstrucción". Por nuestra parte, preferimos "destrucción" y "desmontaje" respectivamente. La razón es que en la discusión filosófica contemporánea, hablar de "deconstrucción" podría desviar la atención, claro está, hacia un autor como Derrida. Independientemente del interés que tiene su obra, no sería conveniente dar este rodeo para estudiar el papel de la "destrucción" en el período de Friburgo. Tanto más cuando Derrida mismo considera su propia posición como un modo de entender la *Destruktion* y el *Abbau* de Heidegger. El autor francés lo explica de la siguiente manera:

Cuando elegí esta palabra [Deconstrucción], o cuando se me impuso -creo que fue en *De la gramatología-*, no pensaba yo que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras cosas, yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y *Abbau*. Ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero, en francés, el término "destrucción" implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima de la "demolición" nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía. Por consiguiente, lo descarté<sup>471</sup>.

Es cierto que "destrucción" tiene en castellano, de manera semejante a lo que ocurre en francés, connotaciones inmediatas que no responden a lo que Heidegger defendía. En ese sentido, habría suficientes motivos para elegir la versión derridiana. Sin embargo, adoptar "deconstrucción" no garantizaría desde el principio estar asumiendo presupuestos que fuesen un fiel reflejo de los propósitos de Heidegger (Derrida no hace una simple exposición de su filosofía). Por otra parte, el alejamiento del marco temporal de la obra de Heidegger que nos interesa en este momento sería doble, ya que la atención de Derrida se centra en el segundo período (de *Ser y tiempo* en adelante) y no en las formas tempranas de la destrucción. Por esta razón, preferimos intentar compensar las implicaciones de un término habitual y cotidiano (destrucción), en vez de hacer lo mismo con respecto a un autor tan influyente en la actualidad que, además, se inspira en obras posteriores a los cursos de Friburgo<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> Derrida, Jacques, "Carta a un amigo japonés", traducción española de Cristina de Peretti, en *Suplementos Anthropos*, 13, 1989, p. 86. Esta carta fue publicada originalmente en japonés y después, en octubre de 1985, apareció la versión francesa en *Le Promeneur*, XLII.

<sup>472</sup> Esto no excluye que la deconstrucción sea una propuesta valiosa que puede ayudar a evitar que se vea la destrucción de Heidegger como algo eminentemente negativo. Cf. Bernasconi, Robert, "Repetition and Tradition: Heidegger's Destructuring of the Distinction Between Essence and Existence in *Basic Problems of Phenomenology*", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 123.

### *1.1. La paradoja y la puesta en cuestión radical de los problemas filosóficos*

Con esta perspectiva el primer paso de la investigación es repasar los contextos en los que aparece la noción de "crítica" con el fin de ver cómo se anticipan en ella algunas líneas generales por las que discurrirá la destrucción con posterioridad.

Al inicio del *Kriegsnotsemester* 1919, Heidegger muestra interés por un tema que permite entrever cómo va a tratar la "crítica" de ahora en adelante. Ateniéndose en primera instancia al título del curso (*La idea de la filosofía y el problema de la visión del mundo*), quiere indagar precisamente en el sentido de una de sus partes: "filosofía y visión del mundo". Cabe ver la cuestión desde diversos ángulos. En primer lugar se puede pensar que la filosofía y las visiones del mundo no difieren entre sí, ya que lo que los filósofos han intentado no es más que una expresión conceptual de la imagen del mundo que toda persona tiene. Desde esta perspectiva, la filosofía estaría dando un paso cualitativo diferente al modo de pensar habitual del trabajador, del campesino, del político etc. Su tarea consistiría en dotar de un armazón y de una estructura conceptual a aquello que ha sido pensado espontáneamente en la vida cotidiana. Como una segunda posibilidad de ver la relación, Heidegger menciona que la visión del mundo puede ser el límite de la filosofía. Esta opción sería la que ha tomado una cierta corriente de la teoría del conocimiento que se encuentra bajo la influencia predominante de Kant. De manera general, se puede ver como una propuesta en la que la conciencia crítica se acentúa en extremo y la posibilidad de la metafísica queda recusada.

De este modo, la concepción del mundo, o bien es uno de los quehaceres inmanentes de la filosofía, o bien es lo que marca los límites de ésta, el lugar más allá del cual no puede avanzar (cf. GA 56-57, 10).

La estrategia de Heidegger ante este problema consiste en dar un paso más y seguir preguntando por la posibilidad de que aún haya otra vía para abordar la cuestión. La búsqueda de un tercer camino es un recurso permanente en el modo en que plantea la crítica general de los problemas filosóficos. El interés por la apertura de una nueva perspectiva es lo que anima constantemente sus planteamientos. Ahora, este procedimiento se refleja cuando Heidegger pregunta si se han consumido las posibilidades de comprender el problema con las

formulaciones mencionadas<sup>473</sup>. De este modo, quiere llamar la atención, en primer lugar, sobre lo que están presuponiendo las dos maneras de entender la relación entre la filosofía y las concepciones del mundo. Heidegger piensa -algo por otra parte trivial en un principio- que las dos opciones cuentan desde el inicio con un elemento en común: la existencia de una relación entre los aspectos que se discuten. Quizá es obvio que las dos posturas aceptan que hay una conexión entre ellas, pero no es banal el hecho de que esa base común se haya asumido sin discusión. Este ámbito subyacente será, en tanto que no ha sido problematizado, el centro de interés.

Heidegger deja entrever así una primera sospecha de que la historia de la filosofía se ha empeñado en establecer un vínculo entre dos cosas (en este caso la filosofía y las concepciones del mundo) que puede que no tengan ninguna ligazón entre sí<sup>474</sup>. El procedimiento para extraer esta conclusión no ha consistido en analizar los contenidos ni las distintas propuestas de uno y otro polo, sino que se ha quedado en un nivel formal, por así decir. Lo único a lo que ha prestado atención es a aquello que las dos posiciones dan por sabido, al campo común que permite la discusión.

Percatarse de la posibilidad de que la filosofía y las concepciones del mundo no tengan ninguna conexión entre sí quiere ser en cierto modo una salida del esquema que dominaba el modo general de ver la cuestión. En este sentido, Heidegger presenta la situación resultante como si el armazón seguro y consistente que parecía sustentar el problema se viniese abajo: "Esta separación radical [entre filosofía y visión del mundo] contradiría toda concepción hecha hasta ahora de la filosofía, ya que llevaría en sí la exigencia de descubrir un concepto completamente

---

<sup>473</sup> "La exactitud y la completud del método pide, sin embargo, que consideremos todavía previamente la cuestión formal de si se han agotado de hecho todas las posibilidades de una comprensión del tema con las dos formulaciones del problema tratadas" (GA 56-57, 11). ("Die Exaktheit und Vollständigkeit der Methode fordert aber, daß wir zuvor noch eine formale Frage erwägen, ob denn mit den beiden besprochenen Problemformulierungen alle Möglichkeiten einer Auffassung des Themas in der Tat erschöpft sind").

<sup>474</sup> En el semestre de verano de 1920, cuando la destrucción ya ha hecho su aparición, Heidegger retomará de nuevo el problema de la relación entre la filosofía y las visiones del mundo para acabar diciendo que se trata de una separación inauténtica, lo que quiere decir realizada desde presupuestos que ella misma no tematiza (cf. GA 59, 9ss.).



nuevo de filosofía [...]" (GA 56-57, 11)<sup>475</sup>. Esto es una invitación suficientemente explícita a fomentar la paradoja como modo de ver los problemas. Y, en efecto, la paradoja juega también un papel importante en un momento relevante de otro de los cursos. Al inicio de *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger dice que "la fenomenología *lucha* incesantemente con una *paradoja* que entenderemos como la paradoja originaria de la vida en y para sí" (GA 58, 2)<sup>476</sup>. Pensar en el lugar en el que se vienen abajo los presupuestos del problema que se estudia no hace que la investigación tenga que detenerse, sino que le da un nuevo impulso. Heidegger dota así de una gran fuerza heurística a la paradoja, al mismo tiempo que no desaprovecha su sentido etimológico (separación de toda actitud u opinión sostenida hasta ese momento).

Sin una intención explícita, quizá, Heidegger está anticipando algunos rasgos que incluirá posteriormente en la destrucción. Aplicando un modo ajeno y no habitual de ver la cuestión a las perspectivas que se mantenían hasta entonces quiere provocar, como efecto más visible y llamativo, la "catástrofe de toda filosofía (hasta este momento)" (GA 56-57, 12)<sup>477</sup>. Por esta razón es plausible pensar que al inicio del período de Friburgo habla ya del final de la filosofía y que éste no es un tema exclusivo de los años posteriores.

Sin embargo, no es el tema del final de la filosofía el que interesa en este momento, sino el modo en que se comprenden los elementos que posibilitan a Heidegger hablar de esta manera<sup>478</sup>. La alusión a la paradoja ha introducido un momento destructivo en tanto que ha llevado a una situación de punto muerto o a un colapso, si se quiere, los modos habituales de ver la relación entre la filosofía y las concepciones del mundo. Sin embargo, este momento inicial, en el que parece

---

<sup>475</sup> "Diese radikale Trennung widerspräche aller bisherigen Auffassung der Philosophie; denn sie schlösse die Forderung in sich, einen ganz neuen Begriff der Philosophie zu entdecken [...]". A lo largo del *Kriegsnotsemester* Heidegger utiliza en alguna ocasión la expresión "completamente nuevo" en distintos contextos, lo que pone de manifiesto la capacidad innovadora que atribuía a su proyecto. Cf. GA 56-57, 12, 69.

<sup>476</sup> ([Damit ist einmal angezeigt, daß] die Phänomenologie mit einer *Paradoxie* unablässig *kämpft*, die wir als die Urparadoxie des Lebens an und für sich verstehen werden"). Cf. [2ª parte, 3](#), donde ya hemos mencionado este aspecto.

<sup>477</sup> "[...] Katastrophe aller (bisherigen) Philosophie".

<sup>478</sup> Sobre la importancia de la noción de final de la filosofía desde los cursos que abren el período de Friburgo, cf. Kovacs, George, "Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger", op. cit., p. 124.

que lo único que domina es una demolición, lleva consigo también una vertiente positiva. Hablando con más propiedad, no es conveniente despertar la impresión de que hay una fase que sustente a la otra, como si de un segundo nivel se tratase. Más bien los dos estadios se dan de un modo simultáneo y no se los puede considerar completamente separables.

La simultaneidad sale a la luz en tanto que Heidegger ve en el lugar que acaba de calificar como devastado y catastrófico el ámbito más adecuado para iniciar la actividad filosófica. Clausurar lo que para él son las perspectivas habituales, hacerlas colapsar llevándolas hasta la paradoja, abre al mismo tiempo nuevas posibilidades: "Sin embargo esta paradoja es nuestro auténtico problema. Con ello las dos concepciones del tema antes mencionadas se ponen en cuestión radicalmente y el tema circunscribe en un sentido auténtico un problema" (GA 56-57, 12)<sup>479</sup>. Esto supone que, sin haber mencionado todavía la destrucción, está contando con los dos niveles fundamentales con los que la caracterizará algunos meses después. El primero es el que provoca la precipitación de un determinado planteamiento, de un problema filosófico concreto, a un lugar en el que se hace dificultoso pensarlo en los mismos términos en los que se había hecho hasta ese instante. De este modo, los contenidos permanecen en un segundo plano y salen a la luz, quedando inmediatamente en cuestión, los presupuestos que los sustentaban. Los cimientos del planteamiento se vienen abajo pero lo que queda, a pesar de su aspecto catastrófico, sigue dando oportunidades para la actividad filosófica en tanto que inaugura una nueva perspectiva. En este momento se acentúa precisamente la segunda fase, consistente en ver en el lugar devastado la posibilidad de retomar las cuestiones con más radicalidad.

En el tema de las relaciones de la filosofía con las concepciones del mundo, cuando Heidegger habla de poner en cuestión radicalmente las dos posibilidades de conexión, está haciendo uso de un doble sentido de "radical" y "radicalismo" que mantendrá posteriormente. Por un lado, refiere "radical" y sus derivados al modo de abordar cuestiones intentando emanciparse de los esquemas con los que se las ha considerado con anterioridad. La pretensión de radicalidad queda asociada así a la ganancia de un nuevo punto de vista, al abandono de lo anterior, en definitiva a la crítica de formas de pensamiento que Heidegger atribuye generalmente a la tradición filosófica. Por otro lado, de una manera evidente, "radical" remite a las

---

<sup>479</sup> "Diese Paradoxie aber ist unser echtes Problem. Damit werden die beiden erstgennanten Auffassungen des Themas radikal in Frage gestellt, und das Thema umschreibt im echten Sinne ein Problem".

raíces de algo y esta segunda línea de significado tampoco se puede dejar de lado. En este sentido y desde una cierta perspectiva, a Heidegger le interesa permanecer ligado a la tradición. Sólo en tanto que ésta es analizada radicalmente será posible acceder, en su opinión, a una dimensión oculta pero no por ello menos determinante<sup>480</sup>.

Aunque en este momento interesen preferentemente las observaciones de Heidegger sobre su actividad crítica, hay que decir que el *modus operandi* del que venimos hablando se aplica a diferentes temas en el *Kriegsnotsemester* 1919: superación de la alternativa entre el realismo y el idealismo, la crítica de la absolutización de lo teórico o, de manera general, la ganancia de un campo desconectado de las opiniones y los prejuicios teóricos<sup>481</sup>. Heidegger repetirá el mismo proceso una y otra vez. En primer lugar despliega la alternativa o el problema y lo lleva hasta un punto en que se puede poner en cuestión. Una vez en este ámbito, la posibilidad de estudiarlo adecuadamente sale a la luz en su opinión. Como se puede suponer, por el tratamiento adecuado de un problema entiende precisamente poner de manifiesto que algunas de las alternativas en las que ha quedado implicado son restrictivas. Es decir, en la mayoría de las ocasiones Heidegger ve una ganancia suficiente en plantear con propiedad un problema y no tanto en avanzar, como si hubiese implícitamente una solución a la que hay que llegar.

---

<sup>480</sup> La aplicación de los dos sentidos de "radical" en el contexto del *Kriegsnotsemester* 1919 nos la ha sugerido el tratamiento que hace Van Buren de ellos en un marco diferente. Para él, Heidegger apunta a la dimensión profunda (*radix*) de un *Ereignis* misterioso y anárquico que produce una pluralidad de efectos (se trataría en definitiva de la dimensión misteriosa e incalculable de la vida). Pero la radicalidad -que por lo demás es un término típicamente husserliano- también alude a un gesto emancipatorio que posibilite la destrucción de un sentido privilegiado y propio de ser que puede ser erigido para juzgar o marginar otros sentidos en los distintos períodos históricos, culturas, religiones y caminos de pensamiento. Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 41, 319.

<sup>481</sup> Sobre estos aspectos, cf. Kovacs, George, "Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger", op. cit., p. 127s.

## 1.2. La crítica positiva y la escucha de las motivaciones auténticas

Es necesario esperar hasta el siguiente semestre, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Fenomenología y filosofía trascendental del valor)*, impartido en el verano de 1919, para encontrar indicaciones más precisas sobre lo que a partir de este momento se denomina "crítica filosófica", la formulación embrionaria de la "destrucción fenomenológica"<sup>482</sup>. A pesar de la relación tan estrecha que hay entre estos dos términos, es preciso tener en cuenta lo siguiente. Cuando Heidegger empieza a utilizar el segundo en el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*), no abandona definitivamente la noción de "crítica". Se podría decir entonces que, aunque ésta sea el precedente directo de la destrucción, no hay un solapamiento ni una sustitución completa. En presencia de la "destrucción", la "crítica" sigue jugando un papel, lo que implica que las dos nociones no se pueden considerar estrictamente sinónimas.

En el semestre de verano de 1919, Heidegger empieza a abordar la noción de "crítica" en el contexto de una confrontación con los autores y líneas de pensamiento que más habían contribuido a su formación filosófica y a los que más tiempo de estudio había dedicado. Comparecen así figuras como Windelband, Brentano, Dilthey y Rickert (curiosamente Husserl no es incluido). Por esta razón, el curso se puede ver como un intento de establecer distancia y de romper con las primeras enseñanzas atendiendo a los textos y de manera argumentada. Sin embargo, de ahora en adelante, Heidegger no entiende la ruptura como el abandono completo de aquello que se critica. Para comprender lo que se propone hay que tener presente siempre el concepto de "apropiación"<sup>483</sup>. Un problema diferente es si entendió la apropiación constantemente en el mismo sentido, si concedió idénticas oportunidades a todos los autores que trataba. Lo que interesa ahora en todo caso es ir describiendo el modo en el que se relaciona con las corrientes filosóficas con las que quiere establecer algún diálogo. Como punto de partida, son relevantes las siguientes palabras:

---

<sup>482</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 61 y Van Buren John, *The Young Heidegger*, op. cit., p. 13.

<sup>483</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., pp. 120ss.

La controversia científico-fenomenológica con una filosofía que ya ha obtenido su acuñación histórica en la historia del espíritu debe abarcar dos esferas de trabajo para asegurar una comprensión auténtica: en primer lugar, ganar la comprensión de lo histórico, la motivación histórico-espiritual, para la acuñación históricamente real del tipo y, en segundo término, intentar comprender este tipo en la autenticidad de su problemática (GA 56-57, 125)<sup>484</sup>.

Se plantea aquí explícitamente que la crítica filosófica, la controversia en general, sólo se puede ejercer en el momento en que se ha asumido distancia con respecto al problema de la unidad o separación de la dimensión sistemática e histórica de la filosofía. En opinión de Heidegger, la fuerza de esta alternativa se deja ver extraordinariamente en el ambiente de la época. Las cuestiones se estudian o bien atendiendo a sus diferentes versiones a lo largo de la historia, o bien como aspectos que cabe pensar en sí mismos, con cierta independencia de su desarrollo. Con lo dicho anteriormente acerca del modo de abordar las alternativas, no sorprende que con respecto a ésta Heidegger diga que se trata de una división inauténtica (cf. GA 56-57, 125). Como se ve en el texto citado, esto no significa que las vertientes sistemática e histórica no desempeñen ningún papel. No hay una negación de su importancia, sino más bien de la relevancia de la discusión acerca de cuál de ellas es la preeminente. Para Heidegger, en toda investigación hay que admitir las dos dimensiones con anterioridad a poder hablar siquiera de la separación entre ambas o de la superioridad que se pueda otorgar a una u otra<sup>485</sup>.

Por otro lado, hay un segundo aspecto general de la actividad filosófica que hay que tener presente antes de enfrentarse a cualquier corriente. Se trata de algo

---

<sup>484</sup> "Die phänomenologisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit einer Philosophie, die ihre historische Ausprägung in der Geistesgeschichte bereits gewonnen hat, muß, um ein echtes Verstehen zu sichern, zwei Aufgabensphären umfassen: einmal das Verständnis des historischen, geistesgeschichtlichen Motivierung zu gewinnen für die historisch tatsächliche Ausprägung des Typs -und diesen Typ zu verstehen suchen auf die Echtheit seiner Problematik".

<sup>485</sup> Un antecedente de esta postura se puede encontrar en la conclusión del escrito de Habilitación. En efecto, *El problema de las categorías (Das Kategorienproblem)* comienza calificando el propósito de la investigación desarrollada con anterioridad como "histórica de problemas" (GA 1, 399), es decir, Heidegger hizo un tratamiento histórico del problema de las categorías en el que quiso tener siempre presente su dimensión sistemática. Hay otros lugares en los cursos en los que esta actitud se repite, cf. GA 56-57, 132; GA 58, 11 (se trata de un párrafo titulado, muy significativamente, "Aspectos históricos y sistemáticos de la utilización de la palabra "fenomenología"); GA 9, 36, GA 61, 110s.

relativo al método y al objeto de estudio: "[El método] no se puede considerar por tanto completamente separado del problema. Se trata de comprender éste en su tendencia principal y precisamente así como resulta de la motivación histórica" (GA 56-57, 181)<sup>486</sup>. El lenguaje de la motivación y la tendencia, tan presente en el *Kriegsnotsemester* 1919 en lo que se refería a la vida y la filosofía, es repetido ahora en relación a los problemas filosóficos, al método e implícitamente a la crítica. El propio método que tiene que guiar la investigación no aborda los temas que le interesan desde un conjunto predeterminado de reglas. Antes al contrario, el juego de motivación y tendencia con el que Heidegger caracteriza los problemas no deja indiferente al método mismo. En el semestre siguiente al que estamos comentando, el correspondiente al invierno de 1919-20, se insiste de nuevo sobre este tema en el contexto preparatorio para la aparición del concepto de "destrucción". La relación entre los problemas y el método no es de una sola dirección, sino que los primeros surgen únicamente en relación al segundo y éste se va desarrollando en el trato continuo con ellos (cf. GA, 58, 5). A pesar de la indiferencia -cuando no directamente desprecio- que la figura de Heidegger despierta en tendencias como la de la filosofía de la ciencia, hay muchos aspectos en su obra que hubiesen sido aprovechables en los impulsos que ésta última ha recibido en el S. XX. De una manera general, la insistencia en la idea de la carga teórica de la observación tiene en su base lo mismo que Heidegger estaba poniendo de manifiesto desde la tradición hermenéutica. Se trata, como es sabido, de la imposibilidad de acceder a los hechos en su objetividad pura desde un método concreto esbozado con independencia de ellos. Más bien, las líneas de determinación entre el método y lo investigado son coimplicativas.

Sobre esta base general, Heidegger aporta algunas anotaciones sobre el modo en que entiende la "crítica", siempre con la idea de que no quiere atribuir al término un cariz exclusivamente histórico o sistemático, ni tampoco verlo como parte de un método independiente del problema que aborda. Cuando en el *Kriegsnotsemester* 1919 aludía al momento catastrófico al que toda filosofía llega considerándola bajo un prisma determinado, se detectaba también un afán por compensar la fuerza de las palabras que utilizaba. La catástrofe no había que verla únicamente como una situación filosóficamente estéril, sino que Heidegger encontraba en ella aspectos

---

<sup>486</sup> "Sie [die Methode] läßt sich also nicht völlig abgelöst vom Problem betrachten. Dieses gilt es in seiner Haupttendenz zu verstehen, und zwar so, wie es aus der historischen Motivation sich ergibt". Para otros lugares en los que Heidegger alude implícita o expresamente a la imposibilidad de separar el método del objeto, cf. GA 56-57, 16, 181; GA 58, 4s., 228, 236; GA 9, 9.

positivos. La situación paradójica no era entonces algo esencial e intrínsecamente negativo. Algunos meses después, este aspecto se va perfilando con más precisión cuando dice que "en la esencia de la crítica fenomenológica radica que nunca puede ser negativa" (GA 56-57, 125)<sup>487</sup>. Está calificando de "negativa" la crítica que encuentra interés en sacar a la luz rasgos de una filosofía que no concuerdan o en poner de manifiesto contradicciones en una obra determinada. De un modo general, se podría decir que la crítica negativa es la impulsada por un deseo de refutación, la que considera que los problemas filosóficos se pueden plantear de manera unívoca excluyendo la ambigüedad en su tratamiento<sup>488</sup>.

Estableciendo la distancia correspondiente con respecto a lo anterior, el siguiente paso que da Heidegger es establecer que "una crítica auténtica es siempre positiva y precisamente la crítica fenomenológica, si es fenomenológica, sólo puede *en general* ser positiva" (GA 56-57, 127)<sup>489</sup>. Quiere llamar la atención con ello sobre el hecho de que, en el fondo, la confrontación negativa es ciertamente sencilla, puesto que se limita a refutar sin ofrecer nada a cambio. La positiva se mueve por distintos derroteros y Heidegger le atribuye la tarea de oír las motivaciones auténticas (cf. GA 56-57, 126). Unas páginas más adelante esta caracterización queda completa diciendo que "la comprensión de los motivos histórico-espirituales es *una parte auténtica de la preparación e iniciación de la crítica fenomenológica*" (GA 56-57, 131)<sup>490</sup>.

---

<sup>487</sup> "Es liegt im Wesen phänomenologischer Kritik, daß sie nie negativ sein kann".

<sup>488</sup> Una de las dificultades que surgen en este modo de describir la crítica negativa es que no permite, por contraposición, hacerse una idea de lo que es la positiva. Si Heidegger considera que los rasgos que caracterizan la primera se resumen en revelar contradicciones internas en las que eventualmente puede incurrir un autor, parece que el criterio mínimo de la segunda es demasiado difuso. Dicho de otro modo, se restringe mucho la primera como para poder describir con precisión en su momento la segunda. El problema es un reflejo de un presupuesto general del planteamiento puesto que, mientras que la caracterización de la crítica negativa se atiene al marco de los textos filosóficos, la de la positiva abarca un contexto mucho más amplio. Heidegger hablará de la crítica de una obra, pero también de la crítica como elemento indispensable de la fenomenología en tanto que forma de vida.

<sup>489</sup> "Echte Kritik ist stets positiv -und gar phänomenologische Kritik, wenn sie phänomenologisch ist, kann *überhaupt* nur positiv sein". "Crítica positiva" es una expresión que Heidegger utiliza en algunos otros textos. Cf., por ejemplo, GA 58, 10, GA 9, 6.

<sup>490</sup> "[...] das Verstehen der geistesgeschichtlichen Motive ist mit *ein echtes Stück der Vorbereitung und Inangriffnahme phänomenologischer Kritik*".

Surge de inmediato una cuestión de relevancia. Cabría esperar de la propia crítica, en tanto que positiva, que contribuyese a lograr acceder a las motivaciones auténticas mencionadas. Sin embargo, no parece que ésta sea la dirección de la argumentación de Heidegger. La crítica, en contra de lo que da a entender su etimología, no separa las motivaciones auténticas de aquéllas que no lo son. Lo que hace es oír las, prestarles atención, pero para poder llevar a cabo esta actividad se le han tenido que presentar como tales de alguna manera. Retomando ahora el último texto citado, si la comprensión de los motivos es una parte de la preparación de la crítica, entonces es claro que ésta no es la que ha posibilitado la primera. La crítica no es la que proporciona el acceso adecuado a los motivos, no es ella la que discrimina los que son valiosos de los que no lo son.

Desde la perspectiva de una filosofía en concreto, si la crítica positiva consiste en oír sus motivaciones auténticas y si las inauténticas sólo se pueden comprender desde las primeras (cf. GA 56-57, 126), la crítica parece perder lo que es más propio de ella: precisamente ser un criterio para poder distinguir unas de otras. La cualificación como "auténticas" no es algo que ella misma otorgue, sino que la distinción está hecha antes de que entre en funcionamiento. Al recibir ya las motivaciones auténticas como tales, su tarea parece limitarse a asentir y a constatar que en efecto lo son. Pero la relevancia de este quehacer ha quedado entonces muy atenuada, ya que la crítica recoge el trabajo hecho, por así decir. Si no es ella la que otorga la autenticidad a las motivaciones, sino que su labor se limita a reconocerla, este modo de plantear la cuestión remite a algo previo que dirija adecuadamente la actividad crítica. Se necesita en todo caso una instancia anterior que le presente las motivaciones de un modo adecuado.

### *1.3. La comprensión evidente de la vida en y para sí como criterio*

Se apunta así a un tema que está presente sólo de manera implícita en 1919, pero que irá adquiriendo importancia progresivamente en los siguientes cursos. Para verlo mejor se pueden ir enlazando algunos elementos que guían desde el fondo la argumentación de Heidegger. Vimos en la primera parte que la filosofía (fenomenología) era considerada una forma de vida. La crítica, en tanto que elemento constitutivo de la fenomenología, no puede escapar a esta relación. En este sentido, Heidegger entenderá que no tiene que perder pie con respecto al



momento histórico-vital en el que se desarrolla y que forma lo que le da las referencias -"predelineaciones" dirá posteriormente- que hacen que la actividad de desmontaje quede justificada. Puesto que la explicitación hermenéutica tenía en última instancia una justificación existencial, Heidegger piensa que la crítica hay que verla desde los mismos parámetros. Lo que se está poniendo en juego en ello, al igual que pasaba con la actividad hermenéutica en general, es el apoyo mismo de la crítica, la necesidad de evitar que las medidas que maneja sea arbitrarias y caprichosas.

Como no podía ser de otro modo, desde el momento inicial en el que se empieza a hablar de "crítica" hay una gran preocupación por este tema. Aunque en el curso del semestre de verano de 1919 Heidegger no lo tematice, sí se puede entrever que el criterio que está buscando es una "comprensión evidente de las vivencias, de la vida en y para sí en el *Eidos*" (GA 56-57, 126)<sup>491</sup> o, tal como se dice en otro texto, se precisa de la reconducción de los problemas a un estrato originario que es el de la vida en y para sí (cf. GA 56-57, 121)<sup>492</sup>. Este será entonces el ámbito en el que tiene que moverse la controversia filosófica y lo que constituye al mismo tiempo su criterio. El medio en el que se desenvuelve dará forma a su vez al criterio que la dirige. Éste no es teórico, sino que más bien alude a la verdad y a la evidencia de la comprensión previa que se tiene de la vida por el hecho de vivir en ella, por ser ella misma. De este modo, la inmersión en el ámbito vital, en la dimensión preteórica de la vida, proporciona el criterio de todos los criterios (parafraseando a Husserl) y dispensa al mismo tiempo de la tarea de buscar permanentemente una medida. Para encontrar en última instancia lo que le da suelo, para lograr apoyo y no estar en el aire, la crítica filosófica tiene que remitirse al ámbito de la vida.

En la parte dedicada a la vida fáctica se aludió al hecho de que ésta tiene una tendencia inherente a mostrarse de un modo desfigurado, a ocultarse y a olvidarse de sí misma<sup>493</sup>. La inmersión en la vida no garantiza que lo que se vaya a obtener sean las motivaciones auténticas, por emplear el lenguaje de Heidegger. Sólo las experiencias fundamentales ponen en marcha una comprensión adecuada y al mismo tiempo permiten que entre en acción con suficiente vigor la interpretación

---

<sup>491</sup> "[...] evidente Verstehen von Erlebnissen, des Lebens an und für sich im Eidos".

<sup>492</sup> Anteriormente, en la parte dedicada a la indicación formal, hemos tratado estas expresiones de Heidegger. Cf. [2ª parte, 2.6.](#)

<sup>493</sup> Cf. [1ª parte, 9.](#)

hermenéutica. Eran estas experiencias tan particulares las que daban a entender de una manera atemática y previa a la teoría el modo de ser propio de la vida. Por lo tanto, la remisión de la crítica al ámbito originario no se entiende en 1919 si no se la complementa con el papel tan relevante que desempeñan las experiencias fundamentales que abren dicho ámbito de manera apropiada.

El objetivo de Heidegger al relacionar la crítica con el marco preteórico será preservar y conservar éste tal como es, impidiendo que otro tipo de opciones se vayan imponiendo. Se insinúan de este modo los campos en los que va a actuar con posterioridad la destrucción fenomenológica. Heidegger atribuye a gran parte de la filosofía elaborada hasta ese momento una tendencia inequívoca a asumir una actitud teórica. Esta inclinación la presenta bajo diversas figuras a lo largo de los cursos de Friburgo: la noción de sistema en general, la idea misma de demostración, el concepto de construcción, de inducción y de dialéctica, en definitiva, la consigna de que la filosofía tiene que proporcionar soluciones reveladoras a los problemas que le van saliendo al paso -un grave prejuicio en el fondo, en su opinión-. Todos estos modos de proceder, todas estas tácticas de acercamiento a la verdad, son consideradas como planteamientos conceptuales que flotan en el aire, que no están fundadas (cf. GA 56-57, 126). La fundamentación que está ausente aquí es la que otorga la vida fáctica misma, la atención permanente a sus peculiaridades.

Surgen así de nuevo las dificultades que aparecían con anterioridad. Por un lado sería lógico pensar que es la crítica filosófica la que debe otorgar el criterio con el que ella opera. Sin embargo, tal como ha planteado la cuestión Heidegger, la situación es bien distinta. El criterio en todo caso le viene dado, lo que no facilita precisar adecuadamente su tarea o, diciéndolo de otra manera, hace que ésta quede debilitada en forma de un reconocimiento. La crítica se tendría que limitar a constatar que la comprensión atemática que han proporcionado las experiencias fundamentales es efectivamente así. Únicamente cuando ha sucedido esto, tiene legitimidad para enfrentarse con otras posibilidades de comprensión y sólo así encuentra apoyo para decir de ellas que se han separado o, por el contrario, están cercanas al ámbito originario (la vida en su ejecución).

Vemos de esta manera que en la primera aparición del concepto de "crítica" están mezclados aspectos en un principio muy distintos. El curso del semestre de verano de 1919 comenzaba siendo un intento de confrontación con tendencias de la filosofía de la época. Para ello, no era extraño que se diesen algunas indicaciones sobre el modo de hacer una crítica adecuada de aquéllas. Pero desde el primer

momento, Heidegger conecta su planteamiento de confrontación con los textos con su justificación fenomenológica correspondiente. Para entender la noción de "crítica" en 1919 hay que tener presentes los dos aspectos. Por una parte, una serie de indicaciones sobre el modo más adecuado de leer ciertos textos y, por la otra, la razón metodológica de ese procedimiento. Los rasgos que describen esta segunda actividad se dan en la discusión sobre la ubicación y el criterio de la crítica. Las recomendaciones para leer los textos (el primero de los aspectos mencionados) se reflejan, por ejemplo, cuando Heidegger otorga mucha más importancia a la calidad de la comprensión que a lo que, de manera general, se podrían llamar el trabajo filológico en el análisis de una obra filosófica (cf. GA 56-57, 126).

Sobre estas líneas generales se asienta el desarrollo de la crítica de la filosofía trascendental del valor y no deja de ser sorprendente que en un momento tan temprano como 1919 aparezca la palabra superación (*Überwindung*) para describir esta tarea: "Una superación fenomenológica, crítico-positiva de la filosofía del valor como la que perseguimos está enteramente obligada, metodológicamente, a este seguimiento de los motivos, porque sólo así se puede comprender completamente la inautenticidad parcial de los problemas" (GA 56-57, 141)<sup>494</sup>. Aquí se pueden encontrar algunas indicaciones para entender mejor lo que, una década más tarde, aparecerá como la superación de la metafísica. Sin querer igualar sin más la crítica a la superación posterior, sí hay aspectos de la primera que se seguirán manteniendo en la segunda. Uno de los más interesantes es la preocupación por no perder de vista aquello que se critica, es decir, por tratar de seguir los motivos que impulsan lo criticado sin darles la espalda. Hay que volver a insistir en que los motivos de lo criticado no son ni mucho menos el producto de la crítica, sino que ésta los tiene que seguir (de ahí la alusión a la escucha antes mencionada). Sin embargo, para que la crítica se ponga en marcha es necesario que esos motivos aparezcan bajo unas condiciones adecuadas, ya que en caso contrario difícilmente se podrán seguir o escuchar.

---

<sup>494</sup> "Und vollens ist eine kritisch-positive phänomenologische Überwindung der Wertphilosophie, die wir anstreben, methodisch zu diesem Den-Motiv-Nachgehen verpflichtet, weil nur so sich die teilweise Unechtheit der Probleme völlig verstehen läßt". Heidegger ya había utilizado antes el verbo *überwinden*, en concreto cuando hablaba de que "sólo *en la mostración* de la esfera auténtica del problema [la crítica auténtica] supera y rechaza los planteamientos del problema que son falsos, explicados a medias y confusos" (GA 56-57, 127). ("Sie überwindet und weist zurück verworrene und halbgeklärte, falsche Problemstellungen nur *im Aufweis* der echten Problemsphäre"). Para otras apariciones de este verbo en distintos contextos en 1919, cf. GA 56-57, 56, 58, 77, 93, 136, 138, 194.

El hecho de que Heidegger reivindique no perder la cara a aquello que se critica puede verse también desde otra perspectiva. En ocasiones, la controversia filosófica se ejerce con respecto a algo que se ha manipulado hasta el punto de hacerlo irreconocible. Lo criticado, de esta manera, pasa a ser más bien un constructo propio del que ha establecido la polémica, queda convertido en un ingrediente de su modo de ver la cuestión. Aunque Heidegger rechaza explícitamente esta táctica, sería una investigación interesante comprobar si de hecho observó la regla en todas las ocasiones o, por el contrario, no la respetó suficientemente en el tratamiento de algunos autores.

De una manera general, en el planteamiento de la crítica es un problema permanentemente latente determinar si Heidegger es suficientemente riguroso en su discusión con las distintas propuestas filosóficas. La cuestión que se suscita a menudo es si atiende a los motivos propios de cada tendencia, tal como él mismo propone o, por el contrario, reduce e iguala a un mismo ámbito corrientes de muy diverso cariz. Se trata, en definitiva, de la posibilidad de que incurra en una generalización excesiva en la consideración de las otras tendencias. De hecho, en el semestre de verano de 1919 había prometido hacer una crítica de las filosofías de su tiempo que no se apoyase exclusivamente en generalizaciones históricas sobre las influencias de unas escuelas en otras. Sin embargo, no es claro que lograra evitar por completo esta perspectiva, ya que la presentación que hace está apoyada en ocasiones precisamente en una historia de las influencias. Aunque desde el principio mantiene que la crítica adecuada es siempre la inmanente y que el legado intelectual del pasado no se puede considerar como algo fijo, dispuesto para el estudio<sup>495</sup>, en la primera aplicación de lo que luego será la destrucción fenomenológica Heidegger no puede ser completamente fiel a sus propósitos. Su presentación de las filosofías de Windelband, Rickert, etc. no es ni mucho menos defectuosa, pero tampoco deja de ser en ningún caso una presentación, con lo que el proyecto crítico no desarrolla hasta el final sus intenciones iniciales.

A pesar de este desequilibrio, para empezar a entender los rasgos con que queda caracterizada la noción de crítica (algunos de ellos mucho mejor perfilados en el plazo de unos meses) no se puede pasar por alto la lección de 1919 a la que hemos hecho referencia. La crítica se muestra así como el antecedente inmediato

---

<sup>495</sup> Antes al contrario, es propio de toda crítica auténtica que el pasado mismo no sea estudiado o contemplado, sino vivenciado: "Lo transmitido pierde el carácter de tradición, ahora debe ser vivenciado; preguntar auténtico" (GA 56-57, 214). ("Das Tradierte verliert den Traditionscharakter, es soll nun erlebt werden; echtes Fragen").

de la destrucción fenomenológica. Como no hay una sustitución de una por otra, la segunda aporta elementos nuevos con respecto a la primera y el siguiente paso será estudiar, precisamente, el momento en que es utilizada por primera vez.

## 2. El surgimiento de la "destrucción" como término filosófico

De manera semejante a lo que ocurría con la indicación formal, la "destrucción" encuentra su acuñación definitiva en el mismo momento, en el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie (Los problemas fundamentales de la fenomenología)*) (cf. GA 58, 150). No se puede considerar una casualidad que dos elementos tan importantes en la filosofía del joven Heidegger se mencionen por primera vez casi simultáneamente. Además hay un segundo paralelismo entre ellos, consistente en que no se introducen al principio del texto de 1919-20, sino que son el resultado de una elaboración dentro del mismo. En razón de esta peculiaridad, para llegar a las primeras apariciones de la "destrucción" es conveniente seguir el hilo que venía sirviendo de referencia, la crítica filosófica. Se trata de poner de manifiesto que la primera no surge desde la segunda de un modo abrupto, sino con una cierta naturalidad.

En las páginas iniciales del curso, Heidegger sigue aludiendo a la crítica y la sitúa, del mismo modo que en el semestre anterior, en relación con el ámbito originario y preteorético de la vida. Una de las primeras tareas que le queda asignada es no permitir que nada que no haya sido considerado previamente pueda desempeñar un papel en la investigación. Esto se refiere sobre todo a lo que se presenta en este momento como la "filosofía del presente "casual" en cada caso" (GA 58, 5)<sup>496</sup>. Es importante señalar de nuevo que el plano en el que se establece esta exigencia no es el de los contenidos de las diferentes filosofías. A Heidegger no le interesa que la crítica se detenga en fijar la adecuación o falta de coherencia de un determinado aspecto dentro de una tendencia concreta. No pretende que la criba filosófica haga un catálogo de elementos inservibles, como si fuesen piezas para las que se puede encontrar recambio. Entiende más bien que el campo de operaciones es el del modo de proceder general que subyace a las distintas corrientes.

---

<sup>496</sup> "[...] Philosophie der jeweilig "zufälligen" Gegenwart".

La crítica es considerada, desde este punto de vista, como un tamiz por el que tiene que pasar la tradición filosófica. Pero en ningún caso se desprecia el residuo de la depuración, sino que se quiere establecer una distancia preventiva entre lo que queda en el filtro y lo que se deja pasar. Como ocurría en el semestre anterior, en el primer momento se tiende inevitablemente a ver en todo el discurso un cariz negativo. Heidegger quiere compensarlo rápidamente diciendo que lo relevante de esta operación consiste en tener frente a frente asuntos que puedan ser fructíferos para la problemática misma (cf. GA 58, 6). Este segundo momento -que siempre por motivos prácticos describimos como "segundo" y como "positivo", aunque es simultáneo al primero y la distinción entre negativo y positivo no es tan drástica- hay que verlo desde la convicción en la capacidad creadora de la crítica:

La actitud fundamental de la fenomenología es el radicalismo más extremo. Ésta debe ejercer también una crítica radical contra sí misma, puesto que la crítica filosófica auténtica es ella misma creadora. El rigor de la crítica filosófica consiste en el rechazo de todo lo inauténtico en un motivo genuino (GA 58, 237)<sup>497</sup>.

La creación de la que se habla aspira a ser singular, ya que intenta desvincularse de la búsqueda de originalidad. Aquella crítica que desenmascare los modos de filosofar que se alejan del vínculo efectivo con el ámbito vital y, sacando esto a la luz, de indicaciones de cuáles son las vías que no hay que seguir, será la más creadora en opinión de Heidegger. Desde otra perspectiva, la crítica creadora no es la que genera los motivos (bien sea porque los inventa o porque los imagina), sino que ella los recibe y lo que tiene que hacer es seguirlos, no perderlos de vista.

De una manera aparentemente paradójica, la creación con la que queda conectada la crítica se puede entender desde el poder de desmantelamiento que posee ésta última. Despejar previamente el terreno de la discusión será una condición ineludible para que la crítica sea productiva. Este punto de vista da forma a uno de los medios más frecuentes con los que Heidegger trata las posturas filosóficas con las que polemiza en estos cursos. Despejar el campo de la discusión consiste en primer lugar en desplegar las consecuencias de los modos de pensar con los que se dialoga. Sólo ganando esta posición se abre la posibilidad de acceder

---

<sup>497</sup> "Die Grundhaltung der Phänomenologie ist der äußerste Radikalismus. Sie muß auch eine radikale Kritik gegen sich selbst üben. Denn die echte philosophische Kritik ist selbst schöpferisch. Die Strenge der philosophischen Kritik besteht in der Abweisung alles Unechten in einem genuinen Motiv". La pretensión de radicalismo es mencionada en otros lugares. Cf., por ejemplo, GA 58, 5s., 11, 31.

a los presupuestos de la filosofía en cuestión, a los lugares que determinan su planteamiento.

Así, por ejemplo, cuando Heidegger muestra su convicción de que las tendencias que se mueven entre alternativas (una de las más abarcales sería la que hay entre el racionalismo y el irracionalismo<sup>498</sup>) están planteadas en el fondo de un modo inadecuado, no pretende criticar los contenidos de uno y otro extremo. Su estrategia consiste, más bien, en mostrar que la defensa de uno de los polos pasa por saber no sólo de él, sino también de su opuesto. Dicho con otras palabras, se preocupa por denunciar como estrecho de miras que separarse de una posición racionalista sea tildado de inmediato como una actitud irracionalista. De la misma manera, considera que es insuficiente y restringido englobar dentro del racionalismo toda crítica del irracionalismo. Despejar el terreno de discusión consistiría en decir, en este caso, que los polos, en su convicción de ser autónomos, están ligados muy fuertemente al punto opuesto de la alternativa que pretenden combatir<sup>499</sup>. En tanto que la determinación de una propuesta como irracionalista se hace siempre desde la referencia directa y constante a un criterio de razón del que parece disponerse de alguna manera, todo el desarrollo queda determinado desde ahí. En la opción contraria, las relaciones de dependencia son semejantes. La crítica que Heidegger defiende se dirige consecuentemente a mostrar el reduccionismo que este modo de proceder impone a la investigación y el empobrecimiento al que llegan los contenidos de la misma. La atención al "aquí y ahora" de cada uno de los textos debería impedir la utilización de las etiquetas y tópicos para estudiarlos. Heidegger

---

<sup>498</sup> Algunos lugares en los que aparece la crítica de esta separación rígida son los siguientes: GA 56-57, 88, GA 58, 20, 137, 149, 231s.

<sup>499</sup> Rastrear las influencias de este modo de pensar de Heidegger llevaría a indagar en los orígenes de su interpretación de la dialéctica. Circunscribiendo la atención al tratamiento particular de alternativas concretas, la influencia de Lask es destacable. Este autor puso de manifiesto que las disyuntivas llevaban la discusión filosófica a una confusión permanente, con lo que las consideró desconcertantes. A este respecto se pueden leer en su obra afirmaciones como la siguiente: "La teoretización del comportamiento ateórico es también la causante de todas estas oposiciones confusas como la del conocimiento teorético y práctico, lógico e intuitivo, teorético y estético, científico y religioso [...]", Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., p. 208. ("Die Theoretisierung des atheoretischen Verhaltens verschuldet auch all solche verwirrenden Gegenüberstellungen wie die des theoretischen und praktischen, des logischen und intuitiven, des theoretischen und ästhetischen, des wissenschaftlichen und religiösen Erkennens [...]"). Sobre este paralelismo entre Lask y Heidegger, cf. Fehér, István, "Lask, Lukács, Heidegger. The problem of irrationality and the theory of categories", op. cit., p. 389.

denuncia implícitamente que éstos sean capaces de hacer superflua la confrontación, que haciendo una determinada clasificación no se conceda la posibilidad de que las obras hablen por sí mismas.

Según lo anterior, no es extraño que quisiese mantener distancia frente a la defensa de uno de los extremos de una alternativa, así como ante los intentos eclécticos de mediar entre ambas<sup>500</sup>. La razón es que atribuyó a éstos últimos la cualidad de estar determinados por la disyuntiva de la que creían que se habían separado o que aspiraban haber superado. En su opinión, tomando elementos de un sitio y de otro no se logra salir de la situación de bancarrota de la ciencia en la que ha desembocado la rigidez de las alternativas (cf. GA 58, 20)<sup>501</sup>. El despliegue de éstas, poner de manifiesto que en realidad se trata de dos extremos dominados desde un mismo punto de vista, permite a Heidegger aplicar su crítica con toda la fuerza. Ésta se refleja en lo que denomina la "destrucción del orden racional" (cf. GA 58, 150), donde lo racional es en este caso sustituible por lo teórico. Precisamente ésta es una de las primeras apariciones de "destrucción" con el sentido en el que el término es empleado de ahora en adelante. En el semestre de invierno de 1919-20, "destrucción" es utilizada preferentemente como la oposición a la tendencia a la objetivación. Con el paso de los meses, sin dejar de tener este sentido, va adoptando también el significado de un antídoto frente a la tendencia de la vida a la caída.

### 2.1. La destrucción del orden racional y sus fragmentos expresivos

Recordando el *Kriegsnotsemester* 1919, allí había salido a la luz el hecho de que en la vivencia del mundo entorno, en las experiencias habituales y cotidianas, las posiciones propias de la actitud teórica no jugaban ningún papel. Sin embargo,

---

<sup>500</sup> Algunos lugares en los que hay una crítica de la mediación son los siguientes: GA 58, 20, GA 9, 4, GA 61, 149.

<sup>501</sup> Un término tan expresivo como *Bankrott* aparece alguna que otra vez en los cursos. Por ejemplo, GA 61, 89: "El colmo de la comodidad o de la bancarrota de la filosofía es cuando se defiende no utilizar la "expresión" [vida]. ("Der Höhepunkt der Bequemlichkeit oder der Bankrott der Philosophie ist es aber, wenn man dafür plädiert, den "Ausdruck" nicht zu gebrauchen").



en las tendencias de su tiempo, Heidegger veía una propensión constante a dejar que esa actitud se introdujese. Este es el marco general en el que se mueve la destrucción en sus pasos iniciales. Su labor fundamental consiste en contrarrestar y anular el dominio de lo teórico dominante en las propuestas contemporáneas y también en las del pasado.

A esto se refiere Heidegger en 1919-20 con la expresión "destrucción del orden racional". El despliegue crítico de las posibilidades de este orden, por utilizar términos ya empleados, no lo derrumba ni lo convierte en escombros inservibles, sino que después de esta actividad quedan "fragmentos de figura de expresión". El texto completo dice lo siguiente: "Destrucción del orden racional; no surge entonces un caos, un barullo o algo semejante, sino que quedan fragmentos de figuras de expresión que ahora hay que seguir, dándoles forma interpretativamente, en una comprensión del origen" (GA 58, 150)<sup>502</sup>. La destrucción se encuentra así ante la tarea de mostrar que el rigor que la filosofía pretende no tiene que estar asociado exclusivamente con un orden teórico. Al mismo tiempo, hay que insistir en que la impugnación de éste no lleva necesariamente al caos ni a la arbitrariedad, sino a un ámbito previo en el que dicho orden encuentra su origen. La destrucción, por lo tanto, tiene que ayudar a que el esquema teórico deje de tener fuerza para poder acceder a lo que le está dando suelo. De un modo bastante evidente, el fondo desde el que Heidegger sostiene esa idea es que la ciencia, la filosofía, se tiene que reconocer a sí misma como una forma de vida y no como algo relacionado preeminentemente con la elaboración de una determinada teoría (bien sea epistemológica, ética o estética): "Toda filosofía auténtica ha nacido desde la *necesidad* de la plenitud de la vida, no desde un problema epistemológico aparente o desde una cuestión ética fundamental" (GA 58, 150)<sup>503</sup>. El respaldo en un suelo vital que en ningún caso es alógico, sino que se ha abierto y se ha comprendido

---

<sup>502</sup> "Destruktion der rationalen Ordnung, dann ergibt sich nicht ein Chaos, Gewühl oder ähnliches, sondern es bleiben Fragmente von Ausdrucksgestalten, denen nun im Ursprungsverstehen interpretativ gestaltend nachzugehen ist". En GA 58, 121 aparece también una alusión al fragmento (y al caos) que es interesante, ya que el contexto es el opuesto. Es decir, en el momento en que una vivencia del mundo entorno se desmorona al haberse producido el paso desde su espontaneidad a un conocimiento teórico de ella, los fragmentos que quedan también siguen remitiendo al origen pre-teórico del que provienen. Para otras alusiones a los fragmentos, cf. GA, 58, 124, 159, 161, 182, 185s.

<sup>503</sup> "Jede echte Philosophie ist aus der *Not* von der Fülle des Lebens geboren, nicht aus einem erkenntnistheoretischen Scheinproblem oder einer ethischen Grundfrage".

previamente a sí mismo por medio de las experiencias fundamentales, es lo que sigue jugando aquí el papel decisivo.

En 1919-20 Heidegger recurre en algunas ocasiones a un lenguaje propio de la arquitectura para explicar cómo opera la destrucción (las alusiones a los escombros, al derrumbe etc. así lo han anticipado). La tarea destructiva queda determinada como el socavamiento de la base misma de los problemas para ver sobre qué tipo de cimientos están asentados. Este discurso ayuda a presentar la historia de la filosofía como un gran edificio con todas sus peculiaridades. En toda construcción hay pequeños lugares defectuosos que, bajo determinadas circunstancias, pueden desencadenar males mayores. Heidegger describe la crítica filosófica como una búsqueda de los motivos y de los puntos de ruptura en los que salen a la luz las deformaciones: "Buscamos los elementos y tendencias que se mueven en la dirección de una deformación objetivante o subjetivante de la vida, vamos además tras los motivos y lugares de ruptura en los que se instala una deformación" (GA 58, 147)<sup>504</sup>. De esta manera, la deformación que más interesa en este momento es la que provoca que la vida (y la filosofía como una de sus formas) se convierta en un objeto de conocimiento. La tendencia a la objetivación, a considerar en el modo de la presencia constante aquello con lo que la filosofía trata, es de lo que hay que alejarse. Heidegger lo expresa de la siguiente manera: "La vida fáctica se da en una *deformación* determinada. Esta formación en figuras objetivas debe ser anulada" (GA 58, 240)<sup>505</sup>.

---

<sup>504</sup> "Wir suchen nach den Elementen und Tendenzen, die in der Richtung einer objektivierenden bzw. subjektivierenden Deformation des Lebens sich bewegen, weiter nach den Motiven und Bruchstellen, an denen eine Deformation einsetzt". Inmediatamente después de este texto, entre paréntesis, Heidegger utiliza la palabra desmontaje (*Abbauen*). El hecho de que hasta ese momento haya utilizado ante todo *Kritik* y *Destruktion* y que "desmontaje" aparezca entre paréntesis, no ofrece una garantía plena de que sea una anotación contemporánea al curso. Por otro lado, Heidegger emplea en otra ocasión el concepto de "lugares de ruptura" hablando de su interés por la psicología de la época. Sostiene que quiere investigar "dónde están los *lugares de ruptura* en los que [la psicología] cae en aguas "objetivantes" y, por lo tanto, se desvía de su dirección originaria" (GA 58, 241). ("Wo die *Bruchstellen* liegen, wo sie ins "objektivierende" Fahrwasser gerät, und also ihrer ursprünglichen Richtung abbiegt"). Una expresión semejante aparece en GA 60, 7.

<sup>505</sup> "Das faktische Leben gibt sich in einer bestimmten *Deformation*. Diese Ausformung in Objektgebilde muß rückgängig gemacht werden".

## 2.2. La negación de las objetivaciones de la vida: *fenomenología y dialéctica*

La actividad permanente de invalidación con la que se describe en primera instancia la destrucción está relacionada muy estrechamente con la tendencia constante de la fenomenología a decir "no", a hablar en general en términos negativos. Aunque en un primer momento aparezca como una contradicción o al menos como una incoherencia, Heidegger quiere hacer del gusto por la negación uno de los pilares fundamentales de la crítica positiva. Anteriormente se hizo referencia a que la interpretación filosófica, de la que la destrucción forma una parte ineludible, consistía en ejercer un movimiento contrario a la tendencia inherente de la vida a la caída. En 1919 las apariciones del arruinamiento (*Ruinanz*) habría que sustituirlas por la objetivación y decir que la crítica lleva a cabo un movimiento en contra de esta última tendencia. En tanto que se está hablando de algo que va contracorriente, la negación está llamada a jugar un papel fundamental en todo el proceso. Pero hay que insistir de nuevo en que los momentos negativos, de rechazo, portan en sí mismos un aspecto positivo, consistente en este caso en haber delimitado un ámbito libre de objetivaciones. La concesión de una misma relevancia a los rasgos positivos y a los negativos y el hecho de que sean simultáneos es lo que hay que tener siempre presente: "En el curso de la "articulación" (o del "ir con"), el método fenomenológico trabaja ya con ayuda de una *destrucción crítica* de las objetivaciones que siempre están preparadas para adherirse a los fenómenos" (GA 58, 255)<sup>506</sup>. Una de las peculiaridades de este modo de adhesión es que los prejuicios no dan noticia clara de su presencia. Los fenómenos que quedan determinados desde el inicio desde una posición teórica no se presentan como tales, sino que en muchas ocasiones son tomados por los fenómenos puros. Al plantear las cosas de esta manera, Heidegger está pensando en el modo de proceder de algunas ciencias que pretenden llegar a la observación de los objetos a partir de un método, sin percatarse de que el fenómeno mismo ha influido ya en la configuración del método y que la aplicación de éste contribuye, a su vez, a que los fenómenos se modifiquen. Además esto quiere decir que la destrucción no se refiere a un momento metódico preparatorio que se puede dejar atrás eventualmente, olvidándolo. Su actividad y sus efectos son

---

<sup>506</sup> "Im Verlauf (des "Mitgehens" oder) der "Artikulation" arbeitet die phänomenologische Methode schon mit Hilfe einer *kritischen Destruktion* der Objektivierungen, die immer bereit sind, sich den Phänomenen anzusetzen".

constantes en el doble juego de rechazo de la objetivación y de delimitación del espacio libre de este rasgo. En el momento inicial de la articulación del método y en cada uno de los siguientes, está presente la destrucción.

En este sentido, la destrucción está conectada con un elemento que jugó un papel importante en la primera parte del trabajo. En el tratamiento del esquema de la intencionalidad, mencionamos que uno de los sentidos en los que se podía describir un fenómeno era el de ejecución<sup>507</sup>. Su definición era el modo en el que la referencia se ejerce en cada caso. Teniendo esto presente, Heidegger dice que "por medio de la destrucción crítica se obtiene la comprensión como sentido de ejecución" (GA 58, 257)<sup>508</sup>. Evidentemente, no se trata de que el sentido de cumplimiento de un fenómeno sea el resultado de la destrucción, sino que la labor de ésta se concentra en preservar el primero, en evitar que el modo en el que se ejerce en cada caso la referencia sea exclusivamente teórico.

Con la atención constante a que el sentido de cumplimiento se pueda desplegar adecuadamente se hace más clara la idea de que la destrucción crítica no es la conquista de un terreno, no es una limpieza previa con la vista puesta en la construcción posterior de algo. Su propuesta, más que por la restricción a un campo concreto sobre el que edificar, pasa por dejar abiertas las diversas perspectivas, por plantear continuamente (cf. GA 58, 25). La destrucción tiene la propiedad de servir de orientación en la "nebulosa" (GA 58, 26) en la que Heidegger veía instalada la filosofía de su época, pero en ningún caso puede prometer la ocupación de un ámbito lo suficientemente firme como para proponer otra versión constructiva. Más bien, su labor es de orientación, evitando que la investigación se desenvuelva sin orden ni concierto. Las pistas que el quehacer filosófico ha de seguir para poder dar cuenta del ámbito vital pre-teórico no se pueden elegir al azar, bajo un estado de ánimo particular que cambia de un momento a otro. El trabajo filosófico y la propia destrucción fenomenológica que forma parte de él, tienen que tener en cuenta elementos que le son dados previamente, aspectos que ellos no ponen. En el caso que nos ocupa, este hecho será lo que determina que Heidegger hable de una "destrucción dirigida".

La labor de la destrucción, en consecuencia, no es socavar los cimientos de la filosofía desde Grecia para descubrir que el ámbito que les da sentido está

---

<sup>507</sup> Cf. 1ª parte, 1.

<sup>508</sup> "Durch kritische Destruktion wird das Verstehen als Vollzugssinn herausgehoben".

deteriorado y hay que sustituirlo por otro. Como vimos, Heidegger se muestra en este momento, bajo un punto de vista, poco compasivo con la mitología del origen, con la nostalgia de lo originario. El origen no es místico ni mítico, sino algo a lo que hay que aproximarse en una consideración rigurosa (cf. GA 58, 26). Heidegger lo presenta como viviente, vital, dependiente en todo momento de la ejecución de la vida en cada caso. No es un lugar, ni un punto al que hay que retornar, ya que su peculiaridad consiste en ejecutarse sin cesar.

En el gusto de la fenomenología por utilizar términos negativos, una de las inspiraciones más importantes, reconocida por el propio Heidegger, es la dialéctica de Hegel. De ésta el primero resalta lo que ahora denomina "la fuerza creadora" de la negación: "[Decir permanentemente "no" en las descripciones fenomenológicas] es el sentido fundamental del método *hegeliano* de la *dialéctica* (tesis, antítesis, síntesis)" (GA 58, 240)<sup>509</sup>. Poco después, relaciona explícitamente los elementos que ahora más interesan mencionando "el método "dialéctico" de la negación, en el que el primer paso es *destructivo*" (GA 58, 241)<sup>510</sup>. Por otra parte, no es la única vez que aparece la potencialidad creadora de la negación en conexión con la dialéctica. En otro momento del curso se puede leer lo siguiente: "[...] el sentido fundamental del método fenomenológico y del filosófico en general es decir no, la *productividad del no* (sentido de la dialéctica hegeliana)" (GA 58, 148)<sup>511</sup>.

La fuerza creadora de la que aquí se habla hay que entenderla en el contexto de un determinado modo de expresión. Para ver adecuadamente el alcance de este punto, es conveniente volver a una distinción que ya había jugado un papel con anterioridad: la que se establecía entre los conceptos de orden y los de expresión<sup>512</sup>. Los primeros son los que Heidegger atribuye al uso común de la filosofía a lo largo de la tradición. Considera que han tendido a objetivar un ámbito indisponible como el de la vida. Los segundos los asocia a la comprensión, es decir, piensa que son aquéllos en los que la vida sabe de sí misma, conceptos que no están ligados a la idea de generalización ni a la noción de definición como el establecimiento del género próximo y la diferencia específica. Si se quiere

---

<sup>509</sup> "Das ist der Grundsinn der *Hegelschen* Methode der *Dialektik* (Thesis, Antithesis, Synthesis)".

<sup>510</sup> "[...] "dialektischen" Methode der Negation, bei der der erste Schritt *destruktiv* ist".

<sup>511</sup> "[...] ist der Grundsinn der phänomenologischen Methode und der philosophischen überhaupt das Neinsagen, die *Produktivität des Nicht* (Sinn der Hegelschen Dialektik)".

<sup>512</sup> Cf. 2ª parte, 3.3.

encontrar apoyo en una referencia histórica como ayuda para comprender esta distinción, se puede acudir a Dilthey. Los conceptos de orden son los que se utilizan en tanto que se desea una explicación, mientras que los de expresión son los peculiares de la comprensión. Una segunda pista para aclarar la cuestión, en esta ocasión proveniente de Kierkegaard y Jaspers, la proporciona el tratamiento de la comunicación indirecta, ya aludida con anterioridad<sup>513</sup>. Este tipo de transmisión, en la que se tiende al rodeo, a la consideración de que la investigación misma consiste en la demora en los preliminares, es la que utilizaría los conceptos de expresión, mientras que un discurso que intente la determinación completa y unívoca de lo que investiga estaría empleando los de orden. La tendencia fenomenológica a decir permanentemente "no" quiere asociarse, claro está, al primer tipo de comunicación y no tanto al segundo.

Heidegger presenta la interpretación hermenéutica realizando un movimiento contrario a las tendencias impropias en las que la vida se comprende a sí misma. Al inicio del planteamiento de la destrucción, la corriente contra la que quiere luchar es la de la objetivación. Desde la perspectiva de los conceptos, la tarea de los expresivos (propios de la filosofía) es neutralizar los de orden. Dicho con otras palabras, la crítica y la destrucción fenomenológica tienen que ayudar a que se pase de los segundos (que han sido los dominantes a lo largo de la historia, en opinión de Heidegger) a los primeros. La deformación particular en la que se da la vida fáctica mencionada con anterioridad, su tendencia constante al ocultamiento, tiene que ser criticada (destruida) fenomenológicamente para procurar el tránsito de un modo de conceptualización a otro. Heidegger caracterizaba este movimiento de paso como con una tendencia permanente a hablar en términos negativos y, simultáneamente, veía en ello el sentido fundamental de la dialéctica hegeliana. Enlazando los elementos, surge necesariamente la pregunta de si está abogando por la unión y colaboración de la fenomenología con la dialéctica.

### *2.3. La revisión de la dialéctica: la diahermenéutica*

En primera instancia, inmediatamente después de leer los cursos de Friburgo, la respuesta tiene que ser negativa, ya que las reservas de Heidegger ante la

---

<sup>513</sup> Cf. 2ª parte, 4.2.1.

dialéctica son profundas. Desde el *Kriegsnotsemester* 1919 se puede ver con claridad que está asociando las peculiaridades de la dialéctica con lo propio de los métodos constructivos o teóricos, igualándola en definitiva con un punto de vista, o lo que es lo mismo para él en este momento, con un pensar que flota en el aire. Uno de los textos en los que se puede observar esta tendencia es el siguiente, en el que aparecen algunos de los elementos que acabamos de mencionar:

*Para nuestro problema*, desde la actitud fenomenológica fundamental, resulta una dirección decisiva no construir un método desde fuera o desde arriba, ni inventar un nuevo camino teórico por medio de meditaciones dialécticas. Puesto que únicamente la fenomenología puede acreditarse a sí misma y sólo puede hacerlo por medio de sí misma, toda asunción de un punto de vista es un pecado contra su espíritu más propio. El *pecado mortal* sería pensar que *ella misma es un punto de vista* (GA 56-57, 110)<sup>514</sup>.

Sin embargo, la crítica a la dialéctica no es comprensible si sólo se tiene presente la versión hegeliana, ya que Heidegger amplía mucho la perspectiva y considera que la dialéctica es un modo general de hacer filosofía, un signo distintivo de ciertas corrientes en principio muy diferentes. Por esta razón la crítica no tiene siempre una referencia directa a Hegel, aunque este autor siga desempeñando un papel en el fondo. En efecto, uno de los ataques más contundentes tiene lugar en una confrontación con la filosofía de la Escuela de Marburgo, en concreto con Natorp. El reproche fundamental se dirige al concepto de "donación". En este autor, Heidegger ve una dependencia estricta entre lo dado, el pensamiento y la consideración de éste como algo teorético. El extremo de este proceso de

---

<sup>514</sup> "*Für unser Problem* ergibt sich aus der phänomenologischen Grundhaltung eine entscheidende Direktion: Nicht von außen und oben her eine Methode zu konstruieren, durch dialektische Überlegungen einen neuen theoretischen Weg auszuklügeln. Weil die Phänomenologie allein sich selbst und nur durch sich selbst sich bewähren kann, ist jede Standpunktnahme eine Sünde wider ihren eigensten Geist. Und die *Todsünde* wäre die Meinung, *sie selbst sei ein Standpunkt*". Otra muestra para ver el tipo de relaciones en las que Heidegger incluye a la dialéctica es la siguiente: "Toda *pregunta* en fenomenología no se da constructiva, ni deductivo-conceptualmente, ni dialécticamente [...] ¡Ningún *preguntar conceptual* infundado, que flote en el aire!" (GA 56-57, 126) ("Alles *Fragen* in der Phänomenologie nicht konstruktiv, begrifflich deduktiv und dialektisch [...] keine freischwebenden, unfundierten *Begriffsfragen!*"). En general sobre la actitud de Heidegger ante el punto de vista y lo que quiera decir la libertad frente a él, uno de los textos más claros es el siguiente, correspondiente al semestre de verano de 1923: "*La libertad del punto de vista*, si la palabra, en general, ha de significar algo, no es más que la *apropiación* expresada del *estado de la mirada*" (GA 63, 83). ("*Standpunktfreiheit* ist, wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll, nichts anderes als ausdrückliche *Aneignung des Blickstandes*").

teoretización lo detecta en que, en los autores de Marburgo, incluso la consideración de las sensaciones *como* sensaciones se da sólo en el pensamiento. La conversión de éste último en el órgano de la determinación del objeto en general hace que Heidegger vea en ellos una tendencia a la dialéctica. Es precisamente en este momento cuando aparece una de las críticas más rotundas:

La dialéctica es ciega frente a la donación. La idea de la dialéctica es completamente equivocada; se basa en una confusión entre la captación del objeto y la expresión, entre la *intuición* y la *expresión*. Si se ve el problema de la relación entre la intuición y la expresión, si se ve la evidencia de la intuición, la dialéctica queda afectada en su núcleo. (Esto es una indicación de la controversia necesaria de la fenomenología con el *neohegelianismo*) (GA 58, 225-226)<sup>515</sup>.

Con tonos distintos y en diferentes contextos la crítica de Heidegger se mantiene en los cursos posteriores a 1919. Así, en el semestre de verano de 1920 ve en la dialéctica un modo de superación de las oposiciones en las que pueden quedar expresadas los distintos planteamientos acerca de la vida. El reproche fundamental se dirige a la manera en la que Hegel presenta su método, ya que Heidegger califica sus momentos como "fichas fijas" (GA 59, 27). En otras ocasiones, el uso de la palabra "dialéctica" recuerda bastante el empleo cotidiano: "Estos modos de aparición de la expresión "vida" en el uso del lenguaje, particularmente en el filosófico, en el filosófico-popular, en el religioso o en el "artístico"-literario, ofrecen por una parte la posibilidad de hablar mucho de la "vida" sin claridad y de moverse en una dialéctica caprichosa, donde de repente la expresión quiere decir algo distinto según la necesidad" (GA 61, 81)<sup>516</sup>. En alguna otra ocasión Heidegger llega a hablar de la "broma dialéctica" (GA 61, 129) como medio para solucionar (evidentemente en su opinión para pasar por alto) algunos problemas. Algún tiempo después, en unas palabras llenas de sarcasmo, utiliza la

---

<sup>515</sup> "Die Dialektik ist blind gegen die Gegebenheit. Die Idee der Dialektik ist grundverkehrt; sie beruht auf einer Verwechslung zwischen Gegenstandserfassen und Ausdruck, zwischen *Anschauung* und *Ausdruck*. Wird das Problem des Verhältnisses von *Anschauung* und *Ausdruck* gesehen und die Evidenz der *Anschauung* gesehen, so ist die Dialektik im Kern getroffen. (Das ist ein Hinweis auf die notwendige Auseinandersetzung der Phänomenologie mit dem *Neuhegelianismus*)".

<sup>516</sup> "Diese Weisen des Vorkommens dieses Ausdrucks "Leben" im Sprachgebrauch, besonders im philosophischen, populär-philosophischen, religiösen, literarisch-"künstlerischen", geben einerseits die Möglichkeit, unklar viel und alles vom "Leben" zu sagen und sich in einer spielerischen Dialektik zu bewegen, wo je nach bedarf der Ausdruck plötzlich etwas anderes besagt".



dialéctica para criticar a Husserl: "Gotinga 1913: los alumnos de Husserl discutieron a lo largo de todo un semestre cómo es un buzón. En este modo de tratar las cosas se hablaba incluso de vivencias religiosas. Si esto es filosofía, entonces yo también estoy a favor de la dialéctica" (GA 63, 110)<sup>517</sup>.

Con estos resultados, desde la posición de Heidegger ante Hegel y las generaciones que le sucedieron, parece que el movimiento de los conceptos de orden a los de expresión, propio de la crítica, no puede ser dialéctico. Sin embargo, en este caso (como casi siempre que hay referencias implícitas o explícitas a Hege<sup>l</sup><sup>18</sup>), Heidegger no es lo suficientemente claro. La falta de nitidez se debe sin duda a que era muy consciente de que la confrontación con la dialéctica no era un asunto fácil de liquidar de una manera general, tampoco en el caso concreto que nos ocupa. En otro lugar de los *Grundprobleme der Phänomenologie* en el que sigue insistiendo en la gran frecuencia con la que se dice en fenomenología lo que *no* es un fenómeno, escribe lo siguiente: "Esto sólo se puede llevar a cabo en el modo y manera de una *argumentación*, en cierto modo *dialécticamente*. Topamos aquí con el problema de la relación de la intuición, de la comprensión pura y de la expresión dialéctica en conceptos" (GA 58, 255)<sup>519</sup>. Desde este caso concreto se pone de manifiesto la actitud constante de Heidegger frente a Hegel en los cursos de Friburgo. Por una parte, insiste en la crítica, en la controversia y en la necesidad de separarse de las posturas hegelianas y, por la otra, asumiendo de manera

---

<sup>517</sup> "Göttingen 1913: Ein Semester lang haben Schüler Husserls darüber gestritten, wie ein Briefkasten aussieht. In dieser Behandlungsart unterhält man sich dann auch über religiöse Erlebnisse. Wenn das Philosophie ist, dann bin ich auch für Dialektik". Para otras críticas de la dialéctica, cf. GA 61, 146, 150, GA 63, 41, 42 (una de las separaciones más rotundas entre fenomenología y dialéctica: "Cuando hoy en día se intenta conectar la tendencia propia fundamental de la fenomenología con la dialéctica, es como si se quisiese mezclar fuego y agua". ("Wenn heute versucht wird, die eigentliche Grundtendenz der Phänomenologie mit der Dialektik in Zusammenhang zu bringen, so ist das, als wollte man Feuer und Wasser zusammenbringen")), 43ss.

<sup>518</sup> Para algunas de las alusiones a Hegel, cf. GA 1, 411, GA 56-57, 97, 107, 123, 135; GA 58, 8s., 11, 148, 225, 238, 240, 246; GA 59, 27; GA 60, 22, 60, 328/244, GA 61, 7; GA 63, 41s., 45, 59.

<sup>519</sup> "Dies kann nur in der Art und Weise einer *Argumentation*, gewissermaßen *dialektisch* vollzogen werden. Wir stoßen hier auf das Problem des Verhältnisses der Anschauung, des reinen Verstehens und des dialektischen Ausdrucks in Begriffen".

peculiar algunos de sus rasgos, está permanentemente presente la conciencia de que Hegel es un autor que no se puede dejar de lado<sup>520</sup>.

El tratamiento de la dialéctica es un buen ejemplo de este modo de proceder. Heidegger la critica con fuerza utilizando en ocasiones términos despectivos e incluso sarcásticos pero, bajo otro punto de vista, se le impone la necesidad de establecer algún tipo de compromiso con ella ante la imposibilidad de verla como algo sobre lo que se pueda pasar sin más. El término en el que mejor se ve este doble comportamiento que puede llegar a confundir es el que elige para dar nombre al movimiento que pasa de los conceptos de orden a los de expresión, que era el tema que nos venía ocupando. Se trata de la noción de "diahermenéutica": "La dialéctica en la filosofía, como forma de expresión, no es la dialéctica en el sentido de la unión sintética de conceptos, sino que la dialéctica filosófica es "diahermenéutica" (GA 58, 262-263)<sup>521</sup>. Con este concepto Heidegger intenta conciliar la capacidad de la dialéctica para obtener provecho de las determinaciones negativas con una filosofía hermenéutica que asegure un primer paso no teórico (precisamente uno de los defectos principales que detecta en la dialéctica).

---

<sup>520</sup> Para la relación del joven Heidegger con Hegel desde la Habilitación (lo que el primero llama una de las confrontaciones más difíciles (cf. GA 56-57, 97)) cf., por ejemplo, Lehmann, Karl, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)", en *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-64, especialmente p. 351, Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., p. 23/26, Gudopp, Wolf-Dieter, *Der junge Heidegger: Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit"*, op. cit., p. 88, Thomä, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, op. cit., p. 64, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 88s., Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 93, 411.

<sup>521</sup> "Die Dialektik in der Philosophie, als Form des Ausdrucks, ist nicht Dialektik im Sinne der synthetischen Aneinandersetzung von Begriffen, sondern die philosophische Dialektik ist "Diahermeneutik"". Para algunas indicaciones generales sobre la "diahermenéutica", cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 56, 123. Del mismo autor, cf. "Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers", op. cit., p. 104, Makkrell, Rudolf A., "The Genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922", op. cit., p. 310 y "Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens. Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, op. cit., pp. 179-188.

Para comprender la "diahermenéutica" es conveniente volver brevemente al concepto de "repetición" que desempeñó un papel relevante al inicio de este estudio. Se llamaba la atención entonces sobre el hecho de que, siguiendo un esquema de origen diltheyano, Heidegger sostenía que la vida tiene una cierta familiaridad consigo misma y que la investigación fenomenológica consistía, en última instancia, en una repetición de la comprensión atemática que aquélla tiene de sí. La tarea de la hermenéutica fenomenológica es procurar que la distancia entre el momento en que la vida se vive y aquél en el que se dice algo de ella sea lo más corta posible. Se trata de que el paso desde la vida que experimenta a la experimentada no degene los rasgos propios de la primera, que sea un tránsito respetuoso. Precisamente para nombrar este movimiento es para lo que Heidegger está empleando el término "diahermenéutica". Sin embargo, no queda suficientemente claro que lograrse evitar los rasgos dialécticos que tanto ataca. Uno de los propósitos de la dialéctica era también la dinamización, evitar una objetivación que paralice lo que se quiere tratar considerando sus momentos aislados unos de otros. La respuesta de Heidegger a este problema apunta en la siguiente dirección: quiere aprovechar algo así como la estructura del movimiento dialéctico, pero no los contenidos del mismo, en tanto que rechaza que los conceptos con los que opera la diahermenéutica sean sintéticos. No obstante, esta indicación no parece suficiente para aclarar con precisión la distancia o las semejanzas entre lo que está proponiendo y aquello que critica. El desequilibrio que hay entre la fuerza del rechazo de la dialéctica y el acercamiento a ella (aunque sea manteniendo distancia) sigue estando presente.

Si Heidegger ha interpretado la fuerza de la negación hegeliana en la dirección de la anulación de las objetivaciones en las que ha caído la vida por una u otra razón, la interpretación que hace de la reducción y de la *epojé* husserlianas sigue un camino semejante. Desde un primer momento muestra discrepancias con respecto al modo en que Husserl entendió la reducción. Este desacuerdo se empieza a ver claramente en el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*), cuando menciona que la "reducción no es ella misma productiva" (GA 58, 151)<sup>522</sup>. La razón de esta afirmación hay que buscarla en la divergencia fundamental con la manera husserliana de describir la actitud natural<sup>523</sup>. En opinión de Heidegger, ésta tiene rasgos eminentemente naturalistas y, como su nombre indica, se trata de una actitud, una posición. Pero este modo de

---

<sup>522</sup> "Die Reduktion ist doch nicht selbst produktiv".

<sup>523</sup> Sobre este aspecto, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 214s.

presentar el ámbito del que ha de partir la reducción no le hace plena justicia, ya que la facticidad de la vida no se desenvuelve adoptando constantemente posiciones frente a sí misma. Así, la actitud natural de Husserl sólo impropriadamente puede conservar el nombre en Heidegger, puesto que éste considera que no es algo que se adopte<sup>524</sup>, sino algo en lo que se está fácticamente. En los años de Friburgo, el segundo sostiene que el paso inicial del primero está teñido ya con una actitud teórica muy determinante para el resto de la investigación. Aquello que se pone entre paréntesis con la reducción ha sido ya interpretado de un modo concreto para poder llevar a cabo esa actividad.

Se empieza a entrever con esto que para Heidegger el campo que abre la reducción no es más originario filosóficamente que el que ha pasado a estar entre paréntesis. De ahí que aplique el movimiento en una orientación contraria a la de Husserl: "Su sentido fundamental [el de la reducción fenomenológica] es la *epojé* frente a todas las objetivaciones trascendentes" (GA 58, 249)<sup>525</sup>. Algún tiempo después, en el semestre de invierno de 1921-22, acentúa esta idea sugiriendo que el sentido positivo de la reducción consiste en la vuelta al apriori de la precomprensión que se da en la vida fáctica y no tanto en el retorno al apriori del conocimiento eidético trascendental: "lejos del objeto; sentido positivo de la "re-ducción" de *Husserl*" (GA 61, 39)<sup>526</sup>. En tanto que la vida originaria es propiamente en su cumplimiento, en una ejecución constante en la que las posiciones teóricas no forman parte de ella de manera inmediata, el papel de la reducción consiste en poner entre paréntesis aquellos momentos en los que la espontaneidad de la vida se debilita hasta desaparecer. Por esta razón, la máxima de Heidegger es que todo aquello que no pertenezca a la significatividad de lo vital o que no sea comprensible tiene que ser "*puesto entre paréntesis* o absorbido [¡¡Reducción fenomenológica!!]" (GA 58, 156)<sup>527</sup>. El hecho de que aparezca una doble exclamación es sin duda una llamada de atención sobre el uso particular que se está haciendo de la reducción en este contexto.

---

<sup>524</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 152. Centrándose fundamentalmente en el curso del semestre de verano del 25, este autor ha desarrollado los aspectos concernientes a lo que Heidegger denominaba la "ilusión fenomenológica". Sobre el mismo tema, cf. también Fehér, István, "Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers", op. cit., p. 86.

<sup>525</sup> "Ihre Grundsinn ist die *epoje* gegenüber allen transzendente Objektivierungen".

<sup>526</sup> "weg vom Gegenstand; positiver Sinn der "Re-duktion" *Husserls*".

Esta utilización peculiar del concepto es el reflejo de un modo de proceder habitual de Heidegger con respecto a Husserl. Se trata de la utilización de múltiples términos del segundo dotándolos de una nueva cualificación que en la mayoría de los casos conduce a reformularlos. Heidegger no quiere renunciar a ellos pero, por así decir, la pretensión última es criticar a Husserl con sus propias armas. En el caso de la reducción esto se ve muy claramente, en tanto que el interés de Heidegger no se dirige a adoptar una postura determinada que ponga entre paréntesis la actitud natural, sino que ésta tiene que ser coejecutada en todo caso. Se trataría de no perder el paso de la vida en la que lo que domina es la no-posición<sup>528</sup>. Por esta razón Heidegger decía que la reducción no es productiva, ya que intenta poner entre paréntesis algo que no ha llegado a ver de manera adecuada, sino que en todo caso ha deformado. Si de lo que se trata es de la "coejecución inmediata de la vivencia" (GA 58, 254)<sup>529</sup>, entonces el mecanismo que aspira a no acompañar esta actividad aleja del asunto que ha de ocupar a la filosofía, la corriente de la vida, en lugar de permitir un acceso a ella. De esta manera, después de la interpretación en favor de sus intereses, Heidegger considera que el concepto de reducción sigue formando una parte importante del método fenomenológico.

Pero no se puede decir que ésta sea la postura general en el primer Heidegger. Como es sabido, cuando el proyecto ontológico esté más avanzado, la reducción será considerada como el paso de la visión fenomenológica desde la aprehensión del ente a la comprensión del ser de ese ente (cf. GA 24, 29)<sup>530</sup>.

---

<sup>527</sup> "ausgeschaltet oder aufgesogen [phänomenologische Reduktion!!]".

<sup>528</sup> Cf. Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit., p. 84.

<sup>529</sup> "das unmittelbare *Mitmachen* des Erlebens".

<sup>530</sup> Avanzando en el tiempo, las relaciones con Husserl también se modifican, puesto que el reproche fundamental de Heidegger consiste en decir que el primero no avanzó suficientemente en el estudio del ser de la conciencia. Sobre este tema en el curso de 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie*, cf. Bernet, Rudolf, "Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 225.

### 3. La dirección y el criterio de la destrucción

Una vez que la "destrucción" ha quedado fijada como término a partir de la "crítica filosófica", es el momento de estudiar otras implicaciones y características que la primera va acumulando a lo largo de los cursos.

En el semestre de verano de 1920 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (Fenomenología de la intuición y de la expresión)*) Heidegger insiste en la insatisfacción que le producen las alternativas que, desde su punto de vista, dominan el panorama filosófico. Las entiende como esquemas que se aplican indiscriminadamente a la historia de la filosofía pretendiendo que los distintos autores o tendencias se asimilen a una u otra. Como ocurría en el caso concreto de la disyuntiva entre la filosofía y la visión del mundo, su actitud general no consiste en combinarlas ni reformarlas de algún modo, sino más bien en salir de ellas. En este contexto, en el intento de dejar atrás ciertos esquemas que parecen estar dominando la forma de hacer filosofía desde hace tiempo, es donde la destrucción sigue encontrando su campo de operaciones. Pero tiene que actuar de un modo particular, no puede hacerlo sin orden ni concierto, ya que entonces el proyecto fenomenológico perdería toda su credibilidad. El desmontaje de la tradición y de la filosofía contemporánea tiene que tener un apoyo que le otorgue una cierta dirección. En caso de no hallarlo, no tendría justificación y sería todavía más dogmático que aquello que pretende criticar. Ante este problema tan decisivo se encuentra Heidegger cuando escribe estas palabras:

No se trata de asumir sencillamente la situación del problema y proponer una nueva solución mediante una nueva combinación y transformación o por medio de una comprensión o modificación meramente más estricta del sentido de algunos conceptos fundamentales del esquema del problema, sino que se debe intentar ablandar el esquema mismo como tal para profundizar de una manera renovada en la idea de la filosofía [...] Lo decisivo no es si lo que hay que ganar es nuevo sin antecedentes o viejo, o si desde ello hay que construir realmente un sistema o no. Es algo distinto lo que está en juego, a saber, retrotraer la filosofía hacia sí misma desde la enajenación (destrucción fenomenológica) [Nota a pie de página: ¿Desde qué motivo existencial fundamental?] (GA 59, 28-29)<sup>531</sup>.

---

<sup>531</sup> "Es geht nicht darum, die Problemlage einfachhin aufzunehmen und durch eine neue Kombination und Umbildung oder durch eine lediglich strengere Fassung oder Abänderung

Aquí se habla de un modo muy expresivo de una de las caras de la destrucción a la que no se había hecho referencia hasta este momento. Heidegger le asigna la capacidad de provocar un ablandamiento en los esquemas de los problemas a los que hace frente. Hay otro texto, en esta ocasión de la *Aristoteles-Einleitung* del año 1922 en el que esta idea aparece de un modo más completo: "La hermenéutica fenomenológica de la facticidad [...] se ve apelada, por consiguiente, a ablandar el estado de interpretación heredado y dominante según sus motivos ocultos, sus tendencias y sus vías de interpretación no expresadas [...]" (AE, 249)<sup>532</sup>. Esto se puede entender desde la pretensión de que los distintos modos de clasificar la filosofía (las alternativas preferentemente) pierdan algo de rigidez y, con esta bajada de tensión, permitan ver de dónde surgen los presupuestos que los mantienen. El ablandamiento se puede considerar de esta manera como la preparación de un modo de comprensión adecuado. Partiendo de la idea, quizá demasiado general y restrictiva, de que las distintas manifestaciones filosóficas han tendido a situarse en uno u otro extremo de las disyuntivas estableciendo una tensión insalvable con respecto al término opuesto en cada caso, Heidegger piensa que la única salida pasa por disminuir la tirantez de este planteamiento. El ablandamiento consiste por ello, muy a la manera hegeliana, en sacar a la luz que los polos no tienen sentido independientemente uno de otro, sino que hay que comprenderlos como elementos más maleables que establecen constantemente relaciones entre sí.

Sin embargo, Heidegger acentúa en el texto citado que la compensación de la rigidez que detecta en algunos planteamientos no pasa por establecer un programa nuevo de filosofía. La actividad fundamental a la que se quiere dedicar no consiste en ablandar ni aliviar la tensión para, aprovechando esta cierta debilidad, construir

---

des Sinnes einiger Grundbegriffe des Problemschemas eine neue Lösung vorzuschlagen, sondern es soll versucht werden, das Schema selbst und als solches aufzulockern, um erneut zur Idee der Philosophie vorzudringen [...] Es ist nicht entscheidend, ob das zu Gewinnende unerhört neu oder alt ist, oder ob daraus wirklich ein System zu bauen ist oder nicht. Es steht ein anderes auf dem Spiel, nämlich die Philosophie zu sich selbst aus der Entäußerung zurückzuführen (phänomenologische Destruktion) [Nota a pie de página: Aus welchem existenziellen Grundmotiv?]

<sup>532</sup> "Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach [...] darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern [...]". Heidegger hace uso del lenguaje relacionado con el ablandamiento en otras ocasiones. Cf. GA 58, 8, 150, 233; GA 59, 35; GA 60, 313s./226s. ("esponjamiento" en la versión de Jacobo Muñoz).

sobre las posturas anteriores. Para intensificar el distanciamiento frente a los que de una manera general considera intentos "constructivos"<sup>533</sup> de hacer filosofía, a lo largo del período de Friburgo insiste en que en ningún caso pretende aportar una filosofía propia: "No necesito una filosofía propia y por eso no la busco" (GA 59, 191)<sup>534</sup>. La actividad filosófica no queda determinada desde la obligación de defender una propuesta concreta. A lo que la primera debe aspirar es, justamente,

---

<sup>533</sup> Las alusiones a la "construcción" como algo de lo que hay que separarse son continuas: Por ejemplo, GA 56-57, 27: "El concepto de una ciencia de este tipo no lo he inventado constructivo-dialécticamente". ("Den Begriff einer solchen Wissenschaft habe ich nicht konstruktiv-dialektisch erfunden"), 82: "La teoría del realismo crítico está cerrada en sí; tiene la ventaja de evitar construcciones y especulaciones [...]". ("Die Theorie des kritischen Realismus ist in sich geschlossen; sie hat den Vorzug, daß sie Konstruktionen und Spekulationen vermeidet [...]"). Las ocasiones en las que Heidegger critica la construcción implícita o explícitamente son muy numerosas. Cf., entre otros lugares, GA 56-57, 107, 110, 126, 136, 197; GA 58, 25, 38, 88, 174, 108, 135, 138, 148; GA 59, 38; GA 9, 5; GA 60, 88, 110, 130, 173, 303/213, 325/241; GA 61, 47, 85, 189; GA 63, 67, 69, 80, 85, 89. La crítica de la construcción marca también una de las diferencias fundamentales que, en opinión de Heidegger, se puede ver en su filosofía con respecto a la de Dilthey. Si se quiere establecer la distancia entre ambos autores conectándola con el tema de la destrucción, hay que atender al uso distinto de un prefijo que interesa ahora especialmente. Mientras que Dilthey propuso una construcción (*Aufbau*) del mundo histórico de las ciencias humanas, Heidegger insistió en la necesidad de su desmontaje (*Abbau*). Esta diferencia en la intención primaria es la que lleva al segundo a criticar al primero por haber quedado preso en redes cartesianas, las mismas que no dejaron libre a Husserl, en su opinión. En el momento en que Dilthey es sometido a una destrucción fenomenológica, el resultado de la misma es que el concepto de constitución, que en este momento para Heidegger no está tan alejado del de construcción, se introduce en su filosofía (cf. GA 59, 148). Sobre algunas diferencias entre el proyecto general de Dilthey y Heidegger cf., por ejemplo, Makkrell, Rudolf A., "The Genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922", op. cit., p. 311. Por otro lado, se podría ver en la actitud ante la construcción una de las diferencias relevantes entre el proyecto que desemboca en *Ser y tiempo* y el que esta obra inaugura. Mientras que en los primeros cursos de Friburgo las críticas a la construcción son constantes, a partir de *Grundprobleme der Phänomenologie* (el curso del año 27, no el semestre de invierno de 1919-20) "construcción" tiene un significado positivo pasando a encarnar la parte sistemática del proyecto, mientras que la destrucción correspondería a la histórica. Cf. Pöggeler, Otto, "Destruction and Moment", (traducción inglesa de Daniel Magurshak), en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 137.

<sup>534</sup> "Ich brauche keine eigene Philosophie und suche deshalb auch keine".



a mostrar que no se precisa ninguna filosofía en general<sup>535</sup>. Heidegger se muestra siempre muy reacio a esencializar de alguna manera la filosofía, a dotarla de características generales, válidas en contextos globales. Unido a esto está su tendencia a ver en la originalidad no sólo algo que no hay que buscar y que no es relevante, sino a considerarla precisamente como la culpable de la lamentable situación en la que, en su opinión, estaba la filosofía en aquella época<sup>536</sup>. Con ello está introduciendo subrepticamente el discurso de la propiedad y la impropiedad que había jugado un papel tan importante en la caracterización de la vida fáctica. Considera que la filosofía de su tiempo está enajenada, ha perdido lo más propio de sí. En paralelismo estricto con lo que decía con respecto a la vida, se puede sostener ahora que la comprensión que la filosofía ofrece de sí no es la auténtica, sino que está deformada.

En este ambiente, descrito con gran fuerza expresiva no exenta de cierta arrogancia, es en el que la destrucción tiene el campo abierto. De la misma manera que una de las tareas de la filosofía era rescatar la vida, distanciándola de los modos impropios de comprenderse a sí misma, otro de sus trabajos, apoyada ahora en la destrucción fenomenológica, será recuperar la propia filosofía de la situación alienante en la que ha caído. Heidegger plantea la labor de la destrucción como una reconducción desde lo más impropio hasta la propiedad. Pero desde esta perspectiva nos encontramos con una situación en principio paradójica, puesto que es una filosofía, contingente y finita, la que tiene que liberar a todas las demás. Es precisamente la filosofía de Heidegger y no otra la que está llamada a llevar a cabo esta misión. Hay que preguntarse de inmediato con qué apoyo se ve respaldado un autor en concreto para ejercer un procedimiento que afecta a la historia de la filosofía en general. Diciéndolo de otro modo, ¿por qué sostiene Heidegger que su intento tiene una cierta cualificación frente a los demás? ¿qué le lleva a pensar que no es una propuesta más, dominada al igual que las otras por la búsqueda de originalidad, tal como él mismo les reprocha? Sobre todo ¿de dónde obtiene la dirección que ha de guiar este proyecto crítico para que sea productivo en lugar de convertirse en un fenómeno devastador y arbitrario o en "un recurso en caso de

---

<sup>535</sup> En la copia del curso de Oskar Becker se puede leer lo siguiente: "No filosofamos para mostrar que necesitamos una filosofía, sino justamente para mostrar que no necesitamos ninguna" (GA 59, 191). ("Wir philosophieren nicht, um zu zeigen, daß wir eine Philosophie brauchen, sondern gerade um zu zeigen, daß wir keine brauchen").

<sup>536</sup> Para algunos pasajes en los que Heidegger rechaza la búsqueda de originalidad, ya sea en su propia obra, así como en las interpretaciones de otros autores cf. GA 56-57, 124s., 178.

emergencia" (GA 59, 30)?<sup>537</sup> Utilizando los términos alemanes correspondientes, Heidegger nunca podría aceptar que la *Destruktion* se convirtiese en una *Zerstörung* o en una *Vernichtung*. Así, por ejemplo, cuando dice que "[la actitud teórica] misma según su sentido sólo es posible como destrucción de la vivencia del mundo entorno" (GA 56-57, 85), está utilizando evidentemente *Zerstörung*<sup>538</sup>. Por esta razón, sin intención de hacer un juego fácil de palabras, se podría decir que lo que destruye la *Zerstörung* es lo que la *Destruktion* intenta recuperar. Incluso para el Heidegger posterior la *Destruktion* nunca podía devenir en una devastación (*Verwüstung*)<sup>539</sup>.

### 3.1. El motivo existencial de la destrucción

La respuesta a las preguntas que acabamos de plantear hay que empezar a buscarla en la nota a pie de página del texto que citábamos anteriormente. Al no estar incluido en el cuerpo de la lección, es plausible pensar que se trata de una anotación posterior al momento en que se impartió el curso. Con independencia de esta peculiaridad, en la alusión al motivo existencial fundamental desde el que se plantea la destrucción fenomenológica hay que ver la clave por la que pasa la adecuada comprensión de todo el proyecto crítico. Es preciso poner el acento en que Heidegger no interroga si la destrucción, de manera general, está asociada a un motivo existencial, sino más bien con cuál se la puede relacionar en concreto. Es decir, da por sentado que el motivo mencionado es uno de los presupuestos de la actividad crítica, que no es algo de lo que ella pueda disponer o que elija tener o no tener. Lo que globalmente se puede denominar la base existencial se convierte así en uno de los elementos ineludibles en la descripción de la destrucción.

---

<sup>537</sup> ["Notbehelf"]

<sup>538</sup> "[Die theoretische Einstellung] selbst ihrem Sinne nach nur möglich ist als Zerstörung des Umwelterlebnisses]."

<sup>539</sup> Sobre esto último, cf. Bambach, Charles R., "Phenomenological Research as 'Destruktion': The early Heidegger's Reading of Dilthey", en *Philosophy Today*, 37, 2, 1993, nota 26, p. 130.

Desde este punto de vista, sería insuficiente e incompleto decir que es la destrucción fenomenológica la que rescata la filosofía de su estado de enajenación. El resorte que impulsa esta actividad es siempre existencial o, como se ha dicho en otras ocasiones, tiene en su base una experiencia fundamental. En caso de que no hubiera casualmente vivencias que proporcionasen preontológicamente una comprensión adecuada, la destrucción carecería de hilo conductor<sup>540</sup>. Si no hubiese determinados momentos en los que la existencia se abre a sí misma, el procedimiento hermenéutico de la facticidad no podría tener como uno de los pilares la destrucción<sup>541</sup>. En uno de los complementos del segundo curso de religión, no del todo comprensible ya que falta una palabra, Heidegger habla expresamente de la "motivación existencial de la destrucción" (GA 60, 252/148)<sup>542</sup>. A este respecto también es interesante otra nota incluida en el mismo curso. El fragmento se refiere a Plotino, pero lo dicho es él se puede aplicar sin duda a la destrucción en general: "Puesto que lo que importa en definitiva es la existencia fáctica y ya que la *destrucción* es vivida propiamente y tiene sentido en ella, todo lo que ha de ser destruido tiene que ser explicitado en última instancia en dirección a su modo. Esto quiere decir que la tarea es la siguiente: ver precisamente el carácter tácito no expreso [...] "Ver" el carácter tácito no expreso sólo se puede hacer en una anticipación (existencial) propia" (GA 60, 269/169-170)<sup>543</sup>.

---

<sup>540</sup> Merker ha puesto esto de manifiesto en el contexto de *Ser y tiempo*, perfectamente aplicable no obstante al ámbito que nos interesa. Cf. Merker, Barbara, "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", op. cit., p. 229. El texto de *Ser y tiempo* al que hace referencia es el siguiente: "Pero como el *Dasein* está *perdido* en el "se", primero tiene que *encontrarse*. Para encontrarse, en general, tiene que "mostrarse" a él mismo en su posible propiedad. El *Dasein* necesita el testimonio de un poder ser sí mismo que él *es* ya en cada caso según la *posibilidad*" (SuZ, 268/292). ("Weil es aber in das Man *verloren* ist, muß es sich zuvor *finden*. Um *sich* überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit "gezeigt" werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnen, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*").

<sup>541</sup> En esto incide de alguna manera Pöggeler a lo largo de su artículo "Destruction and Moment", op. cit.

<sup>542</sup> El texto completo dice lo siguiente: "Motivación existencial de la destrucción [*palabra ilegible*] desde la experiencia fundamental del estar oculto para uno mismo y del volver a ocultarse de nuevo en la vida misma -el bloqueo". ("Existenzielle Motivierung der Destruktion [*Ein Wort unleserlich*] aus der Grunderfahrung des Sichselbstverborgenseins und sich im Leben selbst wieder Verbergen -die Abriegelung").

<sup>543</sup> "Weil es letztlich auf faktische Existenz ankommt und in ihr *Destruktion* eigentlich gelebt wird und Sinn hat, ist alles zu Destruierende selbst letztlich auf sein Wie zu

Surgen así de nuevo problemas tratados con anterioridad. Si la destrucción no es la que acciona el movimiento de recuperación del sí mismo (en el caso de la vida) o de la filosofía en su propiedad, si está destinada a remitirse a una instancia previa para justificarse plenamente, la importancia del papel que Heidegger le asigna va disminuyendo. La destrucción sería fundamental para repetir y preservar un movimiento interpretativo, pero no se puede ver en ella lo que lo posibilita. Bajo una cierta perspectiva su función sería secundaria. Colabora en la preparación del terreno para compensar, con una inyección de vitalidad, una circunstancia de la vida y de la filosofía en la que éstas han caído en un palidecimiento progresivo bajo el dominio de una actitud teórica. En última instancia, sin embargo, no cabría atribuir a ella todo el mérito de salir de la situación desvitalizada. Desde los cursos que abren el período de Friburgo Heidegger ha insistido en la noción de "palidecimiento": "Palidecer quiere decir el paso de la experiencia (comprendida en la totalidad de sentido, existencial y concretamente) al modo de la no originariedad donde falta la autenticidad de la ejecución y de la renovación de la ejecución [...]" (GA 59, 182)<sup>544</sup>. La destrucción encuentra su punto de partida en este marco desvitalizado (cf. GA 59, 183) al que Heidegger atribuye tanto la falta de autenticidad como de originariedad. Estos calificativos se deben a que lo que se denomina la "referencia de existencia" ha pasado a considerarse como algo disponible, presente ante los ojos de manera constante (cf. GA 59, 37). Pero el impulso para salir de esta situación no lo otorga la destrucción, sino las experiencias existenciales que están en su base. La primera, en todo caso, puede ayudar a que ese proceso se lleve a cabo, puede ir supervisándolo, pero no es la que lo provoca.

Considerando esta cuestión desde otro punto de vista, la alusión al motivo existencial que subyace a la destrucción afecta por completo a la dirección de ésta: "La destrucción fenomenológica -como pieza fundamental del filosofar fenomenológico- no carece por tanto de dirección. Tampoco es un mero reducir a escombros, sino que es un desmontaje "dirigido"" (GA 59, 35)<sup>545</sup>. Aunque

---

explizieren. D. h. die Aufgabe ist: gerade den unausgesprochenen Duktus zu sehen [...] Den unausgesprochenen Duktus "sehen" kann man nur in einem eigentlichen (existenziellen) Vorgriff selbst".

<sup>544</sup> "Das Verblässen besagt den Übergang der Erfahrung (verstanden in der Sinn Ganzheit, konkret existenziell) in den Modus der Nichtursprünglichkeit, wo die Echtheit des Vollzugs und der Vollzugserneuerung ausfallen [...]". Algunas otras ocasiones en que Heidegger utiliza el verbo "palidecer" se pueden encontrar en: GA 56-57, 66, 89, GA 59, 37, 182s., 185.

<sup>545</sup> "Die phänomenologische Destruktion -als Grundstück phänomenologischen Philosophierens- ist also nicht richtunglos [...] Sie ist auch kein bloßes Zertrümmern,

Heidegger no lo menciona en este momento, precisamente esta orientación que viene determinada por el motivo existencial es la que pretende legitimar todo el proyecto destructivo. En caso de que no hubiese una guía para éste, habría que considerarlo necesariamente como algo arbitrario, como el producto de un capricho que encuentra divertimento en el descrédito de los demás autores y corrientes. Con la insistencia en la dirección del desmontaje Heidegger quiere salvar el carácter *ad hoc* que se podría atribuir a la crítica a la que somete la tradición. Desde esta perspectiva, no entiende que los procedimientos que utiliza la destrucción sean indiscriminados, no cree que ésta destroce irrespetuosamente todo lo que le sale al paso, sino que promueve un desmontaje cuidadoso que atiende constantemente a un plan previo.

### 3.2. Las predelineaciones del origen, el plano del desmontaje

Continuando con el símil arquitectónico, de mucha utilidad en este caso, para Heidegger la destrucción sigue en todo momento una serie de rasgos que han sido esbozados y delineados con anterioridad a que ella entre en acción. En el semestre de verano de 1920 estos elementos reciben el nombre de "predelineaciones" (*Vorzeichnungen*)<sup>546</sup>. Inmediatamente después del último texto que citábamos se puede leer lo siguiente: "[La destrucción fenomenológica] conduce a la situación del seguimiento de las predelineaciones, de la ejecución de la anticipación y con ello de la experiencia fundamental" (GA 59, 35)<sup>547</sup>. Bajo un prisma determinado, estas palabras pueden llegar a confundir. Se podría pensar que es realmente la destrucción la que conduce a la obtención de las experiencias fundamentales o, dicho de otro modo, que éstas sólo salen a la luz cuando la primera se ha llevado

---

sondern "gerichteter" Abbau". En otros lugares del curso Heidegger hace referencia a la "destrucción dirigida" en distintos contextos. Cf. GA 59, 82, 88, 112, 180s. También es un elemento presente en otros textos de Friburgo como la recensión al libro de Jaspers. Cf. GA 9, 3,13.

<sup>546</sup> Entre los años 1919-1923, este término aparece por primera vez en el curso del verano del 20. Heidegger utiliza "predelineación" en múltiples ocasiones: Cf. GA 59, 35, 38, 41, 43s., 49, 89, 179s.

<sup>547</sup> "Sie [die phänomenologische Destruktion] führt in die Situation des Verfolgs der Vorzeichnungen, des Vollzugs des Vorgriffs und damit der Grunderfahrung".

adecuadamente a cabo. Sin embargo, pensamos que la conexión es la inversa. La destrucción está dirigida por las experiencias fundamentales (las que otorgan el motivo existencial antes mencionado) y la primera sólo puede ayudar a comprender explícitamente lo que las segundas han puesto de manifiesto de manera atemática. Según esto, la destrucción sí que colabora para que la dimensión existencial y vital que había quedado ensombrecida vuelva a salir a la luz, pero al mismo tiempo sólo puede ejercer esta actividad en tanto que las experiencias fundamentales la han situado en el camino adecuado. La misma palabra, predelineación, remite de inmediato a algo esbozado con anterioridad a la destrucción misma.

Por otro lado, desde la relación que posibilita el prefijo *Vor-*, las *Vorzeichnungen* tienen que verse en conexión con el *Vorgriff*. Este término ha sido traducido en algunas ocasiones como "pre-concepto". Esta traducción, no siendo falsa, tiene el problema de que hace que el significado se refiera demasiado pronto al de "concepto", como si únicamente dando lugar a éste último o convirtiéndose en él, el pre-concepto alcanzase su sentido pleno. Sin embargo, la intención de Heidegger no parece que sea ésta exclusivamente. Su interés se dirige a la comprensión previa (este es precisamente el significado etimológico de "anticipación", la versión castellana más adecuada para *Vorgriff*) que hay en la propia vida fáctica por el hecho de que cada uno de nosotros somos ella misma. "Anticipación" indica, por tanto, aquello que se comprende inmediata y atemáticamente por el hecho de vivir la vida, en tanto que ésta no es un proceso mudo de vivencias. Lo que la vida proporciona de esa manera no necesita ser explicitado teóricamente o conceptualmente para ser comprendido. Al vivir ya permanentemente en una anticipación, no se precisa adoptar una posición teórica para que aquélla tenga sentido. En tanto que la anticipación tiene un carácter vital y no conceptual, es difícil considerarla un presupuesto, algo que se "pone" con antelación. Para Heidegger, en el momento en que se habla de "posición" se está adoptando una actitud distinta a la dominante en la vida fáctica. Como acabamos de ver con respecto a la reducción, considera que en aquélla se está, pero no se pone nada, no se adopta con ello ninguna postura. Desde esta perspectiva, el discurso sobre los presupuestos no tiene demasiado sentido en ella. Como explicaba en el *Kriegsnotsemester* 1919, sólo en el momento en que se asume una posición teórica se puede hablar de presupuestos<sup>548</sup>.

---

<sup>548</sup> "[...] los presupuestos y la falta de presupuestos sólo tienen sentido, en general, en lo teórico" (GA 56-57, 94). ("[...] Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit haben überhaupt nur Sinn im Theoretischen"). En la [segunda parte \(2.4\)](#) recogimos también este texto.

La anticipación, por lo tanto, no es una explicación conceptual previa del curso de la vida. Viene determinada por el hecho de vivir, por ser la vida fáctica misma. La destrucción crítica, por su parte, si no quiere operar en el aire o asumir de entrada presupuestos en el mal sentido (cf. GA 9, 4) tendrá que estar en conexión estrecha con la anticipación. "Por eso la consideración crítica se ve arrojada siempre de nuevo a la problemática de la anticipación", se puede leer en la recensión al libro de Jaspers (GA 9, 27)<sup>549</sup>.

Volviendo de nuevo al semestre de verano de 1920, esta es la perspectiva en la que hay que situarse para entender las palabras de Heidegger cuando escribe que "[...] toda destrucción fenomenológico-crítica está *ligada a la anticipación* [...]" (GA 59, 35)<sup>550</sup>. Como ocurría con anterioridad, ahora ya no es posible decantarse por la interpretación de que la destrucción es lo que proporciona el ámbito previo. En este momento queda lo suficientemente claro que son las experiencias fundamentales las que se anticipan constantemente y dirigen dando las predelineaciones pertinentes. La intervención de las experiencias fundamentales para dar cuerpo a la anticipación adecuada es completamente necesaria ("[La anticipación] misma se distingue con una experiencia filosófica *fundamental* (un mundo de experiencia)" (GA 59, 35)<sup>551</sup>). Si la anticipación se obtuviese únicamente desde el vivir habitual y cotidiano, habría que decir que lo que ella está dando a entender con antelación, en virtud de la tendencia intrínseca que la vida tiene a ocultarse a sí misma, es una imagen distorsionada y deformada. En este caso habría en efecto una anticipación, pero constantemente enmascarada. Si la destrucción siguiese esta comprensión previa, entonces el proyecto crítico discurriría por caminos poco convenientes y escasamente justificados. Acudiendo de nuevo a las palabras de Heidegger, no es suficiente lo que dice en un momento del semestre de verano de 1920: "[...] toda filosofía, desde su planteamiento, arrastra en su problemática la experiencia fáctica de vida en algún sentido -aunque

---

<sup>549</sup> "Die kritische Betrachtung sieht sich daher immer wieder auf die Vorgriffsproblematik zurückgeworfen".

<sup>550</sup> "[...] alle phänomenologisch-kritische Destruktion *vorgriffsgebunden* ist [...]"

<sup>551</sup> El texto completo dice lo siguiente: "Es muß ferner verständlich werden, wie Vorzeichnungen motiviert sind in dem phänomenologischen Grundakt des lichterschließenden - Licht: unabgehobener Zusammenhang von Sinn in einem ganzen Voraspekt-*Vorgriffs*, der selbst mit philosophischer *Grunderfahrung* (einer Erfahrungswelt) sich abhebt".

sea completamente oculto, inauténtico y fuertemente teoretizado-" (GA 59, 38)<sup>552</sup>. Evidentemente, si la destrucción aspira a tener una cierta credibilidad, no se puede autogenerar en un ámbito así, no puede seguir el sentido oculto, inauténtico y teoretizado que la vida fáctica le ofrece inmediatamente. Su posibilidad pasa, más bien, porque en la misma experiencia fáctica algo le da la orientación adecuada, el plan previo conveniente. Una vez que han entrado en juego las experiencias fundamentales, desde el momento en que se tiene una comprensión adecuada de la vida que es al mismo tiempo una de sus ejecuciones, entonces aquello que se anticipa constantemente tiene un apoyo seguro.

Desde la propia destrucción, desde las predelineaciones y desde la anticipación, la primera queda remitida constantemente a las experiencias extraordinarias o, expresado en otros términos, a lo que abre la esfera que Heidegger llama del origen, originaria o auténtica. Esto queda bien reflejado en un texto en el que aparecen todos los elementos que han jugado un papel importante hasta ahora:

La destrucción fenomenológica, siguiendo las predelineaciones y comprendiendo sus motivos de sentido abre al mismo tiempo la anticipación. La destrucción retrocede, pero todavía no ve la meta final en la anticipación descubierta; más bien la anticipación misma remite a las denominadas "experiencias fundamentales" y con ello a la esfera propia del origen, a la que todo problema filosófico auténtico se tiene que dejar reconducir o, a la inversa, desde la que debe estar motivado decisivamente" (GA 59, 180)<sup>553</sup>.

En este sentido, aunque a la destrucción le corresponda una capacidad de apertura y de quitar capas que entorpecen la comprensión, hay que insistir en que ella no se justifica por completo a sí misma. "En tanto que nosotros mismos seguimos una destrucción y la recorremos concretamente, tendemos hacia la propia

---

552 "[...] jede Philosophie die faktische Lebenserfahrung in irgendeinem Sinne -wenn auch ganz versteckt, unecht und stark theoreisiert- in ihrer Problematik vom Ansatz an mitschleppt."

553 "Phänomenologische Destruktion ist als den Vorzeichnungen nachgehend, ihre sinnmäßigen Motiven verstehend zugleich vorgrifferschließend. Sie geht rückwärts und sieht im entdeckten Vorgriff noch nicht das Endziel, vielmehr weist der Vorgriff selbst auf die sogenannten "Grunderfahrungen" und damit in die eigentliche Ursprungssphäre, auf die sich jedes echte philosophische Problem zurückleiten läßt, oder umgekehrt, von da aus es entscheidend motiviert sein muß".



*experiencia fundamental decisiva*" (GA 59, 187)<sup>554</sup>. Este logro sólo se le puede atribuir indirectamente a la destrucción, ya que ella no conduce a la experiencia fundamental, sino que únicamente porque ésta ha tenido lugar (de un modo indisponible, por otra parte) la destrucción se puede poner en marcha. Si ésta fuese la principal responsable en el acceso a las experiencias originarias, en tal caso no tendría ningún sentido hablar de la dirección, de la anticipación y de la predelineación de la destrucción.

En la recensión al libro de Jaspers se pueden encontrar algunos textos que insisten implícitamente en este matiz importante cuando Heidegger habla de una "[...] destrucción histórico-espiritual de lo tradicional, dirigida de manera determinada, tarea que es equivalente a la explicación de las situaciones originarias donadoras de motivos de las que surgen las experiencias filosóficas fundamentales [...]" (GA 9, 3-4)<sup>555</sup>. El hecho de que se ponga en un mismo plano la destrucción y la explicación de las experiencias filosóficas fundamentales es a lo que hay que prestar más atención. No se dice en ningún caso que la primera posibilite acceder a las segundas. Se trata de que el desenvolvimiento de la destrucción es equivalente a la explicación de dichas experiencias. Éstas se tienen que haber dado a conocer de alguna manera para que su explicación y la destrucción fenomenológica puedan considerarse como movimientos paralelos.

Por esta razón hay que matizar de algún modo la relación entre la destrucción y las situaciones originarias (de las que surgen las experiencias según el texto)<sup>556</sup>. En las situaciones límite de las que hablaba Jaspers y que Heidegger recoge tiene lugar una apertura de la existencia a sí misma. La destrucción fenomenológica no posee la capacidad para provocar ese estado particular, en todo caso puede llegar a explicitarlo. No obstante, como se ha insistido anteriormente, esto sólo puede hacerlo en la medida en que dichas experiencias ya han tenido lugar. La

---

<sup>554</sup> "Insofern wir selbst einer Destruktion folgen, sie konkret durchlaufen, werden wir auf die *entscheidende Grunderfahrung* selbst hingedrängt."

<sup>555</sup> "[...] bestimmt gerichteter, geistesgeschichtlicher Destruktion des Überlieferten, welche Aufgabe gleichbedeutend ist mit der Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philosophischen Grunderfahrungen entspringen [...]". Bambach ha señalado la importancia de este texto y el hecho de que en él, de una manera definitiva, la destrucción fenomenológica exceda la interpretación de los textos. Cf. "Phenomenological Research as 'Destruktion': The early Heidegger's Reading of Dilthey", op. cit., p. 116.

<sup>556</sup> Sobre esta relación, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., n. 6, pp. 527-528.

subordinación de la destrucción frente a las experiencias fundamentales, su carácter en cierto modo derivado ante el ámbito existencial es algo que sí se puede ver con claridad en alguna otra ocasión: "Desde la experiencia fáctica de vida -más exactamente desde su originariedad existencial- se hace comprensible la necesidad y el alcance de la destrucción fenomenológica, así como la dificultad de su ejecución" (GA 59, 181)<sup>557</sup>. En efecto, desde este modo de plantear la cuestión se ve más nítidamente que la vida de la destrucción depende de lo que Heidegger llama en este momento la "originariedad existencial" y en ningún caso se da la relación inversa. Aunque el texto no mencione explícitamente cómo se tiene noticia de esta "originariedad" hay que suponer que son las experiencias fundamentales las que están en su base.

### 3.3. La asignación de lugares a lo destruido y su criterio

Dentro de las mismas líneas que hemos ido recorriendo hasta este momento hay que entender una novedad terminológica del semestre de verano de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Heidegger hace uso en él de un término muy particular, *Diuidication*. Se trata de una palabra que no tiene una traducción fácil al castellano, aunque como ocurre con otros conceptos en esta época (*Reluzenz*, *Praestruktion* etc.) posiblemente el primer contacto con ellos sea más sencillo en nuestro idioma que en alemán. En el caso de la *Diuidication*, la primera indicación que proporciona Heidegger para su comprensión es que ha elegido esta forma inequívocamente latina para no apartarse del todo de un ámbito semántico al que también pertenecían palabras como *Destruktion* (cf. GA 59, 74). Como esta primera pista no resulta mínimamente satisfactoria, en todo caso son dos los aspectos que hay que tener en cuenta para hacerse una idea de lo que esta noción, en principio tan apartada del contexto de la destrucción que nos ocupa, pueda querer decir. Por un lado, *Diuidication* se refiere a una decisión resultante del discernimiento entre una cosa y otra y, en segundo lugar, hace referencia a un juicio que divide, que establece una distancia entre aquello que juzga. Los elementos se pueden unir diciendo que la *Diuidication* consiste en establecer un

---

<sup>557</sup> "Aus der faktischen Lebenserfahrung -genauer deren existenzieller Ursprünglichkeit- wird die Notwendigkeit, die Tragweite der phänomenologischen Destruktion sowie die Schwierigkeit ihres Vollzugs verständlich."

juicio decisor. De un modo inmediato, la cuestión que surge es determinar qué es lo que se juzga y al mismo tiempo, qué es lo que se está intentando decidir.

Heidegger lo explica del siguiente modo: "Esta *Diiudication* es la decisión acerca del lugar genealógico que le corresponde al nexo de sentido visto desde el origen" (GA 59, 74)<sup>558</sup>. Para comprender esto hay que decir que en la explicitación hermenéutica de la facticidad no todos los elementos que están en juego en ella ocupan idénticos lugares. Así por ejemplo, desde el origen, tal como dice Heidegger, la consideración de un objeto desde el punto de vista del conocimiento, hacer en definitiva de algo un objeto epistemológico, es muy diferente a la familiaridad que se puede tener con la misma cosa en la vivencia del mundo entorno. En el primer caso, claro está, se está más lejos del origen (la ejecutividad de la vida) que en el segundo.

En esta asignación necesaria de lugares es donde encuentra su función la *Diiudication*. Enlazando con la destrucción es como esta actividad adquiere más sentido. Anteriormente se habló de que la destrucción consistía en un movimiento dirigido que quiere rescatar, sacar a la luz, aspectos que habían quedado encubiertos por las distintas filosofías. Si no se quiere que el plan que se sigue acabe provocando una situación caótica, es lógico pensar que el desmontaje dirigido incluya una asignación de lugares, que no deje lo destruido completamente descolocado y desordenado. De un modo evidente, para alinear un conjunto de cosas se necesita un criterio. Aunque Heidegger no hubiese proporcionado mucha información sobre él, sí estaríamos en disposición de intuir algunas de las características que ha de tener. En ningún caso se podrá tratar de un criterio extrínseco a la filosofía misma; Heidegger tampoco aceptaría que fuese algo así como una fórmula que determinase de antemano el lugar de los fenómenos sin atender a ellos mismos. También es importante que el criterio no lo proporciona la destrucción. En tanto que dirigida, es algo con lo que ella puede contar desde un principio, algo que le viene dado de entrada.

La discusión sobre el criterio que guía la *Diiudication*, y con ello también en cierto modo la destrucción, se desarrolla en un contexto importante en el curso del semestre de verano de 1920. Heidegger se encontraba tratando en ese momento diversos sentidos de la palabra "historia" y su objetivo consistía en intentar

---

<sup>558</sup> "Diese Diiudication ist die Entscheidung über die genealogische Stelle, die dem Sinnzusammenhang vom Ursprung her gesehen zukommt".

discriminar los originarios de los que no lo eran<sup>559</sup>. Por esta razón, habla del criterio preferentemente con respecto al ámbito de la historia. Sin embargo, en tanto que su discurso global se refiere a las "ejecuciones", la perspectiva se puede ampliar, haciendo valer las peculiaridades del criterio para un campo más general.

El criterio que servirá para decidir el lugar de cada filosofía, tendencia o concepto destruido está íntimamente relacionado con el ámbito existencial que sigue jugando un papel muy importante en todo este contexto<sup>560</sup>. Si el ámbito del origen es la vida en su ejecución, concentrada específicamente en el sí mismo<sup>561</sup>, no es extraño que la medida para establecer lo que se acerca y se aleja de ese marco sea precisamente el cumplimiento permanente del *Dasein* con respecto a su mundo propio. De este modo, una ejecución de la vida será originaria si está referida a una renovación permanente del mundo propio del *Dasein*<sup>562</sup>. En este

---

<sup>559</sup> Estos sentidos se tratan en GA 59, 43ss. Heidegger los obtiene a partir del análisis de frases más o menos comunes. 1. Mi amigo estudia historia, 2. De filosofía no sabe mucho, pero es un extraordinario conocedor de la historia, 3. Se habla de tribus y pueblos que no tienen historia, 4. La historia como la maestra de la vida, 5. Este hombre tiene una triste historia, 6. Me ha sucedido una historia muy desagradable. A partir de estos ejemplos, en los que ve matices muy distintos, va determinando cuál de ellos está más cercano a lo que considera originario y cuál a más distancia. Para más información sobre el modo en que analiza estos temas, cf. Hogemann, Friedrich, "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919/20 und dem SS 1920", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, pp. 63ss., del mismo autor, "Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte", en VV. AA., *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1988, pp. 162ss., Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 127ss.

<sup>560</sup> Cf. Fehér, István, "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", op. cit., p. 22.

<sup>561</sup> En la copia del curso de Oskar Becker se puede leer lo siguiente: "El sí mismo en la ejecución actual de la experiencia de vida, el sí mismo en la experiencia de sí es la realidad originaria" (GA 59, 173). ["Das Selbst im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung, das Selbst im Erfahren seiner selbst ist die Urwirklichkeit"].

<sup>562</sup> Por esta razón se puede decir, tal como ha hecho Hogemann, que el mundo entorno y el mundo común que se comparte con los demás tienen una cierta dependencia funcional con respecto al mundo propio, que aparece de esta manera como un punto focal. Este autor menciona la posible influencia de Lipps sobre Heidegger en este contexto. Remite para ello a las *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* del primero (en *Werke*, II, Frankfurt am Main, 1976). Cf. Hogemann, Friedrich, "Vida y alienación. Sobre la fenomenología de

sentido, Heidegger reconoce que el criterio que propone no esconde su relativismo (cf. GA 59, 190).

Retomando el esquema de la intencionalidad que ya ha aparecido en numerosas ocasiones a lo largo de nuestro trabajo, habría que decir lo siguiente: el modo en el que se ejecuta la referencia (es decir, una ejecución, un *Vollzug*) es originario si está relacionado con la esfera personal del *Dasein* en cada caso. En conexión con esto, en tanto que el sentido de referencia de la vida era el cuidado, también hay que ver a éste en relación con la destrucción fenomenológica y con la *Diiudication*. Éstas, puesto que llevan consigo una decisión, se tienen que mover necesariamente en un ámbito de incertidumbre en el que la renovación y la ejecución son constantes. De una manera general, la filosofía como proyecto crítico-destructivo sólo puede vivir dentro de una cierta inseguridad: "[La destrucción] es la expresión de la filosofía en tanto que en el motivo de la filosofía está el aseguramiento o, más bien, el hacer-inseguro del propio *Dasein*" (GA 59, 171)<sup>563</sup>. La destrucción queda asociada de esta manera a la categorización de la vida a la que se dedicaba la primera parte del trabajo.

Una vez que se dispone de un criterio, la labor de la *Diiudication* se puede llevar a cabo más fácilmente. No obstante, con respecto a este término se vuelven a reproducir los problemas que antes surgían en la destrucción. Heidegger habla de un discernimiento entre una cosa y otra en el que hay que tomar una decisión para asignar un lugar a cada uno de los elementos que maneja la explicitación filosófica de la facticidad. El criterio para poder hacer esto queda asociado con el mundo propio en cada caso. Con respecto a la historia, el contexto en el que nace el criterio, esto quiere decir que Heidegger sólo considera como originario el significado de historia que tenga relación con la vida personal de cada uno y no lo será, por ejemplo, el de historia como una ciencia. Como se mencionaba con anterioridad, aunque el criterio surge en el contexto concreto de la historia, es posible aplicarlo a más casos. Así un concepto como el de tiempo, por ejemplo, se puede ver también desde esta perspectiva. Lo mismo se puede decir con respecto al concepto de ser y, en definitiva, en relación a todos los que han sido decisivos y han servido para configurar las distintas filosofías.

---

Heidegger a principios de los años veinte", op. cit., p. 158. En general sobre el mundo propio, cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 262ss.

<sup>563</sup> "[Die Destruktion] ist der Ausdruck der Philosophie, sofern im Motiv der Philosophie liegt die Sicherung oder vielmehr das Unsicher-Machen des eigenen Daseins".

Ahora bien, si la determinación de un concepto, de una filosofía o del significado de un término como originario depende de la relación que tengan en cada caso con el mundo propio, éste se tiene que haber dado a conocer a sí mismo de manera adecuada para que el criterio tenga fuerza. Si el criterio se refiere al *Dasein* en su dimensión de caído, arruinado y derrumbado en el mundo, tal como se decía de la vida, entonces es una medida completamente ineficaz. Para poder hablar del criterio, el modo propio de ser del *Dasein* se tiene que haber mostrado. Como en el caso de la destrucción, se precisa que las experiencias fundamentales hayan proporcionado atemáticamente la comprensión previa propia que se precisa para poner en marcha la actividad hermenéutica. Si la destrucción estaba guiada y no era ella la que concedía las predelineaciones que tenía que seguir, en la *Diudication* ocurre algo semejante. No es ella la que proporciona el criterio, no es ella la que decide en última instancia qué es lo originario y qué no lo es. Esto es algo que le viene dado de un modo atemático y con antelación desde las experiencias fundamentales. Por esta razón, aunque Heidegger diga "*Diudication*: desencadenar la experiencia fundamental" (GA 59, 131)<sup>564</sup>, creemos que la primera sólo puede llegar a la segunda en tanto que ésta la ha puesto en el camino adecuado.

#### 4. El proyecto general de destrucción de la tradición

Desde el inicio del período de Friburgo, Heidegger ha intentado proporcionar una justificación convincente de la vertiente destructiva de su filosofía. Esta preocupación era completamente necesaria si no quería que todo su proyecto se calificase como arbitrario, como el producto de un punto de vista particular. Desde esta perspectiva, la destrucción ha aparecido hasta el momento como algo que afecta a dos grupos diferentes de cuestiones. En primer lugar, está en relación con los procesos en los que la vida se objetiva y se aleja en definitiva de sí misma (lo que con el paso de los meses acabará recogido en los conceptos de "arruinamiento" y "derrumbe"). En segundo término, la destrucción se conecta con las distintas versiones de la historia de la filosofía (incluyendo también la contemporánea) en las que se han podido detectar consecuencias de este tipo. Habiendo considerado

---

<sup>564</sup> "Diudication: Grunderfahrung auslösen".

desde el principio la filosofía como una forma de vida, la estrategia de Heidegger consiste en investigar paralelamente los procesos que contribuyen a que la vida caiga y se arruine (siguiendo con su lenguaje) y los lugares histórico-filosóficos fundamentales en los que se pueden estudiar esos fenómenos.

Este segundo elemento es el que preferentemente va a ocupar nuestra atención de ahora en adelante. Todo lo dicho con anterioridad sobre la destrucción (principalmente lo que se refiere de manera general a su dirección y a su criterio) sigue siendo vigente en las referencias históricas que encuentran espacio a partir de este momento. Si en la destrucción por así decir sincrónica (la que previene ante el peligro de que la vida personal palidezca y sufra un proceso de deshistorización y designificación) las experiencias fundamentales proporcionaban en última instancia la dirección del proceso, otorgándole al mismo tiempo su justificación, en la destrucción diacrónica (la que se interesa por las distintas modalidades históricas de la desvitalización, por utilizar un término general) es lógico pensar que se precise también un punto de apoyo semejante. Heidegger consideró que este soporte lo podía obtener en el estudio de un acontecimiento, él mismo histórico, en el que la vida se comprendiese a sí misma adecuadamente a partir de las experiencias extraordinarias. El criterio y la justificación de la destrucción histórica, la medida con la que comparar de algún modo las demás propuestas de la historia de la filosofía o, dicho de otro modo, lo que da la dirección de la investigación, tiene encarnadura en un hecho histórico. En el período anterior a *Ser y tiempo* este acontecimiento es la existencia de las primeras comunidades cristianas y el modo de comprender la vida que las caracteriza.

#### *4.1. El paradigma de la experiencia de vida en el cristianismo primitivo*

Heidegger comenzó a hablar muy pronto de la importancia del estudio del cristianismo primitivo para el tratamiento de ciertos fenómenos<sup>565</sup>. Para obtener un

---

<sup>565</sup> En una historia de las influencias que despertaron el interés por las primeras comunidades cristianas habría que mencionar a autores como Dilthey, Scheler, Schleiermacher, Overbeck etc. Para la influencia del primero cf., por ejemplo, Kisiel, Theodore, "Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers", op. cit., p. 104s.; del mismo autor, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 77. El

hilo que oriente y dirija la investigación de este tema se puede seguir la segunda parte del semestre de invierno de 1920-21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Introducción a la fenomenología de la religión)*<sup>566</sup>. En los capítulos dedicados a la indicación formal se hizo hincapié fundamentalmente en la primera

---

propio Heidegger reconoce su interés por las obras de Dilthey que tratan los procesos de formación del cristianismo (cf. GA 60, 163ss./28s.). Las relaciones con Scheler en el tratamiento de este tema (ante todo en su obra *Liebe und Erkenntnis*) las ha puesto de manifiesto Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 146s. y sobre todo p. 163s.; este autor ve en ciertos pasajes del libro de Scheler una clara anticipación del modo en que Heidegger hace uso del cristianismo primitivo. La línea que proviene de Schleiermacher, por su parte, es reconocida por el propio Heidegger: "Schleiermacher vio por primera vez [...] lo característico de la conciencia de la comunidad cristiana, descubrió el cristianismo primitivo e influyó de manera decisiva en los escritos de juventud de Hegel [...]" (GA 56-57, 134). ("Schleiermacher sah zum ersten Mal [...] das Eigentümliche des christlichen Gemeindebewußtseins, er entdeckte das Urchristentum und beeinflusste in entscheidender Weise Hegels Jugendarbeiten [...]"). Hay que destacar también la importancia del libro de Franz Overbeck *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (hay una edición en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989). Un amplio tratamiento de esta obra en relación con los intereses de Heidegger se puede encontrar en Fehér, István, "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion in his Early Lecture Courses up to 'Being and Time'", op. cit., pp. 203ss. Kisiel (*The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 111, 218, 299) también ha señalado la importancia de este autor en el desarrollo de los cursos de Friburgo. Para finalizar, en la última obra citada (pp. 525-526) aparece una lista de las lecturas que Heidegger estaba haciendo entre 1917 y 1919. En ella se mezclan fuentes y estudios de muchos de los autores que jugarán un papel importante en la confrontación con la tradición: S. Agustín, S. Pablo, Dilthey etc. Al mismo tiempo la lista pone de manifiesto que la atención que Heidegger concedió a las primeras comunidades cristianas no era ocasional.

<sup>566</sup> La publicación de este curso en 1995 supone un gran avance para la investigación. Es de justicia, no obstante, reconocer la importancia de los estudios elaborados antes de la aparición del texto que han sido hasta entonces las referencias fundamentales. Como se mencionó antes, en la parte dedicada a la indicación formal estos trabajos no fueron de tanta utilidad porque no prestaron demasiada atención a los aspectos metodológicos. Sin embargo, ahora sí es momento de valorar su relevancia. Cf., sobre todo, Sheehan, Thomas, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21", op. cit., Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., pp. 36-38/38-41. Cf. También de éste último, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", op. cit., p. 137, "Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie", Happel, M. (ed.), *Heidegger - neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 43. Otro trabajo recomendable es el de Jung, que se apoya en parte de los estudios anteriores. Cf. Jung, Matthias, *Das Denken der Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, 1990, pp. 41-62.



mitad de este curso, en la introducción metodológica que lo encabeza que tantos problemas desencadenó entre los alumnos. Es precisamente este inicio interrumpido el que ahora hay que tener constantemente presente para entender el modo en que Heidegger describe la experiencia de vida de las primeras comunidades cristianas. Para confirmar esta necesidad basta recordar algo ya mencionado anteriormente. Heidegger había tomado la decisión de hacer una interpretación de los fenómenos religiosos desde las cartas de S. Pablo, pero consideraba que era un tema que no se podía abordar con precipitación, sino únicamente sobre una base metodológica firme (cf. GA 60, 65). Sin embargo, las continuas quejas ante el decano de la facultad provocaron un cambio de tono y una modificación del tratamiento de algunos temas que no estaban previstos para ese momento. Por esta razón, Heidegger se mostró algo inseguro en los primeros pasos de la reanudación y solamente después de la pausa de Navidad logrará impartir el curso con el ritmo y el nivel habitual.

En los días que transcurren desde la interrupción de la primera parte metodológica hasta el comienzo del período vacacional, Heidegger inicia un análisis de la carta de S. Pablo a los Gálatas<sup>567</sup>. Su objetivo está claro desde el comienzo: "En primer lugar, se trata de buscar una comprensión general de la carta a los Gálatas para profundizar también con ella en los fenómenos fundamentales de la vida del cristianismo primitivo" (GA 60, 68)<sup>568</sup>. Este trabajo no quiere entresacar de los textos paulinos rasgos históricos de las primeras comunidades, como si se estuviese llevando a cabo una labor de reconstrucción en el tiempo. La alusión muy temprana al sentido de contenido, de referencia y de ejecución<sup>569</sup> deja asentado que Heidegger va a hacer un análisis del modo de vida cristiano considerándolo como un fenómeno. Lo que le interesa en primera instancia son los comportamientos vitales que se pueden describir en esas comunidades. En una misma página (cf. GA 60, 73) hay dos remisiones a un lugar de la carta a los Filipenses que dice lo siguiente: "No, hermanos, no pienso que he llegado al término; sólo digo que, olvidando lo que queda atrás, me lanzo de lleno a la consecución de lo que está por delante" (Flp, 3, 13). Esto es lo que se denomina en las dos

---

<sup>567</sup> La pausa está en GA 60, 74.

<sup>568</sup> "Zunächst gilt es, ein allgemeines Verständnis des Galaterbriefes zu suchen, um mit ihm auch in die Grundphänomene des Urchristlichen Lebens vorzudringen".

<sup>569</sup> "La actitud fundamental de la conciencia cristiana hay que comprenderla según su sentido de contenido, de referencia y de ejecución" (GA 60, 69). ("Daraus ist die Grundhaltung des christlichen Bewußtseins zu verstehen, ihrem Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn nach").

ocasiones la "actitud fundamental" de S. Pablo o, diciéndolo con otras palabras, el modo como se comporta en su vida. Heidegger piensa que sólo determinando las direcciones fenomenológicas de estos comportamientos y no destilando de los escritos rasgos históricos sobre la época, por ejemplo, es como el análisis puede ir avanzando.

Aunque la presentación de la primera carta a los Gálatas no se desarrolla con la misma extensión que otros textos paulinos, hay en ella aspectos destacables. En la exposición general inicial de algunos lugares importantes, hay una mención al modo en el que S. Pablo se convirtió (cf. GA 60, 69). Como es sabido, se trata de lo que en el lenguaje de estos cursos se denominaría una "experiencia originaria". Heidegger otorga mucha relevancia al hecho de que el impulso de un modo particular de vida (en este caso el paso a ser seguidor de Cristo) y la autocomprensión que queda implicada en él (S. Pablo se reconoce, se sabe a sí mismo como cristiano) se hayan originado a partir de una vivencia extraordinaria y en ningún caso desde el seguimiento obediente de la tradición. S. Pablo no se convierte después de haber estudiado con detenimiento el bagaje intelectual que le precede, sino que lo hace desde un acontecimiento existencial concreto. En el apoyo vital, en el hecho de que la comprensión y la posterior explicitación de su forma de vida se sustentan en última instancia en una experiencia, Heidegger ve la oportunidad de mantener alejadas las interpretaciones teóricas. En su opinión, éstas consisten en asumir una posición distinta a aquélla que dictaban las experiencias. Desatendiendo la base vital primaria surge una grave disociación, en tanto que experiencia y autocomprensión van cada una por su lado cuando en realidad no son fases separables. Una y otra están situadas al mismo nivel: "Se trata de una vuelta a la experiencia originaria y de la comprensión del problema de la explicación religiosa" (GA 60, 72)<sup>570</sup>. Algo más adelante, insistiendo en la misma idea, se lee lo siguiente: "Hay que mostrar la experiencia religiosa fundamental y, permaneciendo en ella, se debe intentar comprender con ella la conexión de todos los fenómenos religiosos originarios" (GA 60, 73)<sup>571</sup>. La base existencial de la que venimos hablando proporciona lo que posteriormente recibe el nombre de "anticipación

---

<sup>570</sup> "Es handelt sich um einen Rückgang auf die ursprüngliche Erfahrung und um das Verständnis des Problems der religiösen Explikation".

<sup>571</sup> "[...] muß die religiöse Grunderfahrung herausgestellt werden und in dieser Grunderfahrung verbleibend muß man den Zusammenhang aller ursprünglichen religiösen Phänomene mit ihr zu verstehen suchen".

conductora" (GA 60, 78)<sup>572</sup>. Heidegger piensa que este elemento, tal como se veía anteriormente, tiene que permitir, en primer lugar, que la comprensión de la vida de las primeras comunidades cristianas no sea producto de una invención y, en segundo término, que la confrontación con cualquier modo diferente de considerar la vida no se guíe por un criterio arbitrario.

Hasta este punto llega el tratamiento de la carta a los Gálatas, algo titubeante por las razones mencionadas. A pesar de que el espacio que ocupa es breve, han aparecido algunos de los rasgos sobre los que se asienta el estudio de otros textos paulinos (el esquema fenomenológico de la intencionalidad, el papel de las experiencias fundamentales etc.).

Después de las vacaciones de Navidad, Heidegger retomó el curso con una serie de indicaciones metodológicas y pasó posteriormente a la interpretación de la primera carta a los Tesalonicenses. Con lo ganado anteriormente, ahora se siente seguro para hacer dos consideraciones sobre la vida de los primeros cristianos que determinan todo su tratamiento de ésta<sup>573</sup>. La primera es que la religiosidad del cristianismo primitivo se encuentra en la experiencia de vida de las comunidades (cf. GA 60, 80). Diciéndolo de otro modo, no se puede buscar su religiosidad en un conjunto de leyes o normas establecidas<sup>574</sup>. La segunda anotación presupone la comprensión de lo "histórico", algo tratado anteriormente en la parte dedicada a la

---

<sup>572</sup> "der leitende Vorgriff". En torno a la página que acabamos de citar, Heidegger utiliza esta expresión en alguna otra ocasión.

<sup>573</sup> Para una contextualización más amplia de estos dos rasgos generales, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 179ss.

<sup>574</sup> Es posible ver la influencia del joven Hegel tamizado por Dilthey en este aspecto. En las notas que Heidegger elaboró durante el período que permaneció movilizado en la Primera Guerra Mundial, hay una dedicada a Hegel. En ella trata el tema de la fe en el personaje histórico de Jesús como una protocreencia alejada de la fe en la validez universal de la razón. Por tanto, la esencia de la religión verdadera es la moralidad humana y todas las otras facetas (legislativas, normativas etc.) hay que evaluarlas en términos de ésta (cf. GA 60, 328/244). Estos aspectos habían sido tratados por Dilthey en *Die Jugendgeschichte Hegels (La historia del joven Hegel)*, en *Gesammelte Schriften IV*, op. cit. De este libro Heidegger extrajo nociones como el sentido peculiar del conocimiento histórico o el sentimiento de pérdida de la pureza con el paso del tiempo (idea ésta que juega un papel decisivo en el tratamiento que hace de las primeras comunidades cristianas). Sobre esta influencia en la que Dilthey hace de intermediario, cf. Pöggeler, Otto, "Heideggers Begegnung mit Dilthey", op. cit., p. 134.

indicación forma<sup>575</sup>. En este momento, Heidegger predica lo histórico de la experiencia de vida fáctica y añade que la "religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal" (GA 60, 80)<sup>576</sup>.

Sobre estos dos puntos, a los que no otorga un carácter definitivo ni cerrado, se apoya lo que viene a continuación. Heidegger quiere eliminar de ellos todo rastro de tesis o principio apriórico (por esta razón dice que son hipotéticos), asociándolos más bien con la conceptualidad que para él es propia de la fenomenología. Esto quiere decir que no los comprende como características que se puedan aplicar con antelación, independientemente de la situación, sino que se tienen que ir acreditando (o negando) en el curso de la consideración filosófica (cf. GA 60, 82). Los dos rasgos, desde la perspectiva del esquema de la intencionalidad, apuntan a la preeminencia que en él tiene el sentido de ejecución. La religiosidad de una comunidad no descansa en un contenido transmitido por medio de códigos legales, ni tampoco es el reflejo de un acontecimiento histórico, sino que es un modo en el que la vida se ejecuta.

La manera en la que S. Pablo y las comunidades a las que se dirige viven su vida está determinada por un hecho fundamental, la anunciación. También a este respecto, el plan que Heidegger utiliza para explicarla resulta ya familiar: "[...] la anunciación misma [es] un fenómeno religioso que hay que analizar según todas las direcciones de sentido fenomenológicas" (GA 60, 79)<sup>577</sup>. Para comprender entonces este acontecimiento hay que atender a qué es lo que se anuncia, qué tipo de referencia establece el que recibe el mensaje con aquello de donde éste procede y cuál es el modo en que se ejerce esa relación. Como en el caso anterior, el sentido de ejecución tiene un significado destacado en este esquema. Esto se traduce en que el contenido (lo que se anuncia) no es lo fundamental, sino que lo decisivo son las transformaciones y los cambios que supone un fenómeno como la anunciación en la vida de los futuros creyentes.

A Heidegger le interesa poner de manifiesto que el hecho de que S. Pablo se haya convertido en un seguidor de Cristo afecta a la comunidad en la que vive y viceversa. Las circunstancias que le rodean, aunque haya que verlas concentradas

---

<sup>575</sup> Cf. 2ª parte, 5.1.

<sup>576</sup> "Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche".

<sup>577</sup> "[...] die Verkündigung selbst [ist] ein religiöses Phänomen, das nach allen phänomenologischen Sinnrichtungen zu analysieren ist".

en última instancia preferentemente en su mundo propio, tienen otras dimensiones (el mundo entorno y el mundo de los demás) que no se pueden desatender. La conversión no se traduce únicamente en una transformación interior, sino que sus efectos se reflejan también en las relaciones con los semejantes. A esto hay que unirle un cierto saber, una cierta conciencia de estar en esa situación. Expresándolo en otros términos, la condición fáctica del seguidor de Cristo está acompañada siempre de una comprensión particular de este hecho que no puede ser el producto de un análisis psicológico. La autoconciencia inmediata y atemática que proporciona la experiencia impide que la conversión se vea como un punto concreto que se deja atrás en el tiempo. En lugar de esto, el modo de vida que inaugura pasa a ser *la* vida del que se ha convertido. Por esta razón se entiende que la anunciación y la conversión no se puedan describir nunca como un "recuerdo agradecido" (GA 60, 117)<sup>578</sup>, sino que acompañan permanentemente y determinan de alguna manera todas las acciones de la vida.

Ser seguidor de Cristo es aceptar la palabra de Dios teniendo conciencia al mismo tiempo de que se trata de una donación, de algo que en último término no depende de una decisión personal (aunque ésta juegue un papel determinante: "La decisión misma es *muy* difícil" dice Heidegger (GA 60, 115)<sup>579</sup>). El vínculo que se establece con Dios tiene un reflejo directo en las distintas vivencias de la vida: "Aquello que se acepta afecta al modo de comportarse en la vida fáctica" (GA 60, 95)<sup>580</sup>. Teniendo esto en cuenta, Heidegger remite a un pasaje de S. Pablo que dice lo siguiente: "De tal modo que no necesitamos decir nada nosotros, pues son otros los que cuentan qué clase de acogida nos disteis y cómo os convertisteis a Dios, abandonando los ídolos, para haceros servidores del Dios vivo y verdadero, y para aguardar la venida desde los cielos de su Hijo"<sup>581</sup>. Se ve así que los efectos de la conversión se extienden en varias direcciones: el sacrificio, la renuncia y una capacidad particular de espera.

La inseguridad y la precariedad que se destila de esta forma de vida que rehusa la comodidad y se concentra en la espera incierta de la venida del Señor, son las

---

<sup>578</sup> "[...] dankbare Erinnerung".

<sup>579</sup> "Die Entscheidung selbst ist *sehr* schwer". Otros lugares del primer curso de religión en los que se resalta la importancia del papel de la decisión son GA 60, 108, 140, 156.

<sup>580</sup> "Das, was angenommen wird, betrifft das Wie des Sich-Verhaltens im faktischen Leben".

<sup>581</sup> Carta a la comunidad de Tesalónica, 1, 9-10, en *Las cartas originales de Pablo*, op. cit., p. 49.

propiedades fundamentales que Heidegger atribuye a la vida de las primeras comunidades: "La espera de la *parousia* del Señor es decisiva [...] Experienciar [la *parousia*] es una aflicción absoluta que pertenece a la vida de los propios cristianos" (GA 60, 97)<sup>582</sup>. La existencia de S. Pablo y de aquéllos que se han convertido queda determinada desde una experiencia inicial (la conversión misma) que los sitúa ante una serie de circunstancias que antes no jugaban ningún papel en sus vidas. Entre ellas quizá la más determinante sea la esperanza en la segunda venida del Señor, que pasa a teñir el modo en el que llevan a cabo todas sus acciones. Esta espera está asociada a una preocupación e intranquilidad constantes al no poder determinar el momento en que el acontecimiento tendrá lugar.

Heidegger está describiendo la peculiar espera de la *parousia* a partir del tratamiento de un concepto de tiempo que considera el propio de la vida fáctica. Los cristianos no aguardan conociendo de antemano el momento en el que se va a producir la venida del Señor, lo fundamental para ellos no consiste en saber que es algo que va a acontecer más tarde o más temprano. Lo propio de la *parousia* radica en la conjunción que tiene con la ejecución constante de la vida. A partir del texto de S. Pablo, Heidegger subraya que no se puede estar a la espera tibiamente, sin participar completamente del hecho, llevando una vida como si este factor no fuese decisivo. Para el cristiano que ha entendido el mensaje, el tiempo no queda referido a un acontecimiento futuro o, dando otro matiz a la formulación, la temporalidad de la vida no toma prestado el sentido desde el evento que está por venir. Más bien, sólo desde lo que Heidegger llama el "nexo de ejecución con Dios surge algo así como la temporalidad" (GA 60, 114)<sup>583</sup>. La dimensión temporal de la vida se resalta en el aquí y ahora, en vivir en cada caso determinado por la conciencia de la venida indisponible.

---

<sup>582</sup> "Die Erwartung der *parousia* des Herrn ist entscheidend [...] Das Erfahren ist eine absolute Bedrängnis, die zum Leben der Christen selbst gehört". Numerosos estudios han analizado el papel de la espera, la aflicción, la intranquilidad etc. en el modo de vida de los primeros cristianos, así como el aprovechamiento de Heidegger de estos temas para sus propósitos. Cf., por ejemplo, Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 158, 168, 171, 179, 190, Lehmann, Karl, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", op. cit., p. 144, Jamme, Christoph, "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", op. cit., pp. 78ss., Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 190s.

<sup>583</sup> "Aus jenem Vollzugszusammenhang mit Gott erwächst erst so etwas wie Zeitlichkeit".

Retomando de nuevo aspectos de un texto citado en el tratamiento de la vida fáctica que presentábamos al inicio del trabajo<sup>584</sup>, Heidegger piensa que desde la distinción entre las formas de tiempo salen a la luz dos modos diferentes de vivir. Para algunas personas, el sentido de referencia de su vida, la manera como ésta se desenvuelve, es la tranquilidad y la seguridad. Confían en poder encontrar una cierta protección en las relaciones que establecen con el mundo. Por contra, los que se han convertido auténticamente, aquéllos que saben lo que es una experiencia fundamental, viven su vida desde la inseguridad y la preocupación. Heidegger expresa esta diferencia muy claramente: "Para la vida cristiana no hay seguridad [...] Lo inseguro no es casual, sino necesario" (GA 60, 105)<sup>585</sup>. En este caso, no se intenta determinar la venida del Señor en el tiempo, haciendo que éste se subordine a un orden o reduciéndolo a una sucesión cuantitativa de momentos (cf. GA 60, 104).

Para poder decir algo así, Heidegger opera con una diferencia muy propia de la época entre el tiempo objetivo y el que se podría llamar propio, personal. Estar permanentemente alerta y sobrio, ser consciente de la dificultad, intensifica el instante vivido y hace que la consideración del tiempo como una secuencia sucesiva de momentos aparezca como demasiado fría<sup>586</sup>. En las experiencias de los primeros cristianos, el tiempo no se reduce a una acumulación, en opinión de Heidegger, sino que está en relación más bien con una intensificación, con una

---

584 "En cuanto al tiempo y ocasión de esos acontecimientos, no necesitáis, hermanos, que se os escriba. Pues vosotros mismos sabéis exactamente que el día del Señor va a llegar como un ladrón en la noche. Estarán diciendo: "¡Qué paz, qué seguridad!", y entonces mismo, de repente, les sobrevendrá el exterminio, como los dolores del parto a una mujer embarazada, y no podrán escapar. Pero vosotros, hermanos, no estáis en el ámbito de la tiniebla, de modo que ese día os alcance de improviso como un ladrón. Pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día: no pertenecemos a la noche ni a la tiniebla. Por tanto, no estemos dormidos, como los demás, sino despiertos y sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se emborrachan, de noche se emborrachan. En cambio, nosotros, que pertenecemos al día, estemos sobrios, vestidos con la coraza de la fe y del amor y con el casco de la esperanza de la salvación", carta a la comunidad de Tesalónica, 5, 1-8, en *Las cartas originales de Pablo*, op. cit. p. 65.

585 "Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit [...] Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig". Heidegger insiste en algunas otras ocasiones sobre la inseguridad hablando de S. Pablo. Cf. GA 60, 138, 153.

586 Por promover un estado de éxtasis muy diferente a la sobriedad y a la vigilia exigidas por la vida fáctica, Heidegger critica a los practicantes de los misterios, separándolos claramente del modo de vida cristiano (cf. GA 60, 124).

concentración en cada instante. Pero esta forma de verlo no es la habitual ni la cotidiana. De la misma manera que los cristianos se tienen que mantener en un estado particular y extraordinario para vivir así el tiempo, el filósofo tiene que estar en vigilia, en contra de la tendencia habitual (en un contramovimiento como se decía en la primera parte) para poder explicitarlo. De manera general, esto quiere decir que el modo de ver el tiempo y los demás fenómenos importantes sólo se logrará a contracorriente o, lo que es lo mismo, por medio de la destrucción fenomenológica: "Hay que dejar que los fenómenos mismos se den en su originariedad [...] Esto sólo se consigue por medio de la destrucción fenomenológica" (GA 60, 121)<sup>587</sup>.

Los temas anteriores se retoman en el análisis de la segunda carta a la comunidad de Tesalónica, que hay que entender desde el efecto que la primera ya ha suscitado en algunos de los que la escucharon. Para Heidegger, intentar determinar el tiempo de la *parousia* supone fracasar por completo en la comprensión de su naturaleza. No porque aquélla sea intemporal, sino porque fijarla en un punto es la vía más inadecuada para entenderla. Al inicio del capítulo dedicado a la segunda carta se puede leer lo siguiente: "El cuándo [de la *parousia*] está determinado por el modo del comportarse y éste está determinado, a su vez, por la ejecución de la experiencia fáctica de vida en cada uno de sus momentos" (GA 60, 106)<sup>588</sup>. La actitud de S. Pablo en la segunda misiva no consiste en apaciguar la situación de intranquilidad y preocupación que caracterizaba la primera. Antes al contrario, incrementa el estado de cierta indigencia creyendo que sólo desde él se puede mantener el tipo de relación adecuada ante la venida del Señor. En el momento en que la vida hubiese dejado de lado la preocupación, en el instante en el que el cuidado no fuese su sentido de referencia, se dejaría de estar alerta, significaría que la vida personal se ha dispersado y ha huido de sí misma. Los que interpretaron la primera carta no como una apelación a seguir despiertos intensificando la atención, sino como la promesa de seguridad futura, han abandonado precipitadamente la actitud adecuada que caracteriza la vida cristiana. Por esta razón, Heidegger insiste en que en ningún caso puede haber una disminución de la tensión, sino un aumento ("toda la carta es todavía más

---

<sup>587</sup> "Man muß sich die Phänomene selbst in ihrer Ursprünglichkeit vorgeben lassen [...] Dies gelingt nur durch phänomenologische Destruktion".

<sup>588</sup> "Das Wann ist bestimmt durch das Wie des Sich-Verhaltens, dies ist bestimmt durch den Vollzug der faktischen Lebenserfahrung in jedem ihrer Momente".



apremiante que la primera" (GA 60, 108))<sup>589</sup>. La soledad ante Dios se incrementa y la necesidad y menesterosidad crecientes se convierten en una prueba de la vocación (cf. GA 60, 112).

Las transformaciones que sufre y acepta el creyente conservan en ocasiones más de lo que en un primer momento se podría suponer. En I Cor. 7, 20, S. Pablo aconseja que "cada cual permanezca en el estado en que estaba al ser llamado". Heidegger interpreta esto de nuevo en el sentido de que no son los contenidos de la vida tras la aceptación y la respuesta a la llamada los que cambian. Éstos pueden permanecer idénticos, pero lo que sí ha quedado profundamente modificado es el modo de relacionarse con ellos y -lo más importante- la manera en la que en cada caso se cumple esa relación. Así, el sentido de ejecución se destaca una vez más como el fundamental y hace comprensible que se produzca en el cristiano una modificación de sus relaciones con el mundo, aunque aparentemente, desde la perspectiva de los contenidos de su vida, el cambio no haya sido tan apreciable. Esto queda expresado del siguiente modo: "Si el sentido de referencia del mundo entorno fuese autónomo en la experiencia cristiana de la vida, entonces serían incomprensibles ciertos lugares de Pablo. El giro hacia la experiencia cristiana de vida afecta a la *ejecución*" (GA 60, 121)<sup>590</sup>.

En todo el análisis, Heidegger ha atendido preferentemente a la dirección del cumplimiento que tiene la vida de los cristianos en tanto que fenómeno y al mismo tiempo, lo que también es relevante, ha observado que la descripción que S. Pablo hace, lejos de menospreciar esta dimensión, la acentuaba.

#### 4.2. La irrupción de la filosofía griega

La experiencia de vida de los primeros cristianos y el relato que ofrece S. Pablo de ella son acontecimientos históricos en los que Heidegger encuentra que la vida fáctica se vive y se comprende a sí misma con propiedad. Sin embargo, si esta

---

<sup>589</sup> "Der ganze Brief ist noch drängender als der erste".

<sup>590</sup> "Wäre der umweltliche Bezugssinn eigenständig in der christlichen Lebenserfahrung, so wären gewisse Stellen bei Paulus unverständlich. Die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den *Vollzug*".

experiencia originaria y privilegiada y la manera en la que se explicitaba se hubiesen conservado inalteradas a lo largo del tiempo, no habría ninguna necesidad de plantear una destrucción de la tradición. Cada una de las versiones posteriores sería una nueva instancia de aquel modo primario y destacado de autocomprensión y de interpretación. No obstante, como se veía antes, la tarea destructiva se impone al tener conciencia de que la comprensión implícita de la vida y sobre todo la que la filosofía proporciona se han ido desarrollando por vías inadecuadas. Más concretamente, es en ciertas modificaciones y deformaciones en la interpretación de la vida de las primeras comunidades cristianas donde se sitúa el punto de arranque de este proceso. La causa de las desviaciones de lo original hay que buscarlas en la filosofía griega.

Aunque Heidegger se dedique a estudiar la introducción de la filosofía griega en el pensamiento del cristianismo primitivo con más intensidad a partir del semestre de 1920-21, ya desde 1919 es posible encontrar pasajes en los que es claramente consciente de que en este punto de la historia del pensamiento tuvo lugar una alteración importante. En el *Kriegsnotsemester*, sin tanta decisión como en escritos posteriores, muestra su descontento con respecto a dos asuntos que tienen relación entre sí. En primer lugar, no le satisface el modo como se ha planteado la consideración de la teología como ciencia en la tradición protestante, ni tampoco en la católica. En segundo término, considera que en el propio cristianismo se podría obtener una comprensión de lo histórico que ayudase a realizar esta tarea (cf. GA 56-57, 26).

Se ve bien cuál es la estrategia que está siguiendo Heidegger, aunque en este momento insiste en que no quiere ocuparse del asunto. El fenómeno de lo histórico, al que ya hemos aludido con anterioridad, juega un papel importante en el cristianismo mismo pero la teología, la ciencia a la que corresponde en principio dar cuenta de este rasgo fundamental de la vida, lo ha pasado por alto. La razón, no aludida pero presente en el fondo de la argumentación de Heidegger, es que una batería de conceptos griegos se introdujo en el discurso teológico. Esta línea de influencia es la que tiene que sacar a la luz la destrucción cuando entre en contacto con los fenómenos religiosos. Llamando la atención sobre ciertos rasgos del cristianismo que quizá han caído en el olvido o han quedado sepultados bajo

esquemas teológicos excesivamente rígidos, Heidegger quiere ganar una nueva perspectiva con la que abordar la teología misma<sup>591</sup>.

Dos semestres después, en *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-20), los temas se presentan de un modo mucho más reconocible. En la primera sección del curso ("La vida como el ámbito originario de la fenomenología"), en el momento de aludir al hecho de que la vida tiende a concentrarse en el mundo propio, Heidegger escribe lo siguiente:

El paradigma histórico más profundo para el singular proceso del traslado del centro de gravedad de la vida fáctica y del mundo de vida al mundo propio y al mundo de las experiencias interiores se nos ofrece en el surgimiento del cristianismo. El mundo propio nace como tal y es vivido como tal. Lo que hay en la vida de las comunidades cristianas primitivas significa una inversión radical de las direcciones de la tendencia de la vida [...] Aquí están los motivos para la formación de nexos de expresión completamente nuevos que la vida misma crea, incluso aquello que hoy en día llamamos *historia* (GA 58, 61)<sup>592</sup>.

Las ganancias del cristianismo primitivo se presentan como una revolución frente a la filosofía antigua griega, especialmente frente a la de Aristóteles. Sin embargo, Heidegger es consciente de que la figura de Aristóteles va a volver con fuerza en los siglos siguientes hasta convertirse prácticamente en el filósofo oficial del cristianismo. En numerosas ocasiones denunciará que la introducción de la filosofía griega tuvo un efecto degenerativo en la explicación peculiar de la comprensión de la vida y de la relación con Dios de las primeras comunidades cristianas.

---

<sup>591</sup> Teniendo a la vista este proyecto se entienden mejor las palabras que escribió dos años después, en el primer curso de religión, y que marcarán la pauta de la relación posterior con la teología: "El método teológico cae fuera del marco de nuestras consideraciones. Sólo con la comprensión fenomenológica se abre un nuevo camino para la teología" (GA 60, 67). ("Die theologische Methode fällt aus dem Rahmen unserer Betrachtungen heraus. Erst mit dem phänomenologischen Verstehen öffnet sich ein neuer Weg für die Theologie").

<sup>592</sup> "Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt. Was im Leben der christlichen Urgemeinden vorliegt, bedeutet eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens [...] Hier liegen die Motive für die Ausbildung ganz neuer Ausdruckszusammenhänge, die sich das Leben schafft, sogar bis zu dem, was wir heute *Geschichte* nennen".

En todo este episodio Aristóteles juega un papel peculiar. Si la destrucción quiere sacar a la luz ciertas deformaciones de origen griego, cabría esperar que afectase de lleno a su filosofía. De hecho, esta intención dirigía el primer impulso de Heidegger, pero en el transcurso del desmontaje de la filosofía antigua se percató de que la obra del autor griego le proporcionaba algunos elementos muy aprovechables para su propio proyecto crítico. De esta manera, la intención destructiva inicial quedó modificada, seguramente por un mejor conocimiento de algunos textos que hasta ese momento Heidegger no había estudiado con detenimiento<sup>593</sup>. Los escritos prácticos, por ejemplo, se convirtieron en un punto de apoyo decisivo. En Aristóteles se encontraban perspectivas y líneas de investigación muy diferentes que podían llegar a desconcertar en un primer momento: desde la que defendía que el conocimiento metafísico es el más divino y honorable<sup>594</sup>, hasta la que denunciaba, sin negar en ningún caso lo anterior, que ese tipo de saber no es suficiente para la vida humana, para las situaciones siempre cambiantes que ésta ofrece<sup>595</sup>. Desde este punto de vista, en tanto que en estos años Heidegger considera a Aristóteles como la figura fundamental del pensamiento griego, el desmontaje de la tradición se puede entender como una confrontación entre la vertiente práctica y la especulativa de la filosofía del segundo, la cual había dominado con suficiencia a lo largo de los siglos, en opinión del primero<sup>596</sup>.

---

<sup>593</sup> Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 226ss.

<sup>594</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 983a, traducción española de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1982, p. 17.

<sup>595</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro X, 8, 1178b, op. cit., p. 399.

<sup>596</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 225. A la vista de la amplitud de este proyecto de estudio de Aristóteles no parecen exageradas opiniones como la de Volpi cuando ve en la obra de Heidegger la confrontación más importante de este siglo con el autor griego. Cf. Volpi, Franco, *Being and Time: A translation of the Nicomachean ethics?*, op. cit., p. 195. Un juicio aún más rotundo es el de Gadamer. Además de mencionar la importancia de Aristóteles para Heidegger, cree que la apropiación que éste hizo de aquél le hacía aparecer ante sus alumnos a principios de los años veinte como un "Aristóteles *redivivus*". Gadamer, Hans-Georg, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", op. cit., p. 21. En la misma línea de frases lapidarias se encuentra la tesis de Kisiel, según la cual el encuentro con Aristóteles a principios de los veinte fue tan intenso que tuvo efectos en el resto de la trayectoria filosófica de Heidegger. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 228.

Las peculiaridades que presentaban las comunidades cristianas primitivas quedaron mezcladas, por tanto, con los conceptos provenientes de la filosofía griega. Justamente una de las tareas urgentes de la vertiente destructiva de la fenomenología es liberarse de los efectos de este proceso, que Heidegger describe como "embrollado" (GA 58, 61). Sin embargo, estos acontecimientos históricos (en los que continuamente se piensa en una decoloración progresiva del original) no son continuos ni definitivos. Lo que el cristianismo primitivo ofrece no se perdió para siempre, ni quedó sepultado de una vez por todas bajo el peso de la filosofía antigua. Heidegger considera que hay algunos momentos en los que el dominio griego sufre algunas grietas. Se trata de los autores o movimientos que han logrado permanecer al margen de esta influencia (ciertos aspectos de S. Agustín, la mística medieval, Bernardo de Clairvaux, S. Buenaventura, Eckhart, Tauler y Lutero (cf. GA 58, 62)). Algunas obras de estas figuras serán utilizadas por Heidegger a modo de pistas o huellas para seguir aprovechando los rasgos de un modo de comprensión de la vida que consideraba privilegiado<sup>597</sup>. En uno de los complementos del mismo curso al que se tiene acceso por medio de la copia de Oskar Becker, Heidegger se muestra bastante explícito con respecto a los renacimientos de lo originario, por así decir: "Por medio de la penetración de la ciencia antigua en el cristianismo, esta adquisición del cristianismo primitivo quedó deformada y sepultada. De tiempo en tiempo, se impone de nuevo en violentas erupciones (como ocurre en *S. Agustín, Lutero y Kierkegaard*)" (GA 58, 205)<sup>598</sup>.

A pesar de que la temática de los primeros cursos dentro del período de Friburgo no es estrictamente religiosa como lo será después, se ve que Heidegger está muy interesado en el proceso de helenificación que sufrió la comprensión de la vida en el cristianismo primitivo. Esto se confirma también en el semestre de verano de 1920 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*) donde encuentran continuidad las posturas del *Kriegsnotsemester* en torno a la posición de la llamada "teología cristiana". Como en 1919, Heidegger contrapone el modo de comprensión del cristianismo primitivo "que no conocía ninguna historia de la

---

<sup>597</sup> En las notas preparatorias para el curso no impartido sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval, además de las menciones a ésta, Heidegger hace alusión a algunos de los autores que se acaban de citar. Así, hay una nota dedicada al problema de la irracionalidad en Eckhart (cf. GA 60, 315ss./228ss.) y otra que trata algunas cuestiones de S. Bernardo (cf. GA 60, 334ss./252ss.).

<sup>598</sup> "Diese altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschuttet. Von Zeit zu Zeit setzt sie sich in gewaltigen Eruptionen wieder durch (wie in *Augustinus, in Luther, in Kierkegaard*)".

religión" (GA 59, 22) a ciertos procedimientos de la teología (el interés por una historia comparada de las religiones, por ejemplo). Con ello critica con decisión que se pretenda justificar la fe a través de una demostración histórica o por medio de principios, cuando es algo que afecta a lo más íntimo de la persona. Ya en este curso, esta postura forma parte de un programa crítico general que ve la necesidad de remontarse hasta la filosofía griega para completarse: "Se precisa una confrontación principal con la filosofía griega y la desfiguración de la existencia cristiana por medio de ella" (GA 59, 91)<sup>599</sup>. De esta manera, en el caso concreto de la teología, Heidegger muestra la necesidad de que sea ella misma la que se haga consciente de las interferencias griegas que la han sacudido si ve en la recuperación de los rasgos cristianos originarios una tarea que merece la pena.

El mismo tipo de declaraciones se pueden encontrar, dentro de un contexto global mucho más cercano al tema al que se refieren, en los dos cursos de religión, el del semestre de invierno de 1920-21 y el siguiente, el que corresponde al verano del 21. Al inicio del primero, el dedicado a la interpretación de los textos paulinos, Heidegger está explicando algunos rasgos de la filosofía de la religión de Troeltsch y alude a que este autor desemboca en una metafísica de la religión que incluye una prueba de la existencia de Dios. El comentario que le merece este tipo de estrategias para acercarse a la esencia del cristianismo es el siguiente: "Pero la demostración de Dios no es originariamente cristiana, sino que depende de la relación del cristianismo con la filosofía griega" (GA 60, 27-28)<sup>600</sup>. De nuevo la tesis insistente de que los conceptos griegos introdujeron un tipo de problemas que realmente eran ajenos al ámbito del cristianismo primitivo. Esta especie de contagio, la penetración violenta de la filosofía griega de la que se habla (cf. GA 60, 97), acabó conduciendo al cristianismo a un terreno de discusión que realmente no le correspondía.

Lo relevante de esta situación es que no se circunscribe únicamente a un acontecimiento del pasado. El proceso de introducción de la filosofía griega muestra sus efectos también en la época actual. Heidegger plantea el asunto como si se tratase de distintas capas de sedimentos que se van superponiendo: "También en la filosofía actual, detrás de la actitud griega, están todavía ocultas las

---

<sup>599</sup> "Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie".

<sup>600</sup> "Aber der Gottesbeweis ist nicht ursprünglich christlich, sondern hängt von dem Zusammenhang des Christentums mit der griechischen Philosophie ab".

formaciones cristianas de los conceptos" (GA 60, 104)<sup>601</sup>. En el segundo curso de religión, el dedicado a S. Agustín, se repite esta misma argumentación, aunque se añade un matiz de importancia: "Puesto que la tendencia fundamental es todavía griega, lo que es el filosofar hasta hoy no llega a una destrucción" (GA 60, 257/154)<sup>602</sup>. De un modo también rotundo, Heidegger expresa algo semejante, refiriéndose en este caso a la explicación de la experiencia de Dios en S. Agustín: "En conjunto, la explicación de la experiencia de Dios en Agustín es, no obstante, específicamente griega (en el sentido en el que también toda nuestra filosofía es todavía "griega")" (GA 60, 292/201)<sup>603</sup>. Enlazando los textos se puede dar una formulación completa de la intención de Heidegger. Como no se han entrevisto suficientemente las diversas capas de sentido de los conceptos, como no se ha discernido cuáles son las que cubren y cuáles las primarias, no se puede llevar a cabo la destrucción para distinguirlas y ablandarlas. Una de las tareas principales del proyecto crítico-fenomenológico consiste en ir despejando aquellos estratos que se han ido acumulando y endureciendo y que, en opinión de Heidegger, entorpecen más que posibilitan la comprensión adecuada del fenómeno de que se trate.

En la *Aristoteles-Einleitung* de 1922 también hay una insistencia notable en la determinación griega de la filosofía actual. Al mismo tiempo, Heidegger se preocupa por establecer con más detalle las líneas de conexión de sus análisis. Considera que la interpretación de la vida greco-cristiana ha proporcionado una idea del hombre y de la existencia humana que define las posiciones desde la Escolástica tardía hasta los intentos contemporáneos de hacer una teología cristiana (cf. AE, 250). La mezcla de influencias (la presencia de Aristóteles, los intentos de establecer distancia con respecto a su doctrina en los que ésta, por así decir, acaba entrando por la puerta de atrás etc.) ha provocado, en opinión de Heidegger, un desequilibrio entre los objetos que se quieren tratar y los distintos medios conceptuales de los que se dispone para ello: "La teología cristiana, la "especulación" filosófica que está bajo su influencia y la antropología que se desarrolla siempre en estos contextos hablan con categorías prestadas, ajenas a su

---

<sup>601</sup> "Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen".

<sup>602</sup> "Da die Grundtendenz noch griechisch ist, was das Philosophieren bis heute ist, kommt es zu keiner Destruktion".

<sup>603</sup> "Im ganzen ist aber die Explikation der Gotteserfahrung bei Augustin spezifisch "griechisch" (in dem Sinne wie auch unsere ganze Philosophie noch "griechisch" ist)".

ámbito propio de ser" (AE, 263)<sup>604</sup>. De esta manera, sale a la luz una vez más que las herramientas procedentes del pensamiento griego son inadecuadas para llevar a cabo una comprensión propia de la vida en su facticidad. El resumen de esta actitud en el texto del año 1922 se puede encontrar en estas palabras: "La filosofía de la situación actual se mueve en gran parte impropriamente en la conceptualidad griega" (AE, 249)<sup>605</sup>.

El curso contemporáneo a la *Aristoteles-Einleitung*, impartido en el semestre de invierno de 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*), incide de un modo paralelo en temas semejantes. Es en este momento cuando aparece el término que resume todo el proceso que Heidegger quiere iluminar<sup>606</sup>: la "helenificación" de la conciencia de vida del cristianismo primitivo (GA 61, 6)<sup>607</sup>. El problema es que el nivel de comprensión de este desarrollo todavía no es suficiente. Para Heidegger, en la investigación no se ha dado la madurez requerida que permita descubrir estos elementos tan determinantes incluso para la filosofía actual. Si la filosofía griega ha sido tan decisiva, si en líneas generales muchas de sus tendencias hicieron que rasgos de otras formas de pensamiento quedaran ocultos, entonces se impone la necesidad de una confrontación con ella. Heidegger plantea esta labor como una buena posibilidad de aprender algo de los griegos, no asumiendo simplemente lo que dijeron, sino comprendiendo, es decir, apropiándose de lo que ofrecen<sup>608</sup>.

---

<sup>604</sup> "Die christliche Theologie und die in ihrem Einfluß stehende philosophische "Spekulation" und die in solchen Zusammenhängen immer mit erwachsene Anthropologie sprechen in erborgten, ihrem eigenen Seinsfelde fremden Kategorien".

<sup>605</sup> "Die Philosophie der heutigen Situation bewegt sich zum großen Teil uneigentlich in der griechischen Begrifflichkeit".

<sup>606</sup> Uno de los modos de ver la destrucción de la tradición es como una iluminación, un aumento de luz que permite ver algo que hasta entonces estaba en la sombra. En la *Aristoteles-Einleitung* Heidegger había hablado a este respecto de una sobre-iluminación (*Überhellung*) propia de toda interpretación destructiva (cf. AE, 252). Sobre este aspecto ha llamado la atención Makkrell, Rudolf A., "The Genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922", op. cit., p. 315.

<sup>607</sup> "Gräzisierung"

<sup>608</sup> "[Se trata de ver] en qué sentido tenemos que aprender de los griegos: ¿no se trata de aceptar lo que hicieron, sino de comprenderlo apropiadamente!" (GA 61, 121). ("[Es gilt zu sehen] in welchem Sinne wir von der Griechen zu lernen haben: das, was sie machten, nicht übernehmen, sondern eigentlich verstehen!").



En el último semestre de Friburgo (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) se pueden obtener algunos datos más sobre este tipo de relación. El retroceso hasta la filosofía griega, la culpable del palidecimiento de algunos conceptos, es ineludible para la comprensión del presente. Sobre la base del paralelismo entre vida y filosofía al que se hacía referencia en la primera parte del trabajo, también la filosofía actual, al no tomar conciencia de los elementos que están en su base determinándola, se encuentra en una situación de "caída" (cf. GA 63, 76). Esta circunstancia ha contribuido a que los modos filosóficos de explicitar la vida se hayan ido enmascarando. En la medida en que intenta compensar este hecho actuando como un movimiento contrario, la destrucción consiste en la "apertura de la historia del encubrimiento" (GA 63, 75)<sup>609</sup>, en sacar a la luz los procesos a los que no se tenía acceso por estar demasiado inmersos en ellos. Esta intención fundamental encuentra apoyo en el planteamiento estrictamente fenomenológico con el que Heidegger dota al curso. El quehacer de la filosofía es mostrar, hacer que pase a ser fenómeno lo que está oculto. Este trabajo, planteado en términos hermenéuticos, precisa de la destrucción y por ello, en una de las notas finales del semestre se puede leer: "¡La hermenéutica es destrucción!" (GA 63, 105)<sup>610</sup>.

#### 4.3. La confrontación con la tradición

El desmontaje de la tradición tiene que poner de manifiesto lo que ha determinado desde el fondo, pasando desapercibido, los modos de hacer filosofía en Occidente. Heidegger consideraba la comprensión de la vida en las primeras comunidades cristianas y la presentación que hizo S. Pablo de ella como un paradigma histórico que fue degenerando progresivamente, aunque a lo largo del tiempo se puedan seguir sus pistas en algunos autores. Las cartas paulinas han servido como hilo argumentativo para familiarizarse con este modo de entender la vida y la relación con Dios. En el segundo curso sobre temas religiosos, el del semestre de verano del 21 (*Augustinus und der Neuplatonismus*), Heidegger se centra ante todo en la figura de S. Agustín, con más precisión en el análisis del

---

<sup>609</sup>"die Erschließung der Verdeckungsgeschichte".

<sup>610</sup> Para más información acerca de esta declaración de principios, cf. Fehér, István, "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", op. cit., p. 16s.

Libro X de las *Confesiones*<sup>611</sup>. Paralelamente a la función que desempeñaban los textos de S. Pablo, los de S. Agustín servirán ahora para guiar el estudio más matizado del proceso de helenificación que Heidegger denunciaba insistentemente, como acabamos de ver. En los comentarios a las *Confesiones* se encuentran muchos de los rasgos que estarán presentes, de una manera u otra, en todas las consideraciones destructivas de los cursos de Friburgo (incluidas las que afectan a los autores contemporáneos). La posibilidad de establecer esta extrapolación viene dada porque Heidegger explica que su tratamiento de S. Agustín no está impulsado por un deseo de erudición, sino por la necesidad de aclarar aspectos que afectan al hombre de hoy en día y a su situación actual en general: "El neoplatonismo y Agustín no resultan ser una arbitrariedad del caso, sino que en la consideración se tiene que alcanzar su historicidad hasta lo auténtico como algo en cuya dimensión efectual peculiar estamos todavía hoy nosotros mismos. La historia nos afecta y somos ella misma" (GA 60, 173/39)<sup>612</sup>. Esta es la perspectiva que hay que tener en cuenta para todo lo que viene a continuación.

De este modo, cuando Heidegger critique que en S. Agustín tiene lugar una objetivación de los fenómenos provocada por la prevalencia en su tratamiento del sentido de referencia teórico, el objetivo no es únicamente la filosofía agustiniana, sino también implícitamente la husserliana, la diltheyana y la de Natorp. Asimismo, cuando pone de manifiesto que en las *Confesiones* prima una actitud visual, estética, que acaba determinando la anticipación (el primer contacto con los objetos sobre los que reflexiona esta obra) está repitiendo la crítica que había hecho a Jaspers en la recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo* y, al mismo tiempo, es un elemento fundamental de la polémica que estableció con Spengler. Los rasgos que Heidegger se propone desmontar en S. Agustín exceden

---

<sup>611</sup> Sobre este curso y la interpretación que Heidegger ofrece en él cf., por ejemplo, Esposito, Cosantino, "Heidegger und Augustinus", en Schäfer, H. (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Campus, Frankfurt, 1996, pp. 275-309, Kisiel, Theodore, "Heidegger reads Augustine on fear and trembling", en *University of Dayton Review*, 32, 1994, pp. 295-304, Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., pp. 38ss./41ss., Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nijhof / Kluwer, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1988, ante todo el cap. 4.

<sup>612</sup> "Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebigkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern als etwas, in dessen eigentümlicher Wirkungsdimension wir selbst heute stehen. Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst".

con mucho un momento histórico determinado. En tanto que el análisis está hecho desde la conciencia de que los efectos de la filosofía griega llegan hasta el presente, el diagnóstico tiene un alcance muy amplio aunque la investigación parezca, en principio, restringida y especializada<sup>613</sup>.

Las *Confesiones* se pueden considerar como un informe sobre el tipo de vida que lleva S. Agustín en el momento en que las escribe. Pero no son únicamente sus relaciones con las cosas y con los hombres las que allí expone, sino que se centra fundamentalmente en su vinculación con Dios. El libro se puede entender, por ello, como una confesión en presencia de Dios y para los demás (cf. GA 60, 177-78/45). De una manera evidente, toda confesión ha de tener en su base un saber acerca de uno mismo y ella puede ayudar a aumentar o a cualificar ese conocimiento. Aunque S. Agustín no quiere caer en la presunción de exhibir una comprensión completa de sí mismo, aunque se muestre permanentemente inseguro con respecto a ello, se mantiene firme en el amor a Dios. Como un medio de indagación, como algo que le puede abrir distintos campos de atención, pregunta de la siguiente manera: "Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo?"<sup>614</sup>. El punto al que quiere llegar Heidegger subrayando esta interrogación es que se tiene que tener a Dios de algún modo para poder apelarle, para dirigirle así la pregunta y, en general, para poder amarle (cf. GA 60, 190/61). La búsqueda misma, por infructuosa y penosa que sea, no deja indiferente al hombre, éste no es únicamente el punto de partida ni constituye exclusivamente el marco en el que aquélla tiene lugar, sino que "en la búsqueda de este algo como Dios yo mismo vengo a jugar un papel totalmente distinto" (GA 60, 192/64)<sup>615</sup>.

Aquello que se intenta conseguir al buscar a Dios y al amarle encuentra respuesta en el capítulo 20 de las *Confesiones*: "¿Y a ti, Señor, de qué modo te puedo buscar? Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco"<sup>616</sup>. La pregunta por el modo como se busca a Dios se convierte en la

---

<sup>613</sup> A esta razón de tipo filosófico para centrarnos en el análisis de los textos sobre S. Agustín como si se tratasen de un compendio de los temas que Heidegger critica, hay que unir un segundo motivo, éste de carácter práctico. Puesto que no resultaría factible hacer una investigación detallada de la confrontación con Jaspers, Husserl, Dilthey, Natorp, Spengler etc., hemos preferido, sin entrar en los detalles de la polémica con cada autor, rastrear las líneas generales compartidas por todas las críticas.

<sup>614</sup> S. Agustín, *Confesiones*, X, 6, 8, pp. 714/715.

<sup>615</sup> "im Suchen dieses Etwas als Gott komme ich selbst dabei in eine ganz andere Rolle".

<sup>616</sup> S. Agustín, *Confesiones*, X, 20, 29, pp. 740/741.

indagación por la manera en que se busca la vida bienaventurada. Por lo tanto, el punto de partida agustiniano (qué es lo que se ama) queda fijado de una forma muy concreta: "¿Pues acaso no es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee?"<sup>617</sup>. Como se irá viendo a continuación, desde la identificación que Heidegger resalta entre el anhelo por la *beata vita* y el correspondiente a Dios, quedará determinado el lugar y el papel de S. Agustín en la historia del pensamiento.

#### 4.3.1. El ataque al sentido "estético" fundamental de la herencia agustiniana

La vida bienaventurada a la que todos los hombres aspiran no puede consistir únicamente en un goce, como si el deseo de disfrutar (dirigido en cada caso y por cada persona a objetos muy diferentes) tuviese siempre como fin la primera. La *beata vita* no ha de quedar restringida a los gustos particulares de los individuos o al capricho de los intereses de cada uno de ellos. Por esta razón, S. Agustín rechaza la idea de que toda alegría se pueda identificar de entrada con ella:

Lejos, Señor, lejos del corazón de tu siervo, que se confiesa ante ti, lejos de mí juzgarme feliz por cualquier gozo que disfrute. Porque hay un gozo que no se da a los impíos, sino a los que generosamente te sirven, cuyo gozo eres tú mismo. Y la misma vida bienaventurada no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti; ésa es y no otra. Más los que piensan que es otra, otro es también el gozo que persiguen, aunque no el verdadero<sup>618</sup>.

Caracterizada de este modo, la *beata vita* consiste entonces en el disfrute de Dios, en gozar de él y no en otra cosa. En la última frase del texto, S. Agustín está aludiendo a un tema fundamental que le preocupa constantemente. Si no todos los hombres identifican la *beata vita* con Dios, esto supone que algunos han puesto la meta de su existencia en un disfrute que no es verdadero. Todo el análisis de la caída -y de la desviación que lleva implícita- parte de esta idea que aquí se presenta de manera indirecta.

---

<sup>617</sup> Ibid.

<sup>618</sup> S. Agustín, *Confesiones*, X, 22, 32, pp. 744/745.

Dejando este aspecto de lado, ya que el tema de la caída es algo de lo que nos ocupamos anteriormente<sup>619</sup>, interesa resaltar el comentario que hace Heidegger una vez que ha expuesto la conclusión parcial del análisis de S. Agustín: "La *beata vita* como tal y con respecto al modo de su ser ahí es una, indicado formalmente" (GA 60, 197/71)<sup>620</sup>. Es importante que la anotación no se refiere a que éste sea el modo en que S. Agustín entiende la vida bienaventurada, sino que más bien se trata de la manera en la que la debería haber comprendido. Recordando lo dicho acerca de la indicación formal, estas palabras hacen referencia, entre otras cosas, a que lo relevante es el modo en el que alguien se apropia de esa forma de vida y la hace suya viviéndola, no reflexionando sobre ella. El hecho de que Heidegger considere la *beata vita* como una indicación formal también implica que entiende que su sentido de referencia no está determinado de antemano, sino que está abierto para poder fijarse en cada una de las ejecuciones. Por supuesto, en lo que se refiere al contenido, tampoco se puede considerar establecido con antelación. Desde esta perspectiva, interpretar la *beata vita* como una indicación formal está sentando las bases, como se verá a continuación, de los resultados del análisis de Heidegger sobre S. Agustín.

El goce de la vida bienaventurada ha quedado caracterizado, por tanto, estando en estrecha relación con el goce de Dios. El siguiente paso que da S. Agustín consiste en introducir la verdad en este contexto. De la misma manera que todos los hombres aspiran a tener una vida gozosa, también prefieren estar en relación con la verdad antes que vivir en el error. Por su parte, Heidegger aprovecha la ocasión para destacar la conexión que hay entre el querer gozar (*velle gaudere*) y el gozo de la verdad (*gaudium de veritate*) en los textos agustinianos (cf. GA 60, 198/72).

De este modo, la descripción de la vida bienaventurada se ha ido enriqueciendo progresivamente hasta que se dice de ella que es el gozo de la verdad. El comienzo de la confesión (la búsqueda de Dios) se ha cualificado en el transcurso del análisis hasta implicar un modo de vida que no es cualquiera, sino que tiene que ver con un disfrute determinado y, lo que es más importante, con la verdad (la vida feliz como el disfrute de Dios en tanto que verdad). Siguiendo el texto, Heidegger habla de dos actitudes, dependiendo de las distintas reacciones que manifiesten frente a la

---

<sup>619</sup> Cf. 1ª parte, 9.

<sup>620</sup> "Die beata vita als solche und bezüglich des Wie ihres Daseins ist eines, formal angezeigt".

verdad. En algunas ocasiones es posible que se la odie, ya que duele y pone a los individuos cara a cara con su propio ser. En otros momentos, sin embargo, tiene lugar un disfrute estético de ella, se la contempla con una cierta comodidad (cf. GA 60, 201/76). A continuación, Heidegger intenta determinar a cuál de las dos opciones pertenece la posición de S. Agustín y para ello resume la situación de la siguiente manera:

La auténtica *beata vita* sólo la tendrá ahora aquél que, *sine interpellante molestia*, sin pesadumbre, sin lo que le retrae, sin una obstinación inauténtica, cómoda y que se oculta a sí misma, ama *la sola verdad "per quam vera sunt omnia"* [que hace que sean verdaderas todas las cosas]/ *Beata vita* es *gaudium*, más concretamente, *gaudium de veritate*, entendido como *referido* existencialmente a la *beata vita*. (En el camino de la *Veritas*, sin embargo, al mismo tiempo la irrupción de la filosofía griega) (GA 60, 201/77)<sup>621</sup>.

La primera parte del texto se puede considerar como una buena compilación de los temas tratados hasta este momento, mientras que la última frase, entre paréntesis, es la que más interesa ahora, ya que proporciona una anticipación valiosa acerca del juicio global de Heidegger sobre la filosofía de S. Agustín. La penetración de la filosofía griega en el discurso del segundo acerca de la verdad (por consiguiente, también en el que hace referencia a Dios y a la relación que el hombre establece con él) lo sitúa de lleno en lo que anteriormente recibía el nombre de la historia de un ocultamiento. Donde más y mejor se puede ver el encubrimiento de los rasgos del cristianismo primitivo es en las continuas alusiones al goce y al disfrute. En estas actitudes Heidegger detecta lo que denomina un "sentido *estético* fundamental" (GA 60, 271/173)<sup>622</sup> en el que la influencia neoplatónica se deja notar muy sensiblemente<sup>623</sup>.

Habiendo defendido que la postura que hay que asumir frente a lo suprasensible es la del disfrute, en general, al haber hablado de que se goza de la presencia verdadera de Dios, para Heidegger S. Agustín estaba elaborando sus

---

<sup>621</sup> "Die eigentliche beata vita wird nun der haben, der sich sine interpellante molestia, ohne Beschwerne, ohne das, was ihn zurückzieht, ohne eine unechte, bequeme, sich selbst verdeckende Eigenwilligkeit, *die veritas sola* liebt, "per quam vera sunt omnia". / Beata vita ist *gaudium*, näherhin *gaudium de veritate*, verstanden als existenziell auf *vita beata bezogene*. (Auf dem Weg der *Veritas* aber zugleich der Einbruch der griechischen Philosophie)". La cita en latín corresponde a *Confesiones*, X, 23, 34, pp. 748/749.

<sup>622</sup> "ästhetischer Grundsinn"

<sup>623</sup> Desde esta conexión se entiende con más precisión el título del curso.

textos desde un sentido de referencia determinado. Los comportamientos, las vivencias en las que el hombre ve su vida y la vinculación con Dios quedan dominados subrepticamente por una dirección estética, visual, contemplativa se podría decir. En palabras de Heidegger: "El *frui* es el rasgo característico fundamental de la *actitud fundamental* agustiniana *frente a la vida misma*" (GA 60, 272/174)<sup>624</sup>. Algo semejante es aplicable perfectamente a Dios puesto que, convertido en un objeto de disfrute, el acceso a él queda monopolizado por el momento estético. El origen de esta estetización, la causa de que lo visual prevalezca en el acceso a la vida y a Dios es eminentemente griego y acaba cristalizando en un concepto tan importante para la teología medieval como el de *fruitio dei*<sup>625</sup>. Convertirse en un espectador de la verdad (por utilizar las palabras platónicas que tanta influencia y tantos partidarios han tenido a lo largo de la historia<sup>626</sup>) y deleitarse en ella -uno de los anhelos principales de la filosofía antigua- no es más que perder la cara a las peculiaridades más propias de la vida, en opinión de Heidegger. En el discurso agustiniano este presupuesto griego se introduce sin que se le ponga freno y acaba determinando por completo los textos. La preeminencia otorgada a la contemplación provoca que S. Agustín vea el fin de la vida en el descanso, en el sosiego que ese espectáculo proporciona (cf. GA 60, 272/174), dejando algo de lado el momento ejecutivo que tanta importancia tenía en las descripciones de S. Pablo.

Para Heidegger, la tendencia agustiniana se extiende hasta la actualidad. A modo de ejemplo, se puede ver el juicio global sobre la filosofía de Dilthey que aparece en el semestre de verano de 1920: "También Dilthey ve lo anímico únicamente desde fuera, aunque no desde fuera de la naturaleza, sino desde fuera de la historia del espíritu [...], [lo ve] "estéticamente" (el ideal de armonía)" (GA 59,

---

<sup>624</sup> "Das frui ist also das Grundcharakteristikum der Augustinischen *Grundhaltung zum Leben selbst*".

<sup>625</sup> No es casual que Heidegger haya insistido mucho más en los verbos que tienen que ver con el oído (escuchar los motivos, por ejemplo) que en los relacionados con la visión. Van Buren considera que la influencia de Lutero es decisiva para ello, en tanto éste opuso los oídos como el órgano peculiar del cristianismo a la orientación primaria a ver con el *oculus mentis* propia del pensamiento griego. Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 176.

<sup>626</sup> "A todos estos aprendices y otros semejantes, incluso en artes menores, ¿llamarás filósofos? / -De ningún modo -respondí-, más bien "parecidos a filósofos. / -Entonces ¿a quiénes llamas "verdaderamente filósofos"? / -A quienes aman el espectáculo de la verdad". Platón, *República*, 475e, op. cit., p. 286.

167)<sup>627</sup>. Si se pasa a la conclusión del análisis de Jaspers, otro de los autores contemporáneos importantes de los que Heidegger se ocupó, se comprueba que el fondo no es muy diferente. En la recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo* se lee lo siguiente: "[En Jaspers] la base propia del motivo de la que surge por tanto esta anticipación es la experiencia fundamental que mantiene a la vista idealmente la totalidad de la vida como tal. Sea fijada esta experiencia en un sentido completamente formal como la "experiencia estética fundamental"" (GA 9, 23)<sup>628</sup>.

Sacando a la luz el origen de esta tendencia de larga vida (desde los griegos hasta Jaspers), Heidegger quiere sentar la base para anular el sentido de referencia estético. No se trata de eliminarlo, sino de poner de manifiesto que no tiene legitimidad para erigirse en el modo exclusivo de ver los fenómenos. Si la filosofía asigna de entrada una referencia concreta a todos los comportamientos que intenta describir (en este caso la visual, la teórica<sup>629</sup>), esto supone una restricción, una grave limitación y -lo que es más importante en opinión de Heidegger- no está haciendo justicia al modo en el que la vida se da.

---

<sup>627</sup> "Dilthey sieht das Seelischen auch nur von außen, wenn auch nicht von Außen der Natur, sondern vom Außen der Geistesgeschichte [...] "ästhetisch" (das Ideal der Harmonie)".

<sup>628</sup> "Die eigentliche Motivbasis, der also dieser Vorgriff entspringt, ist die das Ganze des Lebens als solches ideenmäßig in der Schau haltende Grunderfahrung. Diese sei in einem ganz formalen Sinne als "ästhetische Grunderfahrung" fixiert". Esta experiencia visual, contemplativa, se va sedimentando hasta formar la actitud estética que Heidegger atribuye a Jaspers en otras ocasiones. Cf. GA 9, 28, 37, 40.

<sup>629</sup> La influencia de Lask es relevante en el descontento de Heidegger ante el dominio de lo teórico en la filosofía actual. Pero la importancia del primero no se debe únicamente a este hecho (algo que Heidegger recibió también de todas las tradiciones antimetafísicas), sino que Lask puso de manifiesto que para llegar al origen del predominio teórico hay que remontarse hasta sus raíces griegas. Cf. Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, II, op. cit., pp. 203ss. Para un tratamiento más amplio de esta conexión, cf. Fehér, István M., "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", op. cit., p. 15.



#### 4.3.2. La opción por el lenguaje de la cruz frente a la sabiduría de los griegos

Algunos aspectos presentes en el segundo curso de religión han ido permitiendo ver el modo en que Heidegger plantea sus estrategias de destrucción de la tradición. La consideración de la *beata vita* y sus consecuencias era el aspecto en el que se detectaba un nivel más alto de penetración de la filosofía griega. Por esta razón, este tema ofrece muchas ventajas desde el punto de vista metodológico.

Insistiendo, pues, en la vida bienaventurada, hay que decir que no es un título ni un reconocimiento a posteriori. No se vive la vida de una u otra forma y al final se determina si ha sido bienaventurada o, por el contrario, se ha desviado y dispersado. En un largo complemento recogido por Oskar Becker, Heidegger pone de manifiesto que S. Agustín está elaborando su discurso a este respecto sobre la base de un orden determinado a priori en el que hay preferencias y en el que unos aspectos se anteponen a otros. Traduciendo el reconocimiento de esta disposición previa a un lenguaje moderno (algo que Heidegger sin duda hace para llevar la discusión al terreno que más le interesa), se puede decir lo siguiente: en el discurso agustiniano sobre los modos de vida y sobre las relaciones con Dios hay un orden jerárquico de los valores (cf. GA 60, 276/180). La principal consecuencia de este presupuesto es que la línea griega de pensamiento se introduce también por esta vía: "Esta ordenación de valores es de origen griego. (En el estilo global de la formación del concepto procede finalmente de Platón)" (GA 60, 277/181)<sup>630</sup>. La disposición jerárquica no es algo que afecte exclusivamente a algunos elementos aislados de las *Confesiones*, sino que tanto el tratamiento de Dios como el del hombre, pasando por el de la realidad, quedan bajo su influencia. Una de las claves del asunto es que para Heidegger el modo en que lo griego se introduce en S. Agustín es problemático. No se trata de una fusión de elementos en la que lo único que se obtiene son ganancias en forma de nuevas perspectivas o caminos de investigación no transitados hasta entonces. Más bien, a lo largo del comentario se insiste en que algunos aspectos (en concreto el de la jerarquía) no son estrictamente necesarios y se deben a la presencia no problematizada de la herencia griega (cf. GA 60, 279/184).

---

<sup>630</sup> "Diese Wertangordnung ist griechischer Herkunft. (In der ganzen Art der Begriffsbildung stammt sie letztlich von Plato)".

La escala de valores tiene que proporcionar el criterio que permita clasificar como buena o mala una acción de la vida y, en última instancia, es una gradación que necesariamente se ha de referir a un bien supremo que esté al frente. Igual que antes había resaltado la identificación de Dios con la verdad, ahora Heidegger hace lo propio con respecto al *summum bonum*. En este contexto escribe unas palabras que serán importantes para determinar los lugares en los que quiere aplicar la destrucción fenomenológica:

El pasaje paulino de la Epístola a los Romanos (cap. 1, 20) es fundamental para toda la "filosofía" patristica, para la orientación de la formación de la doctrina cristiana en la filosofía griega. Desde él se toma el motivo para los cimientos y el nuevo edificio griegos de la dogmática cristiana [...] Por esta razón, no se puede eliminar sin más lo platónico en S. Agustín y es una equivocación creer que se puede ganar lo propiamente cristiano volviendo a él (GA 60, 281/186)<sup>631</sup>.

En principio, no se acierta a ver inmediatamente la relación entre el discurso sobre la escala de valores que llega hasta Dios como el bien supremo y la seguridad y firmeza de algunas de las expresiones anteriores. Por ello es importante prestar atención al pasaje de la carta de S. Pablo al que se alude sin citarlo: "Desde la creación del mundo, en efecto, la mente humana puede describir en las obras creadas lo invisible de Dios, esto es, su potencia eterna y su ser divino"<sup>632</sup>. En la larga trayectoria que ha tenido la interpretación de estas palabras en la historia de Occidente, Heidegger ve un problema de consideración. Los padres de la Iglesia entendieron el texto en la línea de una teoría de corte platónico o, con más exactitud, lo relacionaron con la doctrina neoplatónica del bien supremo al que se llega a partir de lo sensible.

---

<sup>631</sup> "Grundlegend für die gesamte patristische "Philosophie", für die Orientierung der Ausbildung der christlichen Lehre an der griechischen Philosophie, ist die paulinische Stelle des Römerbriefs Kap. 1, 20. Aus ihr wird das Motiv für den griechischen Unter- und Neubau der christlichen Dogmatik genommen [...] Man kann daher nicht das Platonische in Augustin einfach abstreifen; und es ist ein Mißverständnis, wenn man glaubt, im Rückgang auf Augustin das eigentlich Christliche gewinnen zu können".

<sup>632</sup> S. Pablo, Rom. 1, 20, en *Las cartas originales de Pablo*, op. cit., p. 381. Numerosos autores han llamado la atención sobre la importancia de la interpretación de este pasaje en el curso sobre S. Agustín. Cf., por ejemplo, Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., p. 40/42, Rodríguez Molinero, José Luis, "Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger", op. cit., p. 203s., Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 205.

Uno de los pocos autores que, en opinión de Heidegger, se percataron de que era posible una interpretación distinta (lo que en el fondo querrá decir no jerarquizada) fue Lutero. Por esta razón, el primero considerará al segundo como una figura decisiva en la recuperación de la importancia del cristianismo primitivo y, aunque piensa que no en todos los momentos de su obra se libró del "peso de la tradición" (GA 60, 282/187), defenderá con constancia el valor de sus puntos de vista. No sería exagerado decir que la crítica de Lutero a la Escolástica medieval es uno de los prototipos que Heidegger adopta en su propuesta de destrucción de la historia de la ontología.

Las distintas alusiones a Lutero y los contextos en los que aparece así lo confirman. En el *Kriegsnotsemester* 1919 Heidegger alude al hecho de que la conciencia religiosa gana una nueva posición por medio de Lutero (cf. GA 56-57, 18). En el curso siguiente, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Lutero vuelve a aparecer en el ámbito que más rendimiento proporciona a Heidegger. Se trata de la defensa de la recuperación del paradigma cristiano para volver a poner el acento de la vida fáctica en el mundo propio. Heidegger, tal como se ha mencionado anteriormente, ve en Lutero uno de los oasis en los que esta crítica se ha mantenido viva (cf. GA 58, 61-62). Más adelante, en un texto en parte ya citado, se muestra el origen del interés por Lutero para el proyecto destructivo: "Por medio de la penetración de la ciencia antigua en el cristianismo, esta adquisición del cristianismo primitivo quedó deformada y sepultada. De tiempo en tiempo, se impone de nuevo en violentas erupciones (como ocurre en *S. Agustín, Lutero y Kierkegaard*) [...] La lucha entre *Aristóteles* y el nuevo "sentimiento de la vida" continúa en la mística medieval y finalmente en *Lutero*" (GA 58, 205)<sup>633</sup>. También es relevante el testimonio de agradecimiento de Heidegger en el semestre de verano de 1923: "El joven *Lutero* fue un acompañante en la búsqueda, *Aristóteles*, al que aquél odiaba, fue modelo. *Kierkegaard* dio impulsos y *Husserl* me ha puesto los ojos" (GA 63, 5)<sup>634</sup>.

---

<sup>633</sup> "Diese altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschuttet. Von Zeit zu Zeit setzt sie sich in gewaltigen Eruptionen wieder durch (wie in *Augustinus*, in *Luther*, in *Kierkegaard*) [...] Der Kampf zwischen *Aristoteles* und dem neuen "Lebensgefühl" setzt sich in der mittelalterlichen Mystik fort und schließlich in *Luther*".

<sup>634</sup> "Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt". Algunas otras alusiones a Lutero en los cursos de Friburgo se pueden encontrar en GA 60, 67s., 97, 121,

Lutero tenía una gran prevención ante la filosofía griega en general y especialmente ante Aristóteles, con el que era muy duro (a Heidegger le debió impresionar la fuerza de estos ataques, en los que llegó a ver incluso odio, (cf. GA 60, 97)). Llevada hasta este extremo, Heidegger no compartía ni mucho menos esta actitud general, pero sí que reconocía en la postura de Lutero el mérito y la coherencia que suponen apoyarse en un conocimiento profundo del filósofo griego, con lo que sus conclusiones no eran el resultado de una crítica arbitraria y caprichosa. En este sentido, además de los contenidos de sus polémicas, Lutero pudo ser modelo en tanto que puso de manifiesto la necesidad de hacer fuerte al enemigo, algo que Heidegger tomó al pie de la letra, comentando línea a línea muchas de las obras de Aristóteles y llamando continuamente la atención de que el planteamiento destructivo aspira, en realidad, a la apropiación más lenta, cuidadosa y rigurosa posible de aquello que se destruye<sup>635</sup>.

Para entender por qué Heidegger considera adecuada la interpretación de Lutero del pasaje paulino que tantos problemas desencadenó a lo largo de la historia, es preciso detenerse algo más en los aspectos valiosos que el primero ve en el segundo. En el curso de religión de 1920-21, Heidegger centra su atención fundamentalmente en algunas de las tesis de la *Disputatio* de Heidelberg (cf. GA 60, 282/187). En la tesis 19, Lutero rechazaba tajantemente que la tarea del teólogo

---

159, 310. Sobre los paralelismos entre el proyecto crítico de Lutero y el destructivo de Heidegger, cf. Caputo, John D., "*Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart*", op. cit., p. 328, Bambach, Charles, "Phenomenological Research as 'Destruktion': The early Heidegger's Reading of Dilthey", op. cit., p. 118, Farrel Krell, David, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, op. cit., p. 33. En general, sobre la influencia de Lutero en el joven Heidegger, cf. Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., pp. 40ss./42ss., Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., pp. 198ss. (El análisis de la presencia de Lutero es especialmente valioso en esta obra, ya que se apoya en numerosos textos originales. Algo semejante ocurre en otro artículo del mismo autor: "Martin Heidegger, Martin Luther", op. cit., pp. 159-174).

<sup>635</sup> Sobre esta actitud general es interesante el testimonio de Gadamer. Cf. "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", op. cit., p. 22. Hacer fuerte al enemigo era, por otra parte, una postura que iba más allá de la relación con Aristóteles. Para ver su reflejo en el caso de Natorp y el Neokantismo, cf. Von Wolzogen, Christoph, "'Den Gegner stark machen". Heidegger und der Ausgang des Neokantismus am Beispiel Paul Natorps", en Orth, E. W. y Holzhey, H. (eds.), *Neokantismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, pp. 397-417.

consistiese en buscar a Dios a través de las cosas creadas por él<sup>636</sup>. En ningún caso se puede llegar a Dios por medio de una contemplación o investigación de las criaturas del mundo. La continuación de esta recusación se encuentra en la tesis 21, que Heidegger también cita<sup>637</sup>. En ella Lutero hace una distinción tajante entre el teólogo de la gloria (*theologus gloriae*) y el teólogo de la cruz (*theologus crucis*). No se trata de una aportación original suya, sino que es algo que se podía encontrar ya implícitamente en las epístolas paulinas que conocía tan bien. En efecto, en I Cor. 17ss. se pueden leer estas palabras:

Porque Cristo no me ha mandado a bautizar, sino a evangelizar, y esto sin alardes literarios, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo. El lenguaje de la cruz, en efecto, es locura para los que se pierden; mas para los que se salvan, para nosotros, es poder de Dios. Como está escrito: "Destruiré la sabiduría de los sabios y haré desaparecer la inteligencia de los inteligentes" [...] mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado.

La clara contraposición entre la sabiduría de los griegos y el lenguaje de la cruz queda reflejada en Lutero en las dos figuras antes mencionadas, la del teólogo de la gloria y el de la cruz<sup>638</sup>. Para el primero es posible llegar a Dios por medio de una contemplación estética de lo sensible. Precisamente este es el contenido de la última tesis que Heidegger cita, la 22<sup>639</sup>. Al incluirla en su curso quería hacerse cargo al mismo tiempo de la crítica a la contemplación que lleva implícita. La visión de Dios a través de las obras tiene como efecto un endurecimiento y una ceguera. Esto es lo que evita, por su parte, el teólogo de la cruz, del que Lutero menciona únicamente que dice cómo son las cosas, lo que Heidegger interpretará en el sentido de que no quiere edulcorarlas, sino mostrarlas en su dificultad<sup>640</sup>.

---

<sup>636</sup> "Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit", *Werke*, I (Heidegger cita por la edición crítica de las obras publicada en Weimar en 1883, p. 354).

<sup>637</sup> "Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est", *Werke*, I, p. 354.

<sup>638</sup> Lutero utilizó el verbo latino *destruere* en este contexto que Heidegger tanto aprovechó. Cf. Van Buren, John, "Martin Heidegger, Martin Luther", op. cit., p. 167.

<sup>639</sup> "Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat", *Werke*, I, p. 354.

<sup>640</sup> El simbolismo de la cruz juega un papel importante en el curso sobre S. Agustín. El propio S. Agustín habla de él en *Sermones*, LIII, 15, 16, texto que Heidegger cita (cf. GA 60,

En estas tesis estaba en juego todo un programa de crítica de la filosofía griega. Según la opinión general de Lutero, aquella había desembocado en una *gloriatio* estética de lo suprasensible que dejaba de lado las peculiaridades de la vida real. Consideraba esta actitud contemplativa como una caída, como un alejamiento del dolor y del sufrimiento auténtico de Cristo, el asunto fundamental del que se tenía que ocupar la teología y el punto para el que la herencia helénica, más que una ayuda, era un entorpecimiento. Cuando la tendencia a la *gloriatio* (con lo visual y la actitud estética como sus rasgos fuertes) entró en el cristianismo significó, en lo referente a la vinculación del creyente con Dios, que el primero olvidaba su propia situación, dejaba de lado la inseguridad inherente a su naturaleza y pretendía superarla con el salto a un reino especulativo seguro. Desde esta perspectiva, desmontando los mecanismos de este proceso, Lutero estaba proponiendo al mismo tiempo una especie de reducción al sufrimiento<sup>641</sup>. Su objetivo con este procedimiento era intentar que la experiencia cristiana recuperase lo que tenía que ser característico de toda experiencia vital, que volviese a sentirse intranquila e incluso angustiada ante la perspectiva de la muerte. S. Pablo, sosteniendo que la sabiduría de los griegos debe ser destruida en dirección al Cristo de la cruz, al dolor, había sentado las bases de este modo de reducción. Esta figura a camino entre la fenomenología y la teología resalta que en la relación con Dios no hay nada objetivo ni a la vista que se pueda esperar o sobre lo que quepa especular, sino que la única experiencia que se puede tener de él es considerándolo como un misterio oculto en el sufrimiento.

---

290/199): "Su razón tuvo, por consecuencia, en preferir la muerte en la cruz, símbolo de tu crucifixión al mundo. El madero transversal de la cruz, donde se fijan las manos, representa las buenas obras; ésta es su anchura. Su longitud es la posición del leño que va del transversal a la tierra. Allí se crucifica el cuerpo, el cual, en cierto modo, queda en pie, actitud significativa de la perseverancia. Su altura es la parte alta que sobresale del travesaño superior y significa la espectación de los bienes celestiales. ¿Y la profundidad? ¿No es la parte que se introduce en la tierra? Así está, oculta y cerrada por la vista, la gracia divina. No se la ve, pero de allí arranca todo lo que se ve". La constancia en obras buenas, la perseverancia, la espectación de lo que está por encima y la gracia no se pueden interpretar, en opinión de Heidegger, en un sentido objetivo, como si se tratase de contenidos fijos. Más bien insiste en que es necesario entenderlos afectando a la ejecución, al cumplimiento de la vida interior en cada caso (cf. GA 60, 290/198). Una representación gráfica del símbolo de la cruz con las correspondientes interpretaciones de Heidegger se puede ver en Kiesel, Theodore, "Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandtafel", op. cit., p. 37.

<sup>641</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 188. Este autor la ha denominado reducción "teológica". Cf. también "Martin Heidegger, Martin Luther", op. cit., pp. 167ss.

El paralelismo con los propósitos de Heidegger es claro, ya que éste interpreta el paso de la teología de la gloria a la de la cruz como una destrucción, en el sentido de que hay que hacer una reducción de las alturas de la especulación a la facticidad, de lo teórico a lo fáctico etc. Uno de los valores de Lutero en los que más incide es precisamente haber luchado contra el establecimiento de objetividades en sí, haber denunciado que en la explicación de las relaciones del creyente con Dios no se puede apelar a elementos fijos a los que se accede contemplativamente y que dejan de lado el carácter histórico y ejecutivo de la vida del individuo. Este conjunto de prevenciones queda explícitamente formulado en uno de los pasajes de las cartas a Karl Löwith: "Tampoco en la destrucción quiero ni sueño con una objetividad en sí. Es la facticidad propia la que se "introduce por debajo" -si usted quiere"<sup>642</sup>. La vida, inquietada e incluso angustiada, a merced en todo caso de experiencias límite que ella misma no puede provocar ni controlar, es el ámbito que la destrucción tiene que ayudar a recuperar.

Para comprender del todo los aspectos que acabamos de mencionar, junto con la figura de Lutero es necesario aludir de nuevo a Kierkegaard. En un principio, este autor da un impulso importante al interés que Heidegger muestra por la estructura del mundo propio<sup>643</sup>. Hay que recordar que este concepto, *Selbstwelt*, era una de las ganancias principales reconocidas en el cristianismo primitivo. Partiendo de este punto concreto, la influencia de Kierkegaard se extiende a otros aspectos más generales. El que más interesa en estos momentos es el que se refiere al impulso del filosofar, a aquello de lo que parte y a lo que, en última instancia, se tiene que remitir. En el semestre de invierno de 1921-22, Heidegger había hablado de que el principio genuino de la filosofía no se ganaba desde lo que para él era algo teórico, sino desde la experiencia fundamental pasional, desde la pasión en definitiva (*Leidenschaft*) (cf. GA 61, 24). Inmediatamente después menciona que la filosofía, privada de este rasgo, podría pasarse al ámbito de lo que en ese contexto es su mayor enemiga, la reflexión. Al final de estas caracterizaciones, entre paréntesis, como si lo anteriormente explicado fuese un mérito suyo, aparece el nombre de Kierkegaard. Más adelante, siempre en el mismo curso, Heidegger retoma el motivo kierkegaardiano de la pasión para hacer

---

<sup>642</sup> "Auch in der Destruktion will ich und erträume ich nicht eine Ansich-Objektivität; es is die eigene Faktizität, die "unterschoben" wird -wenn Sie wollen", "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", op. cit., p. 30. Esta carta es del 19 de Agosto de 1921.

<sup>643</sup> Así, en el segundo curso de religión, cuando Heidegger está tratando este tema, remite en varias ocasiones al autor danés. Cf. GA 60, 192/64, 248/142 (Se trata de dos citas, en concreto de *La enfermedad mortal*).

una crítica de la tradición: "Desde hace tiempo no se conoce esta "pasión" (efectivamente real) como el único camino del filosofar" (GA 61, 37)<sup>644</sup>.

Desde las referencias a Lutero y a Kierkegaard se explica por qué también en el semestre de invierno de 1921-22 aparece una breve nota titulada "Lema y, al mismo tiempo, indicación agradecida de las fuentes", en la que Heidegger cita precisamente dos textos de cada uno de los autores mencionados (cf. GA 61, 182)<sup>645</sup>. En el primero de los de Kierkegaard, perteneciente a *Ejercitación en el Cristianismo*, destaca su tono decididamente antiespeculativo. Hablando de un modo muy categórico del que Heidegger se hará partícipe en algunas ocasiones, el autor danés considera que toda la filosofía moderna se ha fundamentado en una ligereza. Con ello hace referencia a algo ya mencionado con anterioridad. Se trata de lo que en el lenguaje de Heidegger se podría denominar la tendencia a hacer las cosas fáciles<sup>646</sup>, lo que en su opinión es muy característico de gran parte de la tradición. Utilizando términos fenomenológicos, Kierkegaard está denunciando la utilización exclusiva del sentido de referencia teórico como el propio de la filosofía, hecho que provoca bajo su punto de vista que la vida concreta quede desatendida. Heidegger, por su parte, se hace eco de un reproche tan general que quizá reduce y simplifica en exceso aquello que critica.

De este modo, la distinción luterana entre el teólogo de la cruz y el de la gloria y la crítica kierkegaardiana de la filosofía especulativa, son dos de las inspiraciones fundamentales en el momento de esbozar el proyecto destructivo de la tradición que estamos tratando, tomando siempre como guía el curso dedicado a S. Agustín. Heidegger llevó a cabo una apropiación particular y una traducción peculiar a sus intereses concretos de estas aportaciones. La distancia entre el teólogo de la cruz y el de la gloria la consideró bajo la perspectiva de una diferencia en el predominio de las direcciones de sentido con las que venía describiendo los comportamientos y los fenómenos en general. En la contemplación y en el disfrute de la presencia

---

<sup>644</sup> "Diese "Leidenschaft" (wirkliche) als den einzigen Weg des Philosophieren kennt man längst nicht mehr".

<sup>645</sup> Uno de los de Lutero será tomado como inspiración para los análisis de la muerte, ya que hace referencia a que desde el momento en que se nace se empieza simultáneamente a morir ("Statim enim ab utero matris mori incipimus"). Aunque en este caso no quede implicada de manera directa la vertiente destructiva que Heidegger vio en Lutero, su doble aparición en este agradecimiento tan especial no deja de ser significativa.

<sup>646</sup> Cf. 1ª parte, 7.4.



verdadera, buena y bella de Dios ve que el sentido de referencia teórico sobresale de un modo considerable.

A la direccionalidad fundamentalmente visual de los comportamientos hacia los objetos de los que tiene que dar cuenta la filosofía, Heidegger contrapone su versión de la actitud de la cruz. Utilizando sus términos, se trata de no pensar que aquello que la filosofía tiene que alcanzar consiste en traer ante los ojos un determinado objeto. Dicho de otro modo, es un error decidir de antemano que el sentido de referencia de una vivencia con respecto a su objeto es el teórico, es una equivocación pensar que la ejecución de esa referencia consiste en tener el objeto presente. La diferencia entre la actitud de la contemplación y la del anhelo por el espectáculo de la verdad y la que prima el sufrimiento de la cruz fue trasladada a dos modos de entender la filosofía y aquello de lo que ésta se ocupa: el que sostiene que, para dar cuenta de la vida, lo fundamental es verla, tenerla ante los ojos (esta sería la estrategia más reconocible en toda la tradición, en opinión de Heidegger) y otra opción, consistente en decir que sólo atendiendo constantemente al momento ejecutivo de la vida es posible desarrollar adecuadamente el movimiento interpretativo que quiera explicitarla en términos filosóficos<sup>647</sup>.

Insistiendo en esto, la atención de Heidegger se centra en denunciar que el esquema de la visión sensible en la que se tiene algo ante los ojos ha acabado monopolizando la manera de entender el conocimiento a lo largo de la historia de la filosofía. Si el conocimiento de Dios consistía en disfrutar estéticamente de él, algo semejante ocurrirá con respecto al de la vida y el mundo. Lo decisivo para Heidegger en todo caso es la consecuencia última que se puede extraer de la analogía con la visión sensible. "Ver quiere decir poner delante un objeto como objeto" (GA 60, 225/110)<sup>648</sup>, se puede leer en el curso sobre S. Agustín. El conocimiento tradicional queda asociado con el hecho de que aquello hacia lo que

---

<sup>647</sup> Como conclusión de lo anterior, se puede establecer un paralelismo entre el teólogo de la cruz y el hermenéuta de la vida fáctica. Es plausible pensar que éste es uno de los aspectos que Heidegger tiene en mente cuando por aquella época, en una carta a Löwith, escribe lo siguiente: "A esta mi facticidad pertenece -lo que llamo brevemente- el hecho de que soy un "teólogo cristiano", "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", op. cit., p. 29. Sobre esta frase, cf. Kisiel, Theodore, "Heidegger's Apology: Biography as Philosophy and Ideology", op. cit., p. 375.

<sup>648</sup> "Sehen heißt, einen Gegenstand als Gegenstand vorgeben".

se dirige deviene en objeto (*Objekt*). Para Heidegger esto significa primar injustificadamente un modo de intencionalidad teórico<sup>649</sup>.

Este error se consuma cuando el sentido de referencia cognoscitivo no se asocia únicamente a los actos filosóficos, a los momentos en los que se intenta explicar las operaciones del conocimiento intelectual. La capacidad de extensión que la referencia visual-cognoscitiva tiene hace que llegue a dominar también la explicitación de los restantes comportamientos de la vida. Así, las descripciones de las acciones del mundo entorno en las que, por ejemplo, se hace uso de un útil quedan consideradas desde el mismo esquema. Heidegger hace alusión a esta expansión de un modo muy expresivo: "El sentido de referencia como tal es obstinado y obstinado y primario es entonces el sentido pleno del *videre*; éste determina todas las experiencias fácticas, hasta las decisivas y últimas" (GA 60, 226/112)<sup>650</sup>.

Conviene no pasar por alto que Heidegger llama la atención sobre el hecho de que la filosofía griega fue el origen de la primacía de lo teórico pero, al mismo tiempo, también defiende que en ella se puede encontrar una reflexión sobre otros modos de acceder a los entes (la *poiesis* y la *praxis* sobre todo)<sup>651</sup>. Una de las labores de la destrucción es seguir de cerca este tipo de accesos alternativos para contribuir a compensar el dominio teórico. El problema radica en que los griegos, aunque tuvieron presentes las diversas modalidades de acceso, consideraron que la teoría era la superior, pensaron que era la vía privilegiada para saber realmente qué es una cosa. Ante esta perspectiva, la destrucción tiene que promover una

---

<sup>649</sup> Esta idea es la que está en la base y constituye el hilo conductor en algunas ocasiones en las que Heidegger establece conexiones entre diversos autores. Así, por ejemplo, en *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, el curso del semestre de invierno de 1925-26, hay una breve historia de la filosofía dirigida por este criterio (cf. GA 21, 114ss.). Quizá con un excesivo afán unificador, Heidegger engloba en esta tendencia la visión beatífica de Santo Tomás, la percepción clara y distinta de Descartes, la intuición de Kant, el pensamiento que piensa el pensamiento de Hegel y la intuición esencial de Husserl.

<sup>650</sup> "Der Bezugssinn als solcher ist eigenwillig, und eigenwillig und primär ist dann der volle Sinn der *videre*, er bestimmt alle faktischen Erfahrungen bis in die entscheidenden und letzten".

<sup>651</sup> De un modo muy esclarecedor Volpi ha establecido un paralelismo entre el *Dasein*, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* y *praxis*, *poiesis* y *theoria* respectivamente. Cf. "Dasein as 'praxis'. The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle", op. cit., pp. 103ss.

reconsideración de la jerarquía de los modos de acceso a los entes. Una parte de la crítica de la tradición consiste en mostrar que la teoría no es una actitud originaria de la que tengan que derivarse y a la que tengan que subordinarse las demás. En opinión de Heidegger, hay que empezar a considerar que es la *praxis* la que más se acerca al modo en el que la vida se desarrolla habitualmente. Con respecto a ella, la teoría es una actitud tomada, asumida y, en ese sentido, derivada. Desde aquí se hace muy comprensible el interés por los escritos prácticos de Aristóteles a los que hemos hecho referencia en alguna ocasión con anterioridad<sup>652</sup>.

Reivindicando los derechos de la *praxis* frente a los de la *theoria*, intentando desplazar a la segunda del lugar privilegiado que le ha correspondido, Heidegger quiere contraponer en el fondo lo que se puede llamar un acceso quietístico, que descansa por tanto en una contemplación, a uno en el que sea la ejecución en cada caso la que lo dirija (cf. GA 60/255/151). Quizá no tan explícitamente, pero sí conservando una base muy semejante, esta contraposición la venía cultivando desde el inicio del período de Friburgo. Como se ha mencionado antes, ya en 1919 había hablado de las tendencias a la objetivación, a la homogeneidad, a considerar los objetos de la filosofía como deshistorizados, desmundanizados y, en definitiva, desvitalizados. Estos rasgos que en el *Kriegsnotsemester* aplicaba a ciertas actitudes ante las vivencias, son atribuidos a la postura de S. Agustín ante Dios dos años después y, al mismo tiempo, implícitamente a la mayoría de las corrientes y formas tradicionales y actuales de entender la filosofía.

La crítica general del acceso y del tratamiento teórico de los fenómenos ayuda a comprender más adecuadamente el punto desde el que partía el análisis del segundo curso de religión: el desmontaje de la aproximación axiológica, valorativa o jerárquica a Dios. La conexión entre la actitud teórica y esta forma de dar cimientos a todo un edificio teológico es reconocida explícitamente por Heidegger: "El peligro de la axiologización de los nexos de fenómenos es tan funesto como la formación teórica de ámbitos regionales; ambas van juntas por lo demás" (GA 60, 256/152)<sup>653</sup>. En los asuntos referentes a la existencia de Dios, la vía de demostración fundamentada en una axiologización es inadecuada. Hablar en estos términos es equivalente a hacer una "interpretación teórica errónea" de la cuestión

---

<sup>652</sup> Cf. 2ª parte, 6.4.

<sup>653</sup> "Gefahr der Axiologisierung der Phänomenzusammenhänge ebenso verhängnisvoll wie die theoretisch-bereichsregionale Ausformung; beides geht übrigens zusammen".

(GA 60, 259/157)<sup>654</sup>. Pero la axiologización está dominando por completo el modo de pensar agustiniano (cf. GA 60, 260/159)<sup>655</sup>. El efecto más inmediato de la jerarquía de los valores es que el cumplimiento se resiente puesto que, por así decir, las líneas en las que se tendría que desarrollar le vienen predeterminadas<sup>656</sup>. En el caso de la relación con Dios esto se traduciría de la siguiente manera: Antes de que el creyente pueda vivir efectiva e íntimamente su vinculación, Dios le aparece determinado como un objeto con un contenido fijo.

La insistencia de S. Agustín en ver a Dios como la verdad, belleza y bien supremo, como el punto más alto de una escala jerárquica y, por consiguiente, como lo que la sustenta, encontró continuidad en la filosofía posterior en el tratamiento del ser como el fundamento de los entes. De esta manera, todo el discurso sobre la axiologización y la jerarquía desborda su marco estrictamente teológico, afectando a la historia de la ontología en su totalidad. El procedimiento de elevación progresiva en búsqueda de un primer principio (Dios o el ser) acababa perdiendo de vista lo que había originado el movimiento explicativo, en opinión de Heidegger. De la misma manera que Lutero sostenía que el único modo de conseguir intimidad con Dios era por medio del sufrimiento de la cruz tomando prevención frente a la *gloriatio* porque no muestra las cosas como son, Heidegger dirá que la única posibilidad de que la filosofía recupere el objeto que verdaderamente le corresponde pasa por la búsqueda de lo que denomina "la confrontación radical permanente con lo fáctico" (GA 60, 265/164)<sup>657</sup>. El ámbito de la vida fáctica no queda superado obteniendo su sentido último en el punto más alto de una escala de valores. De este modo "no se llega a un planteamiento del problema ni a una consideración del origen radicalmente críticos (destrucción)" (GA 60, 292/ 201)<sup>658</sup>.

---

<sup>654</sup> "eine th[eoretische] Mißdeutung".

<sup>655</sup> Heidegger insiste en este hecho en alguna otra anotación del curso: "En la comprensión de la facticidad, de su *questionabilidad* y de la *ejecución del cuestionamiento*, se manifiesta lo funesto y lo inadecuado para la existencia de la axiologización. (Y justamente en S. Agustín está presente muy intensamente [...])" (GA 60, 265/164). ("Es kommt beim Verstehen der Faktizität, ihrer *Fragwürdigkeit* und des *Fraglichkeitsvollzugs*, das Verhängnisvolle und der Existenz Unangemessene der Axiologisierung zutage. (Und gerade bei Augustin sehr stark vorhanden [...])").

<sup>656</sup> Para otros lugares en los que Heidegger critica la noción de jerarquía, cf. GA 56-57, 214, GA 58, 21, GA 60, 12.

<sup>657</sup> "[...] radikale Auseinandersetzung ständig mit dem Faktischen".

<sup>658</sup> "Es kommt nicht zu einer radical kritischen Fragestellung und Ursprungsbetrachtung (Destruktion)".

Para Heidegger, la única manera de hablar de superación (y él lo hace mencionando una de tipo existencial (cf. GA 60, 265/164)) es viviendo la vida, afrontando sus dificultades y no desplazándolas e hipostasiándolas en un lugar que no le corresponden.

#### 4.3.3. El tiempo kairológico frente al cronológico: el camino hacia la concepción existencial del tiempo

Una parte de la crítica a la tradición ha consistido en sacar a la luz que el modo habitual y dominante de dirigirse a los objetos es estético-visual. La forma más alta de conocimiento, según esto, era la contemplación, el disfrute de la presencia del objeto en cuestión. Otro de los aspectos que Heidegger empezará criticando a S. Agustín y acabará extendiendo a gran parte de la filosofía posterior es la concepción del tiempo que está implícita en lo anterior, donde el presente ha asumido el mando de un modo injustificado en su opinión.

En los cursos de religión hay una contraposición entre lo que aparece como el tiempo "kairológico" y el cronológico. Heidegger entiende el segundo como el que admite una cierta disponibilidad, como el tiempo objetivable del que se puede obtener algún tipo de representación. A esta forma, la habitual y cotidiana, la que proporcionan los relojes y los calendarios, enfrenta la noción paulina de "kairós", entendido como un momento no objetivable ni disponible que lo hace peculiar. Para aclarar las dos dimensiones con algo más de precisión, es conveniente volver de nuevo a las actitudes ante la vida que Heidegger describió en el análisis de los textos de S. Pablo<sup>659</sup>.

Por una parte, nos encontrábamos a aquéllos que pensaban que la venida del Señor es algo que ofrece una cierta seguridad, aunque no se sepa a ciencia cierta cuándo va a acontecer. Este grupo de personas estarían viviendo su vida bajo el dominio de un tiempo cronológico para Heidegger. Por otro lado, había comunidades que permanecían constantemente alerta, a la espera, sin intentar en ningún momento aventurar cuándo sucedería un acontecimiento de este tipo. Su actitud consistía en vivir intensamente en esa circunstancia, caracterizada

---

<sup>659</sup> Cf. Van Buren, John, "Martin Heidegger, Martin Luther", op. cit., p. 164.

fundamentalmente por la incertidumbre y la aflicción. Para Heidegger, la temporalidad que están viviendo es muy distinta a la anterior y la denomina "kairológica" para establecer la distancia correspondiente. El "kairós" no es una propiedad determinada de un acontecimiento futuro, sino que colorea de manera general todo un conjunto de comportamientos, determina un modo de vivir relacionándose con Dios. En vez de jugar con el convencimiento de que la venida del Señor va a tener lugar en algún momento (lo que da pie a vivir sin tenerla plenamente en cuenta, como si fuese algo para lo que sin duda llegará su tiempo, pero que no tiene ninguna virtualidad en el presente), la vida dominada por el "kairós" incide en el carácter de principiante continuo del creyente que espera. Cuando S. Pablo dice "pues hemos sido salvados en la esperanza. Ahora bien, el don esperado *que se ve* ya no es un don esperado, pues *¿quién puede esperar lo que ya está viendo?*"<sup>660</sup>, está sacando a la luz la separación entre las modalidades del tiempo a las que Heidegger alude. Los que viven con la esperanza de la venida, pero de algún modo la atisban y se relajan, han desfigurado lo propio de la situación. En cambio, los que vivencian cada instante intensamente en la esperanza inobjetivable han puesto en juego en ello su existencia, ya que quedan implicados todos los actos de su vida.

Estos últimos rasgos tuvieron una fiel traducción en la descripción general de la actitud que ha de dominar el movimiento hermenéutico (lo que Heidegger llamaba anteriormente el estar filosóficamente despierto). En el semestre de verano de 1923 se puede leer lo siguiente: "La hermenéutica misma permanece como algo irrelevante en tanto que no está "ahí" el estar despierto para la facticidad que aquélla debe madurar; todo hablar *sobre ello* es una mala comprensión general de sí misma" (GA 63, 20)<sup>661</sup>. Paralelamente al modo de vida de los primeros cristianos, consistente en estar despiertos, atentos y alerta para la venida del Señor que acontecerá de un modo súbito, y en permanecer en esa situación sin reflexionar sobre ella sino viviéndola, el hermenéuta también se tiene que apoyar en una actitud existencial que él mismo no funda, sino que le viene dada. Una de sus tareas prioritarias consistirá en conservarla, repitiéndola sin desvirtuarla.

Entre las influencias que Heidegger recibió para adaptar las modalidades temporales que encontró en las cartas de S. Pablo al proyecto más general de

---

<sup>660</sup> Rom., 8, 24, en *Las cartas originales de Pablo*, op. cit., p. 433, cursiva nuestra.

<sup>661</sup> "Die Hermeneutik selbst bleibt so lange, als das Wachsein für die Faktizität, das sie zeitigen soll, nicht "da" ist, unwichtig; alles Reden *darüber* ist grundsätzliches Mißverstehen ihrer Selbst".

crítica de la tradición está de nuevo Kierkegaard. Este autor consideraba que el tiempo auténtico no es el objetivo (el cronológico en la versión de Heidegger), sino el subjetivo. Con esta distinción intentaba hacer justicia a la dimensión existencial en la que lo vivido no es en ningún caso un punto abstracto, aislado de los que le preceden y de los que se sucederán, sino una síntesis de pasado y de futuro en el presente, en lo actual<sup>662</sup>. Kierkegaard llamó la atención sobre el hecho de que a lo largo de la historia de la filosofía hay una tendencia constante a pasar por alto este rasgo personal del tiempo. Esto se complementaba por otro lado con la reducción de la temporalidad de la vida a una de sus dimensiones, el presente<sup>663</sup>. Desde Platón, donde hay una búsqueda y un anhelo por la presencia perdida, hasta Hegel, autor en el que Kierkegaard ve una esperanza de la presencia prometida, la historia de la metafísica aparecía como la repetición continua de esta tendencia. Esta postura que Jaspers matiza y Heidegger recoge acaba sosteniendo que el tiempo de la actitud estética propia de la metafísica pasa por alto la dimensión personal. En la tradición, el tiempo termina colapsado en el presente, pero Kierkegaard no interpreta este hecho en la línea de un interés por lo actual, sino como el embarrancamiento en la presencia constante, como si el movimiento propio de la vida se hubiese borrado.

Con estos datos es posible volver a centrar la atención en el segundo curso de religión. En él la crítica a la reflexión agustiniana del tiempo se puede analizar a partir de un concepto ya mencionado con anterioridad, la *fruitio dei*. Heidegger toma esta actitud como un paradigma, como un modo general de pensar en el que hay implícita una concepción que atribuirá también a otras muchas propuestas a lo largo de la historia de la filosofía. Si Dios ha sido considerado como el bien supremo, verdadero y bello, como una *incommutabilis substantia*<sup>664</sup>, entonces no

---

<sup>662</sup> Ya hemos aludido en otros momentos a que algunos de estos rasgos fueron asumidos por Heidegger a través del libro de Jaspers que recensionaría posteriormente. Para la presentación que hace éste último del *Augenblick*. Cf. Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, op. cit., pp. 108ss. Se trata de un capítulo titulado "Reflexive und unmittelbare Einstellung: der Augenblick" ("La actitud reflexiva e inmediata: el instante").

<sup>663</sup> Cf. Caputo, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, op. cit., pp. 12ss., 34ss.

<sup>664</sup> El texto completo en el que Heidegger menciona este concepto es el siguiente: "Deus lux: el objeto más alto y la claridad auténtica más elevada -"saber". Deus dilectio: existir auténtico. Deus summum bonum: el bien más alto, objeto de la valoración. Deus incommutabilis substantia: ¡Búsqueda cognoscitiva de consistencia! Existir en sí mismo, sentido derivado de sustancia. Deus summa pulchritudo: consideración gozosa de la máxima

sólo se está haciendo de él un objeto, sino que además se le dota de una consistencia temporal continuamente presente e inalterable. Esta es la conclusión a la que llega Heidegger desde el convencimiento de que en el modo de pensar agustiniano (cuyos efectos llegan hasta la actualidad) se introdujo una versión particular de la *ousia* griega que destacaba únicamente una de sus direcciones, la de la presencia constante<sup>665</sup>.

Una parte importante del proyecto destructivo de la tradición en el período de Friburgo consiste en la negativa a considerar la *ousia* exclusivamente de esta manera. En la *Aristoteles-Einleitung* del año 1922 se deja muy claro en qué sentido está apuntando la crítica: '*Ousia* tiene el significado originario (vigente todavía en Aristóteles mismo y también más tarde) de las posesiones de una casa, de las pertenencias, de lo disponible para el uso en el mundo entorno" (AE, 253)<sup>666</sup>. En opinión de Heidegger este significado original había quedado encubierto, en tanto que eran los aspectos visuales, contemplativos y no tanto los prácticos los que monopolizaron el sentido del término. Si el significado primario de *ousia* no era simplemente lo que está presente permanentemente ante los ojos y puede ser contemplado, sino que en su origen hay una vertiente práctica que le proporciona un sentido variable, dependiente en cada caso de la situación de la vida de que se trate, esto significaba un fuerte ataque a las prerrogativas que se han dado al modo

---

belleza" (GA 60, 257/154). ("Deus lux: höchster Gegenstand und höchste Eigenhelligkeit - "Wissen". Deus dilectio: eigentliches Existieren. Deus summum bonum: höchstes Gut; Gegenstand des Wertens. Deus incommutabilis substantia: erkennenden Bestandsuchens! In sich selbst Bestehen, abgeleiteter Substanzsinn. Deus summa pulchritudo: höchste Schönheit genußhaften Betrachtens").

<sup>665</sup> Sobre este tema cf., por ejemplo, Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., pp. 229ss., 233, 236. En otro escrito de este mismo autor, siguiendo un testimonio de Pöggeler, sostiene que la identificación completa de la *ousia* griega con la presencia constante fue para Heidegger un *Geistesblitz* que incluso permite hablar de un antes y un después de 1923, el momento en el que la equivalencia quedó establecida definitivamente. Cf. Kisiel, Theodore, "Introduction", en *Reading Heidegger from the Start*, op. cit., p. 4. Cf. también Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 35, 190, 196, 225, Caputo, John D., "*Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart*", op. cit., p. 328.

<sup>666</sup> "*Ousia* hat aber die ursprüngliche, bei Aristoteles selbst noch und auch späterhin wirksame Bedeutung des Hausstandes, Besitzstandes, des umweltlich zu Gebrauch Verfügbaren". Para algunas otras alusiones a la *ousia* a partir de 1920 cf., por ejemplo, GA 60, 206, GA 61, 92, 112, AE, 268.



de acceso teórico a los fenómenos a lo largo de la tradición y también al tratamiento del tiempo que Heidegger detecta en ella.

Para ver el alcance del asunto y para mostrar a su vez la amplitud que Heidegger quería otorgar a su crítica, únicamente es necesario pensar en la posterior traducción de *ousia* por "sustancia". De esta manera, la polémica afecta también a todos los contextos históricos en los que se emplea la segunda. Un ejemplo paradigmático para comprender la argumentación de Heidegger es la consideración del hombre. En su opinión, entender que el ser humano es un compuesto de varias sustancias o que, en general, es necesario apelar a la noción de sustancia para explicarlo, ha contribuido a que la línea teórica de la *ousia* haya ido ganando fuerza progresivamente (y con ella, el predominio de lo presente en el tiempo). Sacando esto a la luz denuncia la pérdida que supone desatender la dirección eminentemente práctica y circunstancial que también estaba presente en el origen del término griego. Este aspecto fue obviado cuando se impusieron conceptos como "ser racional" para designar al hombre (cf. GA 63, 21) y simultáneamente es la razón por la que, desde un momento tan temprano, Heidegger se muestra muy reacio a utilizar términos semejantes.

Como se ha dicho anteriormente, en el semestre de verano de 1923 hace su aparición *Dasein* como término técnico. Este primer uso hay que entenderlo precisamente en el contexto de la destrucción de una línea de interpretación del hombre como la que acabamos de mencionar. En el tratamiento de la indicación formal se aludió a la crítica particular del uso pretendidamente descomprometido de los conceptos. Así, en el primer curso sobre religión se tratan las consecuencias de un hecho que parecía inocuo en un principio: la calificación de un fenómeno como "histórico" únicamente porque transcurre en el tiempo<sup>667</sup>. Ahora este mismo argumento, siempre sobre la base de la indicación formal, es la justificación de la utilización de *Dasein* en lugar de "ser racional" por ejemplo. Heidegger no sostiene que conceptos como éste último o similares sean falsos e inadecuados para captar una determinada realidad. La destrucción que plantea no opera de este modo, sino que intenta sacar a la luz el fondo que esconde la utilización de los términos. Su compromiso teórico aparentemente débil, aquello que se supone que les otorga neutralidad, se revela como ilusorio. Dicho de otro modo, la falta de presupuestos de la que indirectamente presumen es engañosa ya que, en opinión de Heidegger, a ellos subyace toda una concepción de la realidad y del tiempo que no problematizan.

En tanto que la crítica a la tendencia filosófica que privilegia el presente se lleva a cabo a partir de un rasgo que fue pasado por alto (la dimensión práctica de la *ousia* (cf. GA 61, 92)), Heidegger era consciente de que el proyecto destructivo no tiene que inventar nada, sino que puede apoyarse en aspectos que ya estaban latentes, pero a los que no se había prestado atención. De un modo bastante claro esto se deja ver en el caso de Aristóteles. En su propia filosofía (como también sucede en la de S. Agustín) hay motivos suficientes para dirigir la destrucción.

Por esta razón, negar la validez y la capacidad de los conceptos griegos no es una estrategia aconsejable. Refutar la tradición desde la situación actual no es más que el enmascaramiento del problema. En los momentos en que alude a cuestiones más específicas que podrían tener también una aplicación inmediata (el modo de ver a los clásicos, por ejemplo), Heidegger adopta una actitud semejante a la que exhibe cuando habla de la vida fáctica de manera más general. El mantenimiento de la problematicidad (cuando no su incremento) es el único criterio que considera válido. Así, en el caso del trato con la conceptualidad griega se puede ver con claridad esta manera de reaccionar. El único modo de hacer justicia a los conceptos heredados es asumirlos y hacerse cargo de ellos, ya que también han determinado el pensamiento actual. Sólo desde esta premisa es posible investigar si esconden más de lo que en un primer momento ofrecen.

Heidegger es consciente de que pensar los conceptos griegos es una labor repleta de complicaciones, ya que han sufrido transformaciones y tienen diversas capas de sedimento que han hecho que su fisonomía original se haya ido modificando a lo largo del tiempo. Este proceso es interpretado como si de un endurecimiento progresivo se tratase, lo que demanda, evidentemente, un ablandamiento (cf. AE, 249). Recuperando así un lenguaje al que ya hemos hecho referencia con anterioridad, el ablandamiento hay que entenderlo en términos de un desmontaje en el que se analizan las capas de sentido de los conceptos para determinar su disposición, para comprobar cuál de ellas estaba por debajo y cuáles la encubrían.

Las dificultades que entraña este quehacer de disección son aliviadas en parte cuando Heidegger dice que cada concepto ha llevado consigo algo de su figura original en las sucesivas variaciones. Así lo reconoce explícitamente en el año 1922: "Sin embargo, en toda analogización y formalización que han llevado a cabo [los conceptos fundamentales] se mantiene un determinado carácter del origen,

---

<sup>667</sup> Cf. 2ª parte, 5.1.

ellos portan todavía consigo un pedazo de tradición auténtica de su sentido originario, en tanto que todavía se puede comprobar en ellos la dirección de significado hacia su fuente objetiva" (AE, 249)<sup>668</sup>. Este lenguaje recuerda el que aparecerá posteriormente, en la obra de un Heidegger más maduro, cuando mencione en numerosas ocasiones la huida de los dioses y la necesidad de seguir sus huellas. Ahora interpreta que los conceptos, aun habiendo quedado desgastados y deformados por el paso del tiempo, conservan todavía restos que apuntan al momento originario al que alguna vez se refirieron. Insiste en que estas marcas son las que hay que seguir para intentar acceder a aquello que los sostiene y, simultáneamente (en tanto que el estudio de la historia lo es siempre también del presente) para hacerse cargo de la circunstancia actual desde la que se filosofa.

## **5. La destrucción como crítica del presente**

Los distintos aspectos tratados hasta este momento han proporcionado diferentes datos sobre la destrucción: su nacimiento como término filosófico en el período de Friburgo, su justificación fenomenológica, las aplicaciones que hace Heidegger de ella en la historia de la filosofía etc. El tratamiento de estos temas hay que completarlo con otro aspecto que se ha puesto de manifiesto anteriormente sólo de manera indirecta. Se trata de algo que está en conexión con el hecho de que no se puede considerar la destrucción exclusivamente como un elemento del método filosófico. Su alcance es más amplio, en tanto que algunas de sus líneas fundamentales son el reflejo del talante general de la filosofía de Heidegger en esta época. Entender la destrucción fenomenológica únicamente como una pieza más del engranaje filosófico de los cursos ofrecería una visión sesgada de ellos. Es más plausible pensar que el cariz destructivo es uno de los presupuestos de los textos y, por tanto, algo que afecta a la totalidad de los temas que aparecen en ellos.

Desde esta perspectiva, hay que decir que la crítica de la tradición no responde en última instancia a un interés puramente arqueológico. Como acabamos de ver

---

<sup>668</sup> "Bei aller Analogisierung und Formalisierung aber, die sie durchgemacht haben, hält sich ein bestimmter Herkunftscharakter durch, sie tragen noch ein Stück echter Tradition ihres ursprünglichen Sinnes bei sich, sofern an ihnen noch die Bedeutungsrichtung auf ihre gegenständliche Quelle nachweisbar wird".

en el capítulo anterior, Heidegger entiende más bien que toda confrontación con el pasado supone también una crítica del presente en el que se vive. Sacar a la luz deformaciones y encubrimientos de procesos pretéritos no deja indiferente el lugar actual desde el que esa tarea se desenvuelve. En el proyecto destructivo el presente reconoce el marco del que procede, con lo que necesariamente se siente implicado. Por ello, en la *Aristoteles-Einleitung* se afirma explícitamente que "la crítica de la historia es siempre sólo crítica del presente" (AE, 239)<sup>669</sup>. En la relación de la destrucción con el presente juega un papel importante la distinción entre los dos modos de hacer historia que ya han aparecido con anterioridad y a la que Heidegger recurre insistentemente. Como es sabido, uno consistiría en acumular datos del pasado viéndolo en todo caso como algo clausurado, mientras que el segundo quiere mantener vivo el vínculo con él.

En tanto que la crítica de la historia supone también una polémica con el momento actual, Heidegger rechaza las nociones de falsedad y de refutación (conceptos que juegan un papel más importante, en su opinión, cuando se reduce la historia a una acumulación progresiva) en el trato con el pasado. No se avanza denunciando equivocaciones y errores desde un punto supuestamente privilegiado, ya que un hecho histórico nunca queda refutado en un sentido estricto por los que le suceden. Antes al contrario, su peculiaridad consiste en tener una virtualidad que se extiende hasta el presente. De esta manera, Heidegger piensa que el estudio de la historia, de la tradición en general, tiene que contribuir de un modo relevante a indagar sobre el tiempo actual, sobre la generación particular en cada caso. Si la historia es útil para conocer el presente, el camino inverso tampoco se puede desatender. Aprovechando esta idea para el tema de la destrucción, si ésta quiere saber más de sí misma, si aspira a desarrollarse adecuadamente y no flotar en el

---

<sup>669</sup> En la base de esta idea está la noción de la historia personal de cada uno, en la que los actos del pasado no quedan simplemente atrás sino que siguen teniendo efectos en el presente. Para este tema cf., por ejemplo, GA 58, 46, 262. En general, la idea de que la crítica del pasado lo es en última instancia del presente aparece en numerosas ocasiones. Cf. GA 59, 5, GA 9, 34, GA 61, 3, AE, 237, 249 ("La destrucción es más bien el camino propio en el que el presente se debe encontrar en sus movilidades fundamentales propias". ("Die Destruktion ist vielmehr der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegtheiten begegnen muß")), GA 63, 35-36 ("El modo como un tiempo (nuestro hoy respectivo) ve, interpela, conserva y abandona el pasado (un *Dasein* pasado o el suyo en concreto) es el signo de cómo está el presente con respecto a sí mismo, de cómo *es* como *Dasein* en su "ahí". ("Die Weise, wie eine Zeit (das jeweilige Heute) die Vergangenheit (ein oder sein vergangenes Dasein) sieht und anspricht, behält und aufgibt, ist das Anzeichen dafür, wie eine Gegenwart zu sich selbst steht, wie sie als Dasein in ihrem "Da" ist"))).

aire, entonces tiene que atender a su condición mínima de posibilidad, al suelo inmediato sobre el que se apoya.

Es interesante resaltar que la apropiación del presente desde el que se filosofa no es sólo la condición de posibilidad de la crítica sino que, en virtud de la estructura circular de la comprensión y de la hermenéutica en general, lo primero es una tarea que únicamente puede llevarse a cabo por medio de la crítica misma. Por esta razón, Heidegger habla del carácter polémico de la filosofía, pero no como si fuese una opción personal, sino como un rasgo fundamental y como un determinante de la labor filosófica desde el principio: "En el sentido formal de la filosofía y del comportamiento hacia ella se encuentra ya, por supuesto, el hecho de que es polémica en un sentido eminente y no superficial (aventurada en la claridad del "día"), en tanto que la apropiación formadora de la situación concreta de la ejecución del filosofar se ejecuta en el modo de una destrucción" (GA 61, 67)<sup>670</sup>. La esencia misma de la filosofía es intrínsecamente polémica y conduce a hacerse cargo y a criticar el presente en cada caso. La razón es que el ímpetu primario de la filosofía fue caracterizado como un contramovimiento, como una tendencia dotada de una dirección distinta a la comprensión habitual y cotidiana. Este carácter polémico no aumenta ni disminuye dependiendo del talante más o menos beligerante del filósofo o del número de adeptos que consigue, sino que Heidegger entiende que viene determinado por la fidelidad misma a la facticidad. En la medida en que la vida fáctica se inclina de suyo a la deformación y al enmascaramiento, la única salida que le queda a la filosofía para seguir respirando es polemizar contra esta inclinación, siempre desde dentro de ella.

Por otro lado, con la alusión al carácter polémico Heidegger quiere acentuar de nuevo los rasgos de incertidumbre, problematicidad y duda característicos de la actividad filosófica. Polemizar se puede entender, en este sentido, como mantenerse alerta en la situación precaria en la que la filosofía no se ve respaldada por elementos supuestamente fijos, alcanzados de una vez por todas. Desde esta perspectiva, en el pensamiento crítico-destructivo hay síntomas que le acercan a un escepticismo comprendido de un modo particular. En el semestre de invierno de

---

<sup>670</sup> "Im formalen Sinn von Philosophie und Verhalten zu ihr liegt es allerdings schon, daß sie in einem eminenten und nicht äußerlichen Sinne polemisch ist (in die Helle des "Tages" vorgewagt), sofern die ausbildende Aneignung der konkreten Vollzugssituation des Philosophierens sich in der Weise einer Destruktion vollzieht". Sobre la relación del filosofar con el *polemos*, cf. Caputo, John D., "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", op. cit., p. 65.

1921-22 Heidegger escribe lo siguiente: "El fundamento propio de la filosofía es la aprehensión existencial radical y la *maduración del cuestionamiento* [...] El escepticismo así entendido es principio y, en tanto que principio auténtico, también el final de la filosofía. (¡No se trata con ello de una autocontemplación romántica trágica ni de un deleite de sí mismo!)" (GA 61, 35)<sup>671</sup>. Siguiendo estas palabras, el escepticismo del que se habla no es tanto epistemológico como existencial. Heidegger lo entiende al modo de una advertencia o llamada de atención permanente que evite que la vida se anquilese en ciertas relaciones y que la filosofía la interprete a partir de ellas. Como el cuestionamiento con el que se inicia el movimiento hermenéutico queda incluido en este contexto, el escepticismo es el comienzo de la filosofía y, en la medida en que su acción no se limita a un momento dado, sino que permanece como una actitud constante, también es el acabamiento de aquélla. Con respecto a las relaciones de Heidegger con su tiempo, el escepticismo así descrito desempeña también un papel relevante. Queda expresado fundamentalmente en la desconfianza constante frente a las manifestaciones intelectuales que acaban plasmándose en marcos institucionales. La consecuencia directa de esta idea es el esfuerzo continuo por evitar que la fenomenología

---

<sup>671</sup> "Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit* [...] Der so verstandene Skeptizismus ist Anfang, und er ist als echter Anfang auch das Ende der Philosophie. (Dabei keine romantisch tragische Selbstbespiegelung und Selbstgenuß!)" La actitud de Heidegger frente al escepticismo es tensa a lo largo de los cursos. Por una parte se separa de un escepticismo que él entiende particularmente cercano al relativismo mientras que, por otro lado, intenta aprovechar los elementos de la *skepsis* que más le interesan. Así, en alguna ocasión ser escéptico es claramente una rémora para la investigación (la de Spengler, por ejemplo (cf. GA 58, 3, 253)), mientras que en su caso es algo tan decisivo como el principio y fin del filosofar. Esta actitud general es el producto de algo ya mencionado con anterioridad. Con la vista puesta en lo que acaba concluyendo de ello, Heidegger presenta la comprensión habitual del escepticismo como uno de los miembros de la disyuntiva que se completa con la verdad absoluta (cf. GA 58, 149, GA 9, 3, GA 60, 40, 165, GA 61, 162, AE, 252). Desde ahí no le resulta difícil decir que esa noción de escepticismo (al igual que la de su presunto opuesto) no se ha comprendido adecuadamente. La tarea que le resta es desmontar el binomio para que surja un nuevo concepto de escepticismo que es el que intenta aprovechar. El interés de Heidegger por este tema es notable. En el semestre de invierno de 1922-23 había programado un curso sobre el escepticismo en la filosofía antigua, aunque finalmente no lo impartió. Sobre este dato y su importancia, cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 269. Sobre los aspectos escépticos de Heidegger cf., por ejemplo, Fehér, István, "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion in his Early Lecture Courses up to "Being and Time"", op. cit., p. 213.

hermenéutica fuese considerada como una escuela, como una corriente filosófica plenamente determinada, o incluso como una filosofía: "La hermenéutica no es ella misma filosofía" (GA 63, 20)<sup>672</sup>.

### *5.1. La polémica con la cultura de la época*

Hacerse cargo del presente en cada caso tiene una traducción concreta a lo largo de los cursos de Friburgo. Se trata de una serie de consideraciones, en ocasiones muy severas, con respecto a la cultura de principios de la década de los veinte. Al inicio del semestre de invierno de 1921-22 se pueden leer las siguientes palabras: "[...] el planteamiento hay que ejecutarlo críticamente de una manera radical. (Pero no es suficiente hablar en general según el gusto. ¡Rigor en cada detalle!)" (GA 61, 34)<sup>673</sup>. La alusión al gusto, en oposición al rigor en el matiz, pone en la pista de cuál es el elemento general dominante en la crítica de Heidegger a la cultura de su tiempo. El gusto queda asociado siempre con el capricho y éste, lógicamente con la arbitrariedad. El temor que se deja sentir a lo largo de los cursos es que las preferencias personales o epocales acaben convirtiéndose en los criterios fundamentales de la actividad filosófica. En opinión de Heidegger, una de las actitudes más alejadas de la puramente fenomenológica consiste en filosofar desde predilecciones impuestas por la época. La razón para ello no es únicamente que así se llegue a resultados relativos a las tendencias de cada uno, sino que la causa se basa en que filosofar por interés está muy alejado en principio de dejar que los fenómenos se muestren tal como son. Por otro lado, Heidegger piensa que hacer filosofía desde el gusto o desde el talante propio de la época entorpece la posibilidad de que se atienda a la dimensión personal de la existencia. En tanto que alguien se ha dejado llevar por los dictados de su tiempo, simultáneamente está en peligro de quedar diluido en el dominio de lo público cuya fuerza fue tratada con anterioridad<sup>674</sup>. Por esta razón, en el ámbito de la filosofía, la moda es una

---

<sup>672</sup> "Die Hermeneutik ist selbst nicht Philosophie".

<sup>673</sup> "[...] der Ansatz [muß] radikal kritisch vollzogen werden. (Es genügt aber gerade nicht beliebig allgemeines Reden. Strenge in jeder Faser!)" Para otros lugares en los que, utilizando frecuentemente un tono muy irónico, Heidegger critica el hecho de que el gusto se convierta en un criterio, cf. GA 61, 38, 56.

<sup>674</sup> Cf. 1ª parte, 7.2.

imposición que hay que intentar evitar en todo caso. Si la primera se ha de regir por la segunda, ya no hay mucha diferencia entre ella y cualquier otro bien cultural disponible para el consumo, comparación que resulta sencillamente inaceptable para Heidegger.

La situación en la que la moda impone su ley es interpretada casi en términos de una enfermedad. Cuando la filosofía se deja llevar por esta tendencia acaba desorientándose por completo y pierde su lugar. Heidegger lo expresa de la siguiente manera: "Esta difusión [en la interpretación de la vida] se funda en que no hay un desde-dónde, y ni siquiera hay difusión, sino arbitrariedad, capricho y moda" (GA 61, 181)<sup>675</sup>. Uno de los centros de interés de la crítica a la moda es que se trata de una denuncia del fondo profundamente encubridor del fenómeno. La atención no apunta a que la moda impone el cambio continuo y el paso constante de una tendencia a otra. Heidegger quiere poner de manifiesto más bien que es algo que encubre, adoptando diferentes imágenes y formas, el movimiento problemático e incierto de la vida. Por lo tanto, piensa que la capacidad de transformación y el dinamismo que en principio se le pueden atribuir responden al temor a enfrentarse con el verdadero movimiento vital que, por así decir, está al margen de las tendencias. Por esta razón, considera que aunque la moda parece ser la manera más directa de estar a la altura de los tiempos, en realidad se trata del mejor camino para perderlos de vista.

Dando un paso más en la crítica a la cultura de la época, hay que decir que Heidegger quiere exponerla sobre una base filosófica firme. Tal como se ha visto con anterioridad, la función de la filosofía consiste en repetir conceptualmente la

---

<sup>675</sup> "Diese Diffusion gründet darin, daß kein Woher, und nicht einmal Diffusion, sondern Willkür, Launen und Mode da ist". La crítica a la moda aparece en otros contextos. En el mismo curso que acabamos de citar, Heidegger utiliza el concepto en términos semejantes: "[...] se carece de la experiencia fundamental en la que "habla" el filosofar y se considera solventada esta carencia [...] eligiendo al final según el uso, gusto, necesidad, comodidad y moda" (GA 61, 21). ("[...] es an der Grunderfahrung mangelt, in der das Philosophieren "zur Sprache" kommt, und der Mangel dadurch für ersetzt gehalten wird, daß man [...] wählt am Ende nach Brauch, Geschmack, Bedürfnis, Bequemlichkeit und Mode"). Algo más adelante, surge de nuevo la separación entre las normas de la moda y la filosofía (cf. GA 61, 39). Incluso en el segundo curso de religión hay una alusión crítica. Tratando el tema del amor a la verdad, Heidegger insiste en que es un asunto en el que uno no se puede dejar llevar por la moda, que en este contexto tiene un significado similar al del acomodamiento (cf. GA 60, 200/75).



comprensión previa de la vida que está operando continua y cotidianamente<sup>676</sup>. Para ello, hay que hacerse cargo de la situación en la que se está y en la que se quiere plantear la actividad hermenéutica. Uno de los reproches más importantes que Heidegger hace a su época consiste en poner en duda que ese trabajo se haya llevado a cabo. En 1921-22 deja clara su posición al respecto: "Lo primero es, por tanto, la apropiación de la situación de comprensión; la apropiación misma, plena y concreta, es una tarea que quizá agote la fuerza de la generación actual" (GA 61, 41)<sup>677</sup>. Poner de manifiesto la necesidad de la apropiación de la situación de comprensión no es un asunto que afecte únicamente a la justificación metodológica de la filosofía de Heidegger. Obedece, en realidad, a una demanda de su tiempo: el intento de promover una reconciliación de la ciencia con la vida.

Esta pretensión se empieza a ver con claridad en el semestre de invierno de 1919-20. En un tono punzante, Heidegger critica el hecho de que el ambiente de entonces propicie la discusión continua sobre la cultura y sus problemas, pero no se preocupe tanto de "crear activa y creativamente una nueva cultura" (GA 58, 20)<sup>678</sup>. Con ello se está refiriendo fundamentalmente a la idea de ciencia. Hay que tener en cuenta que en el momento en que escribe sobre este tema, la primera contienda mundial está todavía muy reciente y el discurso sobre la crisis de las ciencias ha encontrado un ambiente propicio para desarrollarse<sup>679</sup>. Heidegger era plenamente consciente de esta situación crítica, pero al mismo tiempo no está dispuesto a renunciar a la idea de científicidad. Precisamente este es el reto ante el que se ha acobardado la cultura de su tiempo, en su opinión. En el instante en que la noción de científicidad perdió crédito surgieron todo tipo de propuestas que aspiraban a ocupar su lugar dejándola completamente de lado. Estos sustitutos ocasionales se convierten en el objetivo principal del ataque: "No se puede ayudar [a la ciencia] en su bancarrota hablando proféticamente, situándose en una pose como su "enemigo" y sustituyéndola por medio de la religión, sino únicamente

---

<sup>676</sup> Cf. 1ª parte, 2.

<sup>677</sup> "Das Erste ist also die Aneignung der Verstehenssituation; die volle, konkrete Aneignung selbst ist eine Aufgabe, die vielleicht die Kraft der heutigen Generation aufbraucht".

<sup>678</sup> "[...] aktiv und schöpferisch eine neue Kultur zu schaffen".

<sup>679</sup> Sobre la importancia para el proyecto destructivo de este ambiente en el que la ciencia y la filosofía habían caído en descrédito cf., por ejemplo, Barash, Jeffrey Andrew, "Heidegger's Ontological "Destruction" of Western Intellectual Traditions", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, op. cit., p. 112.

iluminando de nuevo la idea misma enterrada y haciendo que la ciencia sea nuevamente una forma de vida, no una profesión o un negocio" (GA 58, 20)<sup>680</sup>. El tratamiento de la crisis de las ciencias (entre las que naturalmente se puede incluir a la filosofía) no pasa por debilitar aún más su modo de proceder, sino por extremar el rigor que nunca debería haber dejado de orientarlas.

Por esta razón Heidegger es especialmente duro con las actitudes que intentan aprovecharse de la precariedad de la situación. Esto se traducía, ante todo, en la proliferación de discursos proféticos, apocalípticos en ocasiones, sustentados en la personalidad de un líder. Así, en 1921-22 polemiza explícitamente con estas actitudes, reivindicando la filosofía frente a las "profecías y las maneras de dirigente (¡Hoy en día se escribe sobre el problema del dirigente!)"<sup>681</sup>. La búsqueda indiscriminada de un "sentido de la época", sin reparar en que no todos los medios para llegar a él son adecuados ni están justificados, es lo que Heidegger ataca. Por ello dispensa a la actividad filosófica de la necesidad de obtener resultados concretos que contribuyan a una comprensión definitiva del mundo en el que se vive. En los discursos que hablan programáticamente del sentido de su tiempo detecta una actitud poco filosófica, en tanto que en el fondo lo que hacen es intentar saltar sobre las circunstancias concretas apelando a una instancia más general, válida para todos de un modo uniforme. Uno de los intereses principales en estos reproches es, como en casos anteriores, que el componente personal no quede desatendido en medio de propuestas programáticas generales.

Si las profecías y los programas de cultura son completamente insuficientes para hacerse cargo de la situación en la que se vive, el resultado del diagnóstico con respecto a la producción cultural no es muy distinto. Heidegger es

---

680 "Ihrem Bankrott kann man nicht so aufhelfen, daß man prophetisch redet und sich als ihr "Feind" in Pose setzt und sie durch Religion er-setzt, sondern nur so, daß die verschüttete Idee selbst wieder ans Licht gebracht und Wissenschaft wieder wird eine Lebensform, nicht ein Handwerk und Geschäft". La crítica con respecto al mensaje en forma de discurso moral, la moraleja como algo que hay que alejar constantemente de la filosofía está presente también en algunos momentos del curso de 1921-22: "[hay cosas que] lo mejor es dejarlas para el sacerdote en tanto que los sermones morales, con seguridad, no pertenecen a la filosofía" (GA 61, 165). ("die man am besten dem Pfarrer überläßt, sofern Moralpauken bestimmt nicht in die Philosophie gehören").

681 "[...] Prophetentum und Führerallüren. (Man schreibt heute über das Führerproblem!)". Por motivos de sobra conocidos, alusiones como esta han llamado notablemente la atención. Cf., por ejemplo, Caputo, John D., "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", op. cit., p. 65, Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 135.

completamente contrario a la idea de que el conocimiento del presente se pueda obtener a partir del dominio de sus manifestaciones intelectuales. Apoyado en esta idea escribe las siguientes palabras: "La situación histórico-espiritual no es algo que está ahí abiertamente, y es un craso error pensar que se vive en ella y se la ha comprendido cuando uno se interesa por la poesía lírica más moderna, defiende la teoría sociológica más reciente o recomienda a un conocido suyo "leer" urgentemente el libro más voluminoso y novedoso sobre religión y cristianismo" (GA 61, 161)<sup>682</sup>.

Hay varios aspectos destacables a los que se puede hacer mención a partir de este texto. Puesto que Heidegger entiende el presente en cada caso con un fuerte componente personalista, no ha de extrañar que de entrada rechace el acceso a las situaciones vitales como si se tratasen de un ámbito objetivo de estudio. Por otra parte, el presente tampoco es algo que se pueda llegar a conocer por sus obras, por así decir. No se tiene acceso a él analizando la situación en conjunto, ni acumulando conocimientos particulares sobre lo que produce. En este sentido, la crítica afecta a las dos maneras más habituales de enfocar el problema de la

---

<sup>682</sup> "Die geistesgeschichtliche Situation ist nicht etwas, was offen daliegt, und es ist eine grobe Täuschung zu meinen, man lebe in ihr und habe sie ergriffen, wenn man sich für die modernste Lyrik interessiert oder die jüngste soziologische Theorie vertritt oder seinem Bekannten das neueste und dickste Buch über Religion und Christentum als dringend zu "lesen" empfiehlt". La entrecomillación del verbo leer es llamativa y nada inocente, ya que no es el único lugar en que aparece. En el semestre de invierno de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) Heidegger considera un grave error de su tiempo leer investigaciones de carácter fenomenológico de la misma manera que se "lee" a Spengler e inmediatamente después alude a la necesidad de un trabajo metódico-científico riguroso y de atención a los motivos auténticos (cf. GA 58, 15). En principio, si no se han leído otros lugares en los que se menciona a Spengler, no hay necesidad de ver una desacreditación explícita. Pudiera ser que las comillas tratasen únicamente de atestiguar el cariz completamente distinto de uno y otro tipo de obras, lo que exigía, a su vez, un modo diferente de lectura. Sin embargo, no hay que perder de vista que con las investigaciones fenomenológicas Heidegger se puede estar refiriendo a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, uno de los libros que tenía en más estima. La alusión a la lectura de Spengler, distanciándola tan claramente de la de Husserl, no es neutra por tanto. Se trata más bien de una exclusión manifiesta del primer autor del ámbito de discusión propiamente filosófico. La obra de Spengler, pues, no está al mismo nivel que otros textos que sí merecen una lectura en sentido estricto y algo semejante pasa en el caso que acabamos de citar con respecto a las producciones culturales. Para algunas alusiones a Spengler en los cursos de Friburgo (la mayoría muy críticas y algunas llamativamente malintencionadas), cf. GA 58, 4, 9, 49, 160, 252, GA 59, 16, 27, 130, 157, GA 60, 43, GA 61, 26, 74, GA 63, 37ss.

cultura. Por ello, acaba extendiéndose a todas sus facetas (desde la lírica a las manifestaciones religiosas) y Heidegger no muestra reparos en desacreditarlas. Refiriéndose a la producción literaria llega a calificarla como un juntar líneas insustancial o como la muestra más palpable de la existencia de las habladurías (cf. GA 61, 193).

El hecho de que ni los gustos de la época ni las manifestaciones intelectuales o culturales en general ofrezcan garantías suficientes para que el presente se de a conocer a sí mismo de manera adecuada abre algunas perspectivas. De los muchos discursos que se ofrecen en la vida fáctica (el intelectual, el de las costumbres, el de la moda etc.), Heidegger parece no admitir que ninguno de ellos sea capaz de proporcionar las indicaciones adecuadas para hacerse cargo de la actualidad de la que se alimentan. Su descripción del ambiente, en lo referente a la aptitud de éste para comprenderse a sí mismo, es en cierto modo catastrofista. En este contexto llega a hablar incluso de los "engendros" (GA 61, 39) que han surgido por la incompetencia mostrada para explicar la situación. Los distintos discursos públicos tomados en un sentido amplio parecen formar parte de una plaga que contribuye a que la vida se vaya disipando, difuminando y acabe pasando completamente por alto lo que le da suelo.

De nuevo aparecen aquí aspectos que ya jugaron un papel con anterioridad. Heidegger piensa que el estado cultural de su época -no desligado en ningún caso sino, al contrario, determinado por el modo de vida- es característico de una situación caediza e impropia. Determinada por su naturaleza polémica, la filosofía tiene que inaugurar un movimiento contrario que ayude a retomar la cultura del arruinamiento en el que ha caído. Pero la filosofía misma se desenvuelve dentro de este ambiente cultural degradado. La crítica no puede surgir por lo tanto de la situación dominante ni tampoco puede apelar a aspectos no presentes en ella, ya que se convertiría en algo inventado, arbitrario y en el aire. Al igual que ocurría con la destrucción fenomenológica, Heidegger se encuentra ante la misma necesidad cuando plantea la crítica de la cultura: tener que elaborar una argumentación adecuada sobre el impulso inicial del que parte.

La justificación de la relación entre la crítica de la cultura y el presente hay que considerarla paralelamente a la conexión entre la actividad filosófico-hermenéutica y la comprensión habitual y cotidiana de la vida. Igual que la comprensión inmediata de ésta era deformada y, más que proporcionar datos reveladores, lo que hacía era ocultarlos, tampoco las pistas que suministra la cultura y sus formas otorgan la imagen propia del presente, sino que en todo caso la

distorsionan. De la misma manera que el movimiento hermenéutico surgía desde un impulso contrario a la comprensión habitual (aunque se desarrollase a partir de ésta), Heidegger entiende que la crítica de la cultura tiene que estar en una relación semejante con respecto al presente. Ahora bien, hay que recordar que lo que daba la fuerza inicial y decisiva a la actividad hermenéutica no procedía directamente de la comprensión habitual y cotidiana. Se trataba, más bien, de la entrada en acción de ciertas experiencias existenciales que proporcionaban una comprensión atemática y propia de la existencia. También la crítica de la cultura tiene que estar guiada por este tipo de experiencias. Únicamente a partir de ellas es posible encontrar un apoyo para el desmontaje tan severo que Heidegger hace de la cultura de su tiempo<sup>683</sup>.

El tono de la polémica confirma este hecho, ya que no favorece una discusión sobre aspectos concretos de una u otra expresión cultural. Heidegger parece defender la opinión de que, puesto que las distintas manifestaciones no han surgido de experiencias extraordinarias, no es del todo útil establecer un debate con ellas. Muestra así un cierto desinterés hacia la controversia pública de ideas utilizando el argumento de que la producción intelectual ya es lo suficientemente amplia. En este sentido, tiene una opinión negativa de la proliferación de las propuestas filosóficas y más aún si asumen la forma de sistema. Así, denuncia que casi cada año se tiene un sistema nuevo con lo que no es extraño que no haya tiempo para la discusión a fondo (cf. GA 58, 21). El auténtico esfuerzo debe estar encaminado a confrontarse consigo mismo y con la propia existencia y el que elude esta tarea "no sabe en absoluto lo que quiere ni lo que tiene que hacer en la tierra de Dios" (GA 61, 191)<sup>684</sup>. El problema que plantea esta postura es que los interlocutores del diálogo parecen determinados de antemano. Hay un desequilibrio cualitativo importante entre aquéllos que se deciden a confrontarse con su propia existencia, como dice Heidegger y los que no han dado este paso. Hay que recordar que no se trata simplemente de un asunto de decisión, puesto que las experiencias que la impulsan son indisponibles. La cuestión es que no se ve con facilidad qué es lo que éstos

---

<sup>683</sup> Algunos años más tarde, en el semestre de invierno de 1929-30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*) Heidegger hablará más específicamente de este tema. En ese momento el principal síntoma que detecta en la cultura es el aburrimiento. Únicamente ciertas experiencias serán capaces de liberar al hombre de este estado (cf. GA 29-30, 89ss., 117ss.). Sobre el hecho de que la crítica cultural se tenga que remitir también en última instancia a un fondo existencial para no perder suelo, cf. Merker, Barbara "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", op. cit., pp. 234ss.

<sup>684</sup> "[...] der weiß überhaupt nicht, was er will und auf Gottes Erde zu tun hat".

últimos pueden hacer para que lo que escriben o piensan deje de ser considerado por Heidegger como propuestas diletantes y pase a formar parte de lo que él incluía en el conjunto de textos filosóficos.

## 5.2. *La exigencia de una auténtica vida universitaria*

La preocupación constante por la apropiación crítica del presente no puede olvidar el lugar en el que Heidegger está desarrollando su discurso: la universidad. De esta manera la filosofía no es únicamente una forma de vida, lo que en cierto modo podría aparecer como una consideración algo general, sino que lo es porque tiene un marco real en el que se desenvuelve. Éste recibe el nombre de "situación de acceso" (GA 61, 62ss.)<sup>685</sup>. Lo dicho hasta ahora sobre la vida y el movimiento hermenéutico que la interpreta encuentra un claro reflejo en la universidad. De la misma manera que Heidegger se sentía ante la necesidad de dar un vuelco al modo habitual de considerar los problemas filosóficos, en la reflexión sobre el problema de la universidad la estrategia que sigue es semejante y se plasma en su ocupación con el tema de la reforma, cuestión candente en la Alemania de la época<sup>686</sup>.

Heidegger consideraba que el nivel exigido por el signo de los tiempos con respecto a este tema no se alcanzaba con una reforma que permaneciese en el mismo paradigma, por expresarlo con un término ajeno a este contexto pero en el que se piensa a menudo en la lectura de los cursos y que puede ayudar a ver algunos de los problemas que plantean<sup>687</sup>. Uno de los pocos contemporáneos en

---

<sup>685</sup> "Die Zugangssituation".

<sup>686</sup> Las pocas páginas del semestre de verano de 1919 a las que tenemos acceso por medio de la copia de Oskar Becker están escritas con la vista puesta en este tema. Este hecho se confirma en el título, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sobre la esencia de la universidad y del estudio académico)*, pero sobre todo en su final. Allí Heidegger cita un libro de C. H. Becker *Gedanken zur Hochschulreform*, Leipzig, 1919 (cf. GA 56-57, 214), lo que hace pensar que a lo largo del texto ha tenido en cuenta el tema de la reforma educativa.

<sup>687</sup> Kisiel ha llamado la atención sobre ciertas anticipaciones de Heidegger con respecto a algunos filósofos de la ciencia como Kuhn o Toulmin. Con respecto a los paradigmas, en el discurso de Heidegger se pueden ver algunos elementos que posteriormente Kuhn acabaría

quien Heidegger vio garantías para poder colaborar en el proyecto reformista fue Jaspers<sup>688</sup>. La renovación propuesta no consistía en la modificación legal del contenido de algunas reglas de funcionamiento de la institución universitaria. El fondo es más amplio y general en tanto que Heidegger critica a la universidad por no estar a la altura de los tiempos. De la misma manera que veía en su generación una incapacidad global para apropiarse del presente en el que vive, el diagnóstico con respecto a la universidad es semejante. Por esta razón, desde el primer curso impartido en Friburgo venía insistiendo en que "hoy en día no estamos maduros para las reformas *auténticas* en el ámbito de la universidad. La maduración para ello es cosa de *toda una generación*" (GA 56-57, 4)<sup>689</sup>.

Paralelamente a lo que ocurría en el análisis de la cultura, no estar a la altura de los tiempos significa no hacerse cargo de la situación en la que se vive en cada caso. Heidegger lo entiende como una actitud consistente en dejarse arrastrar por el tiempo indiferente de lo cotidiano que parece resbalar por la vida en lugar de irse madurando. La apropiación de este tiempo, por contra, pasa por la vuelta a los orígenes en los que el cumplimiento de la vida de cada uno encuentra de nuevo su lugar. En el fondo, Heidegger sigue planteando su crítica de la cultura y de la universidad en este caso empleando el mismo esquema fenomenológico que ha utilizado en tantas otras ocasiones con anterioridad. Lo que detecta en numerosos

---

incluyendo en esta noción. Cf. Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, op. cit., p. 154.

<sup>688</sup> La famosa "comunidad de lucha" que ambos impulsaron tenía precisamente como ámbito fundamental de acción la universidad. El trabajo en común en esta dirección se inaugura con una importante carta de Heidegger, fechada el 27 de Junio de 1922, en la que escribe a Jaspers lo siguiente: "Su trabajo me ha dejado todavía más claro que en la crítica de la psicología de las visiones del mundo sus investigaciones están efectivamente en la tendencia positiva y adecuada del problema. Y esto fortalece en mí la conciencia de una comunidad de lucha extraordinaria y peculiar que, por lo demás, no encuentro en otra parte - tampoco hoy en día" (HJ, 29). ("Ihre Arbeit hat mir noch deutlicher gemacht, daß in der Kritik der Psychologie der Weltanschauungen Ihre Untersuchungen doch in die rechte positive Problemtendenz gestellt sind. Und das stärkt in mir das Bewußtsein einer seltenen und eigenständigen Kampfgemeinschaft, die ich sonst -auch heute noch nicht- nirgends finde"). Sobre el proyecto de crítica de la filosofía académica que Heidegger y Jaspers querían llevar a cabo, cf. Hogemann, Friedrich, "Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte", op. cit., p. 154, Arendt, Hannah, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", op. cit., p. 894,

<sup>689</sup> "Zu *echten* Reformen im Bereich der Universität sind wir heute nicht reif. Und das Reifwerden hierfür ist Sache einer *ganzen Generation*".

procesos de carácter social es que las vidas de los individuos parecen determinadas por contenidos que se le imponen. Por esta razón, reivindica siempre la necesidad de volver a vivir la vida desde sí misma, haciendo que ésta sea la que decida sin continuas coacciones exteriores. De ahí que en el ámbito de la universidad también sean válidas las críticas que aparecían anteriormente con respecto a las pretensiones de liderazgo o a los programas generales que querían dar sentido a toda una época. Todas aquellas instancias en las que Heidegger detecta una pérdida o incluso un cierto encasillamiento del ámbito personal serán objetivo de su polémica.

Desde esta perspectiva, la crítica a la situación de la universidad es simultáneamente un llamamiento a la recuperación de aspectos que afectan a la existencia personal de cada uno. Heidegger entiende que en el ámbito universitario se puede hablar de una situación de decisión en la que cada persona se decanta por un modo de vida u otro. Precisamente en ello se pone en juego el futuro de la institución. La disyuntiva consiste en investigar conforme a ciertas necesidades, imposiciones y gustos determinados por la mayoría (cf. GA 61, 70), o bien estar en disposición de hacer de la investigación un modo de vida. Expresándolo con otros términos, la opción consiste en entender el funcionamiento de la universidad como la puesta en práctica de una técnica educativa, o en considerar que es un ámbito que establece una implicación más íntima y personal con el que asiste a ella para formarse. Como se puede suponer conociendo el talante de Heidegger, su opinión es que las universidades de la época se decantaron claramente por la primera posibilidad y esto se tradujo en que la filosofía pasó a ser considerada en ellas como un "objeto de cultura, objeto de la formación" (GA 61, 50)<sup>690</sup>. Las razones de este hecho no dependen únicamente de un momento de decisión. Heidegger consideraba que los estudiantes a los que él impartía clases tenían demasiadas comodidades a su disposición para que su estado de ánimo estuviese centrado radicalmente en ganar su propia existencia. Las facilidades en el estudio contribuyen, de esta manera, a un conformismo que lo único que demanda de la universidad es recibir información<sup>691</sup>. Los modos de existencia que estaban

---

<sup>690</sup> "Kulturgegenstand, Bildungsgegenstand".

<sup>691</sup> Cf. "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", op. cit., p. 31. En esta carta del 19 de agosto de 1921, Heidegger menciona que no deseaba en ningún caso que los estudiantes que entonces estaban en la universidad hubiesen sufrido la dureza de la época en la que él había estudiado (únicamente diez años antes). El tono en el que escribe sugiere que para establecer el compromiso personal con la facticidad de la universidad, las comodidades no ayudan en absoluto. En general, Heidegger se mostraba muy explícito con respecto a este



presentes en la caracterización inicial de la vida y sus relaciones con la filosofía, el propio y el impropio, el auténtico y el inauténtico, vuelven a aparecer así en el ámbito de la universidad. También en ella la tarea de la destrucción es hacer despertar de un sueño o un amodorramiento general que había nublado lo propio de la existencia de cada uno. No es extraño que propuestas de este tipo resultasen revolucionarias a los oídos de los estudiantes y encontrasen en algunos de ellos apoyos incondicionales. Para los asistentes a las clases no había mejor discurso que el que denunciaba el diletantismo general de los restantes profesores y reivindicaba para sí una apropiación más originaria de lo decisivo<sup>692</sup>.

Desde lo anterior podría dar la impresión de que Heidegger era un enemigo de la formación y de la educación por sí misma. Aunque en ocasiones parece que, tal como ha descrito la universidad, ésta es una etapa de la vida que casi sería mejor haber pasado por alto, no es un antiilustrado en este sentido. Ni siquiera llega a insinuar que lo negativo del ámbito académico tenga que ver con una paralización y deformación de los conocimientos mundanos, de la escuela de la vida por así decir. En ningún caso las carencias vitales que percibe en la institución se pueden subsanar con una vuelta a un marco pre-ilustrado, a una sociedad en la que la educación no juegue un papel fundamental para dejar espacio a la espontaneidad vital. Más bien la escasez de puntos de relación entre la universidad y la vida (entre la filosofía y la vida, como se decía antes) hay que solventarla reconciliando la ciencia que se imparte en la primera con la segunda. La solución de Heidegger para poder hablar de una auténtica "vida universitaria" pasa por la radicalización de la idea de ciencia, igual que sucedía anteriormente en la crítica de la cultura.

Se puede hablar por ello de un paralelismo estricto entre la consideración de la vida y la de la universidad. Si antes hemos visto que una de las labores de la destrucción consiste en impedir que la primera sufra procesos de objetivación, en el caso de la universidad la crítica (reforma) ha de aspirar a algo semejante. Las objetivaciones de la vida corresponden ahora a la tendencia progresiva a la

---

tema con sus interlocutores epistolares. Así, el modo en el que se dirige a Blochmann es semejante al que utiliza cuando escribe a Löwith. Cf., por ejemplo, HB, 15.

<sup>692</sup> Cf. Arendt, Hannah, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", op. cit., p. 894. Por otro lado, numerosos autores han señalado el carácter revolucionario de Heidegger en esta época. Cf. por ejemplo, Caputo, John D., "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", op. cit., p. 61, Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 355.

institucionalización<sup>693</sup>. En cierto modo, no deja de ser una paradoja el hecho de que la imagen que más difundió la figura de Heidegger hasta bien avanzada la década de los veinte fuese la de profesor universitario<sup>694</sup>. Pero la paradoja es aparente, ya que Heidegger entendía, también en correspondencia con la propia interpretación de la vida donde el contramovimiento surge desde dentro de ésta, que la reforma de la universidad era una cuestión que sólo puede llegar a tener éxito si se promueve desde su interior.

La polémica con la institucionalización, desde este punto de vista, hay que considerarla como el intento de lograr una recuperación de la dimensión vital de la universidad fundando un movimiento crítico en su seno. La meta de Heidegger es sacar a la luz y anular los momentos en los que el hombre deja de ser el dueño de su autodeterminación y cede el mando a las estructuras sociales que le rodean. La denuncia de las insuficiencias de la institución universitaria se convierte, de esta manera, en un caso particular de un tema general tratado anteriormente como es la usurpación de la dirección de la vida por el mundo<sup>695</sup>. Puesto que la destrucción en el caso de la cultura se dirige a prevenir los procesos en los que la vida queda referida a algo que no es ella misma, no es de extrañar que con relativa frecuencia se hayan establecido relaciones entre este planteamiento y la crítica de las ideologías de los jóvenes hegelianos y del neo-marxismo contemporáneo<sup>696</sup>.

---

<sup>693</sup> Algunos autores han visto una conexión entre la crítica constante de la institucionalización en Heidegger y la *Bildungskritik* de Nietzsche. Sobre este tema cf., por ejemplo, Bambach, Charles, "Phenomenological Research as 'Destruction': The early Heidegger's Reading of Dilthey", op. cit., pp. 128-129, n. 6.

<sup>694</sup> Sobre la tensión presente en Heidegger entre verse a sí mismo fuera de los filósofos al uso y al margen de los profesores en tanto que representantes de una institución, para poder así criticar tanto a los primeros como a los segundos, cf. Fehér, István, "Philosophen und Philosophieprofessoren - Philosophie und Philosophiewissenschaft. Überlegungen im Anschluß an eine Unterscheidung Martin Heideggers", en *Mesotes*, 2, 2, 1992, pp. 122-132.

<sup>695</sup> Cf. 1ª parte, 9.

<sup>696</sup> Cf. Van Buren, John, *The young Heidegger*, op. cit., p. 324. De manera semejante ha insistido en este aspecto Jamme, Christoph, "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", op. cit., p. 76, así como Grondin, Jean, "Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en Fehér, Istvan M. (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, pp. 145ss. Este autor ve en los análisis de la caída (un elemento también presente implícitamente en el tratamiento de la universidad) una denuncia de la alienación, un llamamiento a la necesidad de hacerse cargo de sí mismo. Desde esta perspectiva, descubre un punto de conexión entre dos tendencias filosóficas

Independientemente de que los contextos sean muy distintos, con lo que este tipo de comparaciones puede llegar a confundir más que a aportar aspectos nuevos, es cierto que algunos elementos de Heidegger encajan en esa perspectiva. En tanto que entendió la destrucción como una liberación y aplicó esta noción tanto al peso teórico que los conceptos filosóficos han arrastrado a lo largo de la tradición como a la carga que las instituciones y ciertas relaciones sociales suponen para la dimensión personal del hombre, el paralelismo está justificado. Por otro lado, en la medida en que Heidegger lleva a cabo estos análisis con total independencia de los procesos económicos que pueden estar en su base, la comparación encuentra aquí una de sus limitaciones principales.

Por consiguiente, las perspectivas que abren los temas que se acaban de mencionar confirman que la destrucción fenomenológica (ahora bajo la forma de la crítica de la cultura y de la universidad) excede con mucho la posibilidad de considerarla como un elemento metodológico más. Aunque esta vertiente sea fundamental en su estudio, la destrucción no se refiere únicamente a un modo de tratar los conceptos filosóficos. Su campo de acción queda considerablemente ampliado en tanto que en los cursos de Friburgo afecta de manera general a los modos de vida del hombre. No es una sorpresa, por tanto, que en uno de los últimos testimonios que tenemos de Heidegger en vida, casi cincuenta años después de haber impartido estas lecciones, insistiese de nuevo en la capacidad de la destrucción para preparar un modo nuevo y transformado de habitar el mundo<sup>697</sup>.

---

muy potentes que en muchas ocasiones han renunciado al diálogo: la hermenéutica de la facticidad y la teoría crítica. Estos vínculos los ha puesto de manifiesto en otro de sus trabajos, "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", op. cit., pp. 169ss.

<sup>697</sup> Cf. "Grußwort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums von 14. - 16. Mai 1976 in Chicago", en *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1989, p. 13. Las implicaciones ético-sociales de la destrucción han sido interpretadas de muy diversa manera. Así por ejemplo, Riedel considera que el tiempo que le tocó vivir a Heidegger cuando elaboraba estos cursos le imposibilitó el desarrollo de una ética. Cf. Riedel, Manfred, "Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum "anderen Anfang" der Philosophie", en *Von Heidegger her. Meßkircher Vorträge 1989*. Martin-Heidegger-Gesellschaft, tomo 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 53. Por contra, en virtud de los impulsos importantes que las lecciones tuvieron para la rehabilitación de la filosofía práctica (piénsese en Arendt, Jonas, Gadamer y más indirectamente Levinas) Grondin sostiene que la idea tan extendida de que Heidegger no planteó una ética hay que verla como un malentendido. Cf.

### *5.3. La apropiación de la situación fáctica*

En los cursos de Friburgo la crítica de Heidegger a la incapacidad de su época para hacerse cargo de la situación en la que vive es insistente. Esta carencia tiene consecuencias paralelas en los dos niveles en los que se ha ido desarrollando nuestro estudio. Por una parte, la ausencia de la apropiación de la situación supone que la dimensión personal de la vida continúa siendo nebulosa y desorientadora para sí misma. En tanto que la vida no irradia luz suficiente sobre lo que es, sobre lo que la constituye y caracteriza, permite que el mundo vaya usurpando progresivamente su mando y dirección. La voz pública va adquiriendo cada vez más fuerza y la existencia personal se enmascara a sí misma, con lo que ya no es capaz de reconocerse. Por otro lado, los efectos se dejan sentir también en la actividad filosófica. Ésta tiene como pretensión fundamental ofrecer una comprensión de la vida. Ahora bien, Heidegger pone de manifiesto desde el principio que las posibilidades de éxito son nulas si la vida no asume su responsabilidad frente a sí misma, si sigue permitiendo que el mando sobre su discurrir y la comprensión de éste resida fuera de ella. El principal propósito filosófico ha de ser interpretar la vida en su ejecución auténtica. La comprensión habitual, la de término medio, es el lugar menos propicio para poder realizar esta tarea. En esta versión, la vida no posibilitaría en ningún caso que la interpretación se refiriese a su propiedad, sino que sólo permitiría una explicitación de algo deformado que no se muestra como es.

Si la renuncia a apropiarse de la situación deja secuelas semejantes en la vida y en la filosofía, la decisión de asumir esta responsabilidad tiene también su reflejo en los dos ámbitos. En la vida, en la medida en que así puede contrarrestar la fuerza del dominio del mundo. De este modo, por medio de un movimiento contrario a la tendencia cotidiana que encubre, tiene lugar una recuperación de la esfera del sí mismo que había quedado completamente dispersada y cegada, tal como Heidegger decía -"la vida se saca los ojos" (GA 61, 108), utilizando de nuevo la frase tan expresiva que resumía el resultado de las relaciones de la vida con el mundo. También en la filosofía se muestran los efectos positivos de que la situación se haga transparente, pues este hecho proporciona las indicaciones adecuadas que la primera tiene que seguir. En este sentido, la apropiación y la responsabilidad frente

---

Grondin, Jean, "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", op. cit., p. 169, nota 12.

a la situación evitan que el proyecto hermenéutico sea producto de una arbitrariedad.

En esta línea hay que situar el tratamiento que hace Heidegger de la universidad. Su interés no responde exclusivamente a las circunstancias coyunturales del momento: "[...] no se trata primariamente de describir el estado actual, objetivo y casual de la universidad [...]" (GA 61, 78)<sup>698</sup>. En tanto que ésta es la "situación de acceso" a la filosofía, su estudio contribuye indudablemente al esclarecimiento de la situación hermenéutica, un concepto que nos ocupó al final de la primera parte de este trabajo. La vida que quiere explicitar la filosofía desde esta situación no es un concepto general o un campo (por ejemplo la vida psíquica) resultante de la parcelación de las distintas disciplinas del conocimiento. Los rasgos personales, concretos, existenciales en cada caso que Heidegger ha atribuido a aquélla le llevan a intentar determinar también en su máxima concreción la manera en la que se lleva a cabo su comprensión.

Por ello, Heidegger piensa que el momento en el que está planteando su modo de entender la filosofía -una clase en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo- no es en absoluto irrelevante frente a, por ejemplo, el producto del curso en forma de textos, apuntes o estudios posteriores sobre él. Se muestra contrario a que ese instante quede sepultado y se atienda únicamente al resultado material, como si el contenido del curso estuviese suspendido por encima de la situación en la que fue impartido, como si careciese en definitiva de su historia vital. Acentúa en extremo el hecho de que se trata de una circunstancia muy determinada -ni siquiera una clase cualquiera, sino en concreto ésa en la que hablaba de este tema. Su intención es perfilar lo más finamente posible la situación particular en la que él como profesor y sus alumnos están entrando en contacto con la actividad filosófica que aspira a interpretar la vida.

De esta manera, Heidegger no hace más que ser consecuente con el procedimiento fenomenológico que estaba explicando en sus lecciones durante los primeros años como docente. Al inicio de este estudio veíamos que el primer contacto que establecía la hermenéutica de la facticidad con la vida para interpretarla era el modo en que ésta se da<sup>699</sup>. Las vivencias -Heidegger pasó rápidamente a denominarlas "comportamientos"- eran el objetivo primordial del

---

<sup>698</sup> "Also nicht darum handelt es sich primär, einen objektiven, zufälligen heutigen Zustand der Universität abzuschildern [...]"

<sup>699</sup> Cf. 1ª parte, 1.

análisis. La descripción de las estructuras de los comportamientos se convirtió en el medio fenomenológico elegido para empezar a explicitar filosóficamente la vida.

En la universidad, en el aula en la que Heidegger está dictando la clase, hay también una serie de comportamientos vitales particulares. Por una parte son momentos de la vida de los individuos que están allí presentes. En virtud de esto, no muestran una heterogeneidad completa con respecto a las vivencias que aquéllos pueden tener fuera del edificio de la universidad. Por otro lado, se trata de comportamientos peculiares, ya que intentan dar cuenta filosóficamente de la vida de la que ellos mismos forman parte. De este modo, el intento de lograr la transparencia de aquello que se quiere estudiar (la vida) pasa por la aclaración de los momentos en los que ese estudio se lleva a cabo. Heidegger expresa esta relación con las siguientes palabras:

[...] cuanto más auténtica sea la apropiación del sentido fundamental de la situación fáctica del comportamiento, tanto más originaria y auténticamente se lleva a cabo la iluminación del sentido de filosofía indicado formalmente (GA 61, 63)<sup>700</sup>.

En este texto se encuentra al mismo tiempo la justificación de la opción que hemos seguido a lo largo del trabajo. Parece necesario tratar en primer lugar la cuidadosa preparación que hace Heidegger del terreno en el que era posible lo que ahora llama "la apropiación del sentido fundamental de la situación fáctica del comportamiento". El estudio de la vida fáctica desembocó justamente en lo que sostenía y justificaba la apropiación de dicha situación. Nos referimos a las experiencias fundamentales que jugaron entonces un papel decisivo, ya que eran las que procuraban la orientación atemática que en ese momento se estaba buscando. Ésta era precisamente el objetivo principal de la actividad hermenéutica, que se tenía que encargar de desplegarla.

Entendemos que la circularidad del proyecto filosófico de Heidegger se muestra aquí de un modo claro. Su propósito es la comprensión filosófica de la vida, pero esa interpretación cuenta con la comprensión previa de aquello a lo que quiere llegar. Este carácter circular siempre presente a lo largo de los cursos de Friburgo -también en los años siguientes- tenía que quedar reflejado de alguna manera en nuestro trabajo. Por eso lo iniciábamos con el tratamiento de la vida

---

<sup>700</sup> "[...] je eigentlicher der Grundsinn der faktischen Situation des Verhaltens zugeeignet ist, desto ursprünglicher und echter vollzieht sich die Erhellung des formal angezeigten Sinnes von Philosophie".

fáctica hasta llegar a la comprensión propia que ésta ofrece de sí. Sobre esta base, caracterizamos la tarea de la filosofía como una repetición de esa orientación previa adecuada, sirviéndose de una conceptualidad indicativo-formal para acceder filosóficamente a ella y de la destrucción fenomenológica para mantener alejadas y evitar los peligros constantes que suponen la objetivación y la comprensión impropia de la vida.

Después del recorrido detallado por estos dos elementos fundamentales de la filosofía de Heidegger en este período, nos encontramos de nuevo -al hilo del tratamiento de la universidad- con que el sentido auténtico de la tarea filosófica misma sólo se alcanza mediante una apropiación de la situación en la que se dan los comportamientos filosóficos. Una de las numerosas ocasiones en las que Heidegger insiste en este tema se expresa de este modo:

Para la problemática concreta de la filosofía -aquí está incluido la del acceso a ella (no se trata del acceso a un objeto o cosa, sino a un fenómeno existencial fundamental)- es determinante en cada caso el nexo de la facticidad de la situación de vida [...] (GA 61, 64)<sup>701</sup>.

La filosofía, con sus distintos procedimientos y estrategias, es entendida como un fenómeno existencial fundamental. Como hemos visto a lo largo del trabajo, en la base de la filosofía se encuentra entonces un conjunto de experiencias extraordinarias. Heidegger no cree que éstas puedan sustituir al trabajo filosófico - la interpretación debe realizarse, no se puede obviar, tal como decíamos antes<sup>702</sup>-, pero sí le otorgan una primera justificación, determinándolo en cierto modo. La filosofía y sus procedimientos de comprensión dependen de esta circunstancia sobre la que no pueden saltar. Este hecho condiciona también el alcance y el posible éxito de sus pretensiones. Como dice Heidegger en el semestre de invierno de 1921-22, con la interpretación categorial de la vida "se llega indirectamente a la *situación de la decisión originaria genuina*". Este logro dista mucho de ser definitivo y universalizable, ya que inmediatamente a continuación añade: "que ésta

---

<sup>701</sup> "Für die konkrete Problematik der Philosophie -darin liegt mitbeschlossen die des Zugangs zu ihr (kein Zugang zu Objekt und Ding, sondern Zugang zu existenziellem Grundphänomen)- ist jeweils der Faktizitätszusammenhang der Lebenssituation mitbestimmend [...]"

<sup>702</sup> Cf. 1ª parte, 1.

es la situación, es algo que debe comprender cada uno justamente por sí mismo"  
(GA 61, 79)<sup>703</sup>.

---

<sup>703</sup> "[...] wird indirekt in die *Situation der genuinen Urentscheidung* geführt [...] Daß sie die Situation ist, das muß jeder gerade selbst verstehen".



## CONCLUSIÓN

En la última hora del primer curso que impartió en la Universidad de Friburgo, el *Kriegsnotsemester* 1919, Heidegger explicaba a sus alumnos que "la meta de la fenomenología es la investigación de la vida en sí [...] Los conocimientos auténticos [de la ciencia fenomenológica] [...] hay que ganarlos en última instancia sólo por medio de la autenticidad de la propia vida *personal*"<sup>704</sup>. En estas palabras se concentraría su trabajo durante los próximos cuatro años y se muestran al mismo tiempo los diversos planos en los que se ha apoyado nuestro estudio: la experiencia de la vida, el modo filosófico-fenomenológico de explicitarla y el fondo existencial en el que Heidegger hace descansar en última instancia su propuesta. Ahora es el momento de hacer una consideración final atendiendo a estos aspectos.

Efectivamente, la vida ha aparecido como el concepto nuclear de los cursos de Friburgo, con lo que su utilización permanente entre 1919 y 1923 dota a este período de una cierta unidad. El discurso científico que propone Heidegger parte de la comprensión previa e inmediata que la vida ofrece de sí. Esta idea de raigambre diltheyana alcanza su formulación más expresiva en la noción del lenguaje en el que la propia vida se interpela a sí misma. En su base se encuentra un análisis de la estructura de los comportamientos vitales que da origen al esquema triádico (sentido de referencia, de contenido y de ejecución) con el que se comprenden los fenómenos en general. El papel de la intencionalidad se reveló como fundamental en la descripción de la estructura de los comportamientos, ya que Heidegger la lleva a cabo desde un apriori de correlación entre el vivir y lo vivido. Considera así la intencionalidad como una peculiaridad de la vida en su totalidad y no exclusivamente como una propiedad de los actos noéticos, lo que queda reflejado en su formulación más representativa de esta época, la llamada "intencionalidad existencial".

La elaboración de una ciencia de la vida se ha apoyado decisivamente en la aplicación del esquema triádico mencionado también a la filosofía. El paralelismo

---

<sup>704</sup> "Ziel der Phänomenologie: Erforschung des Lebens an sich [...] Die echten Einsichten sind nur zu gewinnen [...] letztlich nur durch die Echtheit des *persönlichen* Lebens selbst". "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht)", op. cit., pp. 12, 13.

entre la estructura intencional de la vida y la de la filosofía queda reflejado en diversos momentos a lo largo de los semestres. Heidegger intenta que la distancia entre la primera y la investigación filosófica que la fenomenología hace de ella sea lo menor posible. Esta idea se va concretando en diferentes figuras: la simpatía con la vida, el acompañamiento de ésta como la actitud fundamental y, finalmente, la repetición. Puesto que ésta es la formulación más madura en este período (Heidegger la menciona en 1921-22), la hemos elegido como la referencia permanente. En virtud de esto, la tarea de la filosofía como ciencia consiste en la repetición conceptual de la comprensión previa que la vida ofrece de sí.

El doble sentido de la repetición (*Wiederholung* como reiteración pero también como recuperación), nos permitió añadir otra idea a la que acabamos de mencionar. Aunque es un aspecto que alcanza su explicación más completa en 1921-22, desde el inicio del análisis de la vida Heidegger sostiene que la comprensión afilosófica que se obtiene habitualmente de ésta es deformante. El tratamiento del mundo como el sentido de contenido de la vida y del cuidado como su sentido de referencia, así como el de los dos grupos de categorías (inclinación, distancia, bloqueo y lo fácil por un lado, y preestructuración y relumbre por el otro), mostraron la propensión inherente de la vida a perderse y a deformarse, lo que impide que logre hacerse transparente a sí misma. De este modo, no por un accidente, sino por la estructura intencional que la caracteriza, la vida tiende a la caída, al arruinamiento y al derrumbe, los tres términos fundamentales con los que Heidegger la describe. Nos ha interesado especialmente analizar el problema que supone esta conclusión para la interpretación filosófica que quiere apoyarse precisamente en la comprensión inmediata.

Como vimos, este planteamiento general determina el desarrollo de la filosofía como ciencia. La fidelidad de Heidegger a la fenomenología le lleva a explicar cómo es posible un proyecto filosófico en un medio que no se muestra a sí mismo adecuadamente. De este modo, va madurando progresivamente la idea de que la actividad interpretativa sólo se puede realizar ejerciendo resistencia a la tendencia habitual de la vida. Surge así el contramovimiento que aprovecha una grieta en el dominio general de la situación de arruinamiento para seguir apegado a la facticidad sin dejarse arrastrar por la comprensión deformante. Heidegger muestra una preocupación constante por que la negativa a coejecutar el movimiento habitual de la vida sea una invención o el fruto de una decisión arbitraria, lo que desacreditaría por completo un proyecto fenomenológico. Para evitar este peligro introdujo el concepto de "experiencias fundamentales". Éstas revelan la dimensión auténtica de

la vida desde dentro de ella, permaneciendo simultáneamente al margen de su movimiento desfigurador.

Este aspecto es decisivo en el período de Friburgo, ya que la fenomenología como ciencia de la vida está gobernada por experiencias fundamentales que se renuevan continuamente. Desde 1919, cuando se habla de la autenticidad de la vida personal de la que dependen los conocimientos de la filosofía, hasta el curso de 1923, donde se sigue mencionando una experiencia fundamental de la que de alguna manera depende todo, el movimiento filosófico está apoyado en última instancia en el ámbito existencial.

Desde esta perspectiva tan determinante, hemos estudiado los dos elementos que consideramos más importantes en la filosofía de Heidegger en esta época: la indicación formal y la destrucción fenomenológica. Nuestra elección vino motivada porque estas figuras se corresponden a los dos sentidos de la repetición en los que descansa la actividad filosófica. De manera general, la indicación formal está en la base del modo de acceso y de expresión propuesto para repetir filosóficamente la vida, mientras que la destrucción es la impulsora de la recuperación de la vida y de la filosofía de la situación caediza que Heidegger les atribuye. Una y otra no son exclusivamente partes del método filosófico, sino que reflejan el talante y el tono general de la propuesta de Heidegger. Su nacimiento simultáneo en el semestre de 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) y la importancia progresiva que adquieren en los cursos siguientes, jugando un papel relevante en todos los contextos decisivos de la ciencia de la vida, otorgan una imagen y una identidad peculiar al período de Friburgo.

El estudio de la génesis de la indicación formal nos llevó hasta el escrito de Habilitación en el que Heidegger conjuga la sensibilidad para la vida inmediata que ve en un autor como Scotto con tendencias contemporáneas como las de Lask y Husserl. De este modo, surge la idea de la determinación categorial del mundo entorno, que supone que el primer contacto con lo categorial no se realiza en un nivel epistemológico, sino desde una entrega a lo vivido. El distanciamiento de la reflexión en favor de la "mostración" para dar cuenta de los ámbitos de la realidad, se convirtió en una de las marcas peculiares de los cursos posteriores y preparaba el terreno para la aparición de la "indicación".

*Das Kategorienproblem*, la Conclusión de la Habilitación, es un impulso importante en la determinación de estos temas y presenta el programa de los trabajos posteriores, ya siempre bajo la idea de no elaborar una teoría separada de

la vida. La tarea de la filosofía es, en consecuencia, hacerse cargo de la significatividad y capacidad de expresión inherentes a la experiencia de la vida.

Avanzando algo en el tiempo, el *Kriegsnotsemester* 1919 es el texto decisivo para encontrar el conjunto de problemas en el que nace poco después la indicación formal. La crítica del acceso teórico al tema de la filosofía en favor de la inmersión en la vida para poder dar cuenta de ella es continua en este curso. El planteamiento de la ciencia originaria se realiza a partir de la ruptura del dominio de lo teórico para llegar a la dimensión preteórica que lo sostiene. Heidegger está buscando una respuesta a la necesidad de acceder y expresar adecuadamente el ámbito originario dejando de lado la reflexión y la descripción que se apoya en ella. Haciendo una crítica de la filosofía de Husserl, insiste en lo que será otra constante en sus cursos: la teoría entendida en términos de una enfermedad que va desvitalizando progresivamente la significatividad inmediata de las vivencias del mundo entorno.

Como vimos en su momento, el pensamiento que está en la base de la indicación formal es la consideración del "algo en general" no como el punto más alto de la escala de desvitalización, sino como lo vivenciable, plétórico de posibilidad y de potencia vital, por tanto. De este modo pasa a ser el algo primario, el momento fundamental de la vida en y para sí que resuena en cada una de las vivencias como si de su ritmo se tratase. La actividad filosófica consiste en anticipar y recuperar esa corriente sin paralizarla. Desde esta perspectiva, la nota distintiva de este planteamiento es que el momento fundamental de la vida dicta el modo de la investigación filosófica. La conceptualización que Heidegger empezaba a proponer debía evitar en todo caso que aquello que expresaba ingresara en una secuencia creciente de teoretización y se alejase de la vida. Por esta razón, mencionó por primera vez la aproximación formal que indica la direccionalidad del movimiento sin fijar su contenido como la más conveniente.

En *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-20) adquieren una forma más definida los aspectos anteriores, presentados con una gran velocidad en las últimas horas del *Kriegsnotsemester*. La terminología sobre el "algo primario" se abandona en favor de la de la vida y la idea de una corriente en la que aquél resuena continuamente se sustituye por la de "relieve". Al mismo tiempo, el curso de 1919-20 sirvió para sacar a la luz el fondo filosófico que estaba utilizando Heidegger cuando consideraba el "algo" fuera de la escala de teoretización: la distinción husserliana entre formalización y generalización.

En este contexto aparece por primera vez la indicación formal en *Grundprobleme der Phänomenologie*. Con ella Heidegger quiere elaborar una conceptualidad que evite prejuzgar lo que trata. En este sentido, la indicación formal refleja su talante filosófico, preocupado constantemente por no hacer nunca un contenido fijo ni un tema de aquello de lo que la filosofía se ocupa y por evitar que ésta misma se esencialice en forma de una escuela, por ejemplo. Su modo de entender la fenomenología le exige que los fenómenos tengan la oportunidad de mostrarse a sí mismos, sin quedar incluidos de entrada en un esquema de interpretación determinado. Siempre atento a las evoluciones de lo que intenta explicitar, el proyecto filosófico apoyado en la indicación formal quiere conservar permanentemente su provisionalidad. El sentido del método, por tanto, no ha de quedar clausurado y así en este momento surge la idea recurrente del camino como la figura que mejor da cuenta del procedimiento que Heidegger sigue.

En su intento de acercar lo máximo posible la filosofía a la vida, entendió que los medios que la primera emplea han de ser un reflejo de la segunda. De este modo, los conceptos encuentran apoyo en el mismo lugar que proporciona la comprensión afilosófica adecuada de la vida, las experiencias fundamentales. Trasladando la inseguridad e intranquilidad de la vida a la filosofía, los conceptos no pueden expresar contenidos fijos, sino que su función consiste en lo que Heidegger denomina en este período "llamada de atención". Como hemos mostrado, el fondo desde el que elabora esta noción incluye aspectos de la filosofía de Kierkegaard (la comunicación indirecta que Heidegger comenta a propósito de la obra de Jaspers) y de Husserl (la distinción entre las expresiones objetivas y las ocasionales).

En el desarrollo de la indicación formal hemos prestado especial atención a la parte metodológica del semestre de 1920-21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Esta primera sección no sólo es indispensable para comprender la fenomenología de la religión de Heidegger y el modo como entiende a S. Pablo y a S. Agustín, sino que también lo es para el entendimiento adecuado de su proyecto filosófico en general. Como hemos mostrado, el alcance de éste depende en gran parte de las explicaciones que Heidegger tuvo que interrumpir. En ellas estaba matizando su uso de la distinción entre formalización y generalización, sosteniendo que la idea de la primera que maneja Husserl no le resultaba del todo convincente. La suspensión del curso y el hecho de que Heidegger tuviese que pasar a otro tema distinto al que tenía previsto, contribuyó a que poco tiempo después abandonase definitivamente la idea de elaborar una fenomenología de la religión, tarea para la que Husserl le había designado en principio.

El último momento significativo del período de Friburgo en el que nos detuvimos para estudiar los contextos de la indicación formal es el semestre de invierno de 1921-22 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*). Heidegger completa en él los aspectos discutidos en los cursos anteriores haciendo un amplio tratamiento de la definición filosófica. Su intención de fondo es abandonar el marco tradicional, el del género próximo y la diferencia específica, para emplazar la definición en un medio "situacional". Esta modificación afecta también a nociones como la de "principio" y "significado", estrechamente relacionadas con la definición. Con la entrada en funcionamiento de la indicación formal, aquélla no puede pretender ser fija, nisiquiera ofrecer completamente lo que define, con lo que se mueve en una inestabilidad peculiar que es un reflejo de lo que quiere expresar.

A propósito del curso de 1921-22 la influencia de Aristóteles, del que Heidegger se ocupó intensamente en estos años y no exclusivamente en este contexto, era destacable en dos aspectos: la necesidad de adecuar el método de la investigación a su objeto y, por otra parte, la idea de que el inicio del trabajo filosófico lo determina por completo. La indicación formal sigue fielmente estas dos máximas aristotélicas.

A lo largo de nuestro estudio hemos mostrado que el movimiento contrario del que Heidegger hace partir en general la actividad filosófica determina asimismo la estructura de la indicación formal, ya que ésta posee un momento destructivo o prohibitivo. Por esta razón, vimos la necesidad de completar el análisis de los elementos más importantes de la filosofía de Heidegger con el tratamiento de la destrucción fenomenológica.

En la investigación sobre los orígenes de la "destrucción" hay que retroceder de nuevo al *Kriegsnotsemester* 1919 y al semestre de verano de ese mismo año (*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*), donde Heidegger da forma a la noción de "crítica filosófica" como el precedente inmediato de aquélla. Se confirma así al mismo tiempo el carácter inaugural del primero de los textos mencionados, no sólo en tanto que abre el período de Friburgo, sino también en cuanto a los intereses filosóficos se refiere. La crítica nace en primera instancia como un modo de confrontación con otras filosofías desde la perspectiva de que no es posible decantarse exclusivamente por la dimensión histórica de los problemas ni por la sistemática.

Ya en este momento tan temprano empezamos a ver que el criterio que dirige este trabajo está en conexión con lo que Heidegger llama las motivaciones auténticas de cada filosofía y que acceder a ellas depende en última instancia de la autenticidad personal, como mostraban las palabras que encabezan esta consideración final. De este modo, la función de la crítica quedaba de alguna manera debilitada, puesto que no era ella la que establecía una división ni una clasificación de las distintas propuestas, sino que constataba algo que ya habían proporcionado atemáticamente las experiencias existenciales.

Heidegger retoma numerosos aspectos de la noción de crítica en el momento en que utiliza "destrucción" por primera vez (al igual que la indicación formal, en el semestre de invierno de 1919-20), aunque no sean dos términos completamente equivalentes. Así, sin abandonar la vertiente polémica con las demás filosofías, la destrucción pasa a intentar anular la tendencia general de la vida a la objetivación y a ofrecer una imagen distorsionada de sí. En este sentido, comparte la estructura de movimiento contrario con la indicación formal. Este rasgo general hacía comprensible la tendencia de la fenomenología a utilizar términos negativos, lo que se deja ver con claridad en el estilo filosófico de Heidegger, que avanza por medio de zig-zags y rodeos más que por una determinación directa. Se puso de manifiesto también que esta tarea negativa, el despejamiento de consideraciones teórico-objetivas, no era una fase preparatoria para la actividad filosófica propiamente dicha. La naturaleza de ésta consiste precisamente en la prevención constante, ya que Heidegger ve un peligro permanente de que la tendencia deformante se vuelva a introducir.

Dentro del plan de desobjetivación de la vida hay que entender las polémicas con conceptos fundamentales como la dialéctica o la reducción y la epojé husserlianas.

Por otro lado, este proyecto general que empieza afectando a la vida tiene un reflejo directo en la filosofía. El análisis de la primera que desembocaba en su caída y arruinamiento es aplicado también a una gran cantidad de propuestas filosóficas de la época y del pasado. En este sentido, Heidegger entiende que la labor de la destrucción es rescatar la vida y la filosofía de esta situación. Como vimos, el apoyo existencial es el que está legitimando de nuevo este planteamiento. La motivación existencial de la destrucción posibilita que ésta se desarrolle, limitando al mismo tiempo su alcance. La salida de una situación vital arruinada y de un modo filosófico inadecuado no son méritos que se deban atribuir exclusivamente a la destrucción. El punto al que ésta puede llegar depende de que

las experiencias fundamentales la emplacen en la dirección adecuada. Este hecho afecta a tres conceptos fundamentales que están en relación con ella: la anticipación, las predelineaciones y la *Diudication*.

Sobre esta base, el interés inicial en la desobjetivación de la filosofía se va concretando progresivamente en el planteamiento del proyecto de destrucción de la tradición. De la misma manera que en la desobjetivación de la vida el criterio era en última instancia existencial, en la destrucción de la tradición Heidegger considera que hay un hecho histórico (el cristianismo primitivo) en el que se da una experiencia de la vida auténtica y un modo de expresión adecuado (las cartas de S. Pablo).

En el período de Friburgo se pone por primera vez de manifiesto que la introducción de la filosofía griega degeneró el paradigma cristiano, involucrándolo en una serie de problemas que le eran ajenos. De este modo, la confrontación con la tradición griega pasa a ser uno de los propósitos de la destrucción y Heidegger plantea esta labor desde la necesidad de que el presente se haga cargo de los conceptos y del modo de pensar que ha heredado.

Para hacer un estudio más detenido de la confrontación con la tradición el curso que Heidegger dedica a S. Agustín es decisivo. Su gran interés reside en que los aspectos criticados no se reducen al ámbito de la filosofía agustiniana, sino que son aplicables a un gran número de autores y propuestas que llegan hasta la actualidad. De este modo, el sentido estético fundamental que Heidegger denuncia en la consideración de Dios en las *Confesiones* lo atribuirá también al modo de ver la vida de autores contemporáneos. Desde la distinción paulina entre el lenguaje de la cruz y la sabiduría de los griegos que Lutero reformuló en la diferencia entre el teólogo de la cruz y el de la gloria, aprovechará asimismo algunos otros rasgos para su proyecto hermenéutico. En esta línea tradicional antimetafísica polémica con la filosofía griega apoya su crítica constante de la especulación teórica a la que contraponía la confrontación con lo fáctico en su dificultad e inseguridad. Paralelamente al modo de vida de los primeros cristianos que están alerta a la espera de la venida del Señor, el filósofo debe permanecer atento en todo momento al ámbito que le da suelo y que se le ha abierto por una experiencia que él mismo no provoca.

Por último, el interés de la destrucción no se reduce a un conocimiento erudito de ciertos acontecimientos del pasado, sino que supone en última instancia una crítica del presente. La polémica de Heidegger con la cultura de su tiempo y con la



situación de la universidad es una expresión de la necesidad de hacerse cargo del presente en el que se vive. En el caso de la universidad, el propósito era aún más concreto, en tanto que Heidegger quería apropiarse de la situación en la que se plantea la actividad filosófica que aspira a explicitar la vida.

De este modo, las tres partes de nuestro trabajo terminan de la misma manera, resaltando la importancia de apropiarse de lo que en 1921-22 recibe el nombre de situación de salida. En su preparación consiste la filosofía indicativo-formal y destructiva que Heidegger desarrolla en estos años. Al mismo tiempo, hemos destacado los motivos existenciales que están en la base de esta labor. Por esta razón, las experiencias fundamentales han jugado un papel importante en cada una de las partes. Así, el criterio último que dirige tanto la formación filosófica de conceptos (lo propio de la indicación formal), como la prevención ante las interpretaciones inadecuadas (la función de la destrucción), viene dado por experiencias vitales de ese tipo. Ellas son, por consiguiente, las que dictan el arranque, el ritmo y el alcance de la investigación fenomenológica (filosófica). En efecto, ésta depende de que la situación en la que se interpreta la vida sea la adecuada y esté justificada y, tal como anunciaba Heidegger a sus alumnos en el *Kriegsnotsemester*, esto sólo se puede llevar a cabo en última instancia desde la autenticidad de la vida personal. Vemos así la circularidad propia de la hermenéutica de la facticidad en pleno ejercicio.

Estas han sido las líneas fundamentales por las que ha discurrido nuestro estudio de los cursos de Friburgo. El conjunto de los temas tratados, muchos de ellos con una larga vida en las obras posteriores, muestra que este período no es únicamente una preparación o un entrenamiento filosófico para empresas de más envergadura, sino un paso obligado para la comprensión de la filosofía de Heidegger en general.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes

Las obras de Heidegger se publican en la *Gesamtausgabe* (GA) a cargo de la editorial Vittorio Klostermann, en Frankfurt am Main.

#### 1.1. Los cursos de Friburgo

-*Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, editado por Bernd Heimbüchel en 1987. Este tomo contiene dos cursos: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (conocido como el *Kriegsnotsemester 1919*) y *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Semestre de verano de 1919). Asimismo ha sido publicado en él parte de otro curso impartido en el semestre de verano de 1919: *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*.

-*Grundprobleme der Phänomenologie (1919-20)*, GA 58, semestre de invierno de 1919-20, editado por Hans-Helmuth Gander en 1993.

-*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, semestre de verano de 1920, editado por Claudius Strube en 1993.

-*Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 1995. También contiene dos cursos y parte de otro: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-21), editado por Matthias Jung y Thomas Regehly, *Augustinus und der Neuplatonismus* (semestre de verano de 1921), editado por Claudius Strube y *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (notas y esbozos sobre este curso que en realidad no se llegó a impartir), editadas también por Claudius Strube. Del segundo curso y de las notas hay traducción española de Jacobo Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*, Editorial Siruela, Madrid, 1997.

-*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, semestre de invierno de 1921-22, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns en 1985.

-*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, semestre de verano de 1923, editado por Käte Bröcker-Oltmanns en 1988.

### **1.2. Otros escritos del período 1919-1923**

-Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen", en Wegmarken, GA 9, 1976, pp. 1-44.

-Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Este texto se conoce como la *Aristoteles-Einleitung* del año 1922. Ha sido publicado como "Die wiederaufgefundene "Aristoteles Einleitung" Heideggers von 1922. Erstveröffentlichung im Jahre des 100. Geburtstages", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6, 1989, pp. 228-274. Incluye un escrito introductorio de Gadamer, Hans Georg, *Heideggers "theologische" Jugendschrift*, así como un epílogo del editor, Hans-Ulrich Lessing.

-Carta a Karl Löwith del 19 de agosto de 1921, en "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", en Papenfuss, D., Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2. Im Gespräch der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pp. 28-32.

-Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Joachim W. Storck (ed.), Marbacher Schriften, Marbach am Neckar, 1990.

-Martin Heidegger / Karl Jaspers *Briefwechsel 1920-1963*, Walter Biemel und Hans Saner (eds.), Piper, München, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

### **1.3. Otros textos de Heidegger**

-Frühe Schriften, GA 1.

-Logik. *Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21.

-Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24.

-Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29-30.

-*Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2ª ed. 1995.

-*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 16ª ed., Tübingen, 1986. Traducción española de José Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 7ª reimp. de la 2ª ed. revisada, Madrid, 1989.

## 2. Otras fuentes

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, traducción española de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1985.
- Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe. Traducción española de Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1982.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, Husserliana XVIII, XIX 1, XIX 2*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975, 1984. Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, *Investigaciones Lógicas*, 2 tomos, Alianza Editorial, Madrid, 1985,
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950. Traducción española de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1ª reimp. de la 2ª ed. (1962), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, pp. 38-40.
- Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer-Verlag, Berlin, 1960. Hay una reedición en Piper Verlag, München-Zürich, 1994.
- Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, III vols., Herrigel, Eugen (ed.), Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1923.
- Platón, *República*, traducción española de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1986.
- S. Agustín, *Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, II, edición bilingüe, traducción y notas de Angel C. Vega, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C), Madrid, 1946.
- S. Pablo, *Las cartas originales de Pablo*, edición de Senén Vidal, Editorial Trotta, Madrid, 1996.

## 3. Bibliografía general

Álvarez Gómez, Mariano,

- "Responsabilidad, perspectiva ética de *Ser y tiempo*", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 17, 1990, pp. 175-197.
  - "Una peculiar vuelta a las cosas", en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Actas de la Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía, Salamanca, 1991, pp. 7-27.
  - "Transparencia de la acción en *Ser y tiempo*", en *Daimon*, 3, 1991, pp. 35-50.
- Arendt, Hannah, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", en *Merkur*, 10, 1969, p. 893-902.

Bacsó, Béla,

- "Gibt es einen anderen Anfang? Eine hermeneutische Erörterung des Anfangs", en Bacsó, B. (ed.), *Die Unvermeidbarkeit des Irrtums: Essays zur Hermeneutik*, Junghanns, Cushing, 1997, pp. 107-111.

- "Heideggers frühe Hermeneutik: Eine Interpretation von "Platon. Sophistes"", en Bacsó, B. (ed.), *Die Unvermeidbarkeit des Irrtums: Essays zur Hermeneutik*, Junghanns, Cushing, 1997, pp. 113-122.

Ballard, Bruce W., "Heidegger, Otto & the phenomenology of awe", en *Philosophy Today*, 32, 1988, pp. 62-74.

Bambach, Charles R., "Phenomenological Research as 'Destruction': The early Heidegger's Reading of Dilthey", en *Philosophy Today*, 37, 2, 1993, pp. 115-132.

Barash, Jeffrey Andrew,

- *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nijhoff/Kluwer, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1988.

- "Les sciences de l'histoire et le problème de la théologie à partir du cours inédit de Heidegger sur Saint-Augustin", en *Historie et politique: Heidegger dans la perspective du vingtième siècle*, Ed. Aldines, Paris, 1991.

- "Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger", en Blasche, S., Köhler, W. R., Kuhlmann, W. y Rohs, P. (eds.), *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Homburg*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 58-74.

- "Temps de l'Être, temps de l'Histoire. Heidegger et son siècle", en *Les Temps Modernes*, 552-553, 1992, pp. 89-140.

- "Martin Heidegger en la perspectiva del siglo XX: Sobre la *Gesamtausgabe* de Heidegger", traducción española de Ramón del Castillo, en *Revista de Filosofía*, 7, 1994, pp. 275-303.

- "Heidegger's Ontological "Destruction" of Western Intellectual Traditions", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 111-121.

- "Le temps de la mémoire: À propos de la lecture Heideggerienne de saint Augustin", en *Transversalités*, 60, 1996, pp. 104-112.

Bast, Rainer A.,

- *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1986.

- "Der Wissenschaftsbegriff als Indikator von Denkstadien Heideggers", en *Man and World*, 19, 1986, pp. 375-394.

Beelmann, Axel,

-*Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*, Würzburg, 1994.

-*Heimat als Daseinmetapher: weltanschauliche Elemente im Denken des Theologiestudenten Martin Heidegger*, Passagen Verlag, Viena, 1994.

Berciano Villalibre, Modesto,

-*Superación de la Metafísica en Martin Heidegger*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1991.

-*Técnicas modernas y formas de pensamiento. Su relación en Martín Heidegger*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1982.

-"Temporalidad y ontología en el círculo de *Ser y tiempo*", en *Thémata*, 7, 1990, pp. 13-50.

-*La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1990.

Berman, R. A., Piccone, P., "Hidden agendas. The young Heidegger and the post-modern debate", en *Telos*, Nueva York, 77, 1988, pp. 117-125.

Bernasconi, Robert,

-"Reseña bibliográfica de Emad, Parvis, *Heidegger and the phenomenology of values; his critique of intentionality*", en *Research in Phenomenology*, 14, 1984, pp. 259-266.

-"Heidegger's Destruction of Phronesis", en *The Southern Journal of Philosophy*, Suplemento 28, 1989, pp. 127-147.

-"Repetition and Tradition: Heidegger's Deconstructing of the Distinction Between Essence and Existence in *Basic Problems of Phenomenology*", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 123-136.

Bernet, Rudolf,

-"Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger", en *Heidegger-Studies*, 3-4, 1987-88, pp. 89-104.

-"Husserl and Heidegger on Intentionality and Being", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21, 1990, pp. 136-152.

-"Perception, Categorical Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation'", en Sallis, J., Moneta, G., Taminioux, J. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum: The first ten Years*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. 33-45.

-"Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 245-267.

- Bertelloni, Francisco, "Heidegger 1916-1921. Hegelianismo y filosofía medieval en los orígenes del pensamiento heideggeriano", en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), 19, 30-31, 1983, pp. 135-154.
- Berti, Enrico, "L'influenza di Heidegger sulla "riabilitazione della filosofia pratica", en Di Giovanni, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo, 1994, pp. 307-331.
- Biemel, Walter,
- "Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", en *Tijdschrift voor Philosophie*, 12, 1950, pp. 246-280.
  - "Bemerkungen zum Briefwechsel Heidegger-Jaspers", en Wisser, R. (ed.), *Karl Jaspers: Philosoph unter Philosophen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 163-169.
- Birault, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, P.U.F., París, 1978.
- Blasche, S., Köhler, W. R., Kuhlmann, W. y Rohs, P. (eds.), *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Homburg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Blattner, William D., "Heidegger's debt to Jaspers concept of the limit-situation", en Olson, A. M. (ed.), *Heidegger & Jaspers*, Temple University Press, Philadelphia, 1994, pp. 153-165.
- Blust, Franz, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denksatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.
- Boeder, Heribert, "Dilthey "und" Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen", en *Phänomenologische Forschungen*, 16, 1984, pp. 161-177.
- Boelen, Bernard, "Martin Heidegger as Phenomenologist", en *Phenomenological Perspectives: Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975, pp. 93-114.
- Bohlen, Stephanie, "Unterwegs zu einer lebendigen Theologie: Heideggers Phänomenologie des religiösen Lebens", en Bohlen, S. y Feige, I. (eds.), *Denkend vom Ereignis Gottes sprechen: Die Bedeutung der Philosophie in der Theologie*, Katholische Akademie, Freiburg im Breslau, 1997, pp. 13-32.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt, 1988.
- Bossert, Philip J., "A Note on Heidegger's >Opus One<", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 4, 1973, pp. 61-63.
- Boulnois, Olivier, "Entre logique et sémantique: Heidegger lecteur de Duns Scot", en Courtine, J-F. (ed.), *Phénoménologie et logique*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1996, pp. 261-281.

- Brandner, Rudolf, *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*, Passagen Philosophie, Wien, 1994.
- Brkic, Pero, *Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*. Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Matthias Grünewald, Mainz, 1994.
- Brogan, Walter A.,
- "Heidegger's interpretation of Aristotle: the finitude of being", en *Research in phenomenology*, 14, 1984, pp. 249-258.
  - "A response to Robert Bernasconi's "Heidegger's destruction of Phronesis"", en *The Southern Journal of Philosophy*, 28, 1989, pp. 149-153.
  - "Heidegger's Aristotelian Reading of Plato: The Discovery of the Philosopher", en *Research in Phenomenology*, 25, 1995, pp. 274-282.
  - "The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 213-227.
- Bruzina, Ronald Charles, "Gegensätzlicher Einfluß - Integrierter Einfluß. Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie", en Papenfuss, D., y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo II, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 142-160.
- Candela, J. A., "Heidegger y la teología: trazos de un camino (1915-1927)", en *Miscelánea*, Comillas, 42, 1984, pp. 209-240.
- Capánaga, Victorino, "Martin Heidegger y el Padre Abraham de Santa Clara", en *Crisis*, (Madrid), 21, 1974, pp. 87-98.
- Capelle, Philippe, "Heidegger et la mystique médiévale", en *Transversalités*, 60, 1996, pp. 73-84.
- Capobianco, Richard M., "Heidegger, Caputo and the ethical question re-visited", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 25, 1994, pp. 131-139.
- Caputo, John, D.,
- *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.
  - *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.
  - "The question of being and transcendental phenomenology. Reflections on Heidegger's relationship to Husserl", en *Heidegger memorial issue, Research in Phenomenology*, vol. 7, Pittsburg, pp. 84-105. También publicado en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments II: History of philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, pp. 326-344.



- "Husserl, Heidegger and the question of a "hermeneutic" phenomenology", en *Husserl Studies*, 1, 1984, pp. 157-178.
- *The Mystical element in Heidegger's thought*, Unipress, Athens-Ohio, London-Ohio, 1984.
- "Phenomenology, Mysticism and the >Grammatica Speculativa<: A Study of Heidegger's Habilitationsschrift", en *Journal of the British Society of Phenomenology*, 5, 1974, pp. 101-117.
- "Heidegger and Theology", en Guignon, Charles B. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York, 1993, pp. 270-288.
- *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York, 1982.
- "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14-15, 1991, pp. 61-83.
- "Hermeneutics As the Recovery of Man", en *Man and World*, 15, 1982, pp. 343-367.
- "Incarnation and Essentialization: A Reading of Heidegger", en *Philosophy Today*, 35, 1991, p. 32-42.
- "Heidegger's scandal: Thinking and the essence of the victim", en Rockmore, T. y Margolis, J. (eds.), *The Heidegger case on philosophy and politics*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 265-281.
- "Spirit and danger", en Dallery, A. B. y Scott, C. E. (eds.), *Ethics and danger: Essays on Heidegger and continental thought*, SUNY Press, New York, 1992, pp. 43-57.
- "Kierkegaard, Heidegger, and the foundering of metaphysics", en Perkins, R. L. (ed.), *Fear and trembling and repetition*, Mercer, Macon, 1993, pp. 201-224.
- "Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 327-343.
- "Soll die Philosophie das letzte Wort haben? Levinas und der junge Heidegger über Philosophie und Glauben", en Schäfer, H. (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Campus, Frankfurt, 1996, pp. 209-231.
- Carman, Taylor, "Heidegger's concept of presence", en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 38, 4, 1995, pp. 431-453.
- Casper, Bernhard,
- "Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg, 1909-1923", en *Freiburger Diözesan-Archiv*, 100, 1980, pp. 534-541.
- "Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode", en Hünermann P. y Fraling B. (eds.), *Kirche und theologie im kulturellen Dialog*, Herder, Freiburg, 1994, pp. 33-42.

- Castillo Rojas, Roberto, "Historia y enajenación en Heidegger", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 29, 1991, pp. 57-64.
- Caygill, Howard, "Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition", en Benjamin, A. (ed.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and experience*, Routledge, New York, 1994, pp. 1-31.
- Cazzullo, Anna, *Il problema del logos nel primo Heidegger*, (Materiali univertitari. Lettere 71), Unicapli, Milano, 1987.
- Chiereghin, Franco, "La lotta della filosofia per l'esistenza. L'"Aristoteles-Einleitung" nell'ambito dei primi anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger (1919-1922)", en *Verifiche*, 3-4, 1991, pp. 265-289.
- Chryssides, George D., "Bultmann's Criticism of Heidegger", en *Sophia* (Australia), 24, 1985, pp. 28-45.
- Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1986.
- Courtine, Jean-François,  
-*Heidegger et la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990.  
-"Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l'être", en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actas del coloquio organizado por Jean-Françoise Marquet en noviembre de 1994 en Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 7-31.
- Crowell, Steven Galt,  
-"Husserl, Heidegger and transcendental philosophy. Another look at the Encyclopaedia Britannica article", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 1989-1990, pp. 501-518.  
-"Lask, Heidegger and the homelessness of Logic", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23, 3, 1992, pp. 222-239.  
-"Heidegger's phenomenological decade", en *Man and World*, 28, 4, 1995, pp. 435-448.  
-"Husserl, Lask and the Idea of Transcendental Logic", en Sokolowski, R. (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1988, pp. 63-85.  
-"Emil Lask: Aletheiology as Ontology", en *Kantstudien*, 87, 1, 1996, pp. 69-88.  
-"Making Logic Philosophical Again (1912-1916)", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 55-72.

- "Ontology and transcendental phenomenology between Husserl and Heidegger", en Hopkins, B. C. (ed.), *Husserl in contemporary context: Prospects and projects for phenomenology*, Kluwer, Dordrecht, 1997, pp. 13-36.
  - "Philosophy as vocation: Heidegger and university reform in the early interwar years", en *History of Philosophy Quarterly*, 14, 1997, pp. 255-276.
- Dahlstrom, Daniel O.,
- "Hermeneutische Fragen an Heideggers *Gesamtausgabe*", en *Philosophisches Jahrbuch*, 94, 1987, pp. 189-196.
  - "Heidegger's Method: Philosophical concepts as Formal Indications", en *The Review of Metaphysics*, 47, 4, 1994, pp. 775-795.
  - *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers*, Passagen, Wien, 1994.
  - "Heidegger's concept of temporality: reflections on a recent criticism", en *The Review of Metaphysics*, 49, 1, 1995, pp. 95-115.
  - "Heidegger's Last Word", en *Review of Metaphysics*, 41, 3, 1988, pp. 588-606.
  - "Heidegger's Critique of Husserl", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 231-244.
  - "Heidegger's Kant-Courses at Marburg", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, pp. 293-308.
- Dastur, Françoise,
- "Heidegger und die "Logische Untersuchungen"", en *Heidegger-Studies*, 7, 1991, pp. 37-51.
  - "Logic and Ontology: Heidegger's "destruction" of Logic", en *Research in Phenomenology*, 17, 1987, pp. 55-74.
  - "Europa und der "andere Anfang", en Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Europa und die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 185-196.
  - "Le projet d'une "chronologie philosophique" et la première interprétation de Kant", en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 113-129.
- Demmerling, Christoph,
- "Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger", en *Rivista di Filosofia* (Bologna), 83, 2, 1992, pp. 241-261.
  - "Zeitalter der hermeneutischen Vernunft?", en *Philosophische Rundschau*, 43, 1996, pp. 233-242.

- De Monticelli, Roberta, *L'ascèse philosophique: Phénoménologie et platonisme*, Vrin, Paris, 1997.
- Denker, Alfred, "Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers", en *Fichte Studien*, 13, 1997, pp. 35-49.
- Derrida, Jacques, "Carta a un amigo japonés", traducción española de Cristina de Peretti, en *Suplementos Anthropos*, 13, 1989.
- Duque, F. y otros, *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1988.
- Emad, Parvis,
- "Heidegger's Value-Criticism and its Bearing on the Phenomenology of Values", en *Research in Phenomenology*, 7, 1977, pp. 190-208.
  - "Martin Heidegger: Metaphysische Anfangsgründe der Logik", en *Research in Phenomenology*, 9, 1979, pp. 117-131.
  - "Zu Fragen der Interpretation und Entzifferung der Grundlagen der Gesamtausgabe Martin Heideggers", en *Heidegger-Studies*, 9, 1993, pp. 161-171.
  - "Deconstructive reinscription of fundamental ontology: The task of thinking after Heidegger", en Maly, K. (ed.), *The path of archaic thinking*, SUNY Press, Albany, 1995, pp. 201-219.
- Ertel, P. S. M., "Von der Phänomenologie und jüngerer Lebensphilosophie zur Existentialphilosophie Martin Heideggers", en *Philosophisches Jahrbuch*, 51, 1938, pp. 1-28.
- Esposito, Cosantino, "Heidegger und Augustinus", en Schäfer, H. (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Campus, Frankfurt, 1996, pp. 275-309.
- Faulconer, James, E., "Husserl, Heidegger and the categorial. The theoretical problem of consciousness", en *The Husserlian foundations of phenomenological psychology. The tenth annual symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*, Duquesne University, The Simon Silverman Phenomenology Center, Pittsburgh, 1993, pp. 35-56.
- Fay, Thomas A,
- *Heidegger: the critique of logic*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977.
  - "The ontological difference in early Heidegger and Wittgenstein", en *Kant-Studien*, 82, 1991, pp. 319-328.
- Fédier, François, "Heidegger: Édition intégrale, tome 60: Phénoménologie de la vie religieuse", en *Heidegger-Studies*, 13, 1997, pp. 145-161.
- Fehér, István M.,

- "Lask, Lukács, Heidegger. The problem of irrationality and the theory of categories", en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. II: History of Philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, pp. 373-405.
- "Philosophen und Philosophieprofessoren - Philosophie und Philosophiewissenschaft. Überlegungen im Anschluß an eine Unterscheidung Martin Heideggers", en *Mesotes*, 2, 2, 1992, pp. 122-132.
- "Die Unabgeschlossenheit von "Sein und Zeit". Erläutert am Ansatz der existentialen Analytik in "Sein und Zeit" und in den "Prolegomena" sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreis in den Freiburger Vorlesungen", en *Concordia*, 16, 1989, pp. 15-31.
- "Zum Denkweg des jungen Heideggers. II. Unterwegs zu 'Sein und Zeit': Die Auseinandersetzung mit Husserl", en *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eotvos Nominatae*, Sectio Philosophica, 22-23, 1990, pp. 127-153.
- "Attack against the absolute: Lukács and Heidegger", en *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eotvos Nominatae*, 16, 1982, pp. 185-190.
- "Heidegger's Postwar Turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to *Being and Time*", en *Philosophy Today*, 40, 1996, 9-35.
- "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion in his Early Lecture Courses up to "Being and Time"", en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69, 1995, pp. 189-228.
- "Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerischer Prägung", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 5, 1996, pp. 236-259.
- "Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 73-89.
- "Lucien Goldmann über Lukács und Heidegger", en *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, 1, 1996, pp. 153-167.
- "Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte: Zu Heideggers und Gadamer's Kritik des Problembegriffes", en *Heidegger-studies*, 13, 1997, pp. 47-68.

Figal, Günther,

-*Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Hain, Frankfurt am Main, 1991.

- "Die Gegenwart der Geschichtlichkeit: Neuere Arbeiten zur Heideggerschen Philosophie", en *Philosophische Rundschau*, 29, 1992, pp. 293-303.
- *Der Sinn des Verstehens*, Reclam, Stuttgart, 1996.
- Flach, W., Holzhey, H. (eds.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1980.
- Fleischer, Margot, "Zeitigung. Augustinus Zeitanalyse im 11. Buch der 'Confessiones' und Heideggers Bestimmung der Weltzeit in 'Sein und Zeit'", en Held, K. y Hennigfeld, J. (eds.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 305-325.
- Franz, Helmut, "Das Denken Heideggers und die Theologie", en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969, pp. 179-216. También está publicado en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 2, 1961, pp. 81-118 y en Noller, G. (ed.), *Heidegger und die Theologie*, Munich, 1969, pp. 249-289.
- Friedrich, Hans-Joachim, *Leben und Zeitlichkeit in phänomenologischer Sicht*, Aachen, 1993.
- Fuchs, Yuval, "Philosophy of Methodology in Heidegger's 'Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem' (1919)", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 25, 3, 1994, pp. 229-240.
- Gadamer, Hans-Georg,
- "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, pp. 13-26.
- *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- "Wilhelm Dilthey nach 150 Jahre", en Orth, E. W. (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Alber, Freiburg-München, 1985.
- *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1983.
- "Praktisches Wissen", en *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke*, Vol. 5, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985, pp. 230-248.
- "Die Hermeneutik und die Diltheyschule", en *Philosophische Rundschau*, 38, 1991.
- García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Newbook Ediciones, Pamplona, 1997.
- Gessmann, Martin, "Die Entdeckung des frühen Heidegger: Neuere Literatur zur Dezennie vor 'Sein und Zeit'", en *Philosophische Rundschau*, 43, 1996, pp. 215-232.
- Gethmann, Carl Friedrich,

- "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, pp. 27-53.
- *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers.* Bouvier, Bonn, 1974.
- *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie. Neuzeit und Gegenwart*, tomo 1, Gethmann, C. F. (ed.), Bouvier, Bonn, 1991.
- "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von "Sein und Zeit" (§ 44)", en Blasche, S., Köhler, W. R., Kuhlmann, W. y Rohs, P. (eds.), *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Homburg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 101-130.
- Gethmann-Siefert, Annemarie, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Alber, Freiburg-München, 1974.
- Gibbs, Robert, "Reading Heidegger: destruction, thinking, return", en Harrowitz, N. (ed.), *Tainted greatness: Antisemitism and culture heroes*, Temple University Press, Philadelphia, 1994, pp. 157-172.
- Gil Villegas M., Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- González, G., "Bultmann y M. Heidegger. Un ejemplo de relación filosofía-teología", en *Ciencia tomista*, 54, 338, 1977, pp. 3-19.
- Graeser, Andreas, "Das hermeneutische "als". Heidegger über Verstehen und Auslegung", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, 4, 1993, pp. 559-572.
- Greisch, Jean,
- *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- "Etudes heideggériennes", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 72, 4, 1988, pp. 579-604.
- "Bulletin de philosophie: La *Gesamtausgabe* de Heidegger (1988-1994)", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 79, 1995, pp. 439-466.
- "The eschatology of being and the God of time in Heidegger", en *International Journal of philosophical studies*, 4, 1996, pp. 14-42.
- La "tapisserie de la vie", le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)* de Martin Heidegger", en Courtine, J.

- F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 131-152.
- "La facticité chrétienne: Heidegger, lecteur de saint Paul", en *Transversalités*, 60, 1996, pp. 85-101.
- "La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997)", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 81, 1997, pp. 661-681.
- "Das Verständliche und das Unverständliche: Das Problem des Irrationalen in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en *Studia hermeneutica*, 3, 1997, pp. 73-93.
- Grondin, Jean,
- *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.
- "Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en Feher, István M. (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, pp. 141-150. También publicado en *Der Sinn für Hermeneutik*, pp. 89-102. Asimismo hay una versión inglesa, "The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 345-357.
- "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo II, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pp. 163-178. También publicado en *Der Sinn für Hermeneutik*, pp. 71-88.
- Grossheim, Michael, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger: Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bouvier, Bonn, 1991.
- Gudopp, Wolf-Dieter, *Der junge Heidegger: Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit"*, Verlag Marxistische Blättern, Frankfurt am Main, 1983.
- Guignon, Charles, "History and commitment in the early Heidegger", en Dreyfus, H. y Hall, H. (eds.), *Heidegger. A critical reader*, Blackwell, Oxford, Cambridge (Mass), 1992, pp. 130-142.
- Gutiérrez Alemán, C. B., "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger", en *Ideas y Valores* (Bogotá), 48-49, 1977, pp. 47-65.
- Haar, Michel, "Le moment ("kairos"), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927]", en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 67-90.
- Habermas, Jürgen, "Urbanisierung der heideggerschen Provinz", en *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.



- Haeffner, Gerd, "Christsein im Denken: Zu Heideggers Kritik der 'christlichen Philosophy'", en *Theology und Philosophy*, 68, 1, 1993, pp. 1-24.
- Hans, James, S., "The question of value in Nietzsche and Heidegger", en *Philosophy Today*, 28, 1984, pp. 283-299.
- Heinz, Marion,  
 -*Zeitlichkeit und Temporalität: die Konstitution der Existenz und die Grundlegung der temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Königswerk & Neumann, Würzburg, 1982.
- "The concept of time in Heidegger's early works", (trad. de Joseph J. Kockelmans), en Kockelmans, J. J., (ed.), *A companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Center for advanced Reseach in Phenomenology & University Press of America, Washington D. C., 1986, pp. 183-207.
- Held, Klaus,  
 -"Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger", en Niemeyer, B. y Schütze D., (eds.), *Philosophie der Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, pp. 130-147.
- "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, pp. 111-139.
- "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo I, *Philosophie und Politik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 31-56.
- Hernández-Pacheco Sanz, J., "Praxis y transcendentalidad. La escisión de la razón y la idea heideggeriana de "mundo"", en *Thémata*, 1, 1984, pp. 75-87.
- Hobe, Konrad, "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", en *Philosophisches-Jahrbuch*, 78, 1971, pp. 360-376.
- Hobe, K., Pugliese, A. O., "La lógica de E. Lask como transición entre la teoría del juicio en H. Rickert y el concepto de verdad en Martin Heidegger", en *Cuadernos de Filosofía*, 11, 1971, pp. 105-136.
- Hogemann, Friedrich,  
 -"Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919/20 und dem SS 1920", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, pp. 54-71.
- "Arbeiten von Hans Lipps aus der Bibliothek Martin Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-93, pp. 382-386.

- "Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte", en VV. AA., *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1988, pp. 147-169.
- Holzney, Helmut, "Heidegger und Cohen: Negativität im Denken des Ursprungs", en Hauff, G. (ed.), *In Erscheinung treten: Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*, Basel, 1990, pp. 97-114.
- Hoping, Helmut, "Time, eternity, and the visual moment (*Augenblick*): Heidegger and the problem of a theology of time", en *American catholic philosophical quarterly*, 68, 1994, pp. 187-202.
- Hopkins, Burt C., *Intencionalidad in Husserl and Heidegger: the problem of the original method and phenomenon of phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993.
- Hoy, Davis Couzens, "Heidegger and the hermeneutic turn", en Guignon, C. (ed.), *The Cambridge companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York, 1993, pp. 170-194.
- Hrachovec, Herbert, "Welt und Sein beim frühen Heidegger", en *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 14, 1970, pp. 127-151.
- Huch, Kurt Jürgen, *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerchen Ontologie*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1967.
- Hunzinger, A. W., "Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther", en *Lutherstudien*, 2º Cuaderno, 1ª Sección, 1906, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1906, pp. 5-42.
- Ijsseling, Samuel, "The end of philosophy as the beginning of thinking", en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. I: Philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, pp. 383-397.
- Imdahl, Georg,  
 - *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.  
 - "Formale Anzeige bei Heidegger", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, 1994, pp. 306-332.
- Jamme, Christoph,  
 - "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, pp. 72-90.  
 - "Zeitlichkeit und Temporalität bei Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch*, 92, 1985, pp. 204-208.

- "Être et Temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de la genèse", en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 221-236.
- Jones, Gareth, "Phenomenology and Theology: a note on Bultmann and Heidegger", en *Modern Theology*, 5, 1989, pp. 161-179.
- Jung, Matthias, *Das Denken der Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, 1990.
- Junghans, Helmar, "Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518", en *Lutherjahrbuch*, 46, 1979, pp. 10-59.
- Kähler, Martin, *Das Gewissen, Erste Hälfte: Alterum und neues Testament*, Julius Fricke, Halle, 1878.
- Kanthack, Katharina, "Zum Ausbau der Geistesgestalt Martin Heideggers. Wirkungen der Nachlassveröffentlichungen", en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 36, 1983, pp. 390-401.
- Kelkel, Arion L., "De la phénoménologie des vécus à l'herméneutique de la vie: Dilthey, Husserl, Heidegger", en Tymieniecka, A-T. (ed.), *Phenomenology of Life as the starting point of philosophy*, Analecta Husserliana 50, Kluwer, Dordrecht, 1997, pp. 59-78.
- Kempf, Hans-Dietrich, *Martin Heideggers Sorge. Warum hat der Denker die 2. Teil von "Sein und Zeit" nicht geschrieben?*, Kempf-Onoma, Bonn-Bruselas, 1979.
- Kim, In-Suk, *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1998.
- Kisiel, Theodore,
- "Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen auf der Wandtafel", en Happel, M. (ed.), *Heidegger - neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 22-40.
  - "The genetic Difference in Reading Being and Time", en *American Catholic Philosophical Quarterly* (anteriormente esta revista tenía el nombre de *The New Scholasticism*), 69, 2, 1995, pp. 171-187.
  - "The missing link in the early Heidegger", en Kockelmans, Joseph, J., (ed.), *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1988, pp. 1-40.
  - "The Genesis of Being and Time", en *Man and World*, 25, 1, 1992, pp. 21-37.
  - "Das Kriegsnotsemester 1919, Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", en *Philosophisches Jahrbuch*, 99, 1, 1992, pp. 105-122.
  - "Heidegger's Apology: Biography as Philosophy and Ideology", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14 /2 - 15 /1, 1991, pp. 363-404.

- "On the Dimensions of a Phenomenology of Science in Husserl and the young Dr. Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 4, 1973, pp. 217-243.
- "Das Entstehen des Begriffsfeldes >Faktizität< im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, pp. 91-121.
- "Heidegger's early lecture Courses", en Kockelmans, J. J., (ed.), *A companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1986, pp. 22-39.
- "War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe"?", en Gethmann-Siebert, *Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, tomo II Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1988, pp. 59-75.
- "Heidegger (1907-1927): The transformation of the categorial", en Siverman, H. J., Sallis, J. y Seebohm, T. M. (eds.), *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1983, pp. 165-185.
- "Why the First Draft of "Being and Time" was never published?", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20, 1989, pp. 3-22.
- "Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo III, *Im Spiegel der Welt*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 89-107.
- *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1993.
- "On the Way to *Being and Time*: Introduction to the Translation of Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*", en *Research in Phenomenology*, 15, 1985, pp. 193-226.
- "Diagrammatic Approach to Heidegger's Schematism of Existence", en *Philosophy Today*, 28, 1984, pp. 229-241.
- "Professor Seigfried's Misreading of My Diagram and Its Source", en *Philosophy Today*, 55, 1986, pp. 72-83.
- "Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask", *Man and World*, 28, 1995, pp. 197-240.
- "Towards The Topology of Dasein", en *Listening*, 12, 1977, pp. 38-49.
- "Heidegger's Gesamtausgabe: An international Scandal of Scholarship", en *Philosophy Today*, 39, 1, 1995, pp. 3-15.
- "A philosophical postscript. On the genesis of "Sein und Zeit"", en *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-93, pp. 226-232.

- "Genealogical Supplements: A reply of Sorts", en *Research in Phenomenology*, 25, 1995, pp. 240-246.
  - "Existenz in incubation underway toward *Being and Time*", en Babich, Babette E. (ed.), *From Phenomenology to thought, errancy and desire*, Kluwer, Dordrecht, 1995, pp. 89-114.
  - "The genesis of *Being and Time*: The primal leap", en Langsdorf, Lenore (ed.), *Phenomenology, Interpretation and Community*, SUNY, Albany, 1996, pp. 29-50.
  - "The language of the event: the event of language", en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. III: Language*, Routledge, London-New York, 1992, pp. 151-167.
  - "Heidegger reads Augustine on fear and trembling", en *University of Dayton Review*, 32, 1994, pp. 295-304.
  - "Heidegger (1920-1921) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 175-192.
  - "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation", en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 205-219.
- Klubak, William, "Hermann Cohen und Martin Heidegger: Meinungsverschiedenheit oder Entsellung?", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, 1986, pp. 283-287.
- Kockelmans, J. y Kisiel, T. (eds.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanson, 1970.
- Köstler, Herrmann, "Heidegger schreibt an Grabmann", en *Philosophisches Jahrbuch*, 87, 1980, pp. 96-109.
- Kovacs, George,
- "Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21, 1990, pp. 121-135.
  - "Heidegger's way to hermeneutic phenomenology", en *Research in phenomenology*, 19, 1989, pp. 304-310.
  - "Values and Limitations of Heidegger's approach to the question of the ultimate meaning", en *Ultimate Reality and Meaning*, 11, 1988, pp. 119-121.
  - "Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 91-107.
- Krell, D., F.,

- "Toward *Sein und Zeit*: Heidegger's Early Review of Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 6, 1975, pp. 147-156.
- "A hermeneutics of discretion", en *Research in Phenomenology*, 15, 1985, pp. 1-27.
- "Work Sessions with Martin Heidegger", en *Philosophy Today*, 26, 1982, pp. 126-139.
- *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- "The 'Factual Life' of Dasein: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 361-379.
- Kühn, Rolf, "Zum Verhältnis von Leben und Dasein", en *Daseinsanalyse*, 8, 1991, pp. 184-198.
- Lachenman, Daniel, *Martin Heidegger and the Origin of the Logical*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1983.
- Lafont, Cristina, *Sprache und Welterschliessung: zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994. Hay versión española de Pere Fabra i Abat, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1997.
- Lanchas, F., "Heidegger desde la perspectiva de Agustín de Hipona", *Universitas Humanistica*, Bogota, 10, 1979, pp. 117-128.
- Landolt, Eduard, *Systematischer Index zu Werken Heideggers*, Heidelberg, 1992.
- Lazzari, R., "Martin Heidegger dall'«ens tamquam verum» al senso dell'essere (1912-1927)", en *AuteurAcme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 39, 1, 1986, pp. 87-124.
- Lehmann, Karl,
- "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969, pp. 140-168.
- "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)", en *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-64, pp. 331-357.
- Lesnor, Carl F., "On Goldmann's Lukacs and Heidegger", en *Philosophical Forum*, 1991-92, pp. 102-123.
- Liebsch, Burkhard, "Dasein in der Zwischenzeit und Zweideutigkeit von 'Leben': Heidegger", en Liebsch, B., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, Fink, München, 1996, pp. 153-163.

- Lilie, Frank, "Heideggers Forderung nach einer Destruktion der Tradition", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 34, 1992, pp. 315-325.
- Lorite Mena, J., "Physis: un decir (Sagen) de Aristóteles y un mostrar (Zeigen) de Heidegger", en *Estudios Filosóficos*, 29, 1980, pp. 523-549.
- Löwith, Karl,
- Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Traducción y prólogo de Fernando Montero, Rialp, Madrid, 1956.
  - "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969, pp. 54-77.
  - Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, Stuttgart, 1986. Hay traducción española de Ruth Zauner (revisada por Andreas Lotha), *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor (La balsa de la Medusa), Madrid, 1992.
- Lukács, G., "Emil Lask. Ein Nachruf", en *Kant-Studien*, 22, 1918.
- Lledó, Emilio, *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1970.
- Macquarrie, John, "Heidegger's philosophy of religion", en Mc Innes, V. A. (ed.), *New Visions*, Crossroad, New York, 1993, pp. 137-150.
- Manzano, I., "La "Habilitationsschrift" de Martin Heidegger sobre Scoto", en *Verdad y vida*, 93-95, 1966, pp. 305-325.
- McEwen, Cameron, "On Formal indication: Discussion of *The Genesis of "Being and Time"*", en *Research in Phenomenology*, 25, 1995, pp. 226-239.
- McNeill, Will, "The First Principle of Hermeneutics", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 393-408.
- Magliola, Robert, "*Eigentlichkeit* and *Einfall*. The heideggerian Return "to Things themselves", en Strelka, Joseph, P. (ed.), *Literary Criticism and Philosophy*, University Press, University Park Penn, 1983, pp. 113-131.
- Magurshak, Dan, "The keystone of the Kierkegaard-Heidegger relationship", en Perkins, Robert, L. (ed.), *The concept of Anxiety*, Macon Mercer University Press, 1985, pp. 167-195.
- Makkreel, Rudolf A.,
- "Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens. Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo II, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 179-188.

- "The Genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922", en *Man and World*, 23, 1990, pp. 305-320.
- "Hermeneutics and the Limits of Consciousness", en *Noûs*, 21, 1, 1987, pp. 7-18.
- Makkreel, R. A. y Scanlon, J. (eds.), *Dilthey and Phenomenology*, University Press of America, Lanhan, 1987.
- Manzano, I., "La *Habilitationschrift* de Martin Heidegger", *Verdad y Vida*, Madrid, 93-95, 1966, pp. 305-325.
- Margreiter, Reinhard, "Heidegger als Zeitkritiker. Lebenswelt, Lebensform, Lebensnorm", en Schirmacher, W. (ed.), *Zeitkritik nach Heidegger*, Die blaue Eule, Essen, 1989, pp. 203-219.
- Marion, Jean-Luc,
- *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- "L'étant et le phénomène", en Marion, J. L. y Planty, G. (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, P.U.F., Paris, 1984.
- Marquet, Jean-François, "Naissance et développement d'un thème: l'isolement", en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 193-204.
- Masullo, Aldo, "'Sorge': Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur", en Jamme, C. y Pöggeler, O., (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 234-254.
- Merker, Barbara,
- *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis: zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", en Blasche, S., Köhler, W. R., Kuhlmann, W. y Rohs, P. (eds.), *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Homburg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 215-243.
- Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Cohen, Bonn, 1930. Hay otra edición en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- Montero Moliner, F. "Estudio preliminar a *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*, de K. Löwith", Rialp, Madrid, pp. 11-47.
- Moran, Dermot, "Die Destruktion der Destruktion: Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie", en Jamme, C., Harries, K. (eds.), *Martin Heidegger, Kunst, Politik, Technik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1992, pp. 295-318.



- Morscher, Edgar, "Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein. Der Denkweg des frühen Heideggers", en *Philosophisches Jahrbuch*, 80, 1973, pp. 379-385.
- Müller, Max, "Phänomenologie, Ontologie und Scholastik", en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969, pp. 78-94.
- Navarro Cerdón, J. M.,
- "Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad", en VV. AA. *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1988, pp. 81-146.
  - "Sentido de la ontología fundamental en Heidegger", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 1966, pp. 29-51.
- Navarro Cerdón, J. M., Rodríguez, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1994.
- Neske, Günther, *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1977.
- Ochwadt, C., Tecklenborg, E. (eds.), *Das Mass des Verborgenen: Heinrich Ochsner (1891-1970) zum Gedächtnis*, Charis-Verlag, Hannover, 1981.
- O'Leary, Joseph, *Questioning Back: Overcoming Metaphysics in Christian Tradition*, Winston-Seabury Press, Minneapolis, 1985.
- O'Meara, T. F., "Heidegger and his Origins: Theological Perspectives", en *Theological Studies* (Baltimore) 47, 1986, pp. 205-226.
- Ortiz-Oses, A., "Hermenéutica y lenguaje en Heidegger", en *Arbor*, 107, 1980, pp. 203-212.
- Orth, Ernst Wolfgang,
- *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Orth, E. W. (ed.) *Phänomenologische Forschungen* 14, Alber, Freiburg-München, 1983.
  - *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, Orth, E. W. (ed.), *Phänomenologische Forschungen* 16, Alber, Freiburg-München, 1984.
  - "Martin Heidegger und the Neukantianismus", en *Man and World*, 25, 1992, pp. 421-441.
  - "Das Problem der Generalisierung bei Dilthey und Husserl als Frage nach Gegenwart und Zeitlichkeit", en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 327-350.
  - "Heidegger und Husserl: Kultur als Horizont des Erscheinens", en Happel, M. (ed.), *Heidegger - neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 54-74.
- Ott, Hugo,

- Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt am Main, 1988.  
Hay traducción española de Helena Cortés Gabaudan, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- "Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers: Der Theologische Philosoph", en Jamme, C., Harries, K., *Martin Heidegger, Kunst, Politik, Technik*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1992, pp. 225-239. Hay traducción española, "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger", en Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, pp. 163-174.
- "Martin Heidegger - Mentalität der Zerrissenheit", en *Freiburger Diözesan-Archiv*, 110, 1990, pp. 427-448.
- "Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium", en *Freiburger Diözesan-Archiv*, 106, 1986, pp.141-160.
- "Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium", en *Freiburger Diözesan-Archiv*, 104, 1984, pp. 315-325.
- "Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Zum katholischen Kontinuum im Leben und Denken Martin Heideggers", en Veauthier, F. W. (ed) *Martin Heidegger, Denker der Post-Metaphysik*, Annales Universitatis Saraviensis, 23, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1992, pp. 87-115.
- Oudemans, Th., C., W.,
- "Heideggers "logische Untersuchungen"", en *Heidegger-Studies*, 6, 1990, pp. 85-106.
- "Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica", en *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 80, 1, 1988, pp. 18-40.
- "Heidegger: Reading against the Grain", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 35-52.
- Paczkowska-Lagowska, Elzbieta, "Ontologie oder Hermeneutik? Georg Mischs Vermittlungsversuch in der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Dilthey", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo II, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 189-197.
- Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tres tomos, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990-92.
- Pastragus, M., "The Ontology of Values from Neo-Kantianism to Phenomenology", en *Analecta Husserliana; Man Within His Life-World. Contributions to Phenomenology by Scholars from East-Central Europe*, 27, 1989, pp. 269-287.
- Pavlovic, K. R., "Deformalization, Sight, and Phenomenology", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 2, 1982, pp. 239-251.

- Pax, C., "Truth in Religious Experience", en *Analecta Husserliana; Morality within the Life- and Social World*, 22, 1987 pp. 443-455.
- Peñalver, Gómez, Patricio,  
 -*Del espíritu al tiempo. Lecturas de "El ser y el tiempo" de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.  
 -"Entre Husserl y Heidegger. Un equívoco inextricable", en *Anales de Filosofía* (Murcia), 3, 1985, pp. 111-123.  
 -*Crítica de la fenomenología del sentido*, Granada, 1979.
- Pöggeler, Otto,  
 -*Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963. Hay traducción española de Félix Duque Pajuelo, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, con un apéndice del traductor sobre "Los últimos años de Heidegger", Alianza Editorial, Madrid, 1986.  
 -"Oskar Becker als Philosoph", en *Kant-Studien*, 60, 1969, pp. 298-311.  
 -"Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", en Orth, E. W., (ed.) *Phänomenologischen Forschungen* 9, 1980, Alber, Freiburg-München, pp. 124-162.  
 -*Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg-München, 1992.  
 -"Zeit und Sein bei Heidegger", en Orth, E. W. (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber, Freiburg-München, 1983, pp. 152-191.  
 -"Heidegger und die hermeneutische Theologie", en Jüngel, E., y otros (eds.), *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1982, pp. 475-498.  
 -"Heidegger und das Problem der Zeit", en *L' héritage de Kant*, (Bibliothèque des "Archives de philosophie", Nouvelle série, 34), Beauschesme, Paris, 1982, pp. 287-307.  
 -"Heideggers logische Untersuchungen", en Blasche, S., Köhler, W. R., Kuhlmann, W. y Rohs, P. (eds.), *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Homburg*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 75-100.  
 -*Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Pöggeler, Otto (ed.), Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1969.  
 -"Heideggers Begegnung mit Dilthey", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, pp. 121-160.  
 -"Heidegger e Husserl a confronto", en *Aut Aut*, 223-224, 1988, pp. 54-68.  
 -""Eine Epoche gewaltigen Werdens". Die Freiburger Phänomenologie der Zeit", en Orth, E. W. (ed.), *Die Freiburger Phänomenologie. Phänomenologische Untersuchungen* 30. Alber, Freiburg-München, pp. 9-32.  
 -"Dilthey und die Phänomenologie der Zeit", en *Dilthey-Jahrbuch*, 3, 1985, pp. 105-139.

- "Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs", en Jamme, C. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 255-276.
- "Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie", Happel, M. (ed.), *Heidegger - neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 41-53.
- Pöggeler, O. y Hogemann, F., "Martin Heidegger: Zeit und Sein", en Speck, J., *Grundprobleme der großen Philosophen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1982, pp. 48-86.
- Presas, Mario A.,
- "Heidegger crítico de Husserl", en *Diálogos* (Puerto Rico), 49, 1987, pp. 107-119.
- "Acerca del programa de la fenomenología", en *Revista Latino-Americana de Filosofía* (Buenos Aires), 10, 1984, pp. 255-267.
- Prouvost, Géry, "Apophatisme el ontothéologie", en *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Théologie et de Philosophie*, 95, 1, 1995, pp. 67-84.
- Pugliese, A. O.,
- *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Freiburg, 1965.
- "Para una interpretación unitaria de la filosofía de Martin Heidegger", *Philosophie*, 28, 1964, pp. 29-40.
- Rampley, Matthew, "Meaning and language in early Heidegger: From Duns Scotus to "Being and Time", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 25, 1994, pp. 209-228.
- Regehly, Thomas, "Übersicht über die "Heideggeriana" im Herbert-Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main", en *Heidegger-Studies*, 7, 1991, pp. 179-209.
- Regina, A., "L'esistenza cairologica: prospettive e aporie nell'esplorazione heideggeriana del tempo", en *Humanitas* (Brescia), 48, 1993, pp. 42-69.
- Reinhardt, Rudolf, "Ein "Kulturkampf" an der Universität Freiburg. Beobachtungen zur Auseinandersetzung um den Modernismus in Baden", en Schwaiger, G. (ed.), *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus*, Göttingen, 1976, pp. 90-138.
- Richardson, S. J. W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, La Haya, 1963.
- Riedel, Manfred,

- "Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl", en Jamme, C. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 215-233.
- "Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum "anderen Anfang" der Philosophie", en *Von Heidegger her. Meßkircher Vorträge 1989*. Martin-Heidegger-Gesellschaft, tomo 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 51-72.
- Rigobello, Armando, "Heideggers Kritik des Begriffes "Wert" und die praktische Bedeutung von "Eigentlichkeit"", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 197-206.
- Ritschl, Albrecht, "Über das Gewissen", en *Gesammelte Aufsätze*, J.C.B. Mohr, Friburgo, 1896, pp. 177-203.
- Rodi, Frithjof,
  - "Wandlungen der hermeneutischen Situation im Blick auf Heideggers Frühwerk", en Fehér, István M. (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, pp. 129-139.
  - "Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie: Georg Misch, Hans Lipps, Gustav Spet", en Jamme, C. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, pp. 352-372.
  - "Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von >Sein und Zeit<. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, pp. 161-177. Publicado también en Rodi, F., *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 1990.
- Rodríguez García, Ramón,
  - *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
  - *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid, 1993.
  - "Reflexión y evidencia: Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 1996, pp. 57-74.
  - "La impotencia de la reflexión. Consideraciones sobre el alejamiento heideggeriano de la fenomenología de Husserl", en *Torre de los lujanes*, 14, 1990, pp. 73-77.
  - "Heidegger, pensador con biografía", en *Revista de Filosofía*, 3, 1990, pp. 211-214.
  - *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987.
  - "Los caminos de la fenomenología", en *Revista de Filosofía*, 7, 1992, pp. 217-224.

- "Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen*", en *Phänomenologische Forschungen*, nueva serie, 2, 1997, pp. 223-244.

Rodríguez Molinero, José Luis,

- "Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24, 1997, pp. 179-208.

- "El "modo de hallarse" en relación con la antropología filosófica en Heidegger", en VV. AA., *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Actas de la Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía, Salamanca, 1991, pp. 67-90.

Rosales, Alberto,

- "El problema de la diferencia ontológica en las obras tempranas de Heidegger", en *Cuadernos de Filosofía*, 11, 1971, pp. 195-205.

- *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Nijhof, La Haya, 1970.

Rosemann, Philipp W., "Langgehütetes Werk: Warum die erste Fassung von Heideggers 'Sein und Zeit' 1925 nicht erscheinen konnte", en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, n° 194, 23 de agosto de 1989.

Rosenstein, Leon, "Mysticism as preontology. A note on the Heideggerian connection", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 39, 1978-79, pp. 57-73.

Rosshoff, H, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*, Bouvier, Bonn, 1974.

Ruff, Gerhard, *Am Ursprung der Zeit. Studie zur christlichen Religion in den ersten "Freiburger Vorlesungen"*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997.

Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1994. Hay traducción española de Raúl Gabás, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Editorial Tusquets, Barcelona, 1997.

Sallis, John,

- "Review of *Die Grundprobleme der Phänomenologie* by M. Heidegger", en *Research in Phenomenology*, 6, 1976.

- *Radical Phenomenology. Essays in honor of Martin Heidegger*, Sallis, J. (ed.) Humanities Press, Atlantic Highlands (New York), 1979.

- "The Origins of Heidegger's Thought", en *Research in Phenomenology*, 7, 1977, pp. 43-57.

- *Philosophy and archaic Experience*, Sallis, J. (ed.), Duquesne University Press, Pittsburgh, 1982.

- Reading Heidegger: Commemorations*, Sallis, J. (ed.), Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- "Time out...", en Sallis, J., Moneta, G. y Taminiaux, J. (eds), *The Collegium Phaenomenologicum: The first ten Years*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. 139-147.
- Echoes: After Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- "Where Does *Being and Time* begin?", en Sallis, John, *Delimitations. Phenomenology and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, pp. 98-118.
- "The Truth that is not of Knowledge", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 381-391.
- Sánchez Meca, D., "Heidegger y la hermenéutica del lenguaje religioso" en *Anales del Seminario de Metafísica*, 21, 1986, pp. 165-192.
- Sánchez Reulet, Aníbal,
- La teoría de las categorías de Emil Lask*, Tesis Doctoral de la Universidad de La Plata, Argentina, 1939.
- Emil Lask y el problema de las categorías filosóficas*, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, Argentina, 1939.
- Schaeffler, Richard, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- Schalow, Frank,
- "A pre-theoretical phenomenology: Heidegger and Scheler", en *International Philosophical Quarterly*, 28, 1988, pp. 393-401.
- "The Anomaly of World : From Scheler to Heidegger", en *Man and World*, 24, 1991, pp. 75-87.
- "Heidegger and the temporal constitution of the A priori", en *Southwest Philosophy Review*, 7, 1991, pp. 173-182.
- "The Kantian Schema of Heidegger's Late Marburg Period", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 309-323.
- Scharff, R. C., *Erlebnis and Existenz. Dilthey and Heidegger on the Approach to human experience*, University Microfilm, Ann Arbor, 1977.
- Schatzki, T. R., "Early Heidegger on being, the clearing, and realism", en Dreyfus, H. y Hall, H. (eds), *Heidegger. A critical reader*, Blackwell, Cambridge, 1992, pp. 81-98.
- Scheler, Max, "Liebe und Erkenntnis", en *Liebe und Erkenntnis*, Francke Verlag, Bern, 1970, pp. 5-28.

- Schlink, Edmund, "Weisheit und Torheit", en *Kerygma und Dogma*, 1, 1955, pp. 1-22.
- Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983. Hay traducción española de Pepa Linares, *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, Editorial Cátedra, Madrid, 1991.
- Schrag, Oswald, "Jaspers and Heidegger: Hermeneutics of Religion", en Wisser, R. (ed.), *Karl Jaspers: Philosoph unter Philosophen*, Köninghausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 113-120.
- Schufreider, Gregory, "Heidegger's contribution to a Phenomenology of Culture", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 17, 1986, pp. 166-185.
- Schuhmann, K., Smith, B., "Neokantianism and Phenomenology. The case of Emil Lask and Johannes Daubert", en *Kant-Studien*, 82, 1991, pp. 303-318.
- Scott, Charles E., "The Middle Voice in 'Being and Time'", en Sallis, J., Moneta, G. y Taminiaux, J. (eds), *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. 159-173.
- Seeburger, Francis F., "Heidegger and the phenomenological Reduction", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 36, 1975-76, pp. 212-221.
- Seigfried, Hans,
- "Professor Kisiel's Drawing of Heidegger's Schematism of Existence", en *Philosophy Today*, 30, 1986, pp. 66-72.
  - "Against naturalizing preconceptual experience", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 48, 1988, pp. 505-518.
- Sheehan, Thomas,
- "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21", en *The Personalist*, 55, 1979-80, pp. 312-324.
  - "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", en *Heidegger: The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, pp. 3-19.
  - "Heidegger's Lehrjahre", en Sallis, J., Moneta, G. y Taminiaux, J., *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*, Phaenomenologica, vol. 105, Kluwer, Dordrecht, 1988.
  - "On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of Physis", en Silverman, H. J., Sallis, J. y Seebohm, T. (eds.), *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1983, pp. 131-164.
  - "Hermeneia and apophansis. The early Heidegger on Aristotle", en Taminiaux, Jaques (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1988, pp. 67-80.



- Heidegger. The Man and the Thinker*, Sheehan, T. (ed.), Precedent Publishing, Chicago, 1981.
- "The >original Form< of Sein und Zeit: Heidegger's. "Der Begriff der Zeit" (1924)", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 10, 2, 1979, pp. 78-83.
- "Heidegger's topic: Excess, Recess, Access", en *Tijdschrift voor Filosofie*, 41, 1979, pp. 615-635.
- "Heidegger, Aristotle and Phenomenology", en *Philosophy Today*, 19, 1975, pp. 87-94.
- "Heidegger's New Aspect: On in-sein, Zeitlichkeit, and the Genesis of "Being and Time"", en *Research in Phenomenology*, 25, 1995, pp. 207-225.
- "On Movement and the Destruction of Ontology", en *The Monist*, 64, 1981, pp. 534-542.
- "How (not) to read Heidegger", en *American catholic philosophical quarterly*, 69, 1995, pp. 275-294.
- Sitter, Beat, "Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, 1970, pp. 516-535.
- Smith, Christopher P., "The uses and abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's fundamental ontology: The lecture course, Summer 1924", en Babich, Babette E. (ed.), *From Phenomenology to thought, errancy and desire*, Kluwer, Dordrecht, 1995, pp. 315-333.
- Soaje Ramos, Guido, "La posición de Heidegger ante el tema del valor", en *Ethos*, 1976-77, pp. 117-162.
- Spanos, Wiliam, "Heidegger, Kierkegaard and the hermeneutic Circle: Towards a Post-Modern Theory of Interpretation as Dis-closure", en *Boundary*, 2, 4, 1976, pp. 455-588.
- Stambauch, Joan, "Existential time in Kierkegaard and Heidegger", en Balslev, A. y Mohanty, J. (eds.), *Religion and time*, Brill, Leiden, 1993, pp. 46-60.
- Stapleton, Timothy J.,
- Husserl and Heidegger. The question of a phenomenological beginning*, State University of New York Press, Albany, 1983.
- "Husserlian themes in Heidegger: The basic Problems of Phenomenology", en *Philosophy Today*, 27, 1983, pp. 3-17.
- Stern, Günther,
- Die Rolle der Situationskategorie bei den 'Logischen Sätzen'*, Disertación, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 1924.
- Über das Haben: Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, Friedrich Cohen, Bonn, 1928.

Stewart, Roderick M.,

- "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's *Habilitationsschrift*", en *Man and World*, 12, 1979, pp. 360-386.

- *Psychologism, Sinn and Urteil in the early writings of Heidegger*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1984.

- "The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the early Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 10, 1979, pp. 184-193.

- "Heidegger and the intentionality of language", en *American Philosophical Quarterly*, 25, 1988, pp. 153-162.

Stoker, H. G., *Das Gewissen: Erscheinungen und Theorien*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1925.

Stolzenberg, Jürgen, *Ursprung und System. Problem der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorp und beim frühen Martin Heidegger. Neue Studien zur Philosophie*, tomo 9, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

Storck, Joachim W., "Martin Heidegger und Elisabeth Blochmann: Anmerkungen zu einem Briefwechsel aus fünf Jahrzehnten", en Jamme, C., Harries, K. (eds.), *Martin Heidegger. Kunst, Politik, Technik*, Fink, München, 1992, pp. 121-134.

Storck, J. W. y Kisiel, T., (eds.), "Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahrsschrift der Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte: Eine Dokumentation*", en *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992, pp. 181-232.

Strube, Claudius,

- *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen and Neumann, Würzburg, 1993.

- "Wesen und Bedeutung als Kategorien des Lebens [Dilthey und Heidegger]", en Held, K. y Hennigfeld, J. (eds.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, pp. 261-276.

- "Die existenzial-ontologische Bestimmung des *lumen naturale*", en *Heidegger-Studies*, 12, 1996, pp. 109-119.

Szilasi, Wilhelm, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Karl Alber, Freiburg, 1946.

Taminiaux, J.,

- "Poiesis und Praxis in der Gliederung der Fundamentalontologie Martin Heideggers", (trad. alemana de Leonardy, H.) en *Perspektiven der Philosophie*, 15, 1989, pp. 89-115.

- "Heidegger and Husserl's *Logical Investigations*", en *Research in Phenomenology*, 7, 1977, pp. 58-83.

- "The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self", traducción inglesa de François Renaud en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 269-290.
- Tertulian, Nicolas, "Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukacs", en *Archives de philosophie*, 56, 1993, pp. 431-443.
- Thomä, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Thurnher, Rainer, "Weltbegriff und Topologie des Seins beim frühen Heidegger", en Hübel, T. (ed.), *Martin Heidegger. Beiträge des Symposions "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa"*, Universität Verlagsbuchhandlung, Wien, 1991.
- Tietjen, Hartmut, "Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers", en *Heidegger-Studies*, 2, 1986, pp. 11-40.
- Tyman, Stephen, "Mysticism and gnosticism in Heidegger", en *Philosophy Today*, 28, 1984, pp. 358-370.
- Tzavaras-Dimou, Anastasia, *Phänomenologie der Aussage: eine Untersuchung zu Heideggers existenzial-ontologischer Interpretation des Aristotelischen logos apophantikos*, Disertación, Friburgo, 1991.
- Uscatescu, Jorge,
- *Die Grundartikulation des Seins: eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.
- "Ecos de Duns Escoto en Heidegger y en el pensamiento contemporáneo", en *Filosofia Oggi*, 11, 2, 1988, pp. 279-286.
- Van Buren, John,
- *The Young Heidegger. Rumor of the hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994.
- "The young Heidegger and Phenomenology", en *Man and World*, 23, 3, 1990, pp. 239-272.
- "The young Heidegger. Rumor of a hidden King (1919-1926)", en *Philosophy Today*, 32, 2, 1989, pp. 99-108.
- "Heidegger's Sache: A family portrait", en *Research in Phenomenology*, 22, 1992, pp. 161-185.
- "Heidegger's Autobiographies", en *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 23, 3, 1992, pp. 201-221.

- "The young Heidegger, Aristotle, Ethics", en Dallery, Arleen B. (ed.), *Ethics and Danger*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 169-185.
- "Heidegger's early Freiburg Courses, 1915-1923", en *Research in Phenomenology*, 23, 1993, pp. 132-152.
- "The Ethics of Formale Anzeige in Heidegger", en *American Catholic Philosophical Quarterly* (antes *The New Scholasticism*), 69, 2, 1995, pp. 157-170.
- "Demythologizing Heidegger", en Fiore, Guido (ed.), *Philosophy in Canada*, Vol. 1, Agathon Books, Miliken, Ontario, 1989.
- "Martin Heidegger, Martin Luther", en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 159-174.
- Van Dijk, R. J. A., "Grundbegriffe der Metaphysik: Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger", en *Heidegger-Studies*, 7, 1991, pp. 89-109.
- Veder, Ben, "Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag", en *Heidegger-Studies*, 12, 1996, pp. 95-107.
- Verstraete, M., "Aristóteles-Heidegger. Un diálogo acerca de la "dynamis" que "da que pensar"', *Philosophia*, 46-47, 1987, pp. 157-173.
- Vigo, Alejandro, G., "Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1994, pp. 73-95.
- Villacañas Berlanga, José Luis, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 1997.
- Vogt, Norbert, "Heidegger vor "Sein und Zeit"', en *Daseinsanalyse*, 13, 1996, pp. 135-148.
- Volpi, Franco,
  - "Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32, 1978, pp. 254-265.
  - "L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger", en Cristin, R. (ed.), *Heidegger e Husserl*, La Nuova Italia, Florencia, 1988.
  - "La dissertation de Franz Brentano et son influence sur la formation philosophique de jeune Martin Heidegger", en *Proceedings of the World Congress on Aristotle (Tesalónica, 7-14 de Agosto de 1978)*, Vol. III, Publicación del Ministerio de Cultura y Ciencias, Atenas, 1982, pp. 48-52.
  - "Dasein as 'praxis'. The Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle", Macann, C. (trad.), en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. II: History of Philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, pp. 90-129.

- "*Being and Time: A translation of the Nicomachean ethics?*", trad. inglesa de Protevi, J., en Kisiel, T., Van Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-211.

- "Alle origini della concezione heideggeriana dell'essere. Il trattato *Vom Sein* di Carl Braig", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 34, 2, 1980, pp. 183-194.

Von Herrmann, F. W.,

- "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", en *Heidegger-Studies*, 2, 1986, pp. 153-172.

- *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie": zur "zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991. Hay traducción española de Irene Borges-Duarte, *La "segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

- "Übersetzung als philosophisches Problem", en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, tomo III, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 108-124.

- *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

- *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Hain, Meisenheim/Glan, 1964.

- *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

- "Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 1996, pp. 39-55.

- "Wirkungen der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe", en Happel, M. (ed.), *Heidegger - neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 87-96.

Von Wolzogen, Christoph,

- "'Es gibt". Heidegger und Natorps "Praktische Philosophie"', en Gethmann Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, pp. 313-337.

- "Natorp-Heidegger-Levinas zur Entwicklung des Begriffsfeldes "es gibt"', en *Il Cannocchiale*, 1-2, 1991, pp. 169-193.

- "'Den Gegner stark machen". Heidegger und der Ausgang des Neukantismus am Beispiel Paul Natorps", en Orth, E. W. y Holzhey, H. (eds.), *Neukantismus. Perspektiven und Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, pp. 397-417.

- "Nicht Leben oder Welt, sondern Dasein: Heidegger-alte Fragen, alte Quellen", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, nº 258, 6 de noviembre de 1985, p. 36.

- "Weltanschauung": Heidegger und die Begriffsgeschichte eines fragwürdigen Begriffs", en *Heidegger-studies*, 13, 1997, pp. 123-142.
- Wartofsky, Marx, W., "Lukacs and Heidegger", en *Philosophical forum*, 1991-1992, pp. 20-25.
- "La question du "logos" dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote", en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 33-65.
- Watanabe, Jiro, "Categorial intuition and the understanding of being in Husserl and Heidegger", en Sallis, J. (ed.), *Reading Heidegger: Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, pp. 109-117.
- Watson, Stephen, "Heidegger, rationality, and the critique of judgment", en *Review of Metaphysics*, 41, 1988, pp. 461-499.
- Weberman, David, "Heidegger and the disclosive character of the emotions", en *Southern Journal of Philosophy*, 34, 1996, pp. 379-410.
- Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.
- Welter, R., *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthetheoretischer Erfahrungswelt*, München, 1986.
- Wetz, Franz Josef, "Wege-nicht Werke: zur Gesamtausgabe Martin Heideggers", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, 1987, pp. 444-455.
- Wiehl, Reiner, "Heidegger, hermeneutics and ontology", en Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger. Critical assessments. Vol. I: Philosophy*, Routledge, London-New York, 1992, pp. 257-279.
- Wisser, R., "Jaspers-Heidegger and the struggle of *Existenz*, philosophy for the existence of the philosophy", en *International Philosophical Quarterly*, 24, 1984, pp. 141-155.
- Wohlfart, Günther, "Der Augenblick. Zum Begriff der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit bei Heidegger", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2, 7, 1982, pp. 27-55.
- Wolz-Gottwald, Eckard,
- "Martin Heidegger und die philosophische Mystik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 104, 1997, pp. 64-79.
- "Das Denken ohne Brücke: Zur Transformation der Phänomenologie bei Martin Heidegger", en *Phänomenologische Forschungen*, 1, 1996, pp. 67-83.
- Zimmerman, M. E.,

- "Heidegger's "Completion" of *Sein und Zeit*", en *Philosophy and phenomenological Research*, 1974-75, pp. 537-560.
- *The Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio University Press, Athens-London, 1981.
- "The Foundering of *Being and Time*", en *Philosophy Today*, 19, 1975, pp. 100-107.
- "Heidegger and Bultmann: Egoism, Sinfulness and Inauthenticity", en *Modern Schoolman*, 58, 1980, pp. 1-20.
- *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.