

José Alberto Sánchez Guzmán

**LOS ELEMENTOS ONTOLÓGICOS QUE DETERMINAN LA OBRA TEMPRANA
DE MARTIN HEIDEGGER (1919-1923)**

Asesor: Harold Leonel Soberanis



Universidad de San Carlos de Guatemala
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Guatemala, septiembre de 2017

Este estudio fue presentado por
el autor como trabajo de tesis,
requisito previo a su graduación
de Licenciado en Filosofía

Guatemala, septiembre 2017

ÍNDICE

Introducción.....	I
Capítulo I: Itinerario filosófico del joven Heidegger	1
1.1 La herencia teológica	1
1.2 La herencia kantiana.....	13
1.3 La herencia husserliana	16
1.4 Herencia diltheyana	22
1.5 La herencia aristotélica	24
Capítulo II: La ciencia originaria de la vida	29
Capítulo III: Hermenéutica de la vida humana.....	57
Capítulo IV: Hermenéutica de la facticidad	85
Capítulo V: Elementos Ontológicos en las Lecciones de Friburgo del Joven Heidegger.....	105
Conclusiones.....	124
Bibliografía	130

Introducción

Abandoné una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era solo un alto en un caminar. Lo permanente de un pensamiento es el camino. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia adelante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante¹

Martin Heidegger murió en 1976. Bajo su consentimiento se inició en 1975 la publicación de sus *Obras completas (Gesamtausgabe)*, un año antes de su muerte. El total de tomos a publicar serán 102, y para el 2017 se esperaba la publicación de los tomos 97 y 98. Según la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos se espera que la publicación de las obras completas finalice en 2025.

A 30 años de su muerte, los *Cuadernos Negros*² han colocado nuevamente el debate acerca de la relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo, tema espinoso para algunos e insignificante para otros. Con cada nueva publicación del legado de Heidegger, varios temas se discuten nuevamente, ya para fortalecer lo investigado o para proponer una nueva tesis acerca de algún tema específico.

Lo mismo sucede con la publicación de algunos tratados inéditos y los cursos que impartió Heidegger durante su época de joven profesor, impartidos en Friburgo y Marburgo durante los años de 1919 a 1927, antes de la publicación de *Ser y Tiempo*.

La obra más importante y divulgada de Martin Heidegger es *Ser y Tiempo*, los investigadores se abocaban a ella para entender el pensamiento de su autor.

Luego de la publicación de sus cursos de juventud se planteó la problemática de cómo entender *Ser y Tiempo*, o era una obra aislada, pero a la vez una obra maestra, o se debía entender como una síntesis de su pensamiento. A mediados de los años ochenta se inició la publicación de las Lecciones de Friburgo (1919-

¹Heidegger M, *De camino al habla*. Barcelona, ed. Serbal-Guitard. 1990. Pág. 90.

² El primer tomo en alemán se publicó en febrero de 2014, en español se publicó en octubre del 2015. Son un total de 34 cuadernos, en alemán se han publicado tres tomos que abarcan los primeros 14 cuadernos; los tomos dos y tres se están traduciendo al español.

1923), lo cual significó una suerte de estudios alrededor de la obra previa a *Ser y Tiempo*. Hasta esa fecha las aportaciones tempranas del filósofo habían estado en segundo plano, aunado a eso también estaba la cuestión política que empañó la figura del Heidegger.³

Se ha considerado que el pensamiento de Heidegger tiene varias etapas, tanto así que algunos pensadores han establecido que se puede considerar el pensamiento de un primer y segundo Heidegger. Esto ha sucedido precisamente por el desconocimiento de la obra temprana del autor, es decir, no porque no pudieran comprenderlo correctamente, sino porque aún no habían sido publicadas las *Lecciones* escritas en su juventud.

Como indica Carlos Arturo Bedoya y Adrián Escudero, alrededor de la obra del joven Heidegger se han desarrollado varias perspectivas exegéticas. Las investigaciones de Kisiel, Van Buren, Fehér, Adrián, Xolocotzi y Pöggeler consideran que el valor de las lecciones radica en la ayuda a comprender la problemática de *Ser y Tiempo*. En cambio, Gadamer, Gander, Grondin, Rodríguez y De Lara consideran que la temática en estos cursos no se reduce a la pregunta ontológica de la obra de 1927 si no que poseen un interés propio. Con base en mi investigación, me adhiero a los intérpretes de la obra heideggeriana que consideran que existe una continuidad en el pensamiento de dicho autor, es decir, son etapas entrelazadas conceptualmente.

El pensamiento de Heidegger debe entenderse como una constante evolución, el tema de fondo es el mismo: el problema del ser, es decir, es un problema ontológico, pero con conceptos nuevos que enriquecen la propuesta

³ El estudio de la periodización de la obra del Heidegger puede interpretarse a la luz de cuatro etapas. La primera es desde sus años de estudio hasta la ruptura con el catolicismo, donde su temática cambia a temas más estrictamente filosóficos que teológicos; la segunda, inicia con su acercamiento a la fenomenología y lo desarrolla en su estadía en Friburgo; la tercera, es el que desarrolla en Marburgo y lo sintetiza con la publicación de *Ser y Tiempo*; una cuarta lo estableceríamos en las publicaciones después de *Ser y Tiempo*; posterior a esto ya inicia la etapa en la que Heidegger toma varios temas para su interpretación.

heideggeriana. El problema del sentido del ser⁴ debe entenderse como el eje transversal de todo el pensamiento heideggeriano. El mismo Heidegger lo dice: “El camino del pensar acabaría siendo más largo de lo que yo sospechaba y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo muestran el camino de un modo sólo indirecto.”⁵

Ahora, ¿Cuál es la importancia de los cursos de Friburgo (1919-1923)? Radica en que *Ser y tiempo* no existiría sin los aportes e investigaciones realizadas en las Lecciones anteriores a la obra en mención. *Ser y Tiempo* es una obra inacabada y de síntesis, inacabada porque Heidegger ya no escribió la segunda parte, ni la tercera parte de la primera, y de síntesis porque en ella se muestra el uso del lenguaje heideggeriano más técnico. Los elementos ontológicos se muestran de forma sistemática y lógica en su más amplio entender evolutivo.

De ahí la necesidad de interpretar las Lecciones impartidas por el joven Martin Heidegger en Friburgo y Marburgo, entre 1919 y 1927. Sin embargo, en esta investigación me ocuparé de las *Lecciones* de Friburgo⁶, impartidas entre 1919 y 1923, con ello pretendo establecer los elementos ontológicos utilizados por el joven Heidegger en las *Lecciones* de esa época, sean estos, la ciencia originaria, vida, la hermenéutica de la facticidad, el Dasein, la intuición hermenéutica como los grandes elementos, compuestos por categorías ontológicas que el joven Heidegger crea para explicar su postura. Hacer hablar a las Lecciones por sí mismas. Se toma este periodo de tiempo porque en esta etapa hay varios cambios en el pensamiento del joven Heidegger. Como veremos más adelante, en 1919, se aleja de la doctrina católica, esto se evidencia en la primera *Lección* de esa época,

⁴ Para comprender sustancialmente esta idea, recomiendo la lectura del libro de Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el sentido del ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, ed. Herder, Barcelona. 2010.

⁵ Heidegger M, *Tiempo y Ser*. Editorial Tecnos. Madrid. 1999. Pág., 100

⁶ Entre las traducidas al español podemos encontrar 1) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. 2) *Introducción a la fenomenología de la religión* 3) *Estudios sobre mística medieval*. 4) *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. 5) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. 6) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. En esta investigación las numero 2 y 3 son circunstanciales.

1923, porque existe una síntesis previa podríamos llamarle, en sus escritos de juventud en la Lección *Ontología: hermenéutica de la facticidad*.

La obra de Martin Heidegger ha sido estudiada ampliamente en varios temas, tales como su política, la estética, la historia, la técnica, el existencialismo, entre otros, sin embargo, la etapa denominada como pensamiento del joven Heidegger provee diversas temáticas ontológicas, lógicas, históricas entre otras, que dan luz a nuevos planteamientos de la obra heideggeriana.

La presente tesis es un trabajo interpretativo y descriptivo, lo primero porque interpreto los elementos ontológicos en las *Lecciones* escritas por el joven Heidegger en su estadía en Friburgo, y lo segundo, porque describo el orden lógico de los elementos ontológicos, lo cual fundamenta lo que interpreto. Establece que en el pensamiento del joven Heidegger la existencia humana es explicada a través de elementos ontológicos que constituyen una onto-antropología⁷; en este trabajo me centro en indicar los elementos ontológicos, los cuales, durante la época de las *Lecciones* de Friburgo fundamentan la ciencia originaria de la vida, ontología fenomenológica de la vida fáctica o la hermenéutica de la facticidad, hasta ser reducidos a un concepto como lo es el *Dasein*.

Se realiza una descripción de los elementos ontológicos que dejan vislumbrar los supuestos que permiten entender lo que es la existencia humana. Para lo cual es necesaria la revisión de los escritos de la época de juventud, en este caso, los impartidos durante la estadía de Friburgo; en ellos se establecen los caracteres ontológicos de la existencia humana con su referencia al ser.

⁷Este término es utilizado por Wolfgang Welsch, en su artículo "*Heidegger: Antropocentrismo ontológico*," quien desarrolla lo que él considera un antropocentrismo ontológico. En su interpretación considera que "el hombre no puede ser entendido en el horizonte de una antropología humana convencional, sino de una onto-antropología. Solamente una antropología de este tipo haría justicia a la verdadera esencia del hombre: su referencia al ser". Y pregunta "¿Qué significa esta referencia al ser constitutiva del hombre? Esta es, por supuesto, la pregunta clave que cabría plantear a todos los heideggerianos". Cf. Félix Duque. *Heidegger: Sendas que vienen 1*, paginas 83-113, ediciones pensamiento, Madrid, 2008. En la presente investigación, solo hago alusión a esta problemática que se encuentra al interno de las *Lecciones* del joven Heidegger, sin embargo, no profundizo en ella, ni es objetivo desarrollarla a profundidad. Quizás en una segunda parte de esta investigación será tratada.

En el capítulo I se describen las corrientes filosóficas que influyeron en el pensamiento del joven Heidegger, siendo estas la fenomenología, la hermenéutica, el pensamiento de Kant, el pensamiento de los griegos, en especial Aristóteles y el pensamiento teológico de su formación intelectual inicial y, se establecen los conceptos que Heidegger aportó para explicar su filosofía ulterior.

En el capítulo II se explica lo que es la ciencia originaria de la vida, a través de sus *Lecciones La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo y Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*.

En el capítulo III se determina lo que es la hermenéutica de la vida humana, a través de su *Lección Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*.

En el capítulo IV se establece lo que es la Hermenéutica de la facticidad, a través de la su *Lección Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, última *Lección* dictada en Friburgo.

En el capítulo V se detallan los elementos ontológicos que determinan la obra temprana del joven Heidegger.

Respecto a la bibliografía se han utilizado las *Lecciones* dictadas y escritas por Heidegger durante su periodo de juventud en Friburgo, así como las investigaciones más importantes y actuales acerca de este periodo de su pensamiento.

Capítulo I: Itinerario filosófico del joven Heidegger

El compañero de mi búsqueda fue el joven Lutero, y mi modelo Aristóteles, a quien el primero aborrecía. Kierkegaard me ha estimulado y Husserl me ha dado los ojos.⁸

La obra filosófica de Heidegger aborda temas que pertenecen a la tradición filosófica occidental. El más importante para él es el del ser, alrededor de ello girará tanto su obra de juventud, el tratado *Ser y Tiempo* como sus obras de madurez. De tal forma que en sus escritos confluye la herencia filosófica de varios pensadores, entre los más importantes se encuentran Husserl, Dilthey, Kant, Aristóteles, San Agustín, Kierkegaard, san Pablo y Lutero, entre otros que también tuvieron influencia sobre el pensamiento del filósofo alemán. En ese sentido, este capítulo muestra de manera general las influencias que marcaron la teorización ontológica de Martin Heidegger.

Todas las lecciones que Heidegger realiza durante su etapa en Friburgo y Marburgo deben entenderse como la génesis de *Ser y Tiempo*. De ahí la importancia de comprender la herencia teórica que Heidegger tuvo durante la época de joven docente.

1.1 La herencia teológica

Heidegger viene de una formación teológica y de un catolicismo filosófico desarrollado en sus años de juventud en Friburgo. En su libro *De camino al habla* Heidegger indica que “sin esa procedencia teológica, nunca hubiera arribado al camino del pensamiento. Procedencia siempre dice futuro.”⁹ Si, la herencia que le

⁸Heidegger, M, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, ed. Alianza Editorial, Madrid, 1999. Trad. de Jaime Aspiunza. Pág. 22

⁹Heidegger, M, *De camino al habla*. Pág. 88. Barcelona, ed. Serbal-Guitard. 1990.

debe Heidegger a la teología sienta las bases de su pensamiento,¹⁰ no podría comprenderse a cabalidad el itinerario tanto de vida como intelectual sin comprender lo que los estudios teológicos fueron para Heidegger.

Es claro que la influencia teológica en Heidegger se evidencia a lo largo de su vida y en diferentes escritos, y no es que los textos sean teológicos, puesto que son filosóficos, sino que muestran ideas que ha heredado de la teología que estudió en su juventud y marcaron su itinerario intelectual.

En su momento, Heidegger agradeció a Carl Braig el horizonte que le mostró, en el *Tratado de ontología* escrito por Braig resaltaba “largos pasajes de Aristóteles, Tomas de Aquino y Suarez, además de la etimología de las palabras para explicar los conceptos fundamentales de la Ontología”¹¹, como enfatiza Ott, serán estas las mismas herramientas que Heidegger utilizará para fundamentar sus investigaciones.

Heidegger reconoce su herencia intelectual

Gracias a él (Braig) pude escuchar por vez primera en el transcurso de algunos paseos, a los que me permitía acompañarle, la importancia que Schelling y Hegel tenían para la teología especulativa a diferencia del sistema pedagógico de la escolástica. Así fue como la tensión entre la ontología y la teología especulativa, en tanto que estructura de la metafísica, entraron dentro del ámbito de mi búsqueda.¹²

Martin Heidegger Kempf nació en Messkirsc, el jueves 26 de septiembre de 1889. El padre Friedrich Heidegger era sacristán de la iglesia. Su familia era católica y básicamente de origen campesino. El hecho que el papá fuera sacristán le ayudó a obtener una beca, concedida por los señores de *Fürstemberg* de la Fundación Weiss, esto le permitió estudiar en el Liceo de Constanza (fundado por los

¹⁰ Para un estudio más detallado de la relación de Heidegger con la teología véase el libro *Filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger*, de PhilippeCapelle-Dumont, en el que desarrollan tres aspectos: filosofía y teología escrituraria, filosofía y la onto-teología, y pensamiento del ser y espera de Dios.

¹¹Ott, H, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*. Alianza editorial, 1992. Trad. Helena Cortés Gabaudan. pág. 67

¹²Ibíd. pág. 68.

jesuitas) como pensionista en la residencia de San Conrado, esto durante los años de 1903 a 1906. “Durante los años que pasó Heidegger en este lugar, el establecimiento era un frente importante en el combate de la jerarquía católica contra la influencia cada vez mayor del protestantismo y del liberalismo.”¹³

Heidegger estudió luego el bachillerato en el Bertholds-Gymnasium de Friburgo de 1906 a 1909, gracias a la beca que le había sido otorgada, la cual le continuó apoyando hasta 1911. El 30 de septiembre de 1909 Heidegger ingresó en el noviciado de la compañía de Jesús, el 13 de octubre de 1909 fue expulsado. Es de resaltar que la salida del noviciado no fue por decisión propia, sino por decisión de los jesuitas debido a la insuficiente constitución física de Heidegger.

De 1909 a 1911 estudia en el internado de teología del arzobispado de Friburgo,¹⁴ pero no le es posible continuar por problemas de salud. Mas adelante seguirá con el estudio de la teología católica en la Universidad de Friburgo, donde también tenía una formación en filosofía.

En el semestre de 1911-1912, Heidegger ingresó en la Facultad de Ciencias de la Naturaleza y Matemáticas, y durante algunos semestres asistió a clases de matemática, física y química. Paralelo a ello, y con base teórica de la filosofía aristotélica y la escolástica, “su ambición era conectar la filosofía griega y medieval con la lógica moderna. De allí nació el tema de su tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo*”,¹⁵ Publicada en 1913.

¹³ Farías V, *Heidegger y el Nazismo*. Editorial FCE, Chile, Segunda edición. 1998. Pág. 50.

¹⁴“Casper señala el marcado interés del joven estudiante por las cuestiones relacionadas con la exegesis, interés que ilustra la elección de sus cursos: no cabe duda que fue Gottfried Hobertg quien introdujo a Heidegger el gusto por la hermenéutica. Según el propio testimonio del filósofo, fue sobre todo la enseñanza de Karl Braig, en particular en materia de dogmática, lo que estimuló su reflexión sobre la relación entre el ser y el lenguaje.” Citado por Farías pág. 61.

¹⁵Ott, H, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*. pág. 84.

Ya en su primer escrito acerca del monje agustiniano, Abraham a Santa Clara,¹⁶ cuyo verdadero nombre era Johann Ulrich Megerle (1644-1709), se evidencia su orientación hacia las ideas agustinianas. Heidegger reseña la inauguración del monumento a Santa Clara, donde analiza su significado. Víctor Farías le da importancia a Santa Clara en la influencia que causó en Heidegger en la esfera política, sin embargo, en este estudio importa más analizar las influencias de la tradición filosófica que lo político. Antes de realizarse el homenaje a Santa Clara un diario publicó “que el joven Heidegger, estudioso y talentoso hijo del sacristán Friedrich Heidegger ha obtenido su bachillerato en Friburgo, con las mejores calificaciones, y desea consagrarse al estudio de la teología.”¹⁷

Heidegger obtiene su doctorado el 26 de julio 1913. Durante ese tiempo escribe en *Der Akademiker*, “prestigioso órgano intercooperativo general para los académicos católicos que se ocuparía de todos los ámbitos de la vida estudiantil, de cuestiones científicas, así como religiosas, social, caritativas, artísticas y literarias, y de los intereses propios.”¹⁸ Es importante mencionar que esta revista asumía plenamente la posición oficial de la jerarquía eclesiástica con respecto al modernismo,¹⁹ situación que cambiará cuando el modernismo sea condenado por el Papa Pio X, factor que motivará, posteriormente, el alejamiento de Heidegger de la Iglesia.

Heidegger solicita una beca a la fundación Schaezler, la cual según Ott, estaba indisolublemente ligada a la estricta obediencia a las normas de la doctrina filosófica y teológica de Tomas de Aquino. Tanto es así, que en su primera solicitud del 20 de agosto de 1913 escribe:

¹⁶ Este escrito se llamó “*Abraham a Santa Clara. A propósito de la inauguración de un monumento dedicado a él en Kreenheinstetten*”, el 15 de agosto de 1910. Publicado en la revista *Allgemeine Rundschau*”. Farías V, *Heidegger y el nazismo*. Pág. 65

¹⁷ Farías V, *Heidegger y el Nazismo*. Pág. 82.

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 91.

¹⁹ “Por ‘modernismo’ en alemán se entiende un movimiento eclesiástico cuyo propósito manifiesto era llegar a conciliar los dogmas católicos con la ciencia moderna.” Farías, pág. 91

El que firma esta carta y es su seguro servidor se permite solicitar humildemente al honorable capítulo catedralicio de Friburgo de Brisgovia, la concesión de una beca de la fundación Schaezler. El humilde firmante tiene la intención de dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria. Dado que éste que firma vive en condiciones muy modestas, quedaría muy sinceramente agradecido al capítulo catedralicio si le quisieran conceder graciosamente una beca de la mencionada fundación para el tiempo de preparación de su trabajo de habilitación.²⁰

Es evidente su inclinación en esa fecha por la filosofía tomista; durante 3 años gozó de esta beca y siempre se mantuvo al servicio de la filosofía cristiana escolástica y de su concepción católica del mundo. En su tercera solicitud del 13 de diciembre de 1915 dice:

El humilde firmante cree poder mostrarse siempre agradecido al muy honorable capítulo catedralicio arzobispal por la preciosa confianza en él depositada, encaminando su trabajo científico hacia la difusión del tesoro de pensamientos encerrado en la escolástica en bien del combate intelectual del porvenir por conseguir el ideal de vida católico.²¹

Farías menciona que, en los textos escritos durante este periodo, ya se vislumbra un alejamiento de la filosofía escolástica. En sus comentarios respecto a la filosofía aristotélica tomista considera que “la definición de filosofía es demasiado barata. La lógica escolástica debería poco a poco liberarse de su inmovilidad y de su supuesto aislamiento.”²² Según Farías, Heidegger quiere mostrar los límites de la lógica de Aristóteles y la imposibilidad de convertirla en ciencia de todas las ciencias.

La tesis de doctorado de Heidegger fue titulada *La Doctrina del Juicio en el Psicologismo*, donde es evidente la influencia de Husserl ya que la tesis de Heidegger se apoyaba sobre la afirmación de la consistencia intencional de las

²⁰Ott H, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*, pág. 89

²¹Ibíd. pág. 89-90

²²Farías, V, *Heidegger y el nazismo*. Pág. 98

leyes lógicas, partiendo de fenómenos psíquicos, tales como los consideraba Edmund Husserl.

El 31 de julio de 1915 Martin Heidegger recibió la *venia legendi* que lo convertía en un *privatdozent* de la Universidad de Friburgo, en la Facultad de teología como profesor de filosofía católica.²³

Durante el semestre de invierno de 1915-1916, Heidegger eligió como tema la historia de la filosofía antigua. Durante el semestre del verano de 1916, dirigió juntamente con Krebs, un seminario sobre los textos de Aristóteles. Y en el semestre del invierno de 1916-1917 el Ministerio de Cultura del país de Badele propuso dar un curso 'en el marco de la filosofía católica', curso que se convertiría en *Cuestiones fundamentales de la Lógica*.²⁴

Por estos años, se empieza a dar un cambio en el pensamiento de Heidegger. Se da el inicio de la ruptura con la idea neokantiana de una lógica pura del conocimiento, con la fenomenología reflexiva de Husserl y con la antropología teológica. Por ello en 1915 escribe "ya en el inicio de mi actividad académica, me quedó claro que una investigación genuinamente científica sin reservas y sin ataduras ocultas no era posible manteniendo en realidad el punto de vista de la fe católica".²⁵ Es decir, su reflexión la basaba en fundamentos filosóficos más que teológicos, su certeza de conocimiento estaba en la filosofía, no en la teología.

Siguiendo la interpretación de Escudero, luego de esa ruptura se centra en la lectura y exegesis de las epístolas paulinas y de los textos de Agustín, de los místicos medievales y del Lutero de la Reforma. Tratando de rastrear las huellas

²³Algo de suma importancia, que muestra ya los intereses filosóficos de Heidegger fue que el proceso de habilitación concluyó con la lección de prueba pronunciada el 27 de julio de 1915, que Heidegger tituló *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. Como lema escogió una frase del Maestro Eckhart: "El tiempo es aquello que se transforma y diversifica, la eternidad se mantiene simple." Cf. Ott H, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*, pág. 97.

²⁴Ibíd. Pág. 99

²⁵Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 143

de la experiencia fáctica de la vida y de someter a un análisis formal los diversos modos de realización de la misma, el joven Heidegger,

Encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida: inicialmente en la mística medieval, luego en las epístolas paulinas y finalmente en la obra de Agustín. Sus primeras obras se inspiran de diversa manera en fuentes cristinas.²⁶

Según Escudero,

En realidad, sus primeros cursos sobre *Mística medieval* (1919/20), *Fenomenología de la religión* (1920/21) y *Agustín* (1921) no tenían el propósito final de ofrecer una interpretación de la conciencia cristiana, sino de lograr una comprensión clara de la tarea propia de la filosofía.²⁷

Si, de ahí que sea uno de los temas principales de su *Leccion La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Pero el debate de fondo es la relación del catolicismo y el modernismo. Heidegger toma partido en ese debate antimodernista: refutación del darwinismo, crítica de la subjetividad y del modelo de vida estetizante de las grandes ciudades, rechazo del liberalismo y socialismo, determinación de la autoridad eclesiástica y de la libertad de investigación, confrontación con la relación entre el catolicismo y la cultura moderna.²⁸

Ahora, un dato importante a resaltar y para comprender cómo las influencias de algunos autores marcan el camino del pensar heideggeriano, es la lectura del libro de Carl Braig, "*El ser. Esbozo de la ontología*". En él Braig se fundamenta en San Buenaventura y según Escudero, deja entrever la interrelación de la problemática ontológica y la teoría agustiniana de la iluminación:

²⁶ Ibíd. Pág. 141.

²⁷ Ibíd. Pág. 149

²⁸ Ibíd. pág. 145.

La problemática ontológica que en Buenaventura se daba de la mano con la teoría agustiniana de la iluminación recibe así una audaz formulación trascendental. Precisamente de esta lectura trascendental se desprende lo que Heidegger más adelante denominará la diferencia ontológica²⁹ entre el ser y el ente, ya que el ser, como condición de posibilidad del conocimiento de entes, no puede convertirse a su vez en objeto de conocimiento.³⁰

Problemática que también se vislumbrará en la tesis de habilitación sobre Duns Escoto. Ahora, un tema de Heidegger en sus primeros años en Friburgo es establecer una fenomenología de la religión,³¹ que como bien señala Jorge Uscatescu en el prólogo a la traducción de la *Lección* de 1920-21 *Introducción a la fenomenología de la religión*, Husserl encargó a Heidegger elaborar una fenomenología de la religión.³² “la fenomenología de la religión de Heidegger se

²⁹ La diferencia ontológica es uno de los conceptos fundamentales en el pensamiento de Heidegger, “la cual significa que hay una diferencia ontológica entre el ser en general y el ser de los entes, es decir, la diferencia entre ser y ente. La idea de que existe una diferencia ontológica radica entre el ámbito de lo sensible y lo inteligible, entre la región de lo real y lo ideal, entre lo que es y lo que vale, ya se remonta a la precoz lectura heideggeriana del libro de Brentano *Del sentido múltiple del ser en Aristóteles* durante sus años de estudiante de teología y entra a formar parte del pensamiento heideggeriano a partir de su encuentro con los escritos de Emil Lask en 1912, una de las figuras de mayor influencia en el joven Heidegger durante sus años de doctorado bajo la tutela académica del neokantiano Heinrich Rickert, (...) Tomando la diferencia ontológica como elemento metodológico distintivo, el análisis de Heidegger no se centra como en Kant, en el hecho de la razón, sino en el hecho de que el ser humano tiene una comprensión vaga y general del ser. Esta comprensión es la que permite al Dasein aprehender la diferencia entre el ser y los entes, al mismo tiempo que una comprensión de sí mismo, del mundo y de cualquier cosa que comparece en el mundo. Por tanto, esta diferencia ontológica adscribe al Dasein la capacidad intuitiva de distinguir entre el ser y los entes.” Escudero Adrian, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Editorial Herder. España. 2009. Págs. 135-137.

³⁰Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 153.

³¹Tema central de su libro *Introducción a la fenomenología de la religión*, ed. Siruela, Madrid, 2005. Trad. de Jorge Uscatescu.

³²“Heidegger contaba por aquel entonces con poco más de treinta años y trabajaba dentro del movimiento filosófico de la fenomenología, cuyo fundador, Husserl, estaba en Friburgo desde 1916 en calidad de catedrático de filosofía. Como fundador del método había encargado a su ayudante y discípulo Heidegger la elaboración de una fenomenología de la religión. Husserl se reservaba la tarea de explicar, desarrollar y fundamentar los principios de la fenomenología para echar las bases de una ontología formal, mientras que, por otro lado, iba repartiendo entre sus más avezados discípulos la fenomenología de regiones particulares de la realidad. Así, Edith Stein trabajó en una fenomenología de las formas sociales y Heidegger se vio en el encargo de elaborar una fenomenología de la vida religiosa.” Del prólogo de Jorge Uscatescu, a la traducción de *Introducción a la fenomenología de la religión*. pág. 13.

sitúa aquende la distinción racional e irracional, porque, entre otras cosas, son conceptos que se aclaran mutuamente, quedando ambos en una indefinición.”³³

Según Uscatescu, para Troeltsch el fenómeno capital de la religión es la vivencia en uno mismo de la presencia de Dios. También valora el aspecto histórico y vital, importante para Heidegger, al considerar que la religión surge históricamente como resultado de la interacción de elementos racionales e irracionales que brotan de la vida.

La historia de las religiones y la fenomenología de la religión son dos aspectos que Heidegger utiliza como elementos primarios para desarrollar su fenomenología de la religión, por ello la importancia de algunos autores que han aportado significativos datos que le permiten encontrar

Experiencias originarias en que se resalte la vida fáctica, recogidas en los testimonios relevantes de la historia de las religiones (...) por ello, su fenomenología de la religión es más una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana.³⁴.

Documentos históricos que muestren hechos, conjuntamente con su situación, son dos elementos esenciales para interpretar la experiencia religiosa. Jaspers influye significativamente con el concepto de situación, y su idea de situación límite como elemento estructural de la existencia humana. “Aquí, el concepto de situación indica el conjunto de motivaciones y tendencias que me definen y acontecen. La vida es siempre una vida situada en una corriente de vivencias y en una tradición histórica dada”.³⁵ En ese sentido, Heidegger analiza el pensamiento de San Pablo,

³³Ibíd., pág. 17.

³⁴Ibíd., pág. 23.

³⁵ Escudero A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 155. A partir de las lecciones del semestre de 1923, el término se vincula casi exclusivamente a la expresión “situación hermenéutica”. La cual determina la situación de nuestra comprensión. La tarea de la filosofía consiste justo en apropiarse conceptualmente de esa comprensión por medio de la interpretación de los hábitos, las costumbres y los

su experiencia originaria de la vida fáctica, a través de las epístolas que ha legado a la historia del pensamiento, “las cartas son tomadas por Heidegger no como documentos doctrinales en que se exponen dogmas teológicos, sino como documentos de la propia experiencia vital de San Pablo en cuanto creyente de Cristo”.³⁶

De la misma forma que aborda a San Pablo, lo hará con San Agustín y su libro X de las *Confesiones*. Puntualmente lo trata en su conferencia *Agustín y el Neoplatonismo*, recogida en el libro *Estudios sobre mística medieval*. El tema de la vida fáctica vuelve a ser la preocupación de Heidegger y vuelve a tomar los textos de san Agustín como una referencia histórica, como un documento filosófico. Es decir, el joven filósofo estaba aplicando la fenomenología a la interpretación de los textos teológicos para encontrar la ruta a la problemática de la vida en la que Heidegger estaba empeñado en esa época.

Heidegger señala que estos análisis de la vida fáctica se han de entender en función de la experiencia de Dios, como búsqueda de Dios, o sea, como búsqueda de la *vita beata*, que no es sino la tenencia de Dios, pero, según Heidegger, esta pregunta se transmuta en la pregunta por qué soy yo. Este es el punto de inflexión en la interpretación de San Agustín, porque el análisis se desvía desde el comienzo de la experiencia de Dios, como tema propio de una posible fenomenología de la religión, a la cuestión de la vida fáctica.³⁷

usos lingüísticos, por una parte, y por medio de la revisión y del desmontaje crítico de la tradición, por otra. Toda interpretación se enmarca en una realidad sociocultural concreta, se remonta a una tradición ya transmitida, se alimenta de la cultura a la que pertenece quien interpreta. La misma hermenéutica en cuanto fáctica, se mueve esencialmente en la esfera de la comprensión preontológica que la vida tiene de su propio ser. Su principal tarea consiste en hacer transparente, en explicitar conceptualmente esa apertura primaria de sentido, tomando como hilo conductor el sentido del ser de la vida fáctica. La apropiación de la situación hermenéutica va encaminada a conquistar críticamente ese horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida para desenmascarar, en una estrategia de desmontaje o destrucción, los conceptos operativos en la precomprensión de ese fenómeno de la vida y devolverlos a su origen. Escudero Adrián, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*, Pág. 110.

³⁶Del prólogo de Jorge Uscatescu, a la traducción de *Introducción a la fenomenología de la religión*. Pág. 24.

³⁷Ibíd. Pág. 28.

De igual forma, Lutero es una referencia para Heidegger. Una de las prestaciones terminológicas que Heidegger toma de Lutero es el de *destructio*. Lutero lo utilizó en confrontación directa con la teología escolástica. A la *theologia gloriae* le opone la *theologia crucis* ya que la primera se reduce a una concepción contemplativa de Dios, mientras que la segunda “afecta la vida misma sin que se la pueda contemplar; es fe angustiosa, en el sentido más kierkegaardiano de la expresión.”³⁸ También se apropiará de otros conceptos como caída, cuidado, ansiedad, seguridad y horror, que toma de Lutero. “Al igual que Lutero, Heidegger se volverá al Apóstol Pablo para oponerse al Aristóteles de los escolásticos; lo que termina por dar paso a “una apropiación inmensamente creativa y no escolástica de los conceptos aristotélicos en sus escritos físicos y prácticos.”³⁹ Las interpretaciones sobre Aristóteles las trataremos en el capítulo III.

El 21 de marzo de 1917 Heidegger se casó con Elfride Petri, estudiante de economía política y de confesión evangélica luterana, lo que causa más alejamiento de los medios católicos. Es de mencionar que durante esta época Heidegger profundiza en las lecturas de Schleiermacher, Kierkegaard y Lutero. Sin duda los intereses intelectuales de Heidegger habían cambiado y manifiestan “un progresivo desplazamiento de la esfera sistemática escolástica hacia la región existencial protestante.”⁴⁰ Esto, porque los autores mencionados le proporcionaban una mejor explicación de la vida fáctica.

Es de enfatizar que, después de alejarse de la escolástica y la iglesia católica, Heidegger decide emprender un nuevo tema o programa de investigación, considerando que la filosofía debe liberarse de toda *Weltanschauung*.

Factores como las disposiciones que había tomado Roma respecto al ‘juramento antimodernista’ hace que Heidegger se aleje definitivamente tanto de la facultad

³⁸Jethro Masís, *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger*. Logos. Volumen 40, pp. 7-34.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰Capelle-Dumont, P, *Filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger*. 2012. FCE. Buenos Aires. Pág. 189.

de teología como de la Iglesia. En una carta dirigida Engelbert Krebs el 9 de enero de 1919 indica:

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. El estudio de la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, no así la fe cristiana y la metafísica (esta última, con todo en un nuevo sentido) (...) Creo tener la vocación interior para la filosofía y mediante su cumplimiento en la investigación y la enseñanza espero trabajar en la medida de mis fuerzas por el eterno destino del hombre interior y solo por eso y así justificar ante Dios mi existencia y mi actuación.⁴¹

La anterior carta establece una forma de actuar diferente de forma definitiva de Heidegger, siempre de la mano de la metafísica y de la fe cristiana. En esa misma carta resalta que,

Mis investigaciones religiosas de tipo fenomenológico, que entrarán a fondo en la Edad Media, no deben iniciar un debate, sino dar testimonio de que el cambio en mis posturas fundamentales no me ha conducido a sustituir el juicio noble y objetivo y la estima del mundo católico por una polémica de apóstata, amarga y estéril. Así las cosas, también en el futuro procuraré permanecer en contacto con intelectuales católicos capaces de atacar a fondo los problemas y de comprender otro género de convicciones.⁴²

Karl Löwith da una referencia importante para entender esos cambios que Heidegger había tenido durante esa época. “Jesuita por su educación, se volvió

⁴¹Ott, H, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*. Pág. 118.

⁴² Ibíd. Pág. 118. También Elfride hace ver cuál es la situación “Mi marido ha perdido su fe en la Iglesia y yo no la he encontrado. En el momento de nuestra boda, su fe ya estaba quebrantada por las dudas. Pero fui yo misma quien insistí en celebrar una boda católica, con la esperanza de hallar la fe con su ayuda. Hemos leído juntos muchas cosas, hemos hablado, meditado y orado, y el resultado es que ahora los dos pensamos más bien al estilo protestante, es decir, creemos sin ataduras dogmáticas en un Dios personal al que rezamos en el espíritu de Cristo, pero fuera de toda ortodoxia católica o protestante. En tales condiciones, consideraríamos poco honesto bautizar a nuestro hijo católicamente. Pero he considerado que era mi obligación decirle esto antes de tomar una decisión.” Carta citada por Hugo Ott, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*, pág. 120.

protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador; un renegado de su tradición envuelto en ropajes de historiador.”⁴³ Descripción que evidencia el rumbo que Heidegger ha tomado en su camino a volverse un investigador independiente.

Dentro de lo anterior cobra sentido sus estudios acerca de la fenomenología de la religión y el vínculo que mantendrá con la teología y la crítica y renovación de la fenomenología, tema que trataremos más adelante.

Para evidenciar la herencia teológica que tuvo en su juventud se ha de mencionar que, el 18 de junio de 1923, obtuvo el nombramiento en Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo para una plaza de encargado de curso con la situación y los derechos de un profesor titular. Ahí conocerá a Rudolf Bultmann, con quien establecerá una amistad intelectual.⁴⁴ Amistad que se fundamenta en el vasto conocimiento que heredó de la teológica.

La etapa de Marburgo le servirá para matizar sus pensamientos y madurar más conceptos que serán la base de *Ser y Tiempo*. Nuestra investigación se circunscribe a la etapa de Friburgo (1919-1923) por lo que en otro momento profundizaremos en la etapa mencionada.

1.2 La herencia kantiana⁴⁵

Kant, uno de los filósofos más importantes de la filosofía alemana ha influido en la mayoría de pensadores del siglo XIX y XX. Heidegger es uno de ellos, tanto en su época de estudiante como de joven profesor. Heidegger dialoga con los grandes

⁴³ Citado por Hugo Ott, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*, pág. 131.

⁴⁴ Para profundizar en esta relación se refiere a la *Correspondencia: Heidegger-Bultmann 1925-1975*. Herder. Barcelona. 2012. Trad. Raúl Gabás.

⁴⁵ La cronología del pensamiento del joven Heidegger, planteada por Escudero, es que primero se ocupa de Husserl, luego realiza una enorme exegesis de algunos textos de Aristóteles para después pasar al análisis de la obra kantiana. Por ello con Kant, según Escudero, Heidegger establece que la posibilidad de comprender y articular la peculiar movilidad de la existencia humana a partir de una ciencia de la vida fáctica capaz de plantear la pregunta por el ser.

pensadores de la filosofía occidental, desde Heráclito, Parménides, Aristóteles, Hegel, Nietzsche, Kant entre otros, y lo hace de manera seria, profunda y propositiva.

En sus años de joven profesor el clima académico era de neokantismo. Entre sus mentores más reconocidos estaba Rickert, referencia del neokantismo en esa época. En una carta de 1913 escribe a Ricket "Hasta la fecha no existe en toda la literatura de la "filosofía católica" ni un solo libro, ni un solo ensayo en el que se ofrezca una comprensión aproximadamente correcta de Kant."⁴⁶ Naturalmente, esto fue porque no encontró en las interpretaciones escolásticas de Kant una que le convenciera, más en ese momento que su horizonte era menos teológico.

A pesar que el presente intelectual de Heidegger era en gran medida kantiano, no enfatizó la obra de este autor, y, aunque hasta 1929 sale publicada la obra "*Kant y el problema de la metafísica*", los diálogos con Kant vienen desde ese presente intelectual mencionado. Diálogos que tendrán resultado al momento que Heidegger establece la relación entre el ser y el tiempo, esto, luego de que Kant ha demostrado la relación entre el sujeto y el tiempo. Sin embargo, estos análisis Heidegger los profundiza en la etapa de Marburgo (1923-1927), lecciones que no son analizadas en esta investigación.

En ese clima neokantiano escribe en 1913 su disertación de doctorado "*La doctrina del juicio en el psicologismo, una contribución de crítica positiva a la lógica*". Donde fundamentalmente indicaba que,

⁴⁶ Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 338. Carta enviada el 12 de octubre de 1913. Escudero resalta que entre 1913 y 1914, Heidegger escribe algunas reseñas acerca de tres libros publicados sobre Kant que, según el propio Heidegger le hacen comprender mejor la filosofía de Kant, la cual, durante esa época teológica de Heidegger no se tenía en cuenta en los medios que el joven filósofo se movía. En el "*Apéndice bibliográfico de la obra Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*", Jesús Adrián Escudero, basándose en acuciosos estudios sobre la obra de Heidegger menciona los cursos y seminarios impartidos sobre Kant en Friburgo: 1915, *Über Kant, Prolegomena* (seminario); 1916, *Kant und die deutsche Philosophie* (curso de una hora: viernes de 15.00a 16.00 horas); 1923, *Philosophische Übung zu Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (con Julius Ebbinghaus) (seminario). También menciona los escritos sobre Kant: 1913, *Kants Briefe in Auswahl* (reseña); 1914, Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles* (reseña); *Kant-Laienbrevier* (reseña). Páginas 9, 10, 16 y 17.

El psicologismo nunca podría preguntarse por significaciones lógicas; el acto de juicio que les confiere su validez trasciende la contingencia del psiquismo (...) la afirmación de validez es trascendente a la afirmación de existencia. La irreductibilidad de la lógica a lo psíquico supone una redefinición de la filosofía al servicio de la totalidad, y más precisamente una teoría “lógica” de la verdad.”⁴⁷

Como bien apunta Dumont, Heidegger quería mostrar que existe una salida posible fuera de la lógica misma, y por lo que Heidegger se mantenía en la línea del proyecto filosófico de crítica neokantiana de la Escuela de Baden, determinando un reino de valores y la relación de los valores con la realidad. Heidegger escribe en 1915 como tesis de habilitación *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto*, texto que muestra ya la influencia de Husserl y su método fenomenológico, en este caso, aplicado a la interpretación de la escolástica.

Esta Edad Media carece de lo que precisamente constituye un rasgo esencial del espíritu moderno: la liberación del sujeto con relación a su entorno, la confirmación en su vida propia. El medieval, en el sentido moderno de la palabra, no está en posesión de sí⁴⁸.

También se vislumbra la superación o puesta en tela de juicio, la problemática medieval. Tema que cobrará profundidad cuando trate el concepto de destrucción de la tradición.

Lo anterior hay que entenderlo, como señala Escudero, en la controversia con el modernismo “Para la encíclica *Pascendi* y para los antimodernistas, “filosofía kantiana” “idealismo alemán”, y “teología protestante” son conceptos intercambiables. Kant, el filósofo del protestantismo, y Tomas de Aquino, el filósofo del catolicismo, se hallaban implacablemente enfrentados”.⁴⁹

⁴⁷Capelle-DumontP, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Pág. 177.

⁴⁸Ibíd., pág. 179.

⁴⁹Escudero Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 338

1.3 La herencia Husserliana

Heinrich Rickert fue quien dirigió la tesis de habilitación de Heidegger, es a él a quién llega a sustituir Edmund Husserl en Friburgo, de quien el joven filósofo conocía su obra principal. Como señala Ott, a su ingreso como estudiante en 1909 al seminario teológico de Friburgo se encuentra con los dos volúmenes de las “*Investigaciones lógicas*” de Edmund Husserl, obra publicada 9 años atrás, “los toma prestados de la biblioteca universitaria y cuyo plazo del préstamo puede prolongar sin problemas debido a la poca demanda de que era objeto la obra”.⁵⁰ En su currículo Heidegger resaltaré la importancia de Husserl en sus primeros años,

Junto a la Suma Menor de Santo Tomas de Aquino y obras aisladas de San Buenaventura, las Investigaciones lógicas de Edmund Husserl fueron determinantes para mi desarrollo científico (...) La obra anterior del mismo autor, Filosofía de la aritmética, me hizo ver las matemáticas en una luz completamente nueva.⁵¹

Heidegger será ayudante de cátedra de Husserl desde 1919. Esto marcará en gran medida el camino de investigación que toma Heidegger en sus años de juventud. Rickert era neokantiano y Husserl el fundador de la fenomenología, estaba con dos referencias de la filosofía de su época y de los dos fue ayudante de cátedra, lo que hace que los intereses de Heidegger se vayan modificando conforme está más lejos de Rickert y más cerca de Husserl.

En una carta a Engelbert Krebs del 19 de julio de 1914 dice: “Debo sacrificar mis vacaciones ya que la fenomenología de Husserl me hace trabajar mucho en sus últimas partes y no quiero que se me haga el reproche de la mala comprensión como ha ocurrido recientemente a Messer y Cohn.”⁵² Se encontraba dispuesto a profundizar en los estudios fenomenológicos, esto será el germen de su interpretación de la fenomenología como hermenéutica.

⁵⁰Ott Hugo, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*. pág. 67

⁵¹ Citado por Ott, Pág. 96.

⁵² *Ibíd.* Pág. 96.

En una entrevista Heidegger indica lo que buscaba en la fenomenología:

Lo que para mí estaba en cuestión no era una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco el hacer algo nuevo. Más bien intenté pensar más originariamente la esencia de lo que es la fenomenología y de este modo restituirle propiamente su pertenencia a la filosofía occidental.⁵³

Pensar originariamente será para Heidegger saber adecuar la influencia de Husserl con el concepto de intuición, por un lado y la de Dilthey por el otro y su concepto de la comprensión. De acá nacerá su fenomenología hermenéutica, la cual trataremos en los capítulos III y IV.

Gianni Vattimo brinda un aporte en esa dirección, “la fenomenología representa, para Heidegger, la síntesis de las exigencias trascendentales del neokantismo y la reivindicación de la vida, postura que Heidegger encuentra viva en múltiples aspectos de la filosofía y la cultura de principios del siglo XX”.⁵⁴

Regresando al contexto del joven pensador, Hugo Ott reflexiona respecto a la situación de Heidegger en esos años:

En el verano de 1916, el *Privatdozent* Heidegger había recibido una herida psíquica cuyos efectos traumáticos durarían toda la vida; fue el golpe decisivo. Hagamos memoria: expulsado por los jesuitas (por insuficiente estabilidad física), expulsado por la archidiócesis de Friburgo por el mismo motivo y ahora ¡este trato por parte de los círculos católicos! Se anunciaba el primer “giro” (*Kehre*) de Heidegger, aunque éste no era un giro de su pensamiento: se trataba del alejamiento respecto al catolicismo, el sistema católico o como quiera llamarse a este estado de cosas.⁵⁵

Lo anterior ocurre en el marco de la búsqueda de un puesto de profesor asistente, y la llegada de Husserl a Friburgo y que haya sido ocupada la cátedra que había esperado desde 1913.

⁵³Heidegger, M, *De camino al habla*. Pág. 88

⁵⁴Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*. Pág., 22.

⁵⁵Ott, H, *Martin Heidegger, en camino hacia su biografía*. Pág. 106.

En 1917, Husserl y Heidegger ya se relacionaban más. Husserl ya lo tomaba en serio, por ello Natorp le consulta a Husserl su opinión acerca del joven profesor, ya que había una cátedra vacante en el ámbito de la filosofía medieval en Marburgo, a lo cual, Husserl responde: “En la filosofía rickertiana, con la cual comenzó como alumno de Rickert, ya no está satisfecho y busca discutir de modo interiorizado con la filosofía fenomenológica. Eso lo hace, como parece, de modo serio y con fundamentación.”⁵⁶

Heidegger continuaba con su interpretación de la fenomenología. Por ello, el 7 de enero de 1917 en una carta escribe a Grabmann, “Pero antes de trabajar en el ámbito de la escolástica y mística medievales quisiera alcanzar seguridad en los problemas sistemáticos, lo que se dirige a una discusión con la filosofía del valor y la fenomenología desde adentro.”⁵⁷ Pero la discusión era entre los temas del neokantismo, con Rickert y su filosofía del valor y la fenomenología, era natural esperar esa línea de investigación, pues los dos encabezaban dos escuelas de pensamiento: neokantismo y fenomenología.

El mismo Rickert le hace saber, a través de una carta enviada el 21 de enero de 1920, su percepción de la relación con Husserl, “Si estoy bien informado ahora usted se halla muy cerca de Husserl. Eso no me sorprende en lo más mínimo, pues el camino hacia la fenomenología era fácil de encontrar desde las problemáticas que le interesaban antes.”⁵⁸

Aunque se encuentre cercano a Husserl, por lo menos teóricamente, y profundice en la fenomenología, ya Heidegger era un investigador independiente, en una carta a Elfride escribe,

⁵⁶Yáñez Xolocotzi A, *Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929*. Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 11-37

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.*

Haberme encontrado con Husserl sólo es un *episodio* en un proceso que en gran parte me viene al encuentro desde lo oscuro y continúa hacia lo oscuro (...) No puedo aceptar la fenomenología de Husserl como definitiva, aun cuando sea filosofía, porque en su punto de partida y, como consecuencia, en la meta es demasiado estrecha y sin vida, y porque tal punto de partida no se deja absolutizar.⁵⁹

Se debe tener presente que, aunque Heidegger estaba en ese momento intentando apropiarse de la fenomenología, la relación con su creador no era de lo mejor. Heidegger intentaba sin mayor éxito acercarse a la personalidad filosófica de la época, como lo era Husserl.

Desde el momento que se había convertido en el asistente de Husserl pasa de impartir clases en el área de la filosofía cristiana a ocuparse de la cátedra I de filosofía, y eso le permite tanto el acercamiento intelectual, como humano. Durante enero a abril de 1919 brinda el primer curso llamado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, texto del que hablaremos en el siguiente capítulo.

Aunque diga que la filosofía científica va más allá de Husserl, continúa escribiendo bajo esta influencia, por ello también en 1919, dicta la segunda lección "*fenomenología y filosofía trascendental del valor*".⁶⁰ Percatémonos del título de esta lección, es precisamente poner en discusión sus dos influencias tanto de la época como personales: Husserl y Kant.

El 4 de enero de 1920 escribe a Elfride,

Estamos en el camino hacia la captura verdadera, sencilla y elemental de la vida, hacia la creación del nuevo estilo no según programas sino despertando motivos del sí mismo más interno. Esto es también lo que me separa diametralmente de Husserl y ahora tengo que

⁵⁹ *Ibíd.* Puede consultarse las cartas de Heidegger con Elfride: "*¡Alma mía!*" *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Herder, Buenos Aires, 2008, pág.74-75.

⁶⁰ *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, es el nombre original, lamentablemente este texto no está traducido al español.

encontrar las posibilidades - solamente para mantenernos materialmente - de andar juntos sin que haya disputa y sin que ésta se acentúe.⁶¹

A pesar de sus diferencias teóricas continuaban trabajando juntos. Aunque Heidegger solo estaba esperando una cátedra para poder alejarse completamente de su maestro, Husserl lo consideraba su discípulo,

En los últimos dos años Heidegger ha sido mi colaborador más valioso, tengo de él como docente y como pensador las mejores impresiones y pongo en él toda mi esperanza. Sus prácticas de seminario son tan visitadas como las mías y él sabe cómo atrapar tanto a principiantes como a avanzados. También sus muy famosas lecciones, perfectas en forma y sin embargo profundas, son muy visitadas. Con la energía más grande se ha iniciado en la fenomenología y tiende, en general, a la fundamentación más segura para su pensar filosófico.⁶²

La anterior carta de Husserl a Natorp a principios de 1920 denota que Heidegger había realizado investigaciones que merecían el respeto de su maestro. Alrededor de esta fecha imparte la lección *Problemas fundamentales de la fenomenología*, texto fundamental en el camino del pensar de Heidegger, donde ya se puede apreciar la nueva forma de entender la fenomenología. En el siguiente capítulo abordaremos la lección mencionada.

Fenomenología de la intuición y de la expresión es otra *Lección* que Heidegger imparte en 1920, con la que continúa con su exegesis de la fenomenología.

Tan confiado de sí mismo y tan original se consideraba Heidegger que escribe a Elfride el 26 de enero de 1922, "He ganado una gran seguridad, de modo que ya no puedo aprender nada de los filósofos contemporáneos y debo, sólo para mi propia controversia, llevar a cabo una controversia con aquellos de la historia que

⁶¹Yáñez Xolocotzi A, *Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929*. Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 11-37. Ver "¡Alma mía!" *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Herder, Buenos Aires, 2008, pág. 118.

⁶² *Ibíd.*

para mí han sido decisivos.”⁶³ Esto lo llevará a la profundización de los pensadores griegos, tales como Aristóteles.

Heidegger es consciente de su originalidad, su maestro Husserl lo ha percibido, en una carta a Natorp dice,

Sus capacidades receptoras son mínimas, es lo más contrario a un acomodaticio. Una personalidad totalmente original, rondándose a sí mismo y buscando la manera fundada propiamente y creando dedicadamente. Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses, nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que arraigado en su propia originalidad [...] Él habla sobre aquello que la investigación profunda prospectiva y fenomenológica, de las ciencias del espíritu le enseña [...]⁶⁴

Natorp estaba muy interesado en Heidegger y por ello recurre a Husserl para pedir la opinión acerca del trabajo del joven filósofo. Husserl lo apoya, aunque Heidegger no se sienta cómodo con la forma de interpretar el quehacer fenomenológico de su maestro. Natorp pide a Heidegger que le envíe un documento para fundamentar el puesto que deseaba en Marburgo, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* será el texto que le envía. En este, continúa utilizando la fenomenología, pero ya entendida como él la considera, esto es, un modo de ver principios ontológicos de la vida humana. En el capítulo III trataremos detalles de esta obra.

Antes de partir a Marburgo imparte la *Lección Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*, lección que funciona en el pensamiento de Heidegger como la sistematización de sus ideas y propuesta académica de una Fenomenología hermenéutica, tema central del capítulo IV de esta investigación.

Como veremos más adelante, Heidegger se queda con la fenomenología, convirtiéndola en su método interpretativo. La herencia de Husserl es de por vida, aunque no la amistad interpersonal. Aunque Heidegger regrese en 1927 a ocupar

⁶³ *Ibíd.* Véase “¡Alma mía!” *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, pág. 133.

⁶⁴ *Ibíd.*

el puesto laboral de Husserl, la relación terminará definitivamente cuando Heidegger ingrese al partido nacionalsocialista.

1.4 Herencia Diltheyana

La relación con Dilthey es Intelectual, no personal como con Husserl. Heidegger conoció el pensamiento de Dilthey desde que era estudiante de teología en la universidad de Friburgo, así lo hace saber a través de una carta a Karl Löwith: “No tenía las obras de Dilthey, únicamente pasajes aislados, en parte copiados a mano durante mi periodo de estudiante de Teología en 1909-1910, solo útiles si se conoce el contexto del que se proceden.”⁶⁵

El joven profesor escribe un ensayo titulado “*El concepto de tiempo en la ciencia histórica*”, que fue desarrollado como prueba de la capacitación docente en la facultad de Filosofía de la universidad de Friburgo el 27 de julio de 1915.⁶⁶ En “*De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un Inquisidor*” menciona que “La noción de ‘hermenéutica’ me era familiar desde mis estudios de teología. En aquella época estaba particularmente involucrado en la cuestión de la relación entre la palabra de la Escritura Sagrada y el pensamiento especulativo de la teología.”⁶⁷

Cabe mencionar que será hasta 1925, del 16 al 25 de abril, que Heidegger dictará diez conferencias relacionadas con el pensamiento de Dilthey, las cuales fueron agrupadas bajo el nombre de “*El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo*”.⁶⁸

Más adelante en ese mismo “*Diálogo*” indica,

⁶⁵ Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 173. (carta enviada el 13 de septiembre de 1920.)

⁶⁶ Heidegger M, *Tiempo e historia*. Pág. 9. Tomado de las notas sobre la edición del texto.

⁶⁷ Heidegger, M, *De camino al habla*. Pág. 88

⁶⁸ Heidegger M, *Tiempo e Historia*. Pág. 10. En esta misma página se menciona que estas conferencias formaban inicialmente parte del proyecto heideggeriano de redactar una reseña de la correspondencia entre Dilthey y York publicada en diciembre de 1923. Dicha reseña no se publicó y los principales resultados fueron incluidos en el tratado *El concepto del Tiempo*, publicado en 1924.

Más tarde encontré la denominación 'hermenéutica' en Dilthey, en su teoría de las ciencias históricas del espíritu. La hermenéutica era familiar a Dilthey desde la misma fuente, es decir, de sus estudios de la teología, en especial por su trabajo sobre Schleiermacher.⁶⁹

Su fuerte herencia teológica hace que se escriba en la *Lección* indicada la sentencia del Maestro Eckart: "El tiempo es aquello que se transforma y se diversifica; la eternidad se mantiene en su simplicidad". Lo que le interesa a Heidegger es el "en sí" del tiempo no la medida de este, le interesa estudiar su estructura. Recordemos que en esta época Heidegger se interesa por la dimensión histórica, luego de haber estado desarrollando investigaciones con intereses lógicos influenciados por las Investigaciones de Husserl.⁷⁰

El interés por la conciencia histórica se la debe a Dilthey, por ello en la lección arriba mencionada, toma como tema de estudio el concepto del tiempo y lo analiza desde la perspectiva de las ciencias físicas y la ciencia histórica, división matizada por Dilthey. Heidegger enfatiza que, "la determinación del tiempo que encontramos en ese concepto debe ser una determinación muy peculiar, que solo se puede comprender a partir de la esencia de la ciencia histórica."⁷¹

Termina Heidegger enfatizando que "el factor cualitativo del concepto del tiempo no significa otra cosa que la condensación, cristalización, de una objetivación de la vida en la historia."⁷² Sabiendo que "la ciencia histórica tiene como objeto de estudio al hombre, no al hombre como objeto biológico, sino al hombre que realiza la idea de cultura a través de sus producciones espirituales y corporales."⁷³

⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 89

⁷⁰ Para ver esta herencia recomiendo leer el artículo de Jesús Adrián Escudero "*Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)*", *Diánoia*, año XLV, número 45 (1999); págs. 65-113. También Escudero A. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, capítulo III, páginas 63-132.

⁷¹ Heidegger M. *Tiempo e Historia*. Herder, Madrid, 2009, pág. 28.

⁷² *Ibíd.* pág. 36.

⁷³ *Ibíd.* Págs. 29, 30.

Elemento esencial para comprender por dónde van los intereses de Heidegger en esta época. Más adelante trataremos la relación de la ciencia histórica, la vida y el ser humano, dentro de la conciencia hermenéutica de toda vivencia humana. Por el momento solo es de resaltar que por estos años Heidegger comienza ya matizando los problemas ontológicos que le acompañarán en su época de Friburgo y Marburgo, para luego sintetizarlos en *Ser y Tiempo*.

Dilthey ha sido una influencia significativa para Heidegger, la influencia de su pensamiento se revelará al momento que Heidegger intente elaborar una ciencia originaria de la vida, la fenomenología hermenéutica o la hermenéutica de la facticidad, temas que trataremos en los siguientes capítulos.

1.5 La herencia Aristotélica

La filosofía de Aristóteles es la influencia más representativa en el pensamiento del joven Heidegger.⁷⁴ Tanto en sus cursos de Friburgo como los de Marburgo, Heidegger mantuvo una amena relación con la filosofía de Aristóteles. En esta investigación me ocuparé de la etapa de Friburgo, más adelante me adentraré en los textos que muestran dicha relación. Asimismo, detallaré que la hermenéutica de la facticidad y las estructuras ontológicas de la existencia humana, no existirían si la influencia de Aristóteles no estuviera presente. Debido a que es la filosofía práctica del Estagirita lo que le da elementos para pensar su propuesta de los elementos de la facticidad. Esto será tratado en el capítulo III.

En sus años de juventud Heidegger recuerda cómo se acercó a Aristóteles:

En el año 1907 un paternal amigo de mi pueblo, el que sería más tarde arzobispo de Friburgo, Dr. Conrad Gröber, me entregó la tesis de Franz Brentano “*Sobre el múltiple significado de lo ente en Aristóteles*” (1862). Las numerosas citas del griego, a menudo muy largas, me hicieron las veces de esa edición de las obras de Aristóteles que aún no tenía, pero que un año más tarde pude sacar prestada de la biblioteca del internado. La pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser, que entonces solo se movía vacilante e

⁷⁴ Para una amplia explicación exegética de la relación del pensamiento de Aristóteles y Heidegger, se puede consultar la magnífica obra de Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica. 2012.

impotente en medio de la oscuridad, siguió siendo, después de muchas transformaciones, extravíos y desconciertos, el incansable impulso que dos décadas más tarde dio pie al tratado *Ser y Tiempo*.⁷⁵

Asimismo, en los caminos de la interpretación que Heidegger hace en esos años de la fenomenología, no eran posible sin los aportes de Aristóteles,⁷⁶

Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles.⁷⁷

En el contexto del *Informe Natorp* la siguiente cita toma sentido y recalca la importancia de Aristóteles para Heidegger: “El estudio renovado de los tratados aristotélicos (en especial del libro noveno de la *Metafísica* y del sexto de la *Ética Nicomaquea*) tuvo como resultado el darme cuenta del Ἀληθευεῖν como des-ocultar y la caracterización de la verdad como un no-estar-oculto, que es inherente a todo mostrarse del ente.”⁷⁸ El tema de la verdad será uno de los más esclarecedores y originales en el pensamiento de Heidegger, tema que será tratado en el capítulo III. Escudero enfatiza que,

⁷⁵Ott H, *Martin Heidegger, un camino hacia su biografía*. Pág. 61. Una evidencia de la seriedad que el joven Heidegger interpretaba los textos, se muestra en una carta de Heidegger a Jaspers de 1921, refiriéndose a la recensión de la psicología de las concepciones del mundo, este indica “El estilo es más griego que alemán pues, en la época en que lo elaboraba y también ahora, leo exclusivamente en griego.” *Martin Heidegger / Karl Jaspers, Correspondencia (1920-1963)*. Editorial síntesis. Madrid. 1990. Pág. 19.

⁷⁶ En la etapa de joven Heidegger los textos que denotan el asiduo interés por los textos de Aristóteles podemos mencionar, la lección del semestre de invierno de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo. En su etapa de Marburgo, de la cual no nos ocuparemos acá, profundiza más en el pensamiento de Aristóteles, entre ellos están: *Platón: el Sofista. Lógica. La pregunta por la verdad. Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*.

⁷⁷ Heidegger M. *Tiempo y Ser*, pág. 99

⁷⁸*Carta al padre William Richardson*, traducción, presentación y notas de Irene Borges-Duarte.

La filosofía práctica de Aristóteles desarrolla el programa de una completa hermenéutica de la vida humana, que permite descubrir el cuidado como el modo de ser fundamental del hombre que posibilita los comportamientos del producir, del conocer y del actuar. Se trata de una existencia humana que se define tanto en términos de acción como de movimiento.⁷⁹

De igual forma Heidegger comenta la importancia de revisar a los clásicos, y lo hace saber en una carta dirigida a Jaspers en la que responde acerca de su trabajo sobre Strindberg y Van Gogh.⁸⁰ Heidegger enfatiza su distinción entre la vieja y su nueva ontología, además de evidenciar la importancia de la figura de Aristóteles,

Se precisa una crítica de la ontología realizada hasta ahora que se dirija hasta sus raíces que se encuentran en la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, cuya ontología tiene tanto vigor y vida en Kant e incluso en Hegel como tenía en un escolástico medieval.⁸¹

Lo anterior debe entenderse en que esta etapa del pensamiento de Heidegger es tan solo la incubación de temas tan importantes como el significado del ser, el estatuto ontológico de la verdad y la vida humana, temas que se van modificando, pero no cambiando, hasta replantearse en *Ser y Tiempo*.

El interés que demuestra Heidegger por Aristóteles se da de una manera inevitable, pues sus preocupaciones teóricas le llevan al pensamiento del Estagirita. Husserl motiva a Heidegger para que encuentre una fenomenología de la religión, al joven filósofo lo ve como la persona indicada para hacerlo.⁸² Sin embargo, el joven alumno cambiará de parecer conforme vaya profundizando en

⁷⁹ Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. pág. 350.

⁸⁰ Esta investigación escrita por Jaspers se llamó *Strindberg y Van Gogh. Ensayo de un análisis patográfico con referencias comparativas a Swedenborg y Hölderlin*. *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Correspondencia (1920-1963)*. Pág. 183.

⁸¹ *Martin Heidegger/Karl Jaspers, Correspondencia (1920-1963)*. Editorial Síntesis. Pág. 24.

⁸² Como relata Escudero, Heidegger expresó su indignación porque su maestro Husserl lo consideraba un teólogo más que un filósofo, por ello mismo, Husserl no prestaba atención a sus trabajos filosóficos.

sus investigaciones, por ello, Heidegger intenta encontrar un acceso fenomenológico a la vida, e inicia buscando en la religiosidad cristiana, esto se entiende por sus orígenes teológicos y la influencia de Husserl.

Con sus estudios sobre Aristóteles se da cuenta que en este autor sí puede encontrar lo que estaba buscando para fundamentar su fenomenología de la vida:

El saber práctico de la prudencia sustituye aquí la religiosidad primitiva. Desde luego, no se trata de una virtud que simplemente dirige nuestro comportamiento, sino de una determinada apertura de la vida, de un modo fundamental del ser humano que Heidegger condensara en el concepto de cuidado. El interés de Heidegger es, empero, estrictamente ontológico y no ético.⁸³

Por ello Aristóteles será determinante en la elaboración de una ontología de la vida humana, entendida desde las dimensiones prácticas de la existencia humana. Según Volpi, la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas fundamentales: primero, por la verdad; segundo, por el *Dasein*; y tercero, por el tiempo. Estas tres cuestiones se plantean en el horizonte unitario de la pregunta por el ser.⁸⁴

Más allá de las lecturas que Heidegger hizo en su momento de y acerca de Aristóteles, en 1921 escribe su primer curso "*Interpretación fenomenológica de tratados escogidos de Aristóteles acerca de Ontología y Lógica (Semestre de Verano 1922)*"⁸⁵ donde plasma la manera de entender el pensamiento de Aristóteles, pero es en el *Informe Natorp*, escrito ese mismo año (1922) donde se articula de manera más concreta sus interpretaciones que determinaran su ontología fenomenológica de la vida, tema que será desarrollado en el IV capítulo de este escrito.

Por el momento, concreticemos que Heidegger utiliza a Aristóteles para comprender el ser de la vida humana. Y que la "apropiación heideggeriana

⁸³ Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 226.

⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 227.

⁸⁵ Lamentablemente este texto no está traducido al español y no se ha podido consultar directamente, solo a través de comentaristas.

ontologiza los conceptos fundamentales de la filosofía práctica, es decir, los desposee de su carácter práctico y los convierte en modos de ser fundamentales del hombre. La filosofía práctica se transforma así en una ontología de la vida humana.”⁸⁶

⁸⁶ Escudero. A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 232.

Capítulo II: La ciencia originaria de la vida

Lo que para mí estaba en cuestión no era una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco el hacer algo nuevo. Más bien intenté pensar más originariamente la esencia de lo que es la fenomenología y de ese modo restituírle propiamente su pertenencia a la filosofía occidental.⁸⁷

En el capítulo anterior identificamos a autores que influyeron directamente en el itinerario intelectual del joven Heidegger. Asimismo, mostramos pormenores de la formación teológica y filosófica de este pensador alemán.

30 años de edad tenía Heidegger cuando sostuvo su primera lección, entre el 25 de enero y el 16 de abril, esta fue, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*,⁸⁸ como se mencionó en el primer capítulo, cerca de esta fecha le proporcionaron el puesto de asistente con Edmund Husserl.

El reto en 1919 era elaborar una nueva idea de filosofía. Para comprender esta problemática abordada por Heidegger se debe recordar que ya había cambiado de rumbo en sus investigaciones, ya no seguía el sistema del catolicismo y había aprendido lo necesario del neokantismo, aunque sus influencias no significan que sus investigaciones en esa época estén basadas estrictamente en las formas de pensar mencionadas.⁸⁹

⁸⁷ Heidegger. M, *De camino al habla*. Barcelona, ed. Serbal-Guitard. 1990. Pág. 88.

⁸⁸ Es importante mencionar que *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* es el único curso de 1919 que está traducido, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (semestre de verano de 1919) y *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (semestre de verano de 1919) aún no han sido traducidos al español. Esa Lección fue impartida entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919 para los veteranos que volvían de la Guerra.

⁸⁹ "Recordemos que en esta época (1919-1921), el joven Heidegger está leyendo y tomando posición crítica respecto de la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers. Así como Jaspers y Heidegger, también Max Scheler está preocupado en ese momento por problemas relacionados con la *Weltanschauung*: propone fundar la teoría de la *Weltanschauung* en una sociología de la cultura y en una teoría de las preferencias estimativas. Scheler se ocupará en muchas obras del problema. No olvidemos que este interés por el tema de la concepción del mundo recibe un impulso decisivo por medio de la extensa obra de W. Dilthey. El tema no es, por tanto, extraño en el círculo donde se mueve el joven Heidegger". Cf. Calcagni González, Aldo Leonel, *Martin Heidegger: un encuentro con la fenomenología*, Münster, 1990, pág. 211

Además, el joven Heidegger considera que el problema fundamental es la vida, ¿qué vida?: la vida humana. Como bien dice Escudero, Heidegger cree que no se debe filosofar sobre la vida, sino desde la vida.⁹⁰ Si se analiza el contexto social de la época, nos daremos cuenta que la vida humana estaba en crisis, esto porque acababa de acontecer la Primera Guerra Mundial, y la crisis en todos los sentidos estaba latente. Por ello, no es de extrañar que varios autores, entre ellos Heidegger, se preocupen por el significado, origen y sentido de la vida.

La *Lección* mencionada es determinante, porque en ella se muestra la primera estructuración de su forma de entender la fenomenología, sistematizando las ideas que había estado exponiendo en sus artículos y cursos de años anteriores. La crítica y la forma de tratar la idea de la fenomenología de su maestro Husserl son cruciales en esta lección. Cierta homogeneidad del escrito permite vislumbrar una madurez intelectual en la propuesta heideggeriana, esto, ya que aporta conceptos que determinarían la correcta comprensión de la vida humana.

Las inquietudes del joven filósofo se mueven en la dirección de un método, por ello, el uso y la confrontación con la fenomenología.⁹¹ Heidegger lo explica al inicio de la *Lección*:

La idea científica que se persigue es de tal naturaleza que, una vez alcanzamos una posición metodológica realmente genuina⁹², nos vemos obligados a salir y dar un paso más

⁹⁰Escudero A, *El programa filosófico del joven Heidegger*. (En torno a las lecciones de 1919: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*). 2007. *Eidos*. Nº 7. Pág. 10-27.

⁹¹ Cf. Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 60. Cf. Calcagni, A, *Martin Heidegger: un encuentro con la fenomenología*, pág. 209.

⁹² Este concepto de genuino será desarrollado en las *Lecciones Problemas Fundamentales de la Fenomenología de 1919-20*, pero acá se utiliza por primera vez, como menciona Escudero “se trata del adjetivo *echten* el sentido de algo que es “genuino”, “auténtico”, “puro” o “verdadero”. En ocasiones Heidegger utiliza la expresión de raíz latina *genuin* para resaltar el carácter “primario”, “primordial”, “fundamental”, “no deformado” o “no desfigurado” de ese método que debe ayudarnos a dar con una noción de filosofía auténtica y genuina, es decir, no afectada de teoría y libre de los prejuicios heredados del pasado.” Cf. Heidegger M, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, notas aclaratorias, pág. 143.

allá de nosotros mismos para volver metodológicamente sobre aquella esfera que siempre permanece extraña a la problemática más propia de la ciencia que se pretende fundar.⁹³

En la Lección *La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger establece la necesidad de una ciencia que muestre “una forma específica de la vida del espíritu”⁹⁴ la cual, “solo se da en un sentido primordial y radical, en el marco de una filosofía entendida en términos de ciencia originaria.”⁹⁵ Esa ciencia debe convertirse en un hábito de la existencia personal. En estas afirmaciones puede vislumbrarse la temática que Heidegger establecerá a lo largo de la *Lección*, además de mencionar la relación entre el ser humano y el mundo:

Dentro del particular mundo vital dominante en cada uno, la existencia de toda persona establece en cada uno de sus momentos una relación con el mundo, con los valores motivacionales del entorno inmediato, de las cosas de su horizonte vital, de las otras personas y de la sociedad. Estas relaciones vitales pueden estar impregnadas -de muy diversas maneras- por una forma genuina de actividad y de vida: por ejemplo, la forma científica, religiosa, artística o política.⁹⁶

La búsqueda de una ciencia originaria es herencia de su maestro Husserl. Recordemos que en su momento Husserl planteó la problemática de una ciencia, por ello Heidegger ve como necesario el establecer una ciencia, pero originaria como inicio de sus investigaciones acerca de la vida humana. Por eso, indica que “la idea de la filosofía tiene que responder en cierto modo a criterios científicos para poder determinarla en sí misma.”⁹⁷

⁹³ Heidegger, M, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005. Pág. 3

⁹⁴ *Ibíd.* Pág. 4

⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 4. Heidegger persigue “una ciencia originaria de la vida cuyo principal propósito es pensar la vida en su inmediatez y en su movilidad originarias, señalar como se aprende formalmente la realidad antes de cualquier consideración científica o cualquier concepción del mundo, es decir, articular conceptualmente la comprensión que la vida tiene de sí misma.” Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder, Barcelona, 2009. Pág. 176

⁹⁶ Heidegger, M, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Pág. 4

⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 20.

La primera tarea que Heidegger se plantea es comprender qué es filosofía, para ello toma como referencia la idea de filosofía como concepción de mundo y de filosofía estrictamente. Es necesario saber esto, porque de ello depende la explicación que el ser humano proporcione de su vida individual y social.

Luego de analizar la propuesta de la concepción del mundo como tarea immanente de la filosofía y la concepción del mundo como límite de la ciencia crítica de los valores, Heidegger propone que las dos, en el fondo son lo mismo. Por ello, el joven Heidegger considera que esto pareciera una paradoja que encuentra una solución en la idea de filosofía como ciencia originaria. Pero ¿qué significa esto? significa que el planteamiento de la relación entre filosofía y concepción de mundo es insuficiente y se debe buscar la esencia de la concepción de mundo,

La concepción del mundo se convierte en el problema de la filosofía en un sentido completamente nuevo. Pero el núcleo del problema reside en la filosofía misma; de hecho, ella misma es el problema. La pregunta cardinal concierne a la naturaleza y concepto de la filosofía.⁹⁸

En otras palabras, es la búsqueda del fundamento, búsqueda que será el aspecto metodológico por excelencia que utilizará para resolver el problema de la idea de la filosofía como ciencia originaria. Heidegger recalca cual es la tarea principal que debe acometerse para encontrar una respuesta favorable a qué es la ciencia originaria:

Nuestro problema es la idea de la filosofía entendida en términos de ciencia originaria; para ser más exactos: (nuestro problema se centra) ante todo en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de la filosofía como ciencia originaria.⁹⁹

Heidegger analiza el método crítico-teleológico, en aras de encontrar un adecuado camino a la ciencia originaria.

⁹⁸ Ibíd. Pág. 13-14.

⁹⁹ Ibíd. Pág.27

Nuestra intención es penetrar metodológicamente en la esfera de la ciencia originaria para de este modo llegar a los elementos esenciales de la idea de la filosofía. El camino arranca de las ciencias particulares con la tarea de mostrar las formas y normas últimas del pensamiento. Mostrar significa: determinar el contenido y fundamentar la validez. Este problema axiomático fundamental es un índice de la ciencia originaria. En nuestro contexto se trata de un signo que apunta en la dirección de un problema genuino.¹⁰⁰

En esa misma línea Heidegger establece que,

El pensamiento debe ser pensamiento verdadero; un pensamiento que no fuera pensamiento verdadero tendría que ser considerado no genuino, carente de valor. El fin se desea porque responde a un deber-ser. Este mismo deber-ser presupone una actitud valorativa. ¿Qué se considera como un valor? La verdad.¹⁰¹

Pero será que realmente la verdad es un valor,

Una cosa es declarar-algo-como-un-valor y otra muy distinta tomar-algo-por-un-valor. Este tomar-algo-por-un-valor se puede caracterizar como un fenómeno originario, como una constitución de la vida en y para sí; en cambio, el declarar-algo-como-un-valor se ha de ver como algo derivado, como algo fundado en la esfera teórica; y ese mismo fenómeno teórico es un elemento constitutivo de la vida vivida en sí misma. Presupone levantar el velo teórico del carácter valorativo como tal.¹⁰²

La importancia de la cita anterior es la diferencia que establece entre lo que es originario y lo teórico, donde lo segundo deja de lado la práctica de la vida humana, por darle preeminencia a lo abstracto y especulativo.

El énfasis puesto en la teoría distorsiona nuestro acceso al mundo al desmenuzar la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto, falsea -hablando en clave fenomenológica- nuestras vivencias inmediatas al extirparlas artificialmente del mundo

¹⁰⁰ *Ibíd.* Pág. 47.

¹⁰¹ *Ibíd.* Pág. 50-51

¹⁰² *Ibíd.* pág. 57

circundante del que habitualmente emergen. Hay que dar un paso atrás y tomar conciencia de que la teoría y la reflexión arrancan, es decir, sólo son posibles, a partir de lo dado inmediatamente de una manera preteórica y prerreflexiva en el mundo de la vida cotidiana.¹⁰³

Por ello Heidegger enfatiza que:

Se ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico.¹⁰⁴

Heidegger no está de acuerdo en que se le otorgue a lo teórico el título de fundamento de todas las otras esferas, sean estas artísticas, éticas o religiosas. Establece que llegar a la esfera originaria no es posible a través de la descripción, porque “¿Cómo se logra constituir algo así como una ciencia a través de una descripción que no para nunca de añadir y engarzar hechos siempre nuevos?”¹⁰⁵ Es decir, para Heidegger investigar desde la descripción es lo mismo que hacerlo desde lo teórico. Desde esta perspectiva una pregunta tan simple como “¿hay algo?” no se puede responder porque ya tiene un presupuesto. Por ello Heidegger se cuestiona si ¿se da el “hay”?¹⁰⁶

Para comprender lo que Heidegger está diciendo se debe pasar al análisis de la estructura de la vivencia, para ello propone algo radical,

¹⁰³ Ibíd. Notas aclaratoria. Pág. 149.

¹⁰⁴ Ibíd., pág. 70,71

¹⁰⁵ Ibíd. Pág. 73

¹⁰⁶ La expresión impersonal *es gibt*, que podemos traducir indistintamente por “hay” o “(ello) se da”. Esta expresión llamó la atención del joven Heidegger al inicio de la década de los años veinte en el ámbito de la discusión con Paul Natorp y otros neokantianos del momento sobre la posibilidad de una intuición directa de lo que es. Las intuiciones solo se pueden dar en el marco de una donación previa de sentido, de un *es gibt* anónimo y previo que actúa a modo de horizonte de sentido ya siempre precomprendido. Cf. Escudero A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 82.

Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general (...) o bien nos precipitamos en la nada, es decir, en la nada de la objetividad absoluta- o bien logramos saltar a otro mundo o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal.¹⁰⁷

En otras palabras, se debe superar lo teórico, si no, nos quedaremos en la contemplación sin comprensión. Debemos comprender intuitivamente e intuir comprensivamente y no solo conocer siempre cosas.

Heidegger propone el ejemplo de la cátedra¹⁰⁸ para comprender el mundo circundante, de lo que puede rescatarse que,

¹⁰⁷ Heidegger M, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Pág. 77.

¹⁰⁸ "Se trata de que todos nos coloquemos en el lugar de una vivencia hasta cierto punto unitaria y compartida. Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de "ver su puesto" o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué "veo"? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo.

Seguramente que ustedes dirán que esto se halla inmediatamente en la vivencia, para mí y en cierta medida también para ustedes, pues ustedes también ven este conglomerado de tablones de madera como cátedra. Este objeto, que todos percibimos aquí, tiene de alguna manera el significado concreto de "Cátedra". La cosa cambia cuando introducimos en el aula a un labriego de la Selva Negra. ¿Ve la cátedra o ve una caja, un tablaje? El labriego ve el "puesto del profesor", ve el objeto adherido a un significado. Supuesto que alguien viera una caja, no vería un trozo de madera, una cosa, un objeto natural. Pero imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto. ¿Acaso vería simples complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da? Así, pues, mi mirada y la del negro senegalés son fundamentalmente diferentes. Lo único que tienen en común es que en ambos casos se ve algo. Mi mirada es en gran medida individual. Ahora bien, si el análisis de la experiencia va encaminado a lograr resultados científicos universalmente válidos en conexión con el tratamiento de un problema, no puedo fundar bajo ningún concepto ese análisis en mi mirada individual.

Admitiendo que las vivencias fueran fundamentalmente diferentes y que sólo existieran mis vivencias, afirmo que las proposiciones universalmente válidas son posibles. Esto implica que estas

En la vivencia del ver la cátedra se me *da algo* desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “mundeá”.¹⁰⁹

A ver, la idea central del ejemplo de la cátedra es que ésta pertenece al mundo circundante, nada se da de manera aislada, todo tiene relación. El ser humano no queda aislado de esta experiencia, sino que la experiencia de la cátedra acaece en los alumnos y el catedrático y se apropian de ella. Claro que esto solo se puede

proposiciones también serían válidas para la vivencia del negro senegalés. Dejemos esta afirmación momentáneamente a un lado y fijémonos otra vez en la vivencia del negro del Senegal. Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo. Sin embargo, existe la posibilidad de mostrar que la hipótesis de que el negro senegalés repentinamente trasplantado al aula -a pesar de carecer de una formación científica (aunque no carente de cultura)- viera la cátedra como algo que simplemente existe, es un contrasentido, pero no es contradictoria (es decir, que no es imposible desde el punto de vista formal y lógico). Antes bien, el negro senegalés vería la cátedra como algo “con lo que no sabría qué hacer”.

El significado de la “extrañeza instrumental” y el significado de la “cátedra” son absolutamente idénticos en su esencia.” Heidegger, M, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Págs. 85-88.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 88. Uno de los conceptos más importantes en las *Lecciones* de Friburgo es el de Mundeá, “En un principio pudiera parecer que se trata de alguno de esos juegos de palabras a la Heidegger. Sin embargo, si echamos mano del diccionario de los hermanos Grimm, que Heidegger solía consultar con cierta frecuencia, encontramos que *welten* significa “llevar una vida relajada o alegre” y también “vivir con boato, ostentación o pompa”. Heidegger utiliza esta palabra para señalar el modo en que se me presentan primariamente las cosas de mi mundo circundante, la manera en que la estructura significativa de la realidad me sale al encuentro sin más. Con este término se pretende designar lo que normalmente nos pasa desapercibido por estar demasiado próximo a nosotros. Si reflexionamos sobre el acto de ver la cátedra desde el prisma de la filosofía de la conciencia se hace uso de la percepción y del esquema sujeto-objeto: existe un yo que percibe un objeto envuelto de diferentes propiedades como el color, el peso o la magnitud. Pero, en realidad, las cosas no se nos manifiestan primariamente de esta manera. De entrada, los “objetos” significan esto o lo otro en función del contexto en el que nos movemos en cada caso. Así, decir que la cátedra “mundeá” equivale a experimentar la significatividad de la cátedra, tener presente su función y su ubicación en el aula, conservar el recuerdo del camino que recorro todos los días por los pasillos universitarios. El “mundeá” de la cátedra congrega todo un mundo espacial y temporal, y su vivencia directa es capaz de despertar todo un universo de recuerdos. En definitiva, el “mundeá” o, dicho de otro modo, la familiaridad con la vida cotidiana suministra al hombre un fondo de comprensibilidad y accesibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma.” Cf. Escudero A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 201-202.

comprender si se asume una postura diferente a la teórica. En palabras de Heidegger, "Para ser más precisos: sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante, pudiendo decir que munde. Dondequiera y siempre que algo munde para mí, yo participo de alguna manera de ese munde."¹¹⁰

Siguiendo la idea central, lo que existe es una apropiación¹¹¹ de lo real, "La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia."¹¹² Pero entonces surge la pregunta,

¿Cómo se puede construir una ciencia partiendo de mis vivencias? La ciencia es conocimiento; el conocimiento tiene objetos, cosas. La ciencia determina y constata cosas de una manera objetiva. Una ciencia de las vivencias, pues, tendría que objetivar las vivencias, es decir, despojarlas precisamente del carácter no objetivo de la vivencia y de la apropiación.¹¹³

La originalidad de Heidegger le hace proponer que "la vivencia del mundo circundante presupone por su parte la realidad."¹¹⁴ Pero,

¿Qué significa decir que en la vivencia del mundo circundante se presupone la realidad? Significa dos cosas: (en primer lugar,) la vivencia del mundo circundante presupone en sí misma -aunque sea "inconscientemente"- la realidad del mundo circundante; (en segundo

¹¹⁰ *Ibíd.*, pág. 88-89.

¹¹¹ Este concepto de *Ereignis* es fundamental en el pensamiento de Heidegger, concepto que atravesara todo su pensamiento, tanto en *Ser y Tiempo* como en la famosa *Kehre* de los años 30; en esta época de juventud "se utiliza en un sentido enfático para indicar todo aquello que es vivido y experimentado por la vida, indica el modo como se realiza originariamente la vida y sus vivencias y se diferencia de forma radical del modo de ver teórico-científico que Heidegger denomina proceso. Una vivencia no es un proceso, un objeto que se coloca delante de mí, sino una apropiación, algo que pasa a mí. El prefijo Er- de las expresiones *Er-erignis* (apropiación) y *Er-lebnis* (vivencia) indica (re)vivir en toda su intensidad y genuinidad las experiencias de la vida, sumergirse en su corriente vital, tomarlas directamente en su significatividad y no, como sucede en la actitud teórica y reflexiva, objetivarlas en conceptos estáticos." Escudero A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 78-79.

¹¹² *Ibíd.*, pág. 90

¹¹³ *Ibíd.*, pág. 91

¹¹⁴ *Ibíd.* Pág. 111

lugar,) la vivencia del mundo circundante es, desde el punto de vista epistemológico y sin un examen previo, ella misma una presuposición.¹¹⁵

Sin embargo, la esfera donde hay presuposiciones no es suficiente para desarrollar una ciencia originaria, aún tiene carácter teórico. Por lo que no se puede superar esta esfera mientras la ciencia originaria sea teórica.

Ahora bien, si queremos superar esta esfera, tiene que haber una ciencia que sea pre-teórica o suprateórica, en cualquier caso, no-teórica; tiene que haber una auténtica ciencia originaria, en la que lo teórico mismo tenga su origen. Esta ciencia del origen está constituida de tal manera que no sólo no necesita hacer ninguna presuposición, sino que ni siquiera puede hacerla, porque no es teoría. Se encuentra antes o más allá de la esfera en la que en general tiene sentido hablar de presuposiciones. Este sentido es estrictamente derivado, se origina en el mismo origen.¹¹⁶

Heidegger encuentra un camino a la problemática de cómo es posible una ciencia de las vivencias como tal, para ello es importante acercarse a la comprensión de la vivencia del mundo circundante, acercarnos metodológicamente. Para esto, Heidegger sigue a su maestro Husserl, pues considera que la solución de esta problemática está sujeta al principio de los principios de la fenomenología, en palabras de Husserl: “todo lo que se da originariamente en la intuición (...) hay que tomarlo simplemente como se da.”¹¹⁷ Sin embargo, el joven Heidegger tiene su manera de interpretar este principio:

Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un principio de los principios -es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría- ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria

¹¹⁵ *Ibíd.* Pág. 112.

¹¹⁶ *Ibíd.*, pág. 117.

¹¹⁷ *Ibíd.*, pág. 132. Citado por Heidegger. Cf. *Husserl Ideen I*, p. 43.

del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo.¹¹⁸

Para poder ejemplificar el acercamiento fenomenológico, Heidegger recuerda el ejemplo de la cátedra: la vivimos, la sentimos y somos capaces de emitir el juicio “es algo”¹¹⁹. Heidegger enfatiza que “todo lo que puede ser vivido es un posible “algo”, independientemente de su genuino carácter mundano. El sentido de “algo” remite justamente a “lo vivenciable en general”.¹²⁰ Entonces, el “algo” es entendido como lo vivenciable, lo cual, no debe verse como estrictamente teórico ni como privado de vida, “sino como un momento esencial de la vida en y para sí, que guarda una estrecha relación con el carácter apropiador de las vivencias en cuanto tales.”¹²¹

Ese “algo”, es decir lo vivencial, ya no debe verse como un retro-concepto, sino como un concepto. Para Heidegger el retro-concepto significa un volver hacia atrás para atrapar lo objetivo mediante un concepto. Y concepto lo entiende como un concebir directo o un comprender inmediato. La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva,¹²² en otras palabras se da una intuición hermenéutica.¹²³

¹¹⁸ *Ibíd.*, pág. 133

¹¹⁹ *Ibíd.*, pág. 137

¹²⁰ *Ibíd.*, pág. 139

¹²¹ *Ibíd.*, pág. 140

¹²² *Ibíd.*

¹²³ “Heidegger comparte con Husserl que el principio de todos los principios de la fenomenología es la intuición. Sin embargo, dicha intuición no responde a un comportamiento teórico, sino que es una intuición hermenéutica, algo que se comprende. Heidegger transforma la fenomenología de la conciencia pura de Husserl en una fenomenología hermenéutica. La intuición hermenéutica comprende el mundo antes de cualquier acto de teorización y reflexión.” Escudero A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 43-44.

Heidegger leyó a fondo la hermenéutica de Wilhelm Dilthey durante sus años de estudiante de teología y también estaba familiarizado con los escritos hermenéuticos de Friedrich Schleiermacher. En sus primeros cursos de Friburgo incorpora la enseñanza de ambos en su propia concepción de la fenomenología hermenéutica. Así, por ejemplo, en el semestre de posguerra de 1919 habla de “intuición hermenéutica”, en las lecciones de invierno de 1919-1920 utiliza la expresión *diahermeneútica* para definir su propia postura, en el llamado *Informe Natorp*, de 1922, recurre a la formulación “situación hermenéutica” y en el semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, desarrolla su programa filosófico de un análisis de la vida humana capaz de aprehenderla conceptualmente en su movilidad originaria sin caer en sus

Así, el joven filósofo establece el carácter mundano de la vivencia vivida, de la misma forma a través de la intuición hermenéutica se comprende la determinación que precede a toda descripción teórica,¹²⁴ es decir, algo que se comprende, comprender al mundo antes de toda reflexión. Esa determinación es el “algo” primario que funciona como su origen.¹²⁵ En otras palabras, “se trata del todavía-no, es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente premundano.”¹²⁶ Hay que anotar que todo ser humano procede del vivir, mundeá, por eso existe.

Recalquemos que esta *Lección* es la inauguración del camino filosófico del joven Heidegger. En ella ya propone ciertas ideas innovadoras del método fenomenológico entendido, posteriormente, como hermenéutica de la facticidad, tema que será desarrollado en el capítulo IV de esta investigación.

En la *Lección* titulada *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* impartida durante el semestre de invierno de 1919-1920, posterior a la *Lección La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, continúa estructurando la idea de una ciencia originaria, que no será más que la fundamentación de la fenomenología hermenéutica. El concepto de vida evoluciona al de fáctico.

Heidegger es claro en lo que persigue en esta *Lección* “¡No reflexionemos sobre el comienzo, comencemos fácticamente!”¹²⁷, es una máxima que le da sentido a sus

consideraciones teóricas que puedan objetivarla. Heidegger va más allá de la clásica distinción entre el método de la descripción de las ciencias naturales y el método de la comprensión de las ciencias históricas para convertir la hermenéutica en el núcleo de su analítica de la existencia humana. Heidegger se desmarca del concepto clásico de hermenéutica como *arsinterpretandi*, es decir, como técnica de interpretación de textos clásicos, jurídicos y teológicos y como “teoría del comprender”. (...) Heidegger asigna al concepto de “hermenéutica” un nuevo valor filosófico por el que el comprender ya no es una simple operación cognoscitiva, sino una modalidad de existencia por la que la vida humana articula su mundo y su historia. Escudero A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 108.

¹²⁴ Heidegger, M, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Pág. 142.

¹²⁵ Sánchez, Pablo Redondo, *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. Salamanca. 2001. Pág.227.

¹²⁶ Heidegger, M, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Pág. 139.

¹²⁷ Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Alianza editorial. Trad. Francisco de Lara. Madrid, 2014. Pág. 18.

afirmaciones al inicio de la *Lección*. Estas afirmaciones giran en torno al rumbo que tomará la ciencia originaria o del origen. En otras palabras, su objetivo es hacer fenomenología desde la fenomenología misma, se debe ser radical, la fenomenología debe ser radical “contra ella misma y contra todo lo que se presente como conocimiento fenomenológico.”¹²⁸

Heidegger entiende la fenomenología como ciencia del origen¹²⁹, la cual debe ocuparse del problema de la vida, es decir, debe ser entendida como ciencia originaria de la vida,

cuyo principal propósito es pensar la vida en su inmediatez y en su inmovilidad originarias, señalar como se aprehende formalmente la realidad antes de cualquier consideración científica o cualquier concepción del mundo, es decir, articular conceptualmente la comprensión que la vida tiene de sí misma.¹³⁰

A diferencia de la fenomenología utilizada por Husserl basado en lo científico objetivamente, Heidegger propone que, en la fenomenología en cuanto ciencia del origen, no hay problemas especiales porque y en tanto lo que hay son problemas más concretos, esto permite aprehender fenomenológicamente lo concreto, lo últimamente concreto.¹³¹ Para ello Heidegger recuerda,

El “origen” no es un principio último y simple, un axioma del que hubiera que derivarlo todo, sino algo totalmente distinto; nada místico o mítico, sino algo a lo que intentamos aproximarnos por distintos accesos mediante una consideración que se vuelve cada vez más rigurosa y que, de ese modo, se mantiene siempre ella misma (...) No se trata de algo que uno pudiera vivenciar de otra forma, insertar vivencialmente en la vida y otorgarle una

¹²⁸ *Ibíd.*, pág. 20.

¹²⁹ *Urwissenschaft* es el término utilizado en estos años por Heidegger para nombrar a la ciencia del origen “en 1922, en el *Informe Natorp* la llama “hermenéutica fenomenológica”, en las lecciones del semestre de verano de 1923 utiliza la expresión “hermenéutica de la facticidad”, en el Tratado de 1924, *El concepto del tiempo*, le denomina “investigación ontológica del *Dasein*”, en las lecciones del semestre de verano de 1925 utiliza “fenomenología del *Dasein*” y en *Ser y tiempo* se acuña el término de “analítica existencial.” Cf. Escudero, A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 177.

¹³⁰ *Ibíd.*, Pág. 176.

¹³¹ Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Pág. 38.

función en ella. El origen y el ámbito del origen tienen como correlato un modo totalmente originario de captación vivencial.¹³²

Ese ámbito del origen está lejos¹³³, debemos acercarnos¹³⁴ desde la ciencia originaria metódicamente. Ese ámbito no nos está dado, los famosos datos inmediatos pregonados por la fenomenología no están en ninguna parte de la vida. El ámbito del origen no está dado en la “vida en sí”, por el hecho de que este ámbito contiene a la autosuficiencia como aspecto fundamental.

El concepto de autosuficiencia es una caracterización ontológica que Heidegger establece en estas lecciones, dando a entender que “la vida se planifica desde sí misma, es autosuficiente, es decir, no tiene que salir fuera de sí para su realización, pues las tendencias y los motivos que la animan y mueven surgen de ella misma.”¹³⁵ De igual forma Heidegger entiende por “vida en sí” a

algo que tenemos tan cerca que la mayoría de las veces no nos ocupamos en absoluto expresamente de ello; algo con respecto a lo cual no tenemos distancia alguna como para verlo en su “en general”; y esa falta de distancia con ello se debe a que lo somos nosotros mismos, y a que nosotros mismos nos vemos únicamente desde y en las direcciones de la vida misma que somos, que nos es.¹³⁶

Regresando a la idea de autosuficiencia de la vida, nos encontramos un modo de acceder a esta autosuficiencia, que básicamente aporta elementos para comprender el método que se debe seguir para acercarse fenomenológicamente a la “vida en sí”, no debemos ver si un concepto ideado encaja en un ámbito sino, que debemos ver la “vida en sí” y miramos “si encontramos en ella misma un determinado carácter que exige desde la cosa, una delimitación conceptual,

¹³² *Ibíd.*, pág. 38

¹³³ *Die Ferne*, en el vocabulario del joven Heidegger significa, fuera del ámbito inmediato de la ocupación pragmática del trato y del uso de los entes intramundanos que están a la mano. Escudero, A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 90

¹³⁴ *Ibíd.*, Pág. 132. *Die Nähe*, cercanía: los entes intramundanos que están a la mano tienen el doble carácter de la cercanía y de la lejanía. Ni la una ni la otra se determinan por la medición de la distancia entre los entes, sino que se regulan por el manejo que hacemos de éstos en el trato propio de la ocupación.

¹³⁵ Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 154.

¹³⁶ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Pág. 41

significativa.”¹³⁷ En otras palabras, “la autosuficiencia es una dirección motivacional característica de la vida en sí, a saber, aquella según la cual la vida tiene su motivación a partir de su propio transcurso fáctico.”¹³⁸

En la *Lección La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, el joven Heidegger utiliza la palabra “algo originario” para referirse a la motivación de la vida y sus vivencias, “es una condición de posibilidad de la vivencia, el conjunto de motivaciones y tendencias que se manifiestan en el mundo y que se concretan luego en los diferentes mundos de la vida.”¹³⁹ Existe una multiplicidad de tendencias de la vida. La vida tiene un carácter mundano, mundeia.

Cada vida de nosotros mismos está determinada por tres aspectos: nuestro mundo circundante (paisajes, parajes, ciudades y desiertos); nuestro mundo compartido (padres, hermanos, conocidos, jefes, maestros, alumnos, funcionarios); nuestro mundo del sí mismo (en tanto que todo ello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía.)¹⁴⁰

El mundo y la vida somos nosotros mismos, es decir el mundo en que vivimos es nuestra vida, vivimos siempre de algún modo en un mundo. Heidegger sentencia, “Todo ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas.”¹⁴¹ En términos ontológicos diríamos que la vida es vivida en tanto los vivientes quedan absorbidos por ella en alguna dirección.¹⁴² De cierta manera, dice Heidegger, lo mencionado anteriormente es obvio, el hecho de que toda vida vive en un mundo, de que todo mundeia. Pero se debe hacer que las cosas más triviales se vuelvan problemáticas, “en el sentido de un auténtico problema radical de la ciencia del origen de la vida.”¹⁴³

¹³⁷ *Ibíd.*, pág. 42.

¹³⁸ *Ibíd.*, pág. 43.

¹³⁹ Escudero. A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 175.

¹⁴⁰ Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Pág. 45.

¹⁴¹ *Ibíd.*, pág. 46.

¹⁴² *Ibíd.*, pág. 47

¹⁴³ *Ibíd.*, pág. 48

Pero ese mundear de la vida se me muestra a mí como hombre que experimenta variables de la vida, como ser humano religioso, político, artístico, entre otros, por lo que Heidegger se cuestiona ¿Cómo se pretende establecer una ciencia rigurosa en esta plenitud continuamente fluente de vidas y mundos? Se complica la idea de comprender la estructura de la vivencia de mundo circundante.

Pero Heidegger está seguro que la vida misma da respuestas a partir de sus propias formas, “se trata de un carácter estructural de la vida que pone a ésta en sus propias manos: ella misma es un “en sí”. Tiene estructuralmente en sí misma las disponibilidades que necesita para poder dar cumplimiento a las tendencias que surgen de ella misma.”¹⁴⁴ Es decir, se habla a sí misma. Y el algo original debe darse dentro de esta estructura fundamental, a través de nexos entre el mundo circundante, compartido y del sí mismo, los cuales siempre se dan “de algún modo”. Hasta el “mundo del sí mismo de una persona puede ser conformado en cuanto tal y volverse objeto temático de una ciencia.”¹⁴⁵ Heidegger considera que lo que le sale a la vida fáctica puede ser objeto de la ciencia originaria puesto que es ciencia hermenéutica¹⁴⁶.

Para Heidegger “la vida fáctica puede ser vivida, experimentada y que, por consiguiente, puede también ser comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí mismo.”¹⁴⁷ Dicha agudización está siempre en la vida fáctica, donde este sí mismo está fundamentado en la historicidad. “La vida fáctica en su facticidad, su riqueza de relaciones, es para nosotros lo más cercano: nosotros mismos lo somos.”¹⁴⁸ Lo que Heidegger intenta explicar en esta parte es cómo el mundo circundante y compartido se relaciona con el mundo del sí mismo. Es decir,

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 54

¹⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 67

¹⁴⁶ *Ibíd.* Este tema será desarrollado con más amplitud en el capítulo IV de esta investigación. Pero es de notar que ya en estas lecciones tiene claro por donde se conduce su investigación.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 70.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 182

la vida del sí mismo sale siempre al paso en un determinado aspecto del mundo. En el sí mismo tenemos siempre situaciones que se compenetran y en las que se manifiesta el carácter del mundo. El nexa de expresión en el que se da el mundo es una función del nexa situacional concreto del mundo del sí mismo.¹⁴⁹

Tanto así, “que también el mundo del sí mismo de una persona puede ser conformado en cuanto tal y volverse objeto temático de una ciencia.”¹⁵⁰ A través de la biografía o la autobiografía se puede reflexionar sobre el mundo del sí mismo, ejemplos de ello es San Agustín y sus Confesiones. A esto, Heidegger suma su análisis acerca del cristianismo primitivo, indicando que es un ejemplo de cómo el mundo del sí mismo reúne a los otros mundos,

el mundo del sí mismo entra en la vida y es vivido en cuanto tal. Lo que sucede en la vida de las comunidades cristianas primitivas supone una transposición radical de las direcciones tendenciales de la vida (...) aquí se encuentran los motivos para la conformación de nexos expresivos completamente nuevos que la vida se forja, alcanzando incluso a eso que hoy llamamos historia.¹⁵¹

Según Heidegger, el nexa más significativo entre la vida y el mundo es el de “ciencia”, entendida como ciencia del origen e histórica, esto último porque la vida se manifiesta en su historia de formas distintas. Heidegger lo dice con las siguientes palabras: “las ciencias son nexos expresivos en los que se resaltan determinados sectores de lo que comparece en la vida fáctica y se presentan, aparecen de un modo particular.”¹⁵²

El objetivo de Heidegger es establecer a la fenomenología como ciencia del origen de la vida fáctica. Ciencia que se comprende como “lógica concreta de su campo temático; campo que surge, de un modo y en un nivel determinados, de un cierto suelo de experiencia”¹⁵³, dicha experiencia me permite apropiarme de alguna manera lo que está en el mundo de la vida, por el hecho de que “aparece en la

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 216.

¹⁵⁰ Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Pág. 67

¹⁵¹ *Ibíd.*, pág. 72

¹⁵² *Ibíd.*, pág. 77.

¹⁵³ *Ibíd.* Pág. 78

inmediata cercanía de mi sí mismo, soy yo, por decir así, esta experiencia.”¹⁵⁴ Para ello, es necesario, según él, comprender su campo temático, esto es que la vida fáctica se mueve en la dirección del mundo de la vida, en un suelo de experiencia que le es dado de antemano, puesto que “ella misma es y vive experimentando en un mundo.”¹⁵⁵ Además, debe tenerse presente que “la vida fáctica vive de manera irreflexiva y ateórica.”¹⁵⁶

Heidegger considera que la ciencia debe analizarse desde tres nuevos conceptos: suelo de experiencia (nexo de experiencia factico de una vida fáctica), campo temático y lógica concreta.¹⁵⁷ El fundamental es el suelo de experiencia del cual deriva el campo temático y se forma la lógica concreta. Este suelo de experiencia es difícil de definir, “en la vida fáctica, las experiencias marchan entrecruzándose de múltiples maneras, proviniendo ya de este mundo de la vida, ya de aquel, entrelazándose, transformándose, creciendo conjuntamente”¹⁵⁸ además, “lo experimentando tiene el peculiar carácter de lo mezclado, lo múltiple, lo moteado, pero sin que aparezca en ello un patrón más o menos nítido.”¹⁵⁹

Para comprender esta complejidad, Heidegger utiliza una metáfora de Stefan George: la alfombra de la vida. Por ello, para dar con el suelo de experiencia es necesario,

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 218

¹⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 78

¹⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 217. Para matizar esta idea, recordemos que “la biología y la antropología, al igual que la filosofía moderna, convierten la vida en un objeto de estudio inerte e inanimado, es decir, la extraen de su corriente vital y la estudian fuera de su proceso de gestación histórica. Heidegger establece la necesidad de volver al sustrato primario, originario, preteorético de la vida. El énfasis puesto en la teoría distorsiona nuestro acceso al mundo al desmenuzar la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto, falsea –hablando en clave fenomenológica– nuestras vivencias inmediatas al extirparlas artificialmente del mundo circundante del que por lo habitual emergen. Desde el prisma de la primacía otorgada a la teoría, el fenómeno de la vida se somete a un proceso de objetivación, por una parte, y de privación de vida, por otra. Hay que dar un paso atrás y tomar conciencia de que la teoría y la reflexión arrancan, es decir, solo son posibles, a partir de lo dado inmediatamente de una manera preteorética y prerreflexiva en el mundo de la vida cotidiana.” Cf. Escudero, A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 162

¹⁵⁷ Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Pág. 78

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 80

¹⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 81

Apartar la alfombra de la vida; esto es, se debe elaborar un nexo definitivo por la copertenencia de lo experienciado como tal, y hacerlo de manera que pueda destacarse en dicho suelo de experiencia un carácter cósico unitario mediante el cual pueda definirse un campo temático para una ciencia.¹⁶⁰

Para Heidegger es imperativo el aspecto no teórico, pues si se quiere hacer una ciencia originaria el enfoque debe ser distinto, puesto que la ciencia originaria “analiza los diferentes modos de realización de la vida en su inmediatez, es decir, establece los modos de ser originarios de la vida, eludiendo cualquier tipo de análisis teórico.”¹⁶¹ Por ello, Heidegger nos indica que “ya en la experiencia precientífica del mundo circundante hay motivos particulares que nos empujan hacia la ciencia, sin que atravesemos el suelo de la experiencia y el campo temático de “modo absoluto” alguno.”¹⁶² Como se dijo anteriormente, el mundo de la vida debe estar dado previamente para acercarse desde esta ciencia originaria. “En este sentido, ella se da a sí misma el suelo de experiencia y el campo temático, pero en última instancia todo le está dado previamente.”¹⁶³ Este darse de la ciencia debe entenderse en términos de pre-dación.¹⁶⁴

En ese sentido, Heidegger considera importante ver las fases y momentos de la génesis *a priori* del nexo expresivo “ciencia” desde perspectivas ya definidas y en las que quizá tienen su lugar necesariamente, es decir cómo un mundo de la vida o una porción de él adquiere expresión en el contexto de una ciencia,¹⁶⁵ esto siempre y cuando se tenga claro que la lógica concreta, que es una de las fases por las que el mundo de la vida entra en el nexo expresivo “ciencia”, es la

¹⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 81

¹⁶¹ Escudero, A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 162.

¹⁶² Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Pág. 219.

¹⁶³ *Ibíd.*, pág. 82.

¹⁶⁴ El término pre-darse que Heidegger menciona, tiene su origen en el de donación, usado en estos cursos de juventud, “La donación revela las cosas mismas como se dan en la experiencia originaria. Los fenómenos no son algo irracional, sino que se aprehenden en su donación inmediata. Y esta donación es una estructura que puede ser analizada. De ahí que la fenomenología solo describa fenómenos ya dados y no los construya. La donación, pues, es la condición de posibilidad de cualquier fenómeno dado.” Cf. Escudero, A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 94-95.

¹⁶⁵ Berciano, M. La revolución filosófica de Martin Heidegger. Pág. 56

manifestación “por la que, las formas estructurales, mediante determinados modos de adecuación al campo temático, se concretan, se plasman.”¹⁶⁶ Ya que,

Pertenece a la lógica concreta todo lo que se aplica, y el modo como esto se aplica concreta y fácticamente, a fin de poner a disposición temática las disponibilidades experimentadas, formas estructurales que, a su vez, están regidas de un modo propio por las estructuras formales.¹⁶⁷

Heidegger introduce el tema de la situación, indicando que a través de él nos damos cuenta que la dirección del curso de la vida fáctica sigue siendo idénticamente la misma en diferentes situaciones, y las fases mencionadas anteriormente tan solo son un cambio de situación del mundo del sí mismo. Pero estas situaciones, según Heidegger, hacen que la fenomenología como ciencia del origen de la vida no pueda captar la vida en sí, ya que esta no se da en su totalidad, sino solo en fragmentos, “la vida no puede ser captada fácticamente en su totalidad, ya que se da siempre y necesariamente en este aspecto y no en aquél, o bien en aquél y no en éste.”¹⁶⁸ A esto, Heidegger enfatiza que,

La idea de la fenomenología es: ciencia del origen de la vida. No se debe investigar la vida fáctica misma y la plenitud infinita de los mundos vividos en ella, sino la vida en cuanto emergente, en cuanto resultado de un origen. Así pues, la tendencia directriz es comprender la vida desde su origen, y dicha tendencia determina el modo de elaborar el suelo de experiencia y la conformación del campo objetivo y temático evidente.¹⁶⁹

Lo anterior significa que el énfasis será en la comprensión de la vida, entendida desde la ciencia del origen y emergiendo del origen, esto debe darse de algún modo “y serlo a partir de la vida fáctica que nosotros mismos somos y vivimos.”¹⁷⁰ En ese sentido se debe acceder al ámbito del origen a partir de la vida fáctica,

¹⁶⁶ Heidegger, M. Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920. Pág. 86

¹⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 86

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 91

¹⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 90-91.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 93.

“deben poderse encontrar fácticamente señalamientos motivadores que apunten al origen,”¹⁷¹ es decir, experiencias.

Para esto, dice Heidegger, debemos acercarnos a la vida sin teorías preconcebidas, libres de presupuestos, sin presunciones epistemológicas, teniendo presente que “somos simplemente espectadores de la vida fáctica.”¹⁷² Lo fáctico nos proporciona

que tanto los contenidos vitales de la vida no teórica como los contenidos *quiditativos* de la consideración objetiva se presentan siempre de cierto modo en un “cómo”¹⁷³ (...) este cómo no es una invención o una abstracción teórica, un modo de explicar, sino algo de lo que se puede tener experiencia a-teóricamente como contenido, especialmente en el encuentro vivo con personas significativas.”¹⁷⁴

Es decir, “la vida nos presenta contenidos que no se refieren a un qué, sino más bien a un cómo, a un modo como se realizan las experiencias. Es del cómo de donde habría que partir; en este cómo hay una indicación hacia algo.”¹⁷⁵ El algo es el mundo del sí mismo, ahí debemos buscar lo originario, ya que desde “él se vuelve comprensible de algún modo el aspecto de cada contenido del “qué”, del

¹⁷¹ *Ibíd.*, pág. 94

¹⁷² *Ibíd.*, pág. 95

¹⁷³ “Expresión que aparece con frecuencia en los escritos y en las lecciones del joven Heidegger, constituye una categoría fundamental de la existencia humana. El programa filosófico del joven Heidegger gira en torno a la elaboración de una ciencia originaria de la vida que articule conceptualmente los diferentes modos de ser de la vida humana. Esta ciencia originaria de la vida no consiste tanto en describir el contenido objetivo, el qué de las vivencias de la vida humana, como en comprender el modo en que se realizan esas vivencias, el cómo establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido. El cuidado, el adelantarse, la caída, el uno, la convivencia son algunas de la modalidad que ilustran cómo se desenvuelve la vida con el mundo de las cosas y con las demás personas. Este análisis estrictamente modal de la vida humana no pretende ordenar y catalogar los entes, es decir determinar su *quidditas*, fijar su contenido objetivo, estipular su qué. Lo decisivo del planteamiento de Heidegger es que los rasgos ontológicos que constituyen la existencia humana tienen que ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica en cada ocasión. Por tanto, la naturaleza temporal y el carácter histórico de la vida fáctica no responden a los parámetros de una esencia dotada de un contenido eidético invariable y universalmente válido, sino que encarna un cómo, un determinado modo de ser particular y contingente. Para decirlo gráficamente: existiendo nos jugamos el tipo. Y lo que determina el modo propio o impropio del Dasein depende de cómo actualiza, cómo realiza, cómo dinamiza las posibilidades de ser que tiene a su alcance.” Cf. Escudero, A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 203-204.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 96.

¹⁷⁵ Berciano, M, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Pág. 59.

que se tiene experiencia, su cómo. En el que la vida fáctica tiene su centro de manera especial, hacia donde ésta empuja todo el tiempo y desde todas partes.”¹⁷⁶ Esto nos debe dar un suelo de experiencia a partir del mundo del sí mismo, esto es complicado porque existen mundos de la vida y estos deben estar articulados de un determinado modo, sabiendo que yo mismo soy un mundo del sí mismo. Lo que Heidegger busca es tener “experiencia científica del mundo del sí mismo, no cómo éste o aquél, sino en sus determinaciones universales (...) (para establecer) una ciencia absoluta de la vida, no de tal o cual vida individual.”¹⁷⁷

Por eso, Heidegger pasa a considerar la elaboración fenomenológica del suelo de experiencia para la ciencia de la vida.¹⁷⁸ Esto, con la finalidad de plantear con toda radicalidad y poner claramente de relieve el problema de la expresión teórico-científica del mundo del sí mismo; para lograr lo anterior, lo primero es ganar la experiencia fundamental genuina del mundo del sí mismo, a partir de la cual se motivarían tendencias expresivas teóricas, es decir, hacerse de la experiencia fundamental en su efectuación y en su haber sido efectuada para ver cómo comparece en ella el mundo del sí mismo.¹⁷⁹ El resultado es que,

Nuestra vida fáctica es nuestro mundo, comparecemos siempre de algún modo, estamos en ello fascinados, asqueados, extasiados, hastiados, y lo que tomamos en conocimiento está siempre acentuado significativamente de algún modo: valioso, indiferente, sorprendente, anodino, etc. Tenemos experiencia del mundo del sí mismo en cuanto perteneciendo de este modo al mundo circundante experienciable.¹⁸⁰

Continúa diciendo Heidegger,

En este vivir del mundo circundante tampoco hay pregunta teórica alguna sobre la existencia (...) En la dirección del curso vivo, vivo dentro de un mundo y lo vivo en todas

¹⁷⁶ Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*. Pág. 97

¹⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 98

¹⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 105. Este es el nombre del capítulo segundo de los *Problemas de la Fenomenología. 1919-1920*.

¹⁷⁹ *Cf. Ibíd.* Pág. 107

¹⁸⁰ *Ibíd.* Pág. 108.

sus facetas. En esta dirección del curso de la vida fáctica yo mismo comparezco a veces para mí, si bien por lo general solo fugazmente.¹⁸¹

Además, yo me experimento a mí mismo, como lo hago con otras cosas. “Nosotros estamos en nuestra vida fáctica y hablamos y comprendemos en el círculo de nuestra comprensibilidad. Encontramos en la vida fáctica el mundo circundante, el mundo común y mundo del sí-mismo, genuinos mundos de la vida.”¹⁸²

Se necesita avanzar en la experiencia del mundo del sí mismo en la que se tiene experiencia de éste como tal y en su destacarse, esto es, se tiene experiencia de él de un modo peculiar en su propio aspecto fundamental (...) también de la comprensión de su particularidad en cuanto justamente dicha experiencia fundamental. Queremos entender el modo de tener experiencia del mundo del sí mismo, su sentido propio, las tendencias y posibilidades comprendidas en él.¹⁸³

Según Heidegger, se necesita saber cuál es esa particular experiencia fundamental del mundo del sí mismo, una que sea destacada. En última instancia dice Heidegger, se apunta a responder “cómo ganar posibilidades de expresión teórico-científicas a partir de estas peculiares disponibilidades y modos de tener experiencia.”¹⁸⁴ Será necesario llevar a intuición plena la experiencia fáctica de la vida, tales experiencias son fenómenos últimos, por ello no es posible explicarlos, sino que lo tratamos de aclarar comprensivamente.¹⁸⁵ Por ejemplo, puedo salir a dar un paseo al Centro Histórico y encontrar a un amigo, charlar con él un momento, escuchar música al pasar por un café, todo esto lo vivo, tengo experiencia de ello, todo de lo que tengo experiencia existe, es fácticamente real. El sentido de lo que experimento podre saberlo al apartar “todo lo relativo al concepto de existencia y toda las pruebas y explicaciones epistemológicas; se

¹⁸¹ *Ibíd.* Pág. 108

¹⁸² *Ibíd.*, pág. 110.

¹⁸³ *Ibíd.* Pág. 112-113

¹⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 113.

¹⁸⁵ *Cf. Ibíd.* Pág. 114-115.

trata de llegar a ver el sentido fenoménico de ese “real” en el que vivo y del que en la vida fáctica no sé nada expresa y teóricamente.”¹⁸⁶

Debo enfocarme en lo significativo, ya que “la experiencia de la existencia se termina y se basta con la caracterización de la significatividad.”¹⁸⁷ Siguiendo a Escudero diríamos que la vida humana vive esencialmente en horizontes de significatividad, en y a partir de los cuales debe comprenderse la vida humana. “Este horizonte significativo es anterior a todo acto de percepción y conocimiento, puesto que ya todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente.”¹⁸⁸ Tomando en cuenta lo anterior, Heidegger considera que la ciencia originaria de las vivencias “solo es posible desde el contexto significativo de la vida misma.”¹⁸⁹ Heidegger da otro ejemplo de lo anterior:

Al beber el té, sostengo la taza; al conversar, la tengo delante de mí. No capto algo coloreado, o bien datos sensibles, como una cosa y esa cosa como taza determinada espacio-temporalmente, como algo que se da en una sucesión perceptiva y que podría eventualmente no existir. “la taza de la que bebo”, en la significatividad se cumple su realidad, es ella misma. Vivo siempre atrapado por las significaciones y cada significación está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino. Vivo en lo factico en cuanto un nexo muy especial de significatividades que se compenentran constantemente; toda significatividad es tal para y en un nexo de tendencias y expectativas que se forma siempre de nuevo en la vida fáctica.¹⁹⁰

Más adelante Heidegger dirá que “toda filosofía autentica ha nacido de la necesidad de la plenitud de la vida; no de un aparente problema de teoría del conocimiento ni de la pregunta ética fundamental”,¹⁹¹ la cuestión es cómo se comporta la vida consigo misma, con el mundo y con los demás,

¹⁸⁶ *Ibíd.* Pág. 116

¹⁸⁷ *Ibíd.* Pág. 117.

¹⁸⁸ Escudero A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser.* Pág. 443.

¹⁸⁹ *Ibíd.* Pág. 443

¹⁹⁰ Heidegger, M, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920.* Pág. 116

¹⁹¹ *Ibíd.* Pág. 159

el ámbito originario de la filosofía no es un principio último, ni un axioma. Tampoco es la idea del pensamiento puro (...). Tampoco algo mítico (...). Únicamente puede volverse accesible mediante la disposición científica originaria. El ámbito del origen no nos está dado. No sabemos nada de él desde la "vida practica". Nos es lejano, y debemos acercarnos metódicamente.¹⁹²

Volviendo al aspecto de la significatividad, la fenomenología permite acercarnos a ese ámbito originario o experiencia, "toda experiencia la tengo en la indeterminación de un determinado nexo de significatividad."¹⁹³ La vida queda absorbida en nexos de significatividad. Esa vida que se da en un mundo que es real gracias a esos nexos con los cuales vivo, con los cuales tengo experiencia del mundo. Heidegger considera que se debe "tomar conocimiento"¹⁹⁴, en otras palabras, tomar conciencia, de esos nexos de significatividad. Por ejemplo, dos amigas platican acerca de algo que les pasó estando juntas y se lo vuelven a contar la una a la otra, lo que hacen es "se explicitan nexos significativos, pero se los mantiene en su facticidad viva. La explicitación es narrativa y es un tomar en conocimiento, pero en el estilo fundamental de la experiencia fáctica, del pleno ir-con la vida."¹⁹⁵

Al tomar conocimiento se debe enfocar en "los contenidos significativos experimentados fácticamente en su nexo histórico, fundado mediante su sentido de la facticidad."¹⁹⁶ Este tomar conocimiento debe entenderse como una modificación de la experiencia fáctica, dentro de esta modificación también "hay un "como" de la caracterización totalmente propio, pero no es el "como" de la caracterización general, regional o conceptual sino el "como" de la significatividad, que es histórico, surge siempre de una situación."¹⁹⁷ Para entender mejor el tomar en conocimiento en cuanto modificación, Heidegger indica que en cualquier

¹⁹² *Ibíd.* pág. 213

¹⁹³ *Ibíd.* Pág. 118.

¹⁹⁴ Heidegger indica que este nombre se le dará a este modo de tematización que no es teórico-científico y que se mantiene en el estilo de la experiencia fáctica. Cf. *Ibíd.* Pág. 123.

¹⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 122

¹⁹⁶ *Ibíd.* Pág. 123

¹⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 125

actividad, ya sea ver libros, cuadros, o tomar té, fumar o pasear en todas estas actividades estoy sumergido, y si me preguntan que hice hoy por la tarde en la Universidad de San Carlos (USAC), narro o medito lo que hice; esta es una característica del “tomar conocimiento”,

presentar o presentificar lo experimentado en la vitalidad de su haber sido experimentado y, en cuanto perfecto tomar en conocimiento, lleva de nuevo a donación el nexo significativo en su plenitud, y lo hace de tal modo que yo mismo, lo vivo de nuevo por completo y aquel a quien se lo cuento cree covivirlo.¹⁹⁸

Cambia fácticamente el modo de tener experiencia. En resumen, dice Heidegger, toda la historia se reduce a que cuando percibo no recuerdo y cuando recuerdo no percibo. Esto en la línea que plantea el joven filósofo de comprender las estructuras del fenómeno al preguntarse ¿qué se modifica?; ¿en qué es modificado?; ¿cómo se efectúa la modificación y cuál es su sentido de efectuación? En ese sentido, lo que se modifica es la disposición, indica Heidegger. Aunque no “es lo mismo porque el carácter de nexo fenoménico de aquello en lo que vivo teniendo experiencia es distinto del de aquello en lo que vivo tomando en conocimiento lo experimentado.”¹⁹⁹ Quedo absorbido por lo fluyente de lo experimentado en cada situación concreta, de una a otra situación, lo que me sale al encuentro. En otras palabras, vivo el nexo de significatividad.

Lo que da el tomar conocimiento, dice Heidegger, “es una forma, hace explícita un nexo que la experiencia fáctica no conoce, para el que no tiene órgano alguno.”²⁰⁰ Es decir,

lo decisivo es que la vida, en lugar de seguir avanzando en la tendencia de sus expectativas, formando vida, sale de sí misma y le da una figura a esa vida vivida, estabilizando el sentido del nexo de expectativas y tomándolo como una tendencia

¹⁹⁸ *Ibíd.* Pág. 126

¹⁹⁹ *Ibíd.* Pág. 127

²⁰⁰ *Ibíd.* Pág. 128

expresa. Se aprecia de este modo una legalidad esencial de la vida en y para sí; ésta manifiesta su corriente absoluta y su historia de ideas.²⁰¹

Sin embargo, lo que Heidegger precisa es romper con ese nexo de experiencia, para captar la vida fenomenológicamente. “si se borran tanto la forma de todo nexo de experiencia como todas las tendencias expectantes concretas, (...) se le sustraen al tomar en conocimiento y a lo tomado en conocimiento tanto aquello que sustenta su solidificación (el cómo de la significatividad) como los medios con los que configura,”²⁰² es decir, se pierde de vista el mundo circundante y la significatividad para desaparecer la experiencia.

El nexo se despedaza, cada pedazo todavía lleva consigo su provenir del nexo de significatividades del que concretamente proviene. Pero los accesos a este, la posibilidad de entrar en ellos está denegada. Escombros surgidos del derrumbamiento de un mundo y, a un tiempo posibles ladrillos para la construcción de algo nuevo, para una construcción.²⁰³

Como el mismo Heidegger lo dice, se trata de una radicalización de la modificación que es propia del tomar conocimiento, en dirección al conocimiento teórico de cosas. “Todo esto sucede, por así decir, en la esfera de los caracteres fenoménicos.”²⁰⁴ Dichos caracteres deben comprenderse antes y después de la modificación, apuntando a la formación de un nexo propio tal que forme una totalidad, abra las fases momentáneas y genere una posibilidad de abarcar con la vista, “la modificación se radicaliza intensificando los momentos que se abren paso abruptamente, de manera tal que la formación de un nexo de experiencia que se funda en el curso vital y que el tomar conocimiento tan solo destaca.”²⁰⁵

Esto desemboca en lo que Heidegger llama la coseidad u objetualidad cóscica, a partir de la radicalización fenomenológica-metódica de tomar en conocimiento. La esfera de la coseidad se evidencia y “está referida según su sentido a la

²⁰¹ *Ibíd.* Pág. 130.

²⁰² *Ibíd.* Pág. 131

²⁰³ *Ibíd.* Pág. 131.

²⁰⁴ *Ibíd.* Pág. 132

²⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 132

experiencia fácticamente plena de la significatividad. La evidencia de esta relación de sentido tan solo se vuelve plenamente irrefutable cuando se comprende totalmente el primado de la vida.”²⁰⁶ Esta idea de la coseidad es la idea directriz de la ciencia en general o particular, la cual existe por el conocimiento teórico de la cosa, es decir, “denominamos conocimiento teórico de cosas al correlato vivencial, a la vitalidad de la efectuación de esta idea.”²⁰⁷

De una manera sumamente abstracta, Heidegger intenta en las ideas anteriores establecer los principios que darían como resultado establecer la fenomenología como ciencia originaria de la vida. Esta fue su labor durante los años de 1919 a 1921, sin embargo, no lo logra establecer a cabalidad. Será en los años posteriores, donde valiéndose de otras herramientas lingüísticas intentará determinar la estructura de la vida humana, es decir, pasa de tematizar la vida en sí, a tematizar la vida humana, esto, en clave ontológica.

²⁰⁶ *Ibíd.* Pág. 137.

²⁰⁷ *Ibíd.* Pág. 137

Capítulo III: Hermenéutica de la vida humana

En el contexto de las tareas que competen a la destrucción fenomenológica (...) solo se puede llevar a cabo si se dispone de una interpretación concreta de la filosofía aristotélica que esté orientada hacia el problema de la facticidad, es decir, si se dispone de una antropología fenomenológica radical.²⁰⁸

El tema que le preocupa a Heidegger durante su estancia en Friburgo es el de la vida, como hemos evidenciado en los capítulos anteriores. A lo largo de sus *Lecciones* el joven profesor intenta mostrar a sus alumnos lo que él entiende por fenomenología, a su modo de ver: una fenomenología de la vida. Este fue su proyecto durante estos años. Es importante indicar que mucho antes que iniciara de asistente de Husserl ya tenía su modo de entender la fenomenología, modo que ira matizando en el transcurso de su evolución intelectual.

En los capítulos I y II detallamos cómo Heidegger en sus primeras *Lecciones* plantea el desarrollo de una ciencia originaria, luego la llama ciencia de la vida, establece las estructuras de la vida, y se muestra también la intuición hermenéutica, tema en el que trabajará durante estos años. Para ello, toma como referencia a su maestro Edmund Husserl, creador de la fenomenología, y que Heidegger sabrá cómo abordarla.

En ese sentido, en este tercer capítulo, se trata de las *Lecciones* que el joven profesor le dedicó al análisis de la filosofía de Aristóteles, filósofo clásico que le permitirá adherir nuevos aportes a su propuesta. Si bien ya había trabajado algunas ideas respecto al Estagirita, es en el peculiar curso *Interpretaciones*

²⁰⁸ Heidegger, M, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. ed. Trotta, Madrid, 2002. Pág. 55. "La problemática de la auto-interpretación de la vida, de lo que entonces Heidegger denominaba la facticidad del *Dasein*, constituyó el hilo conductor de un boceto que, a partir del estagirita, despliega las líneas fundamentales de una antropología y fenomenología. En opinión de Gadamer, el propósito de su maestro fue hacer hablar a la antropología de Aristóteles desde la comprensión de la vida del propio presente, desde la vida fácticamente vivida tal como, ante todo, se puede hallar en la retórica y en la ética." Cf. Segura Peraita, C. *Hermenéutica de la vida Humana, en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Editorial Trotta. Madrid, 2002. Pág. 30

Fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica, Informe Natorp,²⁰⁹ donde se vislumbra con mayor seriedad estas interpretaciones; donde la religiosidad primitiva es sustituida por el saber práctico de la prudencia aristotélica, aspecto que es valorado a nivel ontológico y no ético. Siguiendo las investigaciones de Adrián Escudero, Aristóteles suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y práctico de la vida, se da una apropiación Heideggeriana de la filosofía aristotélica en tres preguntas acerca, de la verdad, por el Dasein y por el tiempo.²¹⁰ Heidegger sabrá cómo adecuar sus ideas, por ello Segura indica que, “podría decirse que Heidegger se esfuerza más que por acercarse a Aristóteles, por acercar a Aristóteles a sí mismo.”²¹¹ En ese sentido, más allá del análisis de Aristóteles, se trata de un avance en evidenciar las estructuras de la vida humana a través de la hermenéutica y la fenomenología.

En el capítulo anterior se mencionaba el aspecto de la coseidad, situación que hace al joven Heidegger intentar solventar este problema con la ayuda de Aristóteles. Según Escudero Heidegger intenta resolver los siguientes cuestionamientos, ¿cómo puede describirse la vida humana sin sacrificar su intrínseca movilidad, sin objetivarla por medio de la representación conceptual? ¿Cómo puede aprehenderse conceptualmente sin deformar y cosificar su genuino carácter dinámico? Matizando que la “apropiación Heideggeriana “ontologiza” los conceptos fundamentales de la filosofía práctica, es decir, los desposee de su carácter práctico y los convierte en modos de ser fundamentales del hombre. La filosofía práctica se transforma así en una ontología de la vida humana.”²¹²

²⁰⁹Para ver la importancia que significó para el joven Heidegger el Informe, véase el epílogo escrito por Adrián Escudero, en Heidegger, M, Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp. Págs. 105-109. También ver el artículo que escribió Franco Volpi, “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo”, en Vattimo, G. (ed.), *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Bogotá, 1994, págs. 327-383.

²¹⁰ Cf. Escudero. A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 225-226.

²¹¹ Segura Peraita, C. *Hermenéutica de la vida humana, en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Editorial Trotta. Madrid, 2002. Pág. 31.

²¹² *Ibid.*, pág. 231-232

Heidegger considera que se debe buscar en el pensamiento de Aristóteles una experiencia originaria de la vida fáctica, siguiendo sus cuestionamientos acerca de la experiencia de la vida, expuestos en el capítulo anterior. Por ello, hace bien Escudero al afirmar que “la pregunta que realmente determina el pensamiento del joven Heidegger es la pregunta por el sentido mismo de la vida humana. La vida humana y su comprensión previa del ser son, sin ningún género de duda, las arterias que alimentan su obra temprana.”²¹³ Es decir, va en la línea de lo tratado en los capítulos anteriores, la idea de encontrar lo originario de la vida, su estructura.

El *Informe Natorp* es significativo porque encamina la elaboración de una ontología fundamental. Dicha elaboración es realizada de una forma original, por ello al inicio del escrito, Heidegger matiza que su objetivo es contribuir a una historia de la ontología y de la lógica,²¹⁴ esto lo hace en clave ontológico-fenomenológica, por ello insiste en que toda labor investigativa debe tener una situación hermenéutica en modo claro, este modo es el cómo²¹⁵ logramos comprender e interpretar.

Toda interpretación, según el joven filósofo alemán, debe tener tres coordenadas:

- 1) Un punto de mira; 2) una dirección de la mirada, en la que se determina el cómo-algo²¹⁶ según el cual se debe precomprender el objeto de la

²¹³Prólogo a la traducción de la obra de Martín Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Ed. Trotta, Madrid, 2002. Pág. 10.

²¹⁴ Para una explicación de los orígenes y evolución de esta temática en el pensamiento del joven Heidegger, sugiero la lectura del artículo de Adrián Escudero *Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)*. Revista *Diánoia*, núm. 45, 1999: 65-113. También Cf. Escudero. A, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 63-132.

²¹⁵ Como se dijo en el capítulo I, este concepto, cómo, es fundamental para entender el trabajo investigativo de Heidegger en estos primeros años. “se trata de la expresión sustantiva *das Wie*, que constituye una categoría fundamental a la hora de analizar la existencia humana. Desde una perspectiva hermenéutico-fenomenológica, el análisis de cualquier vivencia se dirige principalmente a comprender el modo en que se realiza esa vivencia, el cómo se establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido, y no tanto a describir el contenido objetivo, el qué de las vivencias de la existencia humana”. Cf. M. Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. notas aclaratorias, Pág. 89

²¹⁶ Siguiendo la traducción de Escudero, “la expresión *als-was* conforma uno de principales núcleos de la transformación hermenéutica de la fenomenología. Heidegger parte de la premisa ontológica de que toda

interpretación y el hacia-dónde²¹⁷ debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un horizonte de la mirada delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación²¹⁸.

Es decir, que toda interpretación está determinada por las condiciones del interpretar y el comprender, por ello recalca más adelante que “la correspondiente hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla, a título de situación hermenéutica, desde el principio de la interpretación.”²¹⁹ Porque “la situación de la interpretación en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente.”²²⁰ Carmen Segura aclara más este punto, “una adecuada interpretación reclama la aclaración de la situación hermenéutica. Pero, a su vez, la interpretación se despliega en y para la situación hermenéutica. La interpretación va pareja a la aclaración de la situación hermenéutica”.²²¹

De la misma forma que en la *Lección Problemas fundamentales de la fenomenología*, analizadas en el capítulo anterior, el joven Heidegger pretendió encontrar el suelo de experiencia, en ésta *Lección* de fuerte diálogo con Aristóteles intentará a lo largo de ella encontrar “las comprensiones y los conceptos precisos dentro de los que se mueve la interpretación, pretende desvelar esa interpretación en que se encuentra la vida, tanto en el presente como

vivencia y de que todo fenómeno se inscriben en una realidad ya siempre preinterpretada de algún modo, a saber, que la existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido públicamente vertebrado, que de una u otra manera le resulta familiar y que, por tanto, precomprende, aunque tan solo sea atemáticamente”. Cf. M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp. notas aclaratorias*, Pág. 86-87.

²¹⁷ Esta expresión debe entenderse como horizonte o meta que está ya siempre dado.

²¹⁸ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 29-30.

²¹⁹ *Ibíd.*, pág. 30.

²²⁰ *Ibíd.*, pág. 30.

²²¹ Segura Peraita, C. *Hermenéutica de la vida Humana, en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Editorial Trotta. Madrid, 2002. Pág. 40.

en el pasado del que ha heredado su conceptualidad.”²²² Es decir, pretende establecer lo qué es la situación hermenéutica.

Además de intentar clarificar la situación hermenéutica en clave ontológica, también reitera que la filosofía debe interrogarse por algo. Basándose en los tres elementos mencionados anteriormente, indica que “la dirección de la mirada, establece lo que para la problemática filosófica constituye el verdadero ámbito de objetos que ha de ser sometido a interrogación.”²²³ Por eso, lo fundamental es que “el objeto de la investigación filosófica es el Dasein²²⁴ humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico.” Más adelante resalta el joven filósofo que ese objeto de investigación,

Se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo mismo.²²⁵

Lo anterior debe entenderse desde lo ontológico, esto porque la vida fáctica se hace cargo de sí misma, es decir, se vuelve complicada. Y a esto debe dedicarse la investigación filosófica, no desde lo teórico-libresco, sino “cuando se consagra

²²² *Ibíd.*, pág. 42.

²²³ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 30.

²²⁴ Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido. En el joven Heidegger, *Dasein* se convierte en uno de sus principales términos técnicos. En el siglo XVII, la locución infinitiva *da sein* (estar ahí, estar presente, existir, estar disponible) se sustantiviza como *das Dasein* en el sentido de presencia. En el siglo XVIII, *Dasein* se utiliza en el ámbito filosófico como una alternativa al término latinizado *Existenz*, mientras que en los círculos poéticos se usa en el sentido de *Leben* (vida). La idea es establecer que la existencia humana no puede comprenderse en términos de un yo encapsulado en sí mismo, sino que su ser consiste justo en mantenerse abierto hacia el mundo, en relacionarse dinámicamente con las cosas, personas y situaciones que de manera constante le salen al encuentro. En otras palabras, el *Dasein* existe básicamente en el comportamiento con posibilidades. La propia dinámica del *Dasein* le lleva de manera constante de una situación a otra, de una posibilidad a otra. En la *Lección Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, comienza a adquirir un valor técnico para señalar al ente que se interroga acerca de su propio ser. Cabe señalar que Heidegger recurre a veces a la grafía *Da-sein*. El guion pretende resaltar la apertura constitutiva del *Dasein* en cuanto esta-en-el-mundo como tal, es decir, la apertura originaria previa que no debe con-fundirse con un aquí meramente local. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 63-64.

²²⁵ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 32.

de forma radical a cuestiones dignas de ser pensadas en su simplicidad,”²²⁶ en su situación, situación que debe ser comprendida, pero “comprender no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación.”²²⁷ Lo anterior debe hacerse de una manera crítica profunda y radical. Dicha crítica es de la historia, la cual, a la vez, es única y exclusivamente del presente. “La fijación de la actitud histórica fundamental de la interpretación resulta de la explicación del sentido de la investigación filosófica.”²²⁸ Definido más arriba como “el Dasein humano factico en cuanto tal.”²²⁹ La investigación filosófica de la vida fáctica o del Dasein humano, constituye para Heidegger un determinado “cómo”, “una determinada modalidad de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su realización a la co-temporización del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma.”²³⁰

Ahora, el joven filósofo va afinando la manera en que pretende encontrar los principios de la vida fáctica, y hace la salvedad de que no pretende encontrar a través de la situación hermenéutica las estructuras de la vida, sino que simplemente persigue “la enumeración de los elementos constitutivos más importantes de la facticidad.”²³¹ Aunque la palabra vida sea polisémica, es necesario esforzarse para encontrar los significados en cada caso en que la vida se da. Por ello, Heidegger es tajante al afirmar que

El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado²³². En el “estar-ocupado-en-algo” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la

²²⁶ *Ibíd.*, pág. 32

²²⁷ *Ibíd.*, pág. 33

²²⁸ *Ibíd.*, pág. 33

²²⁹ *Ibíd.*, pág. 34

²³⁰ *Ibíd.*, pág. 34

²³¹ *Ibíd.*, pág. 34

²³² Dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la *Sorge*, la mejor solución para traducir *Sorge* es cuidado, en lugar del arcaísmo *cura*. Los primeros antecedentes del cuidado se remontan a la inquietud bíblica y a la *cura* de Agustín. La *cura* se entiende en la doble vertiente del genuino cuidado que el individuo muestra por sí mismo en la modalidad de la *continentia*, por una parte, y del cuidado impropio de los asuntos mundanos que degenera en la *dispersio*, por otra. Nos hallamos ante dos formas de cuidado asociadas a dos modos de comportamiento que, en la nomenclatura heideggeriana, cabría calificar de

vida: el mundo que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el trato²³³ que la vida fáctica mantiene con su mundo. El hacia-donde del cuidado es el con-qué del trato. El significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo. Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos.²³⁴

El cuidado, es un sentido de referencia de la vida, es una de las estructuras ontológicas fundamentales de la existencia humana en esta etapa del pensamiento del joven Heidegger. Los mundos que menciona Heidegger arriba han sido tratados en el capítulo II de esta investigación, aunque debe matizarse que son transversales en todas las etapas de su pensamiento.

Para comprender lo dicho por Heidegger en la cita anterior, se debe tener claro que tanto el mundo circundante en donde me ocupo de las cosas mundanas, como el mundo compartido, donde me preocupo de los demás y comparto el

impropio y propio, respectivamente. *Sorge* define al *Dasein* mismo. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 156-157.

²³³ *Umgang* designa el trato o el comercio que alguien mantiene con otras personas, así como la habilidad de desenvolverse sin complicaciones con los utensilios y las situaciones de la vida diaria, comportamientos que forman parte de nuestros hábitos cotidianos. Esta palabra indica el modo esencialmente práctico en que el *Dasein* se relaciona inmediatamente con el mundo en la triple dirección del mundo circundante, compartido y propio. Los asuntos de los que se ocupa regularmente el trato y las interacciones que el *Dasein* establece con los otros se inscriben en la esfera de nuestra realidad cotidiana, caen en el campo de lo que Heidegger llama circunspección. En el contexto de nuestras relaciones con el mundo, el trato propio del cuidado se despliega principalmente en dos direcciones: ora ocupándose de las cosas que comparecen en el mundo circundante como utensilios ora preocupándose por los otros en la modalidad de la solicitud. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el trato obedece a dos tipos básicos de racionalidad; una técnico-instrumental con arreglo a fines, aplicada al uso y a la producción de utensilios muy próxima a la *ποίησις* (producción) griega; otra pragmático-comunicativa orientada a las relaciones que establecemos con los demás y que presenta sorprendentes afinidades con la *φρόνησις* aristotélica. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 168-169.

²³⁴ *Ibíd.*, pág., 35

mundo, y el mundo del sí mismo, donde me preocupo del sí mismo, están abarcadas por el cuidado.

El cuidado es dinámico y muestra diferentes formas de realización y de estar referido al trato, el cual se expresa como trato ejecutivo y trato cuidadoso, ambos significan una especie de actividad humana que permite comprender la relación que la vida estable con el mundo. Circunspección llama Heidegger a esta manera de relacionarse con el mundo, que puede entenderse como un observar lo que pasa a mí alrededor, “la observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de ciencia.”²³⁵ Ciencia que es un modo de ser de la vida fáctica, que le permite ver el mundo.

“La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo (...) el estado de interpretación del mundo es fácticamente aquel en el que se encuentra la vida misma.”²³⁶ El estado de interpretación significa la manera de cómo la vida se cuida a sí misma, es decir, “el “cómo-algo” y el “cómo” a través de los cuales el hombre se mantiene en su propio horizonte de presupuestos.”²³⁷ Para comprender esto, se debe entender que el mundo está ahí, está para nosotros y nosotros para él, no se da en manera de proceso²³⁸, de esta manera es como se da el ámbito originario de las vivencias y el cuidado es el medio por el cual nos relacionamos, es una modalidad de existencia del mundo, y solo se da como resultado de una

²³⁵ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 36.

²³⁶ *Ibíd.*, pág., 37-38.

²³⁷ *Ibíd.*, pág. 38.

²³⁸ *Vorgang*, concepto fundamental en el pensamiento del joven Heidegger, en este caso en controversia con Husserl en torno a cuál es el modo correcto de acceder al ámbito de las vivencias inmediatas del mundo circundante. Heidegger apuesta por el método hermenéutico de la comprensión en clara oposición al método fenomenológico de la observación. Es decir, hay dos maneras de aproximarse al ámbito de donación inmediata de las cosas: por un lado, podemos adoptar la actitud teórico-reflexivo de Husserl y, por otro, la actitud ateorético-prereflexiva de Heidegger. Dependiendo del tipo de actitud por el que nos inclinemos, las vivencias de la vida humana se nos darán bien como proceso bien como apropiación. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 187-188.

suspensión, suspensión dada “en y para la actividad fundamental del trato propio de la preocupación.”²³⁹

Preocupación que no se da solo en su intencionalidad originaria, no limita la vida a un simple proceso. Para aclarar más este tema Heidegger indica que,

En la actividad del cuidado se manifiesta una inclinación hacia el mundo que se plasma en una propensión a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hasta su propio declive y por la que se produce un movimiento de caída²⁴⁰ en el mundo que, a su vez, desemboca en el desmoronamiento de la vida misma.²⁴¹

Esa tendencia fundamental Heidegger la identifica como la inclinación hacia la caída de la vida fáctica, fundamentando así, “la dirección y el horizonte intencional de la tendencia propia del cuidado.”²⁴² La caída es una modalidad intencional de la vida, e implica movimiento, es dinámica. Esto hace que la vida desemboque en una interpretación mundana de sí misma, es decir, a un olvido de sí misma.²⁴³ El joven filósofo considera que “la vida fáctica no solo se aprehende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba

²³⁹ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. pág. 38

²⁴⁰ *Verfallen* significa literalmente caída, pero dado que el fenómeno de la caída no es algo estático, sino una propensión o inclinación intrínsecas al Dasein por las que éste tiende a quedar preso del mundo público, también se podría utilizar la expresión “movimiento de caída”. La posibilidad de la caída como modalidad básica de la existencia de Dasein nunca desaparece. Es más, siempre hay que contar con ella, ya que forma parte de nuestra propia naturaleza. La caída, pues, es la inclinación del Dasein a perderse en aquello que comparece en el mundo circundante de la ocupación y del mundo compartido de la Solicitud. En su caída del mundo, el Dasein está simultáneamente absorbido por la curiosidad y la habladuría. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 179.

²⁴¹ *Ibíd.*, pág. 38

²⁴² *Ibíd.*, pág. 39

²⁴³ Para Heidegger, en este caso, hace una interpretación del Dasein, que se deleita con las modas sociales, que se jacta de su éxito social o que se refugia en las fortificaciones del mundo impropio de las opiniones públicas como modos de escapar de sí mismo, como formas de eludir la responsabilidad de la propia existencia. Este tipo de existencia invertebrada y aparentemente tranquilizadora nos ciega, nos deslumbra, nos aleja de nosotros mismos, nos arroja a la caída, provoca nuestra ruina, nos precipita en el vacío y en la nada. Cf. Notas aclaratorias de M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 97.

preocuparse, sino que también habla el lenguaje del mundo cada vez que habla consigo misma.”²⁴⁴

Para Heidegger, el hecho de que la vida fáctica tenga una inclinación hacia la caída es la causa de que no pueda ser vivida como tal. Por otro lado, Heidegger indica que la vida fáctica es la vida del individuo, y se mueve más que nada en un “término medio que es característica del cuidado, del trato, de la circunspección y de la aprehensión del mundo.”²⁴⁵

Este término medio es en cada ocasión el de la publicidad, el del entorno, el de la corriente dominante, el del “así como muchos otros”. De hecho, el “uno”²⁴⁶ o el “se” es quien fácticamente vive la vida del individuo: uno se preocupa, uno ve, uno juzga, uno disfruta, uno trabaja, y uno se plantea preguntas. La vida fáctica es vivida por el “nadie”, al que ésta consagra toda su atención.²⁴⁷

En otras palabras, indica Heidegger que las tradiciones y costumbres inauténticas aprehenden la vida, las cuales, a la vez, causan que la vida tenga necesidades que son satisfechas por la preocupación. Por ello, la vida se esconde de sí misma en el mundo y en el término medio; el modo en el que la vida fáctica misma hace

²⁴⁴ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 40.

²⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 41.

²⁴⁶ *Das Man* es la expresión sustantivada, que ya en alemán resulta extraña, todavía conserva el eco de la palabra latina homo, que después da pie al pronombre impersonal de la tercera persona man (se). Man alude a las cosas realizadas o pensadas por cualquier persona, por alguien que no se distingue del resto, por un sujeto todavía indeterminado, es decir por nadie en concreto, es una referencia a un tipo de hombre normal y corriente. En este sentido, la existencia humana no es capaz de salir del círculo de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente, hace. Ha de quedar claro que el “uno” o el “se” remiten a una modalidad de existencia impropia en la que el Dasein no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que de alguna manera es vivido por los demás, en la que queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que vive en la medianía. Heidegger transforma el pronombre impersonal *man* en una determinación ontológica que encarna la tendencia inherente al Dasein a asumir inmediata y regularmente el modo de comportamiento de los otros. El Dasein queda sometido a la dictadura del “uno” en la triple modalidad de la medianía, de la nivelación y de la publicidad. Esta modalidad de existencia impropia de la cotidianidad provoca indefectiblemente la caída del Dasein. Éste solo logra salir de esta pérdida en el uno escuchando la llamada de la conciencia que le invita a elegirse a sí mismo en su propiedad. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 127-128.

²⁴⁷ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. pág. 41

frente a la muerte²⁴⁸, es el ejemplo más claro de cómo la tendencia a la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma. La muerte es inevitable para la vida fáctica, está de algún modo presente, la tiene a la vista, incluso cuando la rechaza. La vida intenta evadir la muerte y lo hace desviándose hacia los quehaceres mundanos, esto evita el encuentro consigo misma y con su verdadero carácter ontológico. “El hecho de tener ante sí la inminencia de la muerte, tanto en la huida hacia los quehaceres mundanos como en la inquietud a la que se aferra la vida, es un elemento constitutivo de la estructura ontológica de la facticidad.”²⁴⁹ Pero si la vida toma la certeza de la muerte y la suma para sí, se hace visible en sí misma.

La genialidad de Heidegger le permite explicar el papel de la temporalidad en el problema ontológico del ser de la muerte, siempre y cuando se le asuma en su inminencia y su modo de hacer visible el pasado y el presente de la vida. A partir de esto, que se debe explicar y poner de relieve la específica temporalidad del Dasein humano, el sentido de la temporalidad determina el presente y pasado, es decir, lo histórico y su sentido fundamental.

Ahora, como bien lo recalca el joven filósofo, este alejamiento es en apariencia, puesto que, “la vida está fácticamente presente a sí misma, incluso cuando evita el

²⁴⁸*Tod* significa muerte y Heidegger la entiende a su manera, la idea central es que el Dasein es algo esencialmente inconcluso y en constante proceso de realización que está vuelto hacia su fin, la muerte. El fenómeno de la muerte se puede interpretar impropia y propiamente. La muerte se diluye en la vida cotidiana, donde el uno tiende a encubrir el fenómeno de la muerte para generar así un sentimiento de tranquilidad respecto a ella. De todas maneras, la cotidianidad admite y reconoce la muerte, si bien trata de encubrir y mitigar esa certeza. Así, aun distanciándose e ignorando la certeza de que en cualquier momento la muerte es posible, la cotidianidad incorpora dos elementos básicos de la muerte: su certeza y su indeterminación, a los que cabe sumar el hecho de que es la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable e inminente. Sin embargo, la muerte se puede asumir propiamente adelantándose, precursando, anticipándose a ella como posibilidad, a saber, como la posibilidad más extrema. En este adelantarse, el Dasein se comprende en su poder-ser más propio y en su ser-en-cada-caso-mío. La irrespectividad de la muerte, por tanto, aísla y singulariza al Dasein en la modalidad de la existencia propia. La asunción de la propia muerte es un ejercicio de responsabilidad por el que el *Dasein* conquista su libertad. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 166.

²⁴⁹ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. pág. 42.

encuentro consigo misma.”²⁵⁰ La vida se mantiene atenta ante las ocupaciones que la absorben, de manera inconsciente se ocupa de lo que huye, ya que de lo que huye es la vida misma, “entendida como la posibilidad fáctica de aprehenderse expresamente como objeto de la preocupación.”²⁵¹ Heidegger considera que solo a través de lo que él llama un contramovimiento se puede acceder al ser de la vida, oponiéndose de esta manera a la caída del cuidado. Ese ser de la vida, que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica, Heidegger lo llama existencia. “La existencia solo se hace comprensible en su propio ser en el cuestionamiento de la facticidad, en la destrucción en cada caso concreto de la facticidad, sacando a luz los motivos de actividad, sus orientaciones y sus disposiciones voluntarias.”²⁵²

Inquietud es la palabra más acertada para comprender el contramovimiento de la vida, es lo que evita la caída de la vida, es lo que muestra en cada caso concreto del trato y de las preocupaciones de la vida del hombre. “El “*contra*”, entendido como el “*no*” o la “*negación*”, expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva (...) y esto porque el carácter del hombre está fácticamente determinado por una caída, por una inclinación hacia el mundo,”²⁵³ esto, en función de la facticidad y su aprehensión y así lograr una interpretación de la vida que se preocupa por el sentido de su ser.

Facticidad y existencia no son lo mismo dice Heidegger. Asimismo, enfatiza que el carácter ontológico y fáctico de la vida no está determinado por la existencia, “la existencia es solo una posibilidad que se despliega temporalmente en el ser de la vida que se ha definido como factico”²⁵⁴. Es decir, que “la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad.”²⁵⁵

²⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 43

²⁵¹ *Ibíd.*, pág. 43

²⁵² *Ibíd.*, pág. 44.

²⁵³ *Ibíd.*, pág. 44-45

²⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 45

²⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 45

A partir de lo anterior, Heidegger da su manera de interpretar lo que es filosofía, y solo desde esta perspectiva tendrá fruto la investigación que se ha propuesto. Recordemos que desde los primeros cursos Heidegger empezó a explicar que la filosofía debía ser una ciencia originaria y no una concepción del mundo, tema que fue tratado en el capítulo II de este trabajo. Siguiendo esta lógica y dándole continuidad, y profundizando más en su propuesta establece que la filosofía es investigación de las actividades de la vida misma y su ser, “ve y capta la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, por lo tanto, obtiene para sí como objeto de estudio a la vida fáctica con respecto a su facticidad.”²⁵⁶

El medio que la filosofía utiliza para investigar es la interpretación, esto permite investigar el sentido del ser con respecto a las estructuras fundamentales de la vida,²⁵⁷ es decir, “se interpretan las diferentes maneras cómo la vida fáctica se temporiza a sí misma y, temporizándose, habla consigo misma.”²⁵⁸ Cuando la filosofía investiga sobre la base de la aprehensión de su objeto, en este caso la vida misma, lo hace no en condiciones de “formas lógicas”, sino con posibilidades de temporización fáctica de la existencia.

“La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*.”²⁵⁹ Heidegger establece una transformación hermenéutica de la fenomenología:

La filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es lógica. Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por

²⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 45-46

²⁵⁷ Este aspecto es fundamental para esta investigación, pues como resalta Escudero, el pensamiento del joven Heidegger puede reducirse a la ecuación: Vida = *Dasein*, “ser” en y a través de la vida. esto es, que, para comprender el sentido del ser, se pasa necesariamente por un previo análisis existencial del *Dasein*. Por ello, en la época de Friburgo le da importancia por analizar el sentido ontológico de la vida fáctica, del yo histórico y del *Dasein* humano. Cf. Prólogo a la traducción de la obra de Martín Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Pág. 21

²⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 46.

²⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 46.

consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad.²⁶⁰

Lo anterior, puede percibirse como una madurez teórica del joven filósofo, puesto que ya muestra su propuesta de qué es filosofía, resultado de la síntesis y superación del pensamiento de Husserl y Dilthey, es decir, por un lado, la fenomenología y la hermenéutica por otro. Con base a lo tratado hasta acá, se puede decir que la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, no es más que el abordaje de las estructuras ontológicas del ser humano.

Siguiendo las interpretaciones de Escudero, puede considerarse que Heidegger supera a Husserl,

Heidegger rompe sin tapujos con el ideal husserliano de una filosofía entendida como ciencia estricta, exenta de presupuestos y valorativamente neutra. El ver fenomenológico siempre está incrustado en una determinada situación hermenéutica de la que es menester tomar conciencia y apropiarse críticamente. Incluso la misma hermenéutica, en tanto que fáctica, no es ajena al nivel de precomprensión que el Dasein tiene sobre su propio ser. De ahí que la hermenéutica fenomenológica constituya la condición de posibilidad de toda investigación ontológica.²⁶¹

Sin duda, la relación entre Heidegger y Husserl es apasionante y merecería un libro completo, además de los ya escritos.²⁶² Pero, volviendo al planteamiento de la hermenéutica fenomenológica, la investigación filosófica debe saber interpretar cada caso concreto de la vida fáctica, dentro del marco de su temporización. Heidegger establece que la hermenéutica es fenomenológica, lo que significa que,

²⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 47

²⁶¹ Prólogo a la traducción de la obra de Martín Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Ed. Trotta, Madrid, 2002. Pág. 21

²⁶² Para profundizar en esta discusión recomiendo la lectura de: Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Facetas Heideggerianas*, ed. Libros de Homero, México, 2009; *La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl*, *Gregorianum*, número 89, 2008, pp. 332-346; *Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929*, contribuciones desde Coatepec, núm. 15, 2008, pp. 11-37; *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Universidad Iberoamericana, México, 2007.

la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar, esto es su ámbito objetivo, se considera como un fenómeno.²⁶³

Dicho fenómeno, está constituido por una intencionalidad plena. Esta intencionalidad es su estructura objetiva, y no es otra cosa, dice Heidegger, “que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica.”²⁶⁴ El joven filósofo establece que la intencionalidad es el estar referido a, “el primer carácter fenoménico de la actividad fundamental de la vida,”²⁶⁵ esto convierte, según este pensador, a la fenomenología en una investigación filosófica radical. La fenomenología es más que una ciencia filosófica previa. Es de notar que la intencionalidad es una estructura formal de la vida fáctica, tematización que Heidegger realizará a lo largo de estas investigaciones sobre Aristóteles.

Por ello, establece que esta investigación sobre Aristóteles es una contribución fenomenológica a la ontología y la lógica, donde la idea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, es el punto de partida de la problemática filosófica, tomando en cuenta que la “idea de la facticidad implica que solo la facticidad autentica es el genuino objeto de la investigación.”²⁶⁶

Dicha facticidad se da en la mayoría de los casos en lo impropio²⁶⁷, es decir, se da en lo que le es útil, en lo habitual y corriente: en la normalidad del uno, todo esto determinado por la propensión a la caída que la vida tiene. Por ello,

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación de la vida

²⁶³ Cf. M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. pág. 47.

²⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 47.

²⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 47

²⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 48

²⁶⁷ Este término, también se conoce como inautenticidad. Propiedad e impropiedad son las dos posibilidades de ser fundamentales del *Dasein*. Todos los existenciales del *Dasein*, es decir, todas sus estructuras ontológicas, están determinadas por la tensión entre impropiedad y propiedad. El *Dasein* existe siempre en una de estas modalidades o en la indiferencia de ambas. La impropiedad, no representa un modo inferior de existencia; simplemente es una modificación existencial del *Dasein* por la que éste no decide por sí mismo. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 173

*fáctica, estado que le viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que ya no puede ser enteramente erradicado.*²⁶⁸

Es decir, que todo lo que se da por supuesto en el estado de interpretación, arriba mencionado, determina los problemas y guía la investigación.

Los modos como la vida fáctica se nombra y se interpreta a sí misma se mueven dentro de los márgenes teóricos y de la manera de hablar que le proporciona la objetividad mundana. En los casos en que la vida humana, el Dasein o el hombre son objeto de una preguntar que interpreta y determina, hallamos que esta objetividad se precomprende como un evento mundano, como “naturaleza”.²⁶⁹

Situación que a Heidegger le parece que no debe ser así, por lo que considera que debe ser “superada” la tradición conceptual griega y rescatada la auténtica tradición de sentido originario, por consiguiente,

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje. La hermenéutica, pues, cumple su tarea solo a través de la destrucción²⁷⁰

²⁶⁸ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. pág. 49.

²⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 49-50.

²⁷⁰ El término latinizado *Destruktion* es un elemento importante en la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Este concepto se remonta a la *destruccion* luterana y a la crítica kierkegaardiana de la metafísica. La destrucción heideggeriana intenta distanciarse de la connotación negativa que acompaña al término *Destruktion*. No se trata tanto de una aniquilación, de una erradicación de la historia de la ontología, como de una de-construcción, un desmontaje, una crítica de sus presupuestos. La destrucción no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo cual implica acotarla siempre en sus límites. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado ni pretende sepultarlo en la nada, sino que su crítica afecta al hoy y al modo corriente de tratar con la historia. La principal función metodológica de la destrucción es disolver los presupuestos heredados y los conceptos transmitidos por la tradición para volver a pensar la experiencia fáctica de la vida en toda su originariedad. La destrucción se aplica, pues, cada vez que Heidegger aborda el tema de la vida fáctica, ya sea en el caso de sus exégesis de los místicos medievales, los escritos de Agustín, las epístolas paulinas y la filosofía práctica de Aristóteles. La destrucción pone al descubierto los diferentes

La destrucción no se basa solamente en una revisión del pasado, es más que eso, es el único camino por el cual se puede ubicar al presente en la actividad filosófica fundamental a través de la apropiación y la experiencia, puesto que la investigación filosófica ha comprendido su qué temático, esto es, la facticidad de la vida.

La destrucción debe hacerse a la Tradición, Tradición que basa la concepción del hombre en la interpretación greco-latina de la vida, la cual, a la vez, determina la antropología de Kant y del Idealismo Alemán. También hunde sus raíces en Lutero y la Teología de Tomas de Aquino y Agustín. Aristóteles juega un papel muy importante en la concepción del hombre y el *Dasein* viviente, pues la teología que se menciona arriba se fundamenta en la ética, la psicología y ontología aristotélicas. Para superar lo anterior, es decir, la escolástica y un aristotelismo basado en la neoescolástica, se debe hacer una “auténtica interpretación que se centre y se funde en la problemática filosófica fundamental de la facticidad (...) es decir, comprender la estructura científica de la teología medieval.”²⁷¹ A través de una exégesis que permita una interpretación fenomenológica originaria de la antropología filosófico-teológica que muestre las estructuras lógicas y ontológicas mediante un regreso a las fuentes originarias.²⁷²

Según Heidegger, lo anterior solo se puede llevar a cabo si “se dispone de una interpretación concreta de la filosofía aristotélica que esté orientada hacia el problema de la facticidad, es decir, si se dispone de una antropología

prejuicios interpretativos presentes a lo largo de la tradición teológico-filosófica y los retrotrae a su origen en la vida fáctica. Destrucción, por tanto, es apropiación: una apropiación, por lo demás, limitada por la propia finitud y radical historicidad que subyace a la misma tarea hermenéutica. Del mismo modo que en Husserl la reducción pone entre paréntesis la validez del mundo inmediato, encontramos que la destrucción heideggeriana cancela la validez de los presupuestos filosóficos heredados de la tradición. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 67-68.

²⁷¹ *Ibíd.*, Pág. 53

²⁷² *Ibíd.*, pág. 55

fenomenológica radical.”²⁷³ El joven filósofo enfatiza que, solo a través de una investigación seria acerca de Aristóteles se puede comprender la lógica y la ontología occidental, y debe de partir del punto de vista, este punto de vista es la exposición del problema de la facticidad.

En la exploración de ese punto de vista Heidegger matiza que debe analizarse al ser humano, a ese ente que vive. Debe analizarse de qué manera ontológica se experimenta y se interpreta. “¿Cuál es el sentido del Dasein según el cual la interpretación de la vida determina a priori el objeto hombre?”²⁷⁴ Se pregunta Heidegger. En otras palabras, en función de qué presuposición ontológica se explica ese ser del hombre.

Esclareciendo las ideas anteriores, el joven filósofo pretende indicar el sentido ontológico que caracteriza el ser de la vida humana. Para ello se cuestiona si lo anterior se extrae directamente de una experiencia fundamental pura de ese objeto y de su ser o, se considera la vida humana como un ente radicado en el interior de un ámbito ontológico comprensivo. Dentro de esta problemática está el germen de lo que luego será una de las mayores diferencias con la fenomenología de Husserl.

En ese sentido, Heidegger indica que,

El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos producidos, el de los útiles empleados en el trato cotidiano con el mundo. Por ello, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende teóricamente en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos.²⁷⁵

Para el joven Heidegger, en el marco de estas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, ser significa ser-producido lo que conlleva a estar disponible, es

²⁷³ Ibid., pág. 55

²⁷⁴ Ibid., pág. 57

²⁷⁵ Ibid., pág. 57

lo que está a la mano, lo útil.²⁷⁶ Más adelante dice Heidegger, “en el ámbito ontológico de los objetos del trato y los modos de nombrar propios del trato fijan el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas fundamentales del objeto vida “humana””.²⁷⁷ Las estructuras ontológicas surgen a

Modo de explicaciones de un tipo de determinación que nombra y contempla discursivamente las cosas; es decir, por medio de una investigación que, arrancando de una situación previamente dada a partir de una experiencia fundamental, examina un ámbito de ser con arreglo a determinadas perspectivas y que, en función de las mismas, articula ese ámbito del ser.²⁷⁸

La investigación que plantea Heidegger, debe dilucidar el verdadero motivo de la ontología aristotélica. Dicha investigación, es una modalidad del trato contemplativo, es decir, “la investigación está determinada en su origen por el trato orientado hacia las ocupaciones mundanas, y solo sobre la base de este origen resulta comprensible la modalidad de su trato.”²⁷⁹ Para formarse una idea de los orígenes de la investigación, dice Heidegger, es necesario interpretar los dos primeros capítulos del libro A de la *Metafísica*.

Heidegger considera que además de la comprensión que observa y determina, hay otra modalidad del trato, la cual consiste en ocuparse de las cosas, relacionarlas con entes que deben ser manipulados o producidos en el trato mismo, modalidad propia de la *τέχνη*.²⁸⁰ Para establecer lo anterior, Heidegger interpreta el libro VI de la *Ética a Nicómano*.

²⁷⁶Aunque aún no desarrolla el “estar a la mano”, resaltemos que estas palabras significan el modo de ser del útil, que comparece en el mundo circundante del que se ocupa el Dasein. Cf. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 214.

²⁷⁷ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 58

²⁷⁸Ibíd. Pág. 58

²⁷⁹Ibíd. Pág. 58

²⁸⁰Respecto a esta traducción, Julio Pallí Bonet en la traducción y notas de la *Ética Nicomaquea*, Editorial Gredos, Madrid, 1998, cita a Dirlmeier, quién traduce las disposiciones anímicas de la siguiente forma: poder práctico (téchné), conocimiento científico (episteme), opinión moral (phrónesis), sabiduría filosófica (sophía), entendimiento intuitivo (noús). Mientras que Heidegger, según Escudero, lo traduce de la siguiente manera: cinco son los modos por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto develado: el proceder técnico-productivo (τέχνη) la determinación que observa, discute y demuestra

Al joven filósofo, no le interesa la problemática ética, a la cual hace alusión el título de la obra de Aristóteles, sino que se enfoca en las virtudes dianoéticas con el fin de comprender las modalidades que llevan a una auténtica custodia del ser en la verdad. La sabiduría y la prudencia son modalidades en las que se realiza la inteligencia pura. En otras palabras, para Heidegger, gracias a estas modalidades, el ente se hace accesible, aunque de manera delimitada en sentido ontológico. Por ello es necesaria tomar en cuenta las cinco virtudes: sabiduría, prudencia, conocimiento, habilidad e inteligencia, para que el alma alcance la verdad, esta última es la única que puede hacer que el ente se muestre desoculto.

Heidegger considera que la verdad, en Aristóteles, no es la adecuación entre el pensamiento y el objeto. Según él, esa interpretación ha sido una equivocación, y es necesario interpretarla correctamente. Por ello, para entender el concepto de verdad es necesario comprender la diferencia entre la verdad y lo verdadero, donde el significado más sensato es que “el sentido de ἀληθεῖς entendido como el estar-aquí desocultado y el ser mentado en sí mismo, no se explica de ninguna manera a partir del juicio ni está referido a él”,²⁸¹ esa afirmación es de suma importancia, pues es un principio en el que Heidegger muestra una superación a la fenomenología de Husserl, pues ya no considera que el juicio sea “el lugar de la manifestación de la verdad”²⁸², sino que es considerada como desocultamiento; en la que según Aristóteles, “el hombre vive en la verdad.”²⁸³ De igual forma Ἀληθευεῖν “no significa apoderarse de la vida, sino tener en custodia el ente en cada caso mentado y, como tal, tenerlo en custodia en calidad de desvelado.”²⁸⁴ Tampoco se llama verdad a la αἴσθησις, (percepción) esta es propia de lo sensible. Es entendida como “aquello que en sí mismo se da originariamente su horizonte intencional. El sentido de la αἴσθησις consiste en dar alguna cosa objetiva en

(ἐπιστήμη), la circunspección propia de la solicitud (φρόνησις), la comprensión propia intuitiva (σοφία), el inteligir puro (νοῦς). M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 61.

²⁸¹Ibíd. Pág. 63

²⁸²Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Pág. 241

²⁸³Ibíd. Pág. 241

²⁸⁴ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 63.

cuanto desvelada.”²⁸⁵ A esto le suma la idea de falsedad, debido a que esta “solo puede darse donde se produce una síntesis. El error tiene lugar siempre en la composición.”²⁸⁶

En otras palabras, al momento de acceder al ente desde otra perspectiva de otro modo de ser-mentado, la falsedad se fundamenta en una estructura intencional diferente de la del mentar objetivo. En este sentido,

si el inteligir, en cuanto sensible, se realiza en el *λέγειν* (la medida en que su objeto se nombra y se enuncia de tal o cual manera,) puede darse el caso de que el objeto se dé como algo que realmente no es.²⁸⁷

Esto sería el fundamento para la posibilidad de la falsedad (*ψεῦδος*). Por ello, concluye Heidegger indicando que “de acuerdo con su sentido, el “ser verdadero” del logos, del nombrar discursivamente se constituye únicamente a través de un rodeo por el *ψεῦδος*.”²⁸⁸ El logos es una manifestación, Heidegger lo entiende como un modo de nombrar y abordar discursivamente el objeto, esto a través del mostrarse (*ἀπόφανσις*), única manera de que el objeto se muestra a sí mismo.

El decir (*λέγειν*) permite que el ente se mantenga desvelado en su cómo-algo. Solo sobre la base del significado de *ἀληθεῖς* tiene sentido el concepto de *ψεῦδος*, entendido como velamiento. “En este caso el permanecer oculto y el estar-velado fijan y determinan de una manera expresa el sentido de *ψεῦδος* y, por ende, el de verdad.”²⁸⁹ Esto lo establece Heidegger, al interpretar que, para los griegos, para Aristóteles específicamente, el concepto de verdad se caracteriza de manera privativa, es decir el estar-oculto, siendo esto positivo.

Heidegger, considera a la *σοφία* y la *φρόνησις* como los principales modos de ser que custodian los principios (*ἀρχαί*), de la verdad, “en sus respectivas regiones

²⁸⁵Ibíd. Pág. 63

²⁸⁶Ibíd. Pág. 63

²⁸⁷Ibíd. Pág. 63

²⁸⁸Ibíd. Pág. 64

²⁸⁹Ibíd. Pág. 64

ontológicas.”²⁹⁰ El *λόγος*, el *λέγειν* es el modo en el que se realiza el *νοεῖν*, el cual tiene el carácter fundamental de inteligir, según Heidegger, “el *νοῦς* es el intelecto por excelencia, es decir, aquello que en general posibilita cualquier tipo de trato con el mundo, aquello que de entrada pone a disposición del trato la cosas hacia las que éste dirige su atención.”²⁹¹ Esto abre un horizonte que siempre responde a un modo concreto de tratar con el mundo.

El intelecto se da de manera habitual y es el que tiene la capacidad de producir todas las cosas en la medida que dispone de ellas. El intelecto proporciona un “aquí”, el intelecto se realiza como actividad.

El objeto genuino del intelecto es aquello que este *intelige*, independientemente de modo en que se nombran las cosas en sus determinaciones-como-algo, en cuanto a su esencia, aquello que en sí mismo no se deja descomponer, no admite ninguna explicación ulterior. El *νοῦς* da el objeto puramente en cuanto “algo” desvelado y, como tal, el *νοῦς* es simplemente verdadero.²⁹²

Lo anterior, debido a que no cabe error en la intelección de los indivisibles. El intelecto siempre procura un sobre-qué, es decir, un asunto sobre lo que se dice algo, pero este asunto no es tan evidente. Solo se logra a través de una inducción, entendida “como un dirigirse a... o como un dejar ver.”²⁹³ Ahora, según el joven filósofo, “del mismo modo que un utensilio en la mano solo accede a su auténtico ser en su ser-útil, así también el aspecto de los objetos solo se hace visible a través del *νοῦς* y en el *νοῦς* como ser hacia-que.”²⁹⁴ Es decir, donde los objetos se hacen visibles y se muestra el verdadero aspecto de los objetos.

La accesibilidad al ámbito de los objetos como tal, solo se da desde el “a-partir-de-donde”²⁹⁵ “del *λέγειν* como algo ya desvelado.”²⁹⁶ El a-partir-de-donde le provee el

²⁹⁰Ibíd. Pág. 65

²⁹¹Ibíd. Pág. 65

²⁹²Ibíd. Pág. 66

²⁹³Ibíd. Pág. 67

²⁹⁴Ibíd. Pág. 67.

²⁹⁵Esta frase es sinónimo de *ἀρχή*, sin embargo, Heidegger la utiliza en su intento de evitar el uso de los conceptos heredados de la tradición filosófica.

punto de partida al *λέγειν* para que se oriente de manera constante. Según Heidegger, el intelecto es el encargado, a través de la *σοφία* y la *φρόνησις* de llevar a cabo la auténtica custodia del ser en la verdad.

La *φρόνησις* custodia en su ser más propio el hacía-que en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La *πρᾶξις* es un trato de ese tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de acción.²⁹⁷

Es decir que la prudencia custodia “la vida humana en cuanto que se relaciona consigo misma, en cuanto que su obrar es actuar sobre sí misma.”²⁹⁸ Y el trato, no es más que la *πρᾶξις*. Más adelante enfatiza el joven Heidegger que “la interpretación concreta muestra cómo se constituye en la *φρόνησις* este ente que es el *καιρός*”²⁹⁹; y que la “*φρόνησις* es prescriptiva, presenta el ente bajo los rasgos de aquello de lo que es menester ocuparse, considera y mantiene cada determinación del instante desde las siguientes perspectivas: el cómo, el para-que, el en-qué-medida y el por-qué.”³⁰⁰

Al referirse al *καιρός*, Heidegger evidencia la importancia que merece el problema del tiempo, tema que será decisivo en escritos posteriores. Por ello, establece que

La interpretación no solo saca a la luz el ente y el carácter ontológico de este ente custodiado por la *φρόνησις*, sino que al mismo tiempo facilita una primera comprensión del carácter ontológico inherente a la *φρόνησις* misma. La *φρόνησις* es un fenómeno que se despliega temporalmente en la vida misma como su propia posibilidad y que, en cierta manera otorga a la vida un determinado grado de estabilidad. Así pues, lo que se manifiesta a través de la *φρόνησις* es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento que resulta decisivo

²⁹⁶Ibíd. Pág. 67

²⁹⁷Ibíd. Pág. 68

²⁹⁸Segura, C, *Hermenéutica de la vida humana*. Pág. 83

²⁹⁹ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 68

³⁰⁰ Ibíd. Pág. 69.

para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad.³⁰¹

Sin embargo, el ser mencionado no se explica a partir del ser de la vida humana, “sino que en su estructura categorial resulta de una radicalización ontológica de la idea del ente en movimiento.”³⁰² El ser significa para Heidegger, estar finalizado, por ello, el ser de la vida, como actividad, encuentra en sí misma su fin. Esta actividad, dice Heidegger, se conoce como *σοφία*. “el ser de la vida humana debe considerarse únicamente desde la perspectiva de la temporización pura de la *σοφία* como tal y en razón de la auténtica actividad de su disposición.”³⁰³

Heidegger finaliza su análisis del libro VI de la *Ética a Nicómano*, indicando que el verdadero ser del hombre se temporiza en la realización pura de la *σοφία* y “la estructura ontológica del ser humano resulta comprensible a partir de la ontología del ente en el modo de una determinada actividad y a partir de la radicalización ontológica de la idea de esta actividad.”³⁰⁴

El joven Heidegger considera que el análisis de la facticidad debe matizarse también desde la interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles, para lo cual, se ocupa del libro *A capítulos 1 y 2* de dicha obra de filosofía griega. En ese sentido, considera necesario analizar la *ἐπιστήμη* y la *σοφία*, desde su estructura ontológica y fenomenológica. Y mostrar el aspecto del camino por el cual Aristóteles accede al fenómeno de la comprensión pura y del modo de interpretar este fenómeno.

En ese sentido, el joven Heidegger le da importancia al término *σοφώτερον*, que según él, Aristóteles lo entendía como lo que uno sabe y comprende mejor que otro, “es decir, Aristóteles se atiene a los testimonios facticos, a partir de los

³⁰¹Ibíd. Pág. 70-71

³⁰²Ibíd. Pág. 71

³⁰³Ibíd. Pág. 71

³⁰⁴Ibíd. Pág. 72

cuales la vida interpreta sus propios modos de tratar con el mundo.”³⁰⁵ Heidegger le da importancia a la práctica ante lo teórico, por ello enfatiza que “la vida fáctica se preocupa por transformar su trato en una actividad que por sí misma disponga de una mayor capacidad de observación que aquella que en cada caso le es dada de antemano.”³⁰⁶ La mayor determinación permite evidenciar el énfasis en lo práctico, por ejemplo, una enfermedad, por lo que la vida se da a sí misma una mayor capacidad de observación.

Los modos de hablar del *σοφόν* brindan el verdadero sentido de *σοφία*, y a la vez, el que comprende se preocupa de las perspectivas últimas. Estas perspectivas últimas se fundamentan en los primeros a-partir-de-donde respecto a los cuales el ente debe ser previamente develado. “Aristóteles, extrae el sentido de la filosofía a través de la interpretación de una actividad fáctica del cuidado con arreglo a su tendencia última.”³⁰⁷ Es decir, que la vida es vida, en la medida en que el trato se despliega en la vida.

La actividad más pura de la vida es el *θεωρεῖν*, entendido como lo que “expresa el carácter ontológico supremo que resulta de la radicalización ontológica de la idea de ente-en-movimiento.”³⁰⁸ Lo divino es pensamiento del pensamiento, y solo “un inteligir de este género es el que satisface de la manera más pura la idea del ser movido como tal.”³⁰⁹ Esta ontología aristotélica ha permitido que con la idea de movimiento “saliera a relucir el carácter decisivo del fenómeno de la intencionalidad, consolidando así una determinada orientación teórica.”³¹⁰

El joven Heidegger, sigue su temática, analizando algunos libros de la *Física* de Aristóteles, donde la preocupación primaria es explicar ontológica y categorialmente el fenómeno del movimiento que según él, Aristóteles lo analizó

³⁰⁵Ibíd. Pág. 74

³⁰⁶Ibíd. Pág. 74

³⁰⁷Ibíd. Pág. 75

³⁰⁸Ibíd. Pág. 75

³⁰⁹Ibíd. Pág. 76

³¹⁰Ibíd. Pág. 76

en dicha obra. El objetivo de analizar el movimiento es establecer y conocer la precomprensión. Para esto se debe partir de la “investigación del *ἀρχή*”; su tarea consiste en custodiar los “a-partir-de-donde” (*ἀρχαί*) en función de los que es visto el *χινούμενον*.”³¹¹ Los *ἀρχαί* deben partir de la facticidad, y buscando el sentido originario de la verdad, esto debido a que

los *ἀρχαί* del ente no están presentes para el trato que se ocupa de la realización practica y de su circunspección; la ocupación practica vive en otras perspectivas, en aquellas orientadas hacia el mundo circundante que nos sale inmediatamente al encuentro. En el horizonte de la ocupación práctica de la vida fáctica, los “a-partir-de-donde” del ente como tales permanecen ocultos.³¹²

En ese sentido, se debe entender que la investigación del *ἀρχή* es una investigación del acceso, por ello, se debe fijar las presuposiciones y desarrollar la precomprensión, esto es, “facilitar las perspectivas desde las que debe llevarse a cabo la explicación del ámbito ontológico”,³¹³ es decir, del movimiento. Para desarrollar esta investigación debe hacerse desde un punto de partida crítico, porque tanto los niveles de interpretación de la vida, como unos modos de hablar sobre el mundo son dados con anterioridad. Es decir, desde una situación hermenéutica.

Según el joven Heidegger, para resolver su problemática, Aristóteles parte de que presuponemos, desde un principio, que hay entes en movimiento, accesibles desde la *ἐπαγωγή*. “El ente siempre es categorialmente algo que se muestra como esto o aquello, lo que significa que el sentido del ser es por principio diverso.”³¹⁴ Más adelante, Heidegger indica que, a la luz de Aristóteles, y desde la ontología tradicional, no es posible con categorías como ser y no-ser o alteridad o diferencia, aprehender categorialmente el movimiento. Este, se da a sí mismo sus estructuras originarias ultimas, a saber: *δύναμις*, *ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια*. En otras palabras,

³¹¹Ibíd. Pág. 77

³¹²Ibíd. Pág. 77

³¹³Ibíd. Pág. 77

³¹⁴Ibíd. Pág. 79

diríamos que se da a sí mismo el poder disponer cada vez de..., el empleo de esta disponibilidad y el hecho de tener en custodia dicha disponibilidad mientras se emplea.

Heidegger reitera que Aristóteles desarrolla la problemática de la ontologicidad, y basándose en ella, desarrolla una ontología de las categorías de *δύναμις* y *ἐνέργεια*, las cuales son constitutivas para el ser del ente.

El origen de las categorías no reside en el *λόγος* como tal, ni puede extraerse de las cosas; las categorías son las modalidades fundamentales propias de un determinado nombrar discursivo relativo a un ámbito específico de objetos que tienen el aspecto de los objetos de los que se ocupa el trato ejecutivo. Las categorías son las raíces de los caracteres del cómo-algo según los cuales se puede nombrar lo que es objetivo.³¹⁵

En otras palabras, las categorías tienen la capacidad o cualidad de ser. Recordemos que lo que hace el joven Heidegger en este Informe, es interpretar a Aristóteles y define la problemática del origen de las categorías.

Por eso, como indica Segura, “las categorías son los modos fundamentales de un determinado interpelar un ámbito de objetos específicos: el de aquellos que comparecen en la relación práctica, no teórica, del *Dasein* con las cosas.”³¹⁶ Por otra parte, el sentido del ser remite originariamente al ser-producido, “es un sentido completamente determinado. El ser es relativo a la producción.

Para finalizar, secundo las ideas de Segura, “son dos cosas las que Heidegger quiere dejar claras. Una, que Aristóteles elabora su ontología y su lógica mediante la radicalización de la idea de movimiento y actividad. La segunda, que el sentido originario del ser es el de ser producido.”³¹⁷

Esto lo confirma debido a que, “si lo que originariamente proporciona el sentido directivo del ser es el producir, entonces la primacía no habría de tenerla la teoría

³¹⁵ *Ibíd.* Pág. 83-84

³¹⁶ *Ibíd.* Pág. 143

³¹⁷ Segura, C, *Hermenéutica de la vida humana*. Pág. 145

sino el mundo que sale al encuentro en las relaciones práctica que el hombre mantiene de manera inmediata con él.”³¹⁸

Así, de manera abstracta y oscura, y teniendo como hilo conductor la vida humana explicada en sentido ontológico, el joven Heidegger muestra la profundidad de su pensamiento. Y establece un primer esbozo de la problemática que desarrollará en obras posteriores.

³¹⁸Ibíd. Pág. 145.

Capítulo IV: Hermenéutica de la facticidad

Ser y Tiempo estaba planteada originalmente como una obra que debería confrontar lo nuevo de la antropología cristiana de San Agustín con la antropología pagana de la Antigüedad, en especial la de Aristóteles. Esta obra nunca se realizó, porque en la comparación de ambas antropologías pasó a primer plano de una manera cada vez más dominante la necesidad de una antropología propia.³¹⁹

Llegamos al penúltimo capítulo de la presente investigación. A lo largo de los anteriores tres apartados, se ha descrito la evolución conceptual que el joven Heidegger tuvo a lo largo de las *Lecciones* impartidas desde 1919. En ese sentido, a continuación, se evidenciará otro momento conceptual que Heidegger tuvo en su estadía de Friburgo.

En el semestre de verano de 1923, Heidegger dicta su *Lección Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, a lo largo de 13 sesiones. Cada sesión duraba una hora. En esta *Lección* es más sistemático y completo acerca de lo que él considera el estudio de la vida, la hermenéutica y la ontología en clave fenomenológica. Es la última *Lección* dictada por Heidegger como *Privatdozent* en la Universidad de Friburgo; en el semestre de invierno debía asumir como profesor titular la Cátedra extraordinaria de Filosofía de la Universidad de Marburgo. Es importante mencionar que con esta *Lección* termina el período de intenso acercamiento entre Heidegger y su maestro, Husserl.³²⁰

En esta *Lección*, Heidegger plantea que los términos ontología y ontológico solo serán indicadores vacíos.³²¹ La ontología significa la doctrina del ser, y el escrito

³¹⁹ Santiesteban, Luis Cesar. *Signos Filosóficos*, vol. VII, núm. 13, enero-junio, 2005, pp. 73-103. Heidegger M. *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber. Pag. 71-72

³²⁰ Para un minucioso detalle de la historia del manuscrito véase el epílogo de la editora Käte Bröcker en Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Ed, Alianza Editorial. Madrid. 2000. Págs. 147-149.

³²¹ Si bien en los capítulos anteriores se ha mencionado lo que es la indicación formal, Heidegger en este curso no le da mayor relevancia, sin embargo, es parte fundamental tacita del contenido del curso. Escudero indica que la indicación formal es un elemento esencial del método hermenéutico-fenomenológico. Los

pretende ser precisamente donde se indague, hable y tematice sobre el ser. El joven pensador evidencia su intención de no comprender la ontología como se ha hecho, es decir, apartarse de las concepciones tradicionales de la ontología. La propuesta heideggeriana en este curso es que la ontología mantiene una relación con la fenomenología, por ello considera que “solo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación.”³²²

Pues, “solo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en el camino (...) la fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología.”³²³ Con base en este principio, el joven filósofo cree que la ontología tradicional y moderna no se ocupan del ser-objeto desde el Dasein ni de las posibilidades del Dasein, lo que causa que “la ontología se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: la “existencia humana”, desde la cual y para la cual “es” la filosofía.”³²⁴ Como bien recuerda Escudero, en 1923 el pensamiento de Heidegger va tematizando en las

indicadores formales expresan conceptualmente la comprensión que la vida fáctica tiene de sí misma; también podría decirse que son categorías fundamentales de la vida-existencial en la terminología de *Ser y Tiempo*- que, de forma reflexiva, se entienden como indicadores formales, estos surgen de la necesidad de la vida fáctica de interpretarse a sí misma, mostrando al individuo la situación concreta en que vive, estos son conceptos vacíos y básicamente dinámicos que inicia, de manera metódica, una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida. No deben comprenderse como nexos normativos, es decir, lo indicado no debe ser hipostasiado. Los conceptos hermenéuticos simplemente nos colocan ante el momento de la decisión, más la decisión concreta queda en el aire. Los conceptos no son esquemas de acción prefijados, sino que más bien diseñan diferentes posibilidades de ser de la vida. El carácter indicativo y formal de esos conceptos muestra que entender el sentido pasa por la realización de las acciones indicadas: un concepto no es un esquema, sino una posibilidad de ser. Precisamente el significado de la palabra *hermenein* recoge ese doble movimiento de comprensión y comportamiento: ambos se ejecutan en el mismo acto. De ahí que las categorías hermenéuticas sean un modo de ser de la misma facticidad. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder, Barcelona, 2009. Pág. 90-91.

³²² Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Ed, Alianza Editorial. Madrid. 2000. Pág. 18.

³²³ *Ibíd.* Págs. 18-19.

³²⁴ *Ibíd.* Pág. 20. En esta obra el término *Dasein* toma relevancia, si bien, aun no tiene el carácter que tendrá en *Ser y Tiempo*, ya evidencia su génesis técnico y ontológica, por eso he considerado que el mejor significado es “existencia humana”. Según Escudero, en esta obra Heidegger considera al *Dasein* como “el modo de ser propio de la existencia humana”, véase: Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder, Barcelona, 2009. Pág. 65. Asimismo, Auspiunza considera que el sustantivo *Dasein* significa, entre otras cosas, «la vida, la existencia humana», que es a lo que Heidegger apunta, véase: Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Ed, Alianza Editorial. Madrid. 2000, nota del traductor, pág. 19.

estructuras ontológicas de la existencia humana y desarrolla la fenomenología hermenéutica. Para eso el hilo conductor del pensamiento del joven Heidegger es “mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del *Dasein* para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad”.³²⁵

El medio por el cual se pretende dar sentido al ser es la hermenéutica de la facticidad. Para el joven Heidegger “Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión*³²⁶ en tanto que en su carácter de ser existe o está “aquí” *por lo que toca a su ser.*”³²⁷ En otras palabras, la vida humana está aquí para sí misma en el cómo de su ser más propio. Intentando aclarar términos, como buen investigador, el joven filósofo delimita además del significado de facticidad, también lo que es para él lo factico, se le llama así

a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.³²⁸

Es decir, la vida humana es la que existe en cada instante, en cada lugar y momento específico.

³²⁵ Escudero A. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Herder. Madrid. 2010. Pág. 362

³²⁶ *Jeweilig* y *Jeweiligkeit* es lo que Heidegger traduce por “en cada ocasión”, indicando lo respectivo de ese ser en una situación determinada, que es el existir. Véase Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 25.

Heidegger lo usa para referirse al ser-en-cada-instante, lo relaciona con un periodo de tiempo, esto, debido a la relación que él encontró con *kairos*, primero, y luego con *Parousia* en las epístolas paulinas a los tesalonicenses. De ahí que se pueda traducir como “en cada ocasión” con el fin de conservar ese carácter temporal, de resaltar la unicidad y la particularidad temporal de cada situación concreta. A partir de este sentido, Heidegger crea el adverbio sustantivado de *Jeweiligkeit* precisamente para destacar la peculiar naturaleza temporal del *Dasein*, es decir el hecho de su tener que ser en cada instante. véase: Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder, Barcelona, 2009. Pág. 121.

³²⁷ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Pág. 25.

³²⁸ *Ibíd.* Pág.26

De la misma manera lo hace con el término de hermenéutica, el cual, según Heidegger, “pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad.”³²⁹ Es consciente de los aportes que dieron Platón, Aristóteles, Agustín, Schleiermacher, Boeckh, Dilthey y Lutero a la tematización del término hermenéutico, pero el joven filósofo le da un giro al significado del término hermenéutica. Según Heidegger, se debe atender al significado originario, el cual quiere decir “determinada unidad en la realización del *ἔρμηνεύειν* (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*.”³³⁰ Es decir, el concepto lo entiende más allá que como método de interpretación de textos, sino como un modo de interpretación de la vida del hombre, existencia humana o *Dasein*. Adentrándose más en la problemática, Heidegger establece que

la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.³³¹

No es para menos esta sentencia, pues el joven Heidegger pone en tela de juicio el clásico problema epistemológico de sujeto-objeto. La hermenéutica permite que el existir sea accesible al existir mismo, es decir de llegar a entenderse y llegar a ser ese entender. El entender es un cómo del existir mismo. “El ser del vivir fáctico se señala en que es en el cómo del ser de ser-posible él mismo.”³³² La posibilidad más próxima de la facticidad es el existir, esto solo se puede realizar a través del cuestionamiento hermenéutico que, permite situar a la facticidad en el haber

³²⁹ *Ibíd.* Pág. 27

³³⁰ *Ibíd.* Pág. 33

³³¹ *Ibíd.* Pág. 33

³³² *Ibíd.* Pág. 34

previo,³³³ “los conceptos que tengan su origen en esta explicación se denominaran existenciaros.”³³⁴

Los existenciaros pueden entenderse como posibilidad de ser, no entendidos como posteriores, sino como motivos conductores en el haber previo, que muestran la concepción previa, es decir, “el cómo del hablar y cuestionar a alguien”,³³⁵ Heidegger llama a esto, el ser-posible, un ser-posible concreto, esto permite que se dé conforme al haber previo una cuestionabilidad fundamental, una cuestionabilidad óntica, esto es, cuidado, inquietud, miedo, temporalidad. La cual debe hacerse desde una posición que sea posible preguntar, además la interpretación debe partir de un entendimiento normal. El joven Heidegger llama a eso el *Man* o uno.³³⁶ En otras palabras, también puede entenderse a un tipo de hombre normal y corriente. También puede evidenciar que la existencia humana no es capaz de salir del círculo de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente o hace. Como bien menciona Escudero, se puede recurrir al sustantivo impersonal indicando el sentido de se *dice*, se piensa, se preocupa o se pregunta.³³⁷ En todo

³³³*Vorhabe*: es un término creado por Heidegger, que significa “manera previa de ver” y *Vorgriff* “manera previa de entender”, forman los tres aspectos que constituyen la preestructura de la comprensión, es decir, el horizonte precomprensivo en que ya siempre se mueve el *Dasein*. El haber-previo o predisponibilidad, designa el horizonte de sentido dado previamente y no cuestionado que facilita una comprensión inmediata del contexto en que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones y problemas, así como una comprensión de esos mismos entes. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 189-190. También Azpiunsa indica que, se trata de un «tener» en cuanto experiencia, es decir de un haber, haber ya sido y haber lo que hay en que uno es. Por ello, “haber previo”. Cf. Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 34.

³³⁴ *Ibid.* Pág. 34. En su temprano pensamiento, los existenciaros aún no tienen la carga ontológica que tendrá en *Ser y Tiempo*, pero si evidencian ya en esta época, ciertas determinaciones de los modos de ser del *Dasein* o existencia humana. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 85.

³³⁵ *Ibid.* Pág. 34.

³³⁶ Este es uno de los términos de enorme importancia para comprender la hermenéutica de la vida fáctica. *Man* alude a las cosas realizadas o pensadas por cualquier persona, por alguien que no se distingue del resto, por un sujeto todavía indeterminado, es decir, por nadie en concreto. Remite a una modalidad de existencia impropia en la que el *Dasein* no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que de alguna manera es vivido por los demás, en la que queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que vive en la medianía. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 85.

³³⁷Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 128.

caso “la hermenéutica se apuesta en la situación y desde ahí posibilita el entender.”³³⁸

El entender hermenéutico debe ocuparse del existir factico del momento, “la hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado.”³³⁹ Esto hace referencia al ejemplo de la cátedra que se dio en el capítulo II: la cátedra se da de golpe, se regresa al concepto de mundear, pues la cátedra mundeaa.

El “en cuanto qué”³⁴⁰ llama también el joven Heidegger a su propuesta hermenéutica, donde se asume de antemano la facticidad. Existe una auto-interpretación originaria, donde el existir se encuentra consigo mismo, aparece ante sí mismo.³⁴¹ Heidegger es insistente y remarca “la existencia no es nunca un objeto, si no ser; existe, está aquí solo en tanto “sea” el vivir de cada momento.”³⁴² Y para matizarlo mejor, el joven Heidegger sentencia que “la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia.”³⁴³ Recordemos que en el capítulo II se ha mostrado cómo Heidegger logra describir una ciencia originaria de la vida,

³³⁸ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 36.

³³⁹ *Ibíd.* Pág. 37.

³⁴⁰ *Als-was* es el término que Heidegger utiliza para explicar lo ya interpretado y como menciona Escudero, se enmarca en la llamada transformación hermenéutica de la filosofía. La cual se sustenta en que toda vivencia y todo fenómeno se inscribe en una realidad ya siempre preinterpretada, es decir que la existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido públicamente vertebrado que de una u otra manera le resulta familiar y que, por tanto, precomprende, aunque tan solo sea atemáticamente. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierta medida precomprendido, situado en una determinada interpretación. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 39-40.

³⁴¹ *Begegnen* es el término que Heidegger introduce y con el cual establece la forma en que todos los entes con que nos topamos a diario, es decir, que nos salen al encuentro en nuestro trato cotidiano con el mundo, se manifiesta siempre en un horizonte de sentido previamente abierto que, de entrada, articula los diversos significados y usos de esos mismos entes. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 56.

³⁴² Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 38.

³⁴³ *Ibíd.* Pág. 39.

propósito previo a elaborar una hermenéutica de la facticidad, la cual posibilita comprender la realidad de la vida a través de la autointerpretación de la facticidad.

Aclarando más aspectos de su propuesta, Heidegger considera que los conceptos de hombre usados hoy en día, tienen su origen, por un lado, en la filosofía griega, y por otro, en la exposición cristiana. Pero,

En ambas determinaciones conceptuales lo que hay en juego es la fijación de los elementos que configuran la dotación de una cosa dada de antemano, a la cual posteriormente, en función de tales elementos, se le atribuye un modo de ser o se le deja estar en la indiferencia de ser-real.³⁴⁴

Al analizar el concepto de hombre en la tradición bíblica, el joven filósofo, quien pasó muchos años de su vida de juventud siendo estudiante de teología (ver capítulo I), considera que la idea de hombre ha sido concebida en cuanto persona, a través de un pasaje convertido en clásico para la teología cristiana, y que ha asimilado la idea griega de ζων λόγονέχον, Génesis I, 26, LXX (septuaginta): και είπεν ό θεός· Ποίήσωμενανθρωπονκατ' εικόναήμετέρανκαικαθ' όμοίωσιν. είκώνγόμοίωσις,³⁴⁵ el cual ha sido interpretado por varios pensadores, como Pablo, Tatiana, Agustín, Tomás de Aquino, Zwinglio y Calvino. De este último, según Heidegger, parte la interpretación de personalidad que a través del idealismo alemán llega a Scheler, cuyo pensamiento considera Heidegger que se ha quedado en lo anticuado, y lo único que ha hecho es pervertir a la teología y a la filosofía.³⁴⁶

Ahora bien, como recalca Heidegger, “si la hermenéutica tiene por objeto temático el existir propio en cada ocasión, al cual se cuestiona acerca de su carácter de ser y de la estructura fenoménica de éste,”³⁴⁷ se evitará llamar, dice Heidegger, existir

³⁴⁴ Ibíd. Pág. 41-42.

³⁴⁵ Cf. Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Pág. 42. Y dijo Dios: hagamos al hombre a imagen y semejanza. Traducción mía y libre.

³⁴⁶ Cf. Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 44-45.

³⁴⁷ Ibíd. Pág. 45.

humano, ser humano u hombre, entendiendo las expresiones anteriores como categorías tradicionales que impiden ver la facticidad en cuanto tal. Haciendo énfasis en el concepto de tradición, pues recordemos que Heidegger intenta acercarse a la problemática del ser y para lo cual necesita renovar el lenguaje de la ontología tradicional.

Ahora, Heidegger se empeña en criticar la propuesta de persona, que Scheler ha desarrollado y que, según Heidegger, ha tergiversado el quehacer verdadero de la filosofía y la teología.³⁴⁸ Esto porque toma como base una antropología teológico-cristiana que ha trivializado la definición griega de *ζωνολόγονέχον*³⁴⁹ la cual, en todo caso, su verdadero significado es que “el hombre es un ente que tiene su mundo en el modo de lo hablado” pues, Logos en la filosofía griega (Aristóteles) no significa razón, sino habla.³⁵⁰ Y, a la vez, ese mundo del ente, “el cual en principio está aquí en el trato de la *πρᾶξις*, del cuidarse³⁵¹ de las cosas”³⁵² en sentido amplio.

Por ello, Heidegger no es que no valide el estudio antropológico, sino que rechaza cierto estudio tergiversado de la antropología. Por eso es que hace suya la problemática del hombre, pero a la vez, toma distancia de ella.

Más adelante, el joven filósofo evidencia que su alejamiento es de forma, más no de fondo

Si para practicar una reflexión filosófica radical sobre el ser del hombre hay que mantener absolutamente al margen toda determinación fundamental teológica de carácter dogmático (...) habrá que prescindir de orientarse por idea determinada alguna de lo que es ser hombre, sea de modo expreso, sea encubierta, tácitamente. El concepto de facticidad:

³⁴⁸ Véase Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Págs. 42-48.

³⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 48

³⁵⁰ Cf. *Ibíd.* Pág. 42.

³⁵¹ *Besorgen* es el término que utiliza Heidegger en estas lecciones, el cual, puede elegirse como ocupación, preocupación o inquietud, entendiéndose como uno de los modos de actualización del cuidado (*Sorge*), que consiste principalmente en la relación tanto práctica como teórica que el *Dasein* establece con los entes que comparecen en el mundo. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 57.

³⁵² *Ibíd.* Pág.48.

nuestro existir propio en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de “propio”, “apropiación”, “apropiado” nada en sí de la idea de “yo”, persona, yoidad, centro de actos. ¡Ni siquiera el concepto de (sí)-mismo, cuando se use aquí, tendrá origen en la “yoidad”!³⁵³

Asimismo, podemos encontrar en otro momento de la obra de Heidegger, referencias a sus propósitos originales y cómo se han ido modificando en forma y fondo. Por ejemplo, en una carta de Heidegger a Max Müller, el joven filósofo le indica que:

Ser y tiempo estaba planteado originalmente como una obra que debería confrontar lo nuevo de la antropología cristiana de San Agustín con la antropología pagana de la Antigüedad, en especial la de Aristóteles. Esta obra nunca se realizó, porque en la comparación de ambas antropologías pasó a primer plano de una manera cada vez más dominante la necesidad de una antropología propia.³⁵⁴

Heidegger hace un estudio ontoantropológico,³⁵⁵ y el término técnico que utiliza es el Dasein. Sin embargo, en la lección que nos ocupa, Heidegger indica y recalca que su investigación se centrará en la facticidad y “el existir propio cuestionado acerca de su carácter de ser (...) el existir propio es lo que es precisamente y solo en su “aquí” ocasional.”³⁵⁶ Lo ocasional es la ocasionalidad, la cual está determinada por la actualidad.

³⁵³ *Ibíd.*, pág. 49

³⁵⁴ Santiesteban, Luis Cesar. *Signos Filosóficos*, vol. VII, núm. 13, enero-junio, 2005, pp. 73-103. *Heidegger M. Briefe an Max Müller und andere Dokumente, Freiburg/München, Verlag Karl Alber*. Pág. 71-72

³⁵⁵ Este término es utilizado por Wolfgang Welsch, en su artículo “*Heidegger: Antropocentrismo ontológico*,” quien desarrolla lo que él considera un antropocentrismo ontológico. En su interpretación considera que “el hombre no puede ser entendido en el horizonte de una antropología humana convencional, sino de una onto-antropología. Solamente una antropología de este tipo haría justicia a la verdadera esencia del hombre: su referencia al ser”. Y pregunta “¿Qué significa esta referencia al ser constitutiva del hombre? Esta es, por supuesto, la pregunta clave que cabría plantear a todos los heideggerianos”. Dicho autor se centra en la obra posterior a *Ser y Tiempo*, en mi caso, me centraré en la obra del joven Heidegger, arriba indicada. Ya que en mi investigación he considerado necesaria la explicación de esta problemática, con el fin de aportar bases teóricas al pensamiento heideggeriano. (Félix Duque. *Heidegger: Sendas que vienen* 1, páginas 83-113, ediciones pensamiento, Madrid, 2008).

³⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 49.

Heidegger empieza a dar indicios de la idea de tiempo, comprende que la actualidad, en términos ontológicos, “supone el presente del ahora, el uno, el estar con los demás, con los otros; “nuestro tiempo”.”³⁵⁷ Sin olvidar que lo que interesa es la explicación hermenéutica de la facticidad y su carácter de ser, dice Heidegger, “La “actualidad” en cuanto modo de la facticidad podrá determinarse en su carácter ontológico sólo cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: “la temporalidad” (que no es una categoría, sino un existenciario).”³⁵⁸

Asimismo, el joven Heidegger brinda una aproximación a la comprensión del *Dasein* en su publicidad.³⁵⁹ La publicidad es el modo de ser del “uno”, y se expresa en la normalidad del se dice, se oye, se supone, etc. También se debe tomar en cuenta lo que Heidegger llama habladuría³⁶⁰, esto debido al modo en que el *Dasein* habla de sí mismo. La habladuría le permite al *Dasein* tener una precomprensión determinada de sí mismo. En otras palabras, la habladuría es el “cómo en que una determinación interpretada ya-hecha de sí mismo está a disposición del *Dasein* mismo”,³⁶¹ le es ya propio al *Dasein*, lo ya-interpretado es un cómo de su ser.

³⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 51.

³⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 51.

³⁵⁹ *Öffentlichkeiten* el término que utiliza Heidegger para referirse a la esfera pública del *Dasein*. La publicidad regula primariamente toda interpretación del mundo y del *Dasein* y está constituida por los siguientes tres modos de ser del uno: “Distancialidad”, “medianía”, y “nivelación”. El *Dasein* está inicialmente arrojado a la publicidad, lo que tiene un doble efecto; por una parte, despoja a cada *Dasein* de su responsabilidad en la medida en que el uno ya ha anticipado todo juicio y decisión y, por otra, hace que el *Dasein* permanezca oculto a sí mismo y lejos de las posibilidades de su poder-ser más propio. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 134.

³⁶⁰ *Gerede* es el término que utiliza el joven Heidegger y significa literalmente el conjunto de lo que se dice, se comenta, se piensa, se discute, se opina, de lo que flota en el difuso contexto de la opinión pública. Para el joven filósofo, la habladuría es la modalidad impropia del habla y constituye, junto a la ambigüedad, y a la curiosidad una de las formas que caracterizan al *Dasein* en la cotidianidad. La habladuría es la posibilidad de comprender cualquier cosa sin una apropiación previa del asunto del que se habla. La habladuría no deja de ser también un fenómeno positivo en la medida en que permite al *Dasein* la comprensión y la interpretación de los fenómenos que se manifiestan cotidianamente alrededor. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 98.

³⁶¹ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Págs. 52.

Para el joven Heidegger lo ya-interpretado es importante, por ello plantea que lo rastreará desde dos líneas de interpretación: 1) la conciencia histórica en la actualidad, y 2) la filosofía de la actualidad. Para luego, tener más claro el carácter de ser de la facticidad y luego convertirlo en concepto “en cuanto existencial, para así configurar un primer acceso ontológico a la facticidad.”³⁶²

El análisis de la conciencia histórica deriva en el cómo una época se relaciona con el presente, y a la vez, la relación del presente consigo mismo en cuanto estar-aquí, lo cual se determina “por uno de los caracteres fundamentales de la facticidad, esto es, su temporalidad.”³⁶³ Respecto a la filosofía actual, Heidegger tan solo persigue hacer una “indagación hermenéutica.”³⁶⁴ El joven Heidegger, conocedor de la tradición filosófica establece

En la historia (conciencia histórica) y la filosofía habla el existir directa o indirectamente de sí mismo, es decir, el existir tiene de sí mismo una comprensión que lo conforma; está aquí en esos modos, interpretado en cuanto tal y cual. Los modos son ellos mismos los del interpretar. Así pues, hay que preguntar al existir en la actualidad, esto es, a la conciencia histórica actual y a la filosofía actual acerca de cómo está y se comprende el existir en ellas mismas. Historia y filosofía, que en cuanto actualidad sirven de base a la desconstrucción, vistas exclusivamente con miras a la pregunta por el ser del existir.³⁶⁵

Es decir, que la conciencia histórica (lo ya-interpretado de la actualidad) y la filosofía son modos de interpretación del *Dasein* o existencia humana. De ahí que el joven filósofo considere que el verdadero preguntar de la hermenéutica sea llegar mediante la interpretación al carácter de ser del *Dasein*, eso solo será posible, dice Heidegger, a través de “la ontología por antonomasia,”³⁶⁶ o sea, la pregunta por el ser del *Dasein* o existencia humana debe ser vista ontológicamente. Más adelante, enfatiza el joven Heidegger que “la interpretación

³⁶² *Ibíd.* Pág. 55

³⁶³ *Ibíd.* Pág. 56

³⁶⁴ *Ibíd.* Pág. 61

³⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 69

³⁶⁶ *Ibíd.* Pág. 71

que la conciencia histórica hace de sí misma le impone en consecuencia, el cometido de abrazar de una sola ojeada “todo el hecho “hombre”, es decir, de poner el existir humano a la vista de modo totalmente objetivo”.³⁶⁷ Más adelante, matiza Heidegger la importancia que tiene para él, el ser humano.

Las posibilidades auténticas en cada ocasión no llegan a tener una existencia concreta por el hecho de que las ciencias históricas se pongan delante, a modo de plan de operaciones, un sistema filosóficamente retorcido de los sistemas culturales, sino solamente cuando en cada caso dentro de la ciencia concreta interviene de modo decisivo el hombre adecuado en el lugar adecuado y en el momento adecuado.³⁶⁸

Asimismo, el joven filósofo plantea que ninguna de las corrientes de la filosofía contiene el suficiente suelo fenomenológico para realizar el análisis de lo ya-interpretado de la actualidad. Sin embargo, la conciencia filosófica se presenta a sí misma en lo público, “la filosofía tiene justamente lo que en el existir actual se exige de ella, lo que se suele llamar “proximidad a la vida”.³⁶⁹ Es universal y concreta y no meramente subjetiva.

Heidegger insiste, en que tanto la filosofía y la conciencia histórica,

son modos del existir, son vías perfectamente acondicionadas y practicables del propio existir en las que él mismo se halla y a su manera (regresiva) se encuentra a sí mismo, es decir, toma posesión de sí, lo que, sin embargo, quiere decir que se asegura a sí mismo.”³⁷⁰

En otras palabras,

La conciencia histórica hace que el existir aparezca en el reino pleno de su ser (que ha) sido objetivo; la filosofía, en la inalterabilidad del ser siempre así. Ambas llevan al propio

³⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 77.

³⁶⁸ *Ibíd.* Págs. 78-79

³⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 85

³⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 86

existir ante su presente máximo y puro. En la caracterización objetiva se pone en juego la determinación del tiempo.³⁷¹

Esto desemboca en que el método que se va a utilizar sea la hermenéutica. El joven filósofo indica que su cometido “es poner a la vista el existir fáctico entendiendo sus caracteres de ser. Así queda trazada la andadura siguiente del análisis hermenéutico. Hay que poner categorialmente de manifiesto el fenómeno fundamental de la curiosidad.”³⁷² Teniendo como fundamento que “los rasgos de lo ya-interpretado se desvelan como categorías del existir en cuanto tal, es decir, en cuanto existenciaros.”³⁷³

Unido a la hermenéutica, está la fenomenología. Como vimos en el capítulo I, la importancia de la fenomenología deriva tanto de su lectura de Brentano como de las investigaciones de Husserl pues, este último fue su maestro y existe un inevitable vínculo al filosofar desde las propuestas de su maestro. Sin embargo, para el joven Heidegger, la fenomenología debe ser entendida desde otra perspectiva ya que, según él, la fenomenología es tan solo un “cómo” de la investigación, donde lo principal es que los objetos se muestren tal como son en sí mismos. Para ello, “hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición.”³⁷⁴

Desmontar la tradición solo es posible si se hace una crítica histórica radical a partir del presente. El joven filósofo enfatiza que “Desmontar quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa caída.”³⁷⁵ Para desmontar la tradición es necesario utilizar la vía fenomenológica de la hermenéutica de la facticidad, la cual, según Heidegger es interpretación. La interpretación debe buscarse en los fenómenos, los cuales están determinados

³⁷¹ *Ibíd.* Pág. 86

³⁷² *Ibíd.* Pág. 86

³⁷³ *Ibíd.* Pág. 87

³⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 99

³⁷⁵ *Ibíd.* Pág. 100

por el haber previo y a la vez son el objeto de la filosofía, para lo cual, debemos tener claro que “el ser en el modo de encubrirse y el velarse es inherente al carácter-de-ser del ser que es objeto de la filosofía,”³⁷⁶ es la noción más certera de la categoría de fenómeno que permitirá acercarse, como se describe en el capítulo II, a una ciencia originaria.

Lo fundamental en este caso, es acercarse a la estructura ontológica del *Dasein* o existencia humana, a través del haber previo, en ese sentido, se ha hecho un análisis de del *Dasein* en su actualidad, desde el estar-ya-interpretado, esto se ha hecho tanto desde la línea de la conciencia histórica y de la filosofía, las dos han sido consideradas como un modo de ser del *Dasein*. En todo lo anterior resalta el fenómeno de la curiosidad, fenómeno que será explicado a través de “aquello en cuanto lo cual el *Dasein* esté dispuesto de antemano, predeterminado por medio de unos rasgos fundamentales.”³⁷⁷ Lo antemano, el joven Heidegger lo llama técnicamente haber previo, este haber previo permite tener de antemano “todo acceso a lo ente y trato con lo ente.”³⁷⁸

Heidegger considera que el éxito de la descripción hermenéutica del fenómeno de la curiosidad y de cualquier otro, se podrá hacer de manera eficaz si el *Dasein* en cuanto vivir factico se halla situado en un haber previo de manera auténtica. Ya de manera más elaborada, el joven filósofo establece que “el haber previo en que el existir se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: existir (vivir factico) es ser en un mundo.”³⁷⁹ Para comprender lo anterior recordemos el ejemplo de la cátedra y lo desarrollado en el capítulo II de este trabajo.

³⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 100

³⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 104

³⁷⁸ *Ibíd.* Pág. 104

³⁷⁹ *Ibíd.* Pág. 104

El haber previo, dice Heidegger, “hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de intuición.”³⁸⁰ Esto, no entendiendo indicación formal como un enunciado general o establecido, sino que “partiendo del contenido de la indicación formal, indeterminado, pero en cierto modo entendible, hacer que el entender alcance el curso adecuado para el mirar.”³⁸¹ Heidegger propone ahondar en una nueva narrativa con nuevos términos técnico-ontológicos.

Para esto, según el joven Heidegger, se debe evitar el esquema de que hay sujetos y objetos³⁸², es decir, no partir de que la teoría del conocimiento se ocupa de la relación de sujeto y objeto, ya que lo anterior es tan solo una necesidad de la tradición, situación que impide el acceso a lo que verdaderamente se quiere indicar cuando se habla de vida fáctica o *Dasein*. También se debe evitar la falta de crítica como principio. Es como él llama a “la pretensión de un observar exento de perspectiva.”³⁸³ Por el contrario, considera que la configuración de la perspectiva es lo primero en el ser, es un apropiarse del punto de vista, lo cual, es inseparable del *Dasein*. Si notamos, esta visión es una crítica al principio husserliano del acercarse sin prejuicios a las cosas mismas.

El joven filósofo considera que debe hacerse una configuración del haber previo, para ello es necesario ver el *Dasein* en su cotidianidad, debido a que la cotidianidad caracteriza la temporalidad del existir, hay una conceptualización previa. El *Dasein* se mueve normalmente en la cotidianidad, esto es en el “uno” o el “se” “en que se mantiene encubiertas la propiedad y la posible verdad del *Dasein*.”³⁸⁴ En esa cotidianidad es que intuitivamente se debe mostrar la indicación formal de la cotidianidad, teniendo claro que el vivir fáctico quiere decir ser en un mundo y

³⁸⁰ *Ibíd.* Pág. 104

³⁸¹ *Ibíd.* Pág. 105

³⁸² Sin duda, esta postura es una ruptura epistemológica con la teoría clásica de la teoría del conocimiento.

³⁸³ *Ibíd.* Pág. 106

³⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 109

ese mundo es lo que ocurre³⁸⁵ en sentido de remitirse, “remisiones que ofrecen el mundo en cuanto que nos cuidamos³⁸⁶, a que atendemos, el mundo está “aquí” en el cómo de ser-algo-de-que-nos-cuidamos.”³⁸⁷ El fundamento para entender el ser en un mundo nos lo da aquello-de-lo-cual el vivir fáctico vive, esto es, aquello de lo que nos cuidamos. La referencia al mundo nos permite hacer “una interpretación originaria del fenómeno de la espacialidad fáctica que aquí aparece y del ser “en” él.”³⁸⁸

Heidegger sistematiza lo anterior en el concepto de significatividad, tomando en cuenta que mundo es lo que ocurre en diferentes estaciones de actualización intuitiva. “Significatividad³⁸⁹ es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo

³⁸⁵ El término que usa el joven Heidegger es *begegnen*, el cual hace referencia de que todos los entes, sean éstos cosas, útiles, personas, documentos, situaciones, etc., con que nos topamos a diario, es decir, que nos salen al encuentro en nuestro trato cotidiano con el mundo, se manifiestan siempre en un horizonte de sentido previamente abierto que, den entrada, articula los diversos significados y usos de esos mismos entes. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 56. También, este término ofrece al traducirse un triple significado, “encontrarse con”, “aparecer” y “ocurrir», triple significado que conviene entender siempre de manera unitaria, aunque la mayoría de las veces nos veamos forzados a elegir uno de los términos castellanos; al fin y al cabo, lo que nos encontramos es lo que aparece y porque aparece, y lo que aparece es lo que ocurre y porque ocurre. Véase Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 110.

³⁸⁶ *Besorgen* es el término que utiliza Heidegger, uno de los modos de actualización del cuidado que consiste principalmente en la relación tanto práctica como teórica que le Dasein establece con los entes que comparecen en el mundo. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 57.

³⁸⁷ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 110

³⁸⁸ *Ibid.* Pág. 110.

³⁸⁹ *Bedeutungen* es el término que el joven Heidegger utiliza para explicar que nuestra relación con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la realidad y no en la percepción subjetiva de las propiedades de los objetos. Este modo de acceder al mundo se evidencia tanto en el ejemplo de la cátedra como en el de la habitación; estos ejemplos muestran que el hecho de que las cosas no se manifiesten primariamente según el esquema sujeto-objeto; éstas solo nos resultan accesibles y comprensibles desde la pertinencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano. Así pues, la vivencia inmediata del mundo circundante no arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo. No es que primero veamos colores, superficies o formas de un objeto para posteriormente asignarles un significado; en realidad, de alguna manera ya comprendemos las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en que habitualmente vivimos. En resumen, formamos parte de un horizonte de sentido donde los significados se aglutinan como un todo estructurado holísticamente; en términos de Heidegger, en el estar-en-el-mundo el Dasein no percibe de manera aislada cosas singulares, objetos puros y entes ideales, sino que comprende significados que remiten los unos a los otros formando una compleja red de significados entrelazados; la totalidad de esos significados que

categorial del existir del mundo. Con existir se designa tanto el ser del mundo como el ser de la vida humana.”³⁹⁰ Por ello, “partiendo de la significatividad se puede determinar el significado ontológico del ser “en” lo entorno del mundo.”³⁹¹ Sentencia el joven Heidegger, indicando que un modo de ser del vivir factico es este ser, el existir del mundo de que nos cuidamos donde la vivencias no se deben tomar aisladas, sino como un todo; teniendo presente que son situaciones cotidianas que responden a una ocasionalidad, donde lo principal es “captar de modo categórico-ontológico el ahora inmediato de lo existente.”³⁹²

De suma importancia es el análisis que Heidegger hace de la significatividad considerada como el término técnico que explica el “carácter de existir, de estar o ser aquí”³⁹³ de lo mundano, es decir, que existe como mundo. Además de definir lo significativo como “existir en el modo de un significar que aparece de modo determinado,”³⁹⁴ para luego determinar el ser-aquí del *Dasein*. En ese sentido, el objetivo del joven Heidegger es llegar a “entender cómo la significatividad constituye el existir humano.”³⁹⁵

Para lo anterior Heidegger no da una respuesta definitiva, pues, como en la mayoría de sus lecciones, las deja inacabadas. Lo mismo pasa en esta Lección que pretendía encontrar el ser de *Dasein* fáctico, y lo que al final establece es una explicación conceptual y una pequeña ruta a seguir la cual esquematiza de la siguiente forma: se debe analizar el significar y su trama fenoménica y el aparecer de carácter determinado; de ello deriva que los tres fenómenos en donde el significar se hace patente son la apertura, el hábito y lo imprevisible y comparativo.

articulan el estar-en-el-mundo en cuanto tal es lo que Heidegger denomina significatividad, la cual constituye la condición ontológica de posibilidad de manifestación y descubrimiento de los entes. Con ello se consuma el paso del paradigma de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción al paradigma de la hermenéutica basada en la comprensión. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 51-52.

³⁹⁰ *Ibíd.* Pág. 111

³⁹¹ *Ibíd.* Pág. 111

³⁹² *Ibíd.* Pág. 117

³⁹³ *Ibíd.* Pág. 123

³⁹⁴ *Ibíd.* Pág. 123

³⁹⁵ *Ibíd.* Pág. 124

A la primera, a la apertura, la articulan la presencia³⁹⁶ y la manifestación del mundo común, que entre sí constituyen una unidad.

La estructura fenoménica de la presencia se usa para lo que las cosas presentes en el mundo son utilizadas, es decir, su disponibilidad les hace estar presentes, estos usos no son totalmente independientes ni arbitrarios, pues son “modos que determinados en su ocasionalidad por una cotidianidad histórica, se transforman y re-determinan desde la cotidianidad y para la cotidianidad conforme a su temporalidad.”³⁹⁷ Es decir, esto evidencia que el aparecer previo se fundamenta en la presencia, la cual, a la vez le da el carácter propio del aquí.³⁹⁸

Ahora, respecto a la manifestación del mundo común, “lo que aparece es lo que es y cómo es”³⁹⁹, en cuanto lo compartimos nosotros con los otros determinados por la temporalidad y la cotidianidad. Pero, “es en la presencia donde se halla la manifestación del mundo común con los otros.”⁴⁰⁰ El joven Heidegger llama del mundo común a la manifestación de los otros, quienes viven fácticamente en el mundo. Ellos, dice Heidegger, están en el mundo con su propio “uno mismo”, el cual se relaciona con lo que hacen los otros “uno mismo”.

³⁹⁶ *Vorhandenheit* se introduce aquí en cuanto término técnico: con él alude Heidegger al “horizonte” temporal en que la conjugación de pasado y porvenir determina el presente. No se trata, pues, ni de la presencia del presente, *Gegenwart*, ni de la presencia de lo presente, de “lo que está ahí delante”, a lo cual se ha estado llamando *präsent*, es la presencia previa y latente sólo en la cual es posible cualquier presencia en sentido estricto. Es, así, una pre-presencia como tal no presente; algo así como “pre-esencia” y “pre-existencia” a la vez. Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 120. También Escudero da una explicación del porque la utilización de este término técnico heideggeriano; debido a que el Dasein se comporta a través del estar-a-la-mano y estar-ahí-delante. Esta actitud teórica ignora la totalidad referencial en que se mueve la ocupación diaria de la vida cotidiana. Esta omisión lleva consigo una objetivación de los entes que, en esta modalidad de la presencia, se presentan, se colocan delante del sujeto de conocimiento. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 190.

³⁹⁷ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Pág. 125.

³⁹⁸ Este aquí hace referencia al *Da* del *Da-sein*.

³⁹⁹ *Ibíd.* Pág. 125

⁴⁰⁰ *Ibíd.* Pág. 126

En el caso del hábito, hay que entenderlo no como “un modo de ver las cosas, sino el modo como ocurre lo existente mismo, el ser-en.”⁴⁰¹ Es decir, lo habitual es el cómo de lo que uno conoce y con lo que se relaciona.

Por otro lado, en lo imprevisible y comparativo, según el joven Heidegger, puede aparecer, en el aquí mundano, lo inhabitual, es decir, aquello que resulta un estorbo o un contratiempo. Lo inhabitual es inherente e imprevisible a la temporalidad del ocurrir del mundo.

El carácter de ocurrencia del mundo persigue determinar el carácter de ocurrencia de lo existente mismo, “lo existente aparece en el modo de aquello de que nos cuidamos, a que atendemos, es decir, en el aquí que se sitúa en un “cuidarse de”⁴⁰².”⁴⁰³ El joven Heidegger llama *momentos kairológicos* del existir a aquello de que nos cuidamos. Según Heidegger, desde esa temporalidad se podrá entender los momentos fundamentales del tiempo. No perdamos de vista que lo que se busca es comprender cómo la significatividad constituye el existir humano. Por ello, el cuidar trata con los demás, con los otros y las cosas, y la apertura se sitúa en el cuidado que remite a cada situación. Pues, el entorno existe, gracias a esas remisiones, en el sentido de mundo circundante, explicado en el capítulo II; Heidegger lo deja claro con otras palabras: “Hay que determinar ontológicamente la significatividad en cuanto aquello que está aquí en que se anda, con que se trata al cuidarse de las cosas. El mundo-en-torno factico-espacial en su ser aquí tal como es está sostenido por eso en-torno.”⁴⁰⁴

Lo entorno hay que entenderlo como lo que permite que lo mundano exista en las cosas de que nos cuidamos, es decir, hay una apertura al significado del ser-en y dentro de un mundo. Por ello, se debe entender ser-en-el-mundo como

⁴⁰¹ *Ibíd.* Pág. 127

⁴⁰² Ver nota 33

⁴⁰³ *Ibíd.* Pág. 128

⁴⁰⁴ *Ibíd.* Pág. 129

“cuidándose de lo en-torno del mundo que aparece, demorarse en él.”⁴⁰⁵ Luego, Heidegger indica algo que será una constante en todo su pensamiento, dice: “el verdadero modo del propio ser en un mundo es el cuidar, el atender, sea fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo impedir, etc. (...) el vivir se aborda mundanamente a sí mismo, habla consigo en el cuidado.”⁴⁰⁶ En otras palabras, nos cuidamos del mundo común en el aquí y a la vez de uno mismo.

Dando un elemento más a su transformación de la fenomenología en hermenéutica fenomenológica, dice el joven filósofo que “cuidar, atender es ser-en-un-mundo y no debe interpretarse como acto de la conciencia.”⁴⁰⁷ Heidegger finaliza su lección indicando que

Hay que entender que el fenómeno del cuidado es un fenómeno fundamental del existir. Un fenómeno que no se puede componer juntando elementos teóricos, prácticos y emocionales. Sólo partiendo de él es posible explicar cómo en el existir del cuidar mismo, tomado en su originariedad, antes de cualquier interpretación, el cuidado del mero ver y del mero preguntar se fundan en el ser de la existencia humana.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ *Ibíd.* pág. 130

⁴⁰⁶ *Ibíd.* Pág. 130

⁴⁰⁷ *Ibíd.* Pág. 130

⁴⁰⁸ *Ibíd.* Pág. 132.

CAPÍTULO V: Elementos ontológicos en las *Lecciones* de Friburgo del joven Heidegger

¿Qué debemos hacer?

¿Quiénes somos?

¿Por qué debemos ser?

¿Qué es lo ente?

¿Por qué sucede el ser?

Desde estas preguntas hacia adelante en unidad: así es el filosofar⁴⁰⁹

La forma de trabajar del joven Heidegger es creando nuevos conceptos que a la vez fundamentan otros conceptos. Por ello, en sus *Lecciones*, de 1919 a 1923, analizadas en esta investigación se evidencia un constante intento de explicar los problemas tradicionales de la filosofía, desde donde él los considera deben enfocarse. Por ello, como se evidenció en los capítulos anteriores y se mostrará a continuación, su propuesta es ontológica.

En la *Lección La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* un tema fundamental es el de vida. No se debe filosofar sobre la vida, sino desde la vida. Esto evidencia lo que posteriormente será la esencia del *Dasein*, y la idea de que le viene dado su propio ser. Para explicar la vida usa la fenomenología como método, aun desde el estilo de Husserl. Busca lo *genuino* de la vida, entendido genuinidad como lo primario, el origen, eso solo es posible desde una *ciencia originaria*. Mostrar significa para Heidegger, determinar el contenido y fundamentar la validez, desde acá el tema de la verdad será una constante a tratar, la cual se fundamenta en el *mostrar*, concepto heredado de Husserl. Tomar-algo es considerado como un fenómeno originario. Lo que se busca tomar, son las vivencias de la vida humana, lo dado, pero deben ser tomadas desde lo pre-teorético y reflexivo, en la singularidad de la vida.

⁴⁰⁹ Heidegger M. Cuadernos Negros (1931-1938) Reflexiones II-VI, Editorial Trotta, Madrid. 2015. Pág. 13.

El joven filósofo busca encontrar la estructura de la vivencia, a través de la comprensión del mundo circundante. Debemos comprender intuitivamente e intuir comprensivamente. El mundo se me da inmediatamente, vivo rodeado de significados (significatividad), todo es mundano. Mundeas. (espacio y tiempo).

Lo que se da es una apropiación de lo real, de la vivencia (*eregnis*). Explica todo lo que es vivido y experimentado por la vida. Una vida dinámica, no estática. “Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo”.⁴¹⁰

La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, en otras palabras, se da una intuición hermenéutica.⁴¹¹

Así, el joven filósofo establece el carácter mundano de la vivencia vivida, de la misma forma a través de la intuición hermenéutica se comprende la determinación que precede a toda descripción teórica, es decir, algo que se comprende, comprender al mundo antes de toda reflexión. Esa determinación es el “algo” primario que funciona como su origen. En otras palabras, “se trata del todavía-no, es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente premundano.” Hay que anotar que todo ser humano procede del vivir, mundeas, por eso existe.

En su *Lección Problemas Fundamentales de la Fenomenología* continúa estructurando la idea de una ciencia originaria, que no será más que la fundamentación de la fenomenología hermenéutica. El concepto de vida evoluciona al de fáctico. Heidegger es claro en lo que persigue en esta Lección ¡No reflexionemos sobre el comienzo, comencemos fácticamente!

⁴¹⁰ *Ibíd.*, pág. 133

⁴¹¹ Heidegger comparte con Husserl que el principio de todos los principios de la fenomenología es la intuición. Sin embargo, dicha intuición no responde a un comportamiento teórico, sino que es una intuición hermenéutica, algo que se comprende. Heidegger transforma la fenomenología de la conciencia pura de Husserl en una fenomenología hermenéutica. La intuición hermenéutica comprende el mundo antes de cualquier acto de teorización y reflexión. Escudero A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 43-44.

Heidegger entiende la fenomenología como ciencia del origen⁴¹², la cual debe ocuparse del problema de la vida, es decir, debe ser entendida como ciencia originaria de la vida. Lo ontológico en este sentido es que persigue articular conceptualmente la comprensión que la vida tiene de sí misma, es decir, el origen. Aunque el origen este *lejos*, debemos *acercarnos*, y para eso sirve la fenomenología entendida como ciencia del origen. Otro elemento o caracterización ontológica es la *autosuficiencia*, esta es un aspecto fundamental que determina el ámbito del origen. En otras palabras, la vida se determina a sí misma, desde su propia facticidad.

En ese sentido, el joven filósofo acuña otros tres elementos ontológicos que se dan en la facticidad, en el mundo, con el fin de comprender la vida. Heidegger habla del mundo circundante, nuestro mundo compartido y nuestro mundo del sí mismo. Ontológicamente, esto expresa que la vida es vivida en tanto los vivientes quedan absorbidos por ella en algún lugar.⁴¹³ Los nexos entre estos mundos se da de *algún modo*; quien determina esta relación es el mundo del sí mismo, el cual puede ser objeto temático de una ciencia, Heidegger usa como ejemplo de esto a San Agustín, y cómo fue objeto de la ciencia histórica, a través de la facticidad de la vida. Por ello, el nexo más significativo entre la vida y el mundo es el de ciencia, entendiéndola como ciencia del origen. Ese nexo se da desde cierto *suelo de experiencia* que es dado de antemano, debido a que la vida fáctica vive de manera irreflexiva y ateórica. El *suelo de experiencia* determina el *campo temático* y *lógica concreta* que son tres modos desde donde se debe analizar la ciencia. El modo en que la ciencia se da de antemano debe entenderse como *pre-dación*.

⁴¹² *Urwissenschaft* es el término utilizado en estos años por Heidegger para nombrar a la ciencia del origen “en 1922, en el *Informe Natorp* la llama “hermenéutica fenomenológica”, en las lecciones del semestre de verano de 1923 utiliza la expresión “hermenéutica de la facticidad”, en el Tratado de 1924, El concepto del tiempo, le denomina “investigación ontológica del Dasein”, en la lecciones del semestre de verano de 1925 utiliza “fenomenología del Dasein” y en *Ser y tiempo* se acuña el término de “analítica existencial.” Cf. Escudero. A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 177.

⁴¹³ *Ibíd.*, pág. 47

En ese sentido, la vida debe investigarse en cuanto emergente, en cuanto resultado de un origen, se debe perseguir el comprender la vida desde su origen, a través de un *cómo*, debido a que la vida nos presenta contenidos que no se refieren a un *qué*, sino más bien a un *cómo*,⁴¹⁴ es decir, un modo cómo se realizan las experiencias del sí mismo. La conclusión será que la experiencia fáctica de la vida son fenómenos últimos, y por ello no es posible explicarlos, sino solo aclararlos comprensivamente. La vida fáctica o humana vive en horizontes de significatividad, desde los cuales se comprende, se toma conocimiento y, desde esos horizontes es posible la ciencia originaria, esto es, captar la vida fenomenológicamente.

En las *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica, Informe Natorp* evidenciar las estructuras de la vida continúa siendo el tema del joven Heidegger. En esta obra se encamina a la elaboración de la ontología fundamental a través de comprender e interpretar la estructura de la vida, y establece que toda investigación debe tener una situación hermenéutica. Toda interpretación, dice Heidegger, debe tener tres coordenadas: *un punto de mirada, una dirección de la mirada*, en la que se determina el *cómo-algo* según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el *hacia-donde* debe ser interpretado el mismo objeto, y *un horizonte de la mirada*. Tres

⁴¹⁴ “Expresión que aparece con frecuencia en los escritos y en las lecciones del joven Heidegger, constituye una categoría fundamental de la existencia humana. El programa filosófico del joven Heidegger gira en torno a la elaboración de una ciencia originaria de la vida que articule conceptualmente los diferentes modos de ser de la vida humana. Esta ciencia originaria de la vida no consiste tanto en describir el contenido objetivo, el *qué* de las vivencias de la vida humana, como en comprender el modo en que se realizan esas vivencias, el *cómo* establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido. El cuidado, el adelantarse, la caída, el uno, la convivencia son algunas de la modalidad que ilustran cómo se desenvuelve la vida con el mundo de las cosas y con las demás personas. Este análisis estrictamente modal de la vida humana no pretende ordenar y catalogar los entes, es decir determinar su *quidditas*, fijar su contenido objetivo, estipular su *qué*. Lo decisivo del planteamiento de Heidegger es que los rasgos ontológicos que constituyen la existencia humana tienen que ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica en cada ocasión. Por tanto, la naturaleza temporal y el carácter histórico de la vida fáctica no responden a los parámetros de una esencia dotada de un contenido eidético invariable y universalmente válido, sino que encarna un *cómo*, un determinado modo de ser particular y contingente. Para decirlo gráficamente: existiendo nos jugamos el tipo. Y lo que determina el modo propio o impropio del Dasein depende de cómo actualiza, cómo realiza, cómo dinamiza las posibilidades de ser que tiene a su alcance.” Cf. Escudero, A, *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 203-204.

modos de acercarse a la interpretación. El concepto o modo ontológico que Heidegger establece como fundamental es la de *cómo-algo*, mencionada en el capítulo anterior. Bien explica Escudero su sentido,

Conforma uno de principales núcleos de la transformación hermenéutica de la fenomenología. Heidegger parte de la premisa ontológica de que toda vivencia y de que todo fenómeno se inscriben en una realidad ya siempre preinterpretada de algún modo, a saber, que la existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido públicamente vertebrado, que de una u otra manera le resulta familiar y que, por tanto, precomprende, aunque tan solo sea atemáticamente.⁴¹⁵

De esta manera, Heidegger busca encontrar lo que determina toda interpretación en donde se encuentra la vida, lo hace teniendo como horizonte la situación hermenéutica. E inicia indicando que el objeto de la investigación filosófica es el *Dasein humano*⁴¹⁶ en clave ontológica.

El Dasein es un modo fundamental de aprehender la vida fáctica, debido a que esta, se preocupa por su ser, antes de sí misma. De ahí que se considere que la precomprensión es importante. El Dasein humano es un *cómo* de la investigación filosófica.

De esa cuenta es que identifica al *cuidado* como una forma de la actividad fáctica, el cual define al *Dasein*. El *cuidado* se muestra en cada ocasión, en el *estar-ocupado-en-algo*, en cada *trato*,⁴¹⁷ tanto ejecutivo como cuidadoso, que la vida

⁴¹⁵ M. Heidegger. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp. notas aclaratorias, Pág. 86-87.

⁴¹⁶ Heidegger utiliza la expresión Dasein exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (Da) al ser (Sein) y por la capacidad de interrogarse por su sentido. La idea es establecer que la existencia humana no puede comprenderse en términos de un yo encapsulado en sí mismo, sino que su ser consiste justo en mantenerse abierto hacia el mundo, en relacionarse dinámicamente con las cosas, personas y situaciones que de manera constante le salen al encuentro. En otras palabras, el Dasein existe básicamente en el comportamiento con posibilidades. La propia dinámica del Dasein le lleva de manera constante de una situación a otra, de una posibilidad a otra. El Dasein denota apertura constitutiva en cuanto esta-en-el-mundo como tal, es decir, la apertura originaria previa que no debe con-fundirse con un aquí meramente local. Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 63-64.

⁴¹⁷ Esta palabra indica el modo esencialmente práctico en que el Dasein se relaciona inmediatamente con el mundo en la triple dirección del mundo circundante, compartido y propio. Los asuntos de los que se ocupa

fáctica mantiene con su mundo, debido a que el mundo está ahí y se articula en la función de las posibles direcciones que adopta el *cuidado*, ya sea en el *mundo circundante*, *mundo compartido* o *mundo del sí mismo*. A esta manera de relacionarse con el mundo, Heidegger le llama *circunspección*, es decir, observar lo que pasa a mi alrededor. Se da un estado de interpretación de la vida fáctica, es decir, un modo de como la vida se cuida a sí misma. De esta manera se da el ámbito originario de la vivencia, teniendo al cuidado como medio de relacionamiento.

Del relacionamiento con el mundo deriva una preocupación, la cual conduce a la *caída*, caída de la vida fáctica. La caída es una modalidad intencional de la vida, esto causa que no pueda ser vivida como tal. La única forma de vivirla es a través del *Uno*, al que entiende como una determinación ontológica que permite que el Dasein se relacione con los otros.

El Dasein queda sometido a la dictadura del “uno” en la triple modalidad de la medianía, de la nivelación y de la publicidad. Esta modalidad de existencia impropia de la cotidianidad provoca indefectiblemente la caída del Dasein.⁴¹⁸

La vida se da en una inautenticidad, se esconde de sí misma en el mundo y en el término medio, el modo en el que la vida fáctica misma hace frente a la *muerte*, es el ejemplo más claro de cómo la tendencia a la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma. La muerte es inevitable para la vida fáctica, está de algún modo presente, la tiene a la vista, incluso cuando la rechaza. El inevitable *trato* con la *muerte* es un elemento constitutivo de la estructura ontológica de la

regularmente el trato y las interacciones que el Dasein establece con los otros se inscriben en la esfera de nuestra realidad cotidiana, caen en el campo de lo que Heidegger llama circunspección. En el contexto de nuestras relaciones con el mundo, el trato propio del cuidado se despliega principalmente en dos direcciones: ora ocupándose de las cosas que comparecen en el mundo circundante como utensilios ora preocupándose por los otros en la modalidad de la solicitud. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el trato obedece a dos tipos básicos de racionalidad; una técnico-instrumental con arreglo a fines, aplicada al uso y a la producción de utensilios muy próxima a la *ποίησις* (producción) griega; otra pragmático-comunicativa orientada a las relaciones que establecemos con los demás y que presenta sorprendentes afinidades con la *φρόνησις* aristotélica. Cf. Escudero A. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Pág. 168-169.

⁴¹⁸ Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 127-128.

facticidad. La muerte pone de relieve el pasado y presente de la temporalidad del Dasein humano, el sentido de la temporalidad determina el presente y pasado, es decir, lo histórico y su sentido fundamental.

Sin embargo, Heidegger considera que solo a través de lo que él llama un *contramovimiento* se puede acceder al ser de la vida, oponiéndose de esta manera a la caída del cuidado. Ese ser de la vida, que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica, Heidegger lo llama existencia. La existencia no determina el carácter ontológico y factico de la vida. “la existencia es solo una posibilidad que se despliega temporalmente en el ser de la vida que se ha definido como factico”⁴¹⁹. Es decir, que “la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad.”⁴²⁰

Ahora, para explicar la problemática ontológica, es necesario hacerlo desde la filosofía entendiéndola como ciencia originaria, pero ahora, como investigación de las actividades de la vida misma y su ser, “ve y capta la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, por lo tanto, obtiene para sí como objeto de estudio a la vida fáctica con respecto a su facticidad.”⁴²¹

El medio que la filosofía utiliza para investigar es la interpretación, esto permite investigar el sentido del ser con respecto a las estructuras fundamentales de la vida,⁴²² es decir, “se interpretan las diferentes maneras cómo la vida fáctica se temporiza a sí misma y, temporizándose, habla consigo misma.”⁴²³ Cuando la filosofía investiga sobre la base de la aprehensión de su objeto, en este caso la

⁴¹⁹ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pág. 45

⁴²⁰ *Ibíd.*

⁴²¹ *Ibíd.*, pág. 45-46

⁴²² Este aspecto es fundamental para esta investigación, pues como resalta Escudero, el pensamiento del joven Heidegger puede reducirse a la ecuación: Vida = Dasein, “ser” en y a través de la vida. esto es, que, para comprender el sentido del ser, se pasa necesariamente por un previo análisis existencial del Dasein. Por ello, en la época de Friburgo le da importancia por analizar el sentido ontológico de la vida fáctica, del yo histórico y del Dasein humano. Cf. Prólogo a la traducción de la obra de Martín Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*. Pág. 21

⁴²³ *Ibíd.*, pág. 46.

vida misma, lo hace no en condiciones de “formas lógicas”, sino con posibilidades de temporización fáctica de la existencia.

“La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*.”⁴²⁴ Heidegger establece una transformación hermenéutica de la fenomenología:

La filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es lógica. Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad.⁴²⁵

Lo anterior, debe entenderse de manera que el modo de abordar y entender la ontología fundamental es como hermenéutica de la vida humana, una hermenéutica fenomenológica, porque en todo caso la vida fáctica somos nosotros mismos. En ese sentido, la vida es entendida como un fenómeno, constituida por una intencionalidad, que se traduce como su estructura objetiva o formal. Heidegger indica que la intencionalidad es el *estar referido a*, “el primer carácter fenoménico de la actividad fundamental de la vida.”⁴²⁶ La facticidad se da normalmente en lo habitual o impropio, pero debe buscarse la facticidad auténtica, la cual, hasta el momento, parte de un estado de interpretación que viene *predado*. Debe asumirse la tarea de deshacer ese estado de interpretación heredado y dominante. La hermenéutica debe cumplir la tarea solo a través de la *destrucción*. Su trabajo es metodológico, y es “disolver los presupuestos heredados y los conceptos transmitidos por la tradición para volver a pensar la experiencia fáctica de la vida en toda su originariedad.”⁴²⁷ La *destrucción* es *apropiación*. Se ha comprendido que el qué temático es la facticidad de la vida.

⁴²⁴ *Ibíd.*, pág. 46.

⁴²⁵ *Ibíd.*, pág. 47

⁴²⁶ *Ibíd.*, pág. 47

⁴²⁷ Escudero A. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 67-68.

“La destrucción pone al descubierto los diferentes prejuicios interpretativos presentes a lo largo de la tradición teológico-filosófica y los retrotrae a su origen en la vida fáctica.”⁴²⁸ De esta manera la destrucción heideggeriana invalida los presupuestos teóricos heredados de la tradición.

Como Aristóteles ha sido el mayor teórico de la tradición y ha heredado sus propuestas teóricas, es necesario, según Heidegger, una correcta interpretación fenomenológica originaria de su ontología, orientada al problema de la facticidad. Un modo de hacerlo es a través del estudio de la presuposición que constituye al ser del ser humano, en otras palabras, esclarecer el sentido ontológico que caracteriza el ser de la vida humana. Se pregunta Heidegger, “¿Cuál es el sentido del Dasein según el cual la interpretación de la vida determina a priori el objeto hombre?”⁴²⁹

El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos producidos, el de los útiles empleados en el trato cotidiano con el mundo. Por ello, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende teóricamente en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos.⁴³⁰

Heidegger concluye que ser significa ser-producido, lo que conlleva a estar disponible, es lo que está a la mano, lo útil. El estar a la mano es un modo de ser de lo útil. En ese sentido, solo a través de los objetos del trato y los modos de nombra propios del trato se obtienen las estructuras fundamentales del objeto vida humana. La investigación que plantea Heidegger debe estar en el marco del trato contemplativo, orientado a las ocupaciones mundanas. Por ello le da importancia a la técnica, quien se ocupa de las cosas.

⁴²⁸ *Ibíd.*

⁴²⁹ *Ibíd.*, M, Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp.* pág. 57

⁴³⁰ *Ibíd.*, pág. 57

Heidegger, se propone estudiar el libro de la *Ética a Nicómano*, a través del estudio de las virtudes dianoéticas con el fin de comprender las modalidades que llevan a una auténtica custodia del ser en la verdad. La sabiduría y la prudencia son modalidades en las que se realiza la inteligencia pura. En otras palabras, para Heidegger, gracias a estas modalidades, el ente se hace accesible, aunque de manera delimitada en sentido ontológico. Por ello es necesaria tomar en cuenta las cinco virtudes: sabiduría, prudencia, conocimiento, habilidad e inteligencia, para que el alma alcance la verdad, esta última es la única que puede hacer que el ente se muestre desoculto.

El joven Heidegger inicia un tratamiento ontológico acerca de la verdad. En esta etapa de su pensamiento, aun no madura totalmente el tema, pero ya se muestra la diferencia entre la verdad y lo verdadero. Lo primero se entiende como “el estar-aquí desocultado y el ser mentado en sí mismo”,⁴³¹ y, en consecuencia, lo segundo, entendido como lo desvelado. De esa cuenta, la verdad se entiende como desocultamiento, donde el hombre vive en la verdad.

Asimismo, Heidegger considera a la *σοφία* y la *φρόνησις* como los principales modos de ser que custodian los principios (*ἀρχαί*), de la verdad, “en sus respectivas regiones ontológicas.”⁴³² El *λόγος*, el *λέγειν* es el modo en el que se realiza el *νοεῖν*, el cual tiene el carácter fundamental de entender, según Heidegger, “el *νοῦς* es el intelecto por excelencia, es decir, aquello que en general posibilita cualquier tipo de trato con el mundo, aquello que de entrada pone a disposición del trato la cosas hacia las que éste dirige su atención.”⁴³³ Esto abre un horizonte que siempre responde a un modo concreto de tratar con el mundo. Según Heidegger, el intelecto es el encargado, a través de la *σοφία* y la *φρόνησις* de llevar a cabo la auténtica custodia del ser en la verdad.

⁴³¹Ibíd. Pág. 63

⁴³²Ibíd. Pág. 65

⁴³³Ibíd. Pág. 65

La *φρόνησις* custodia en su ser más propio el hacía-que en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La *πρᾶξις* es un trato de ese tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de acción.⁴³⁴

Es decir que la prudencia custodia “la vida humana en cuanto que se relaciona consigo misma, en cuanto que su obrar es actuar sobre sí misma.”⁴³⁵ Y el trato, no es más que la *πρᾶξις*.

La *φρόνησις* es un fenómeno que se despliega temporalmente en la vida misma como su propia posibilidad y que, en cierta manera otorga a la vida un determinado grado de estabilidad. Así pues, lo que se manifiesta a través de la *φρόνησις* es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento que resulta decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad.⁴³⁶

El verdadero ser del hombre se temporiza en la realización pura de la *σοφία* y “la estructura ontológica del ser humano resulta comprensible a partir de la ontología del ente en el modo de una determinada actividad y a partir de la radicalización ontológica de la idea de esta actividad.”⁴³⁷

Siguiendo el análisis de la facticidad, es necesario analizar la *ἐπιστήμη* y la *σοφία*, desde su estructura ontológica y fenomenológica. Y mostrar el aspecto del camino por el cual Aristóteles accede al fenómeno de la comprensión pura y del modo de interpretar este fenómeno.

Heidegger le da importancia al termino *σοφώτερον*, debido a que va en la línea de fundamentar la facticidad. Porque, según Heidegger, Aristóteles se atiende “a los testimonios facticos, a partir de los cuales la vida interpreta sus propios modos de

⁴³⁴Ibíd. Pág. 68

⁴³⁵Segura, C, *Hermenéutica de la vida humana*. Pág. 83

⁴³⁶M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Pág. 70-71

⁴³⁷Ibíd. Pág. 72

tratar con el mundo.”⁴³⁸ Heidegger le da importancia a la práctica ante lo teórico: “la vida fáctica se preocupa por transformar su trato en una actividad que por sí misma disponga de una mayor capacidad de observación que aquella que en cada caso le es dada de antemano.”⁴³⁹

Por otro lado, los modos de hablar del *σοφόν* brindan el verdadero sentido de *σοφία*, y a la vez, el que comprende se preocupa de las perspectivas últimas. Estas perspectivas últimas se fundamentan en los primeros *a-partir-de-donde* respecto a los cuales el ente debe ser previamente develado. “Aristóteles, extrae el sentido de la filosofía a través de la interpretación de una actividad fáctica del cuidado con arreglo a su tendencia última.”⁴⁴⁰ Es decir, que la vida es vida, en la medida en que el trato se despliega en la vida.

Otro concepto que es importante analizar ontológicamente es el de movimiento. Por ello, para comprenderlo se debe establecer los principios, los *a-partir-de-donde*. Estos deber partir de la facticidad y buscando el sentido originario de la verdad.

En ese sentido, se debe entender que la investigación del *ἀρχή* es una investigación del acceso, por ello, se debe fijar las presuposiciones y desarrollar la precomprensión, esto es, “facilitar las perspectivas desde las que debe llevarse a cabo la explicación del ámbito ontológico”,⁴⁴¹ es decir, del movimiento. Para desarrollar esta investigación debe hacerse desde un punto de partida crítico, porque tanto los niveles de interpretación de la vida, como unos modos de hablar sobre el mundo son dados con anterioridad. Es decir, desde una *situación hermenéutica*.

El movimiento se da a sí mismo en sus estructuras originarias últimas, a saber: *δύναμις*, *ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια*. Heidegger reitera que Aristóteles desarrolla la

⁴³⁸Ibíd. Pág. 74

⁴³⁹Ibíd. Pág. 74

⁴⁴⁰Ibíd. Pág. 75

⁴⁴¹Ibíd. Pág. 77

problemática de la ontologitud, y basándose en ella, desarrolla una ontología de las categorías de *δύναμις* y *ἐνέργεια*, las cuales son constitutivas para el ser del ente. “Las categorías son las raíces de los caracteres del cómo-algo según los cuales se puede nombrar lo que es objetivo”.⁴⁴² De esta manera explica el origen de las categorías del movimiento. Como indica Segura, “las categorías son los modos fundamentales de un determinado interpelar un ámbito de objetos específicos: el de aquellos que comparecen en la relación práctica, no teórica, del Dasein con las cosas.”⁴⁴³

si lo que originariamente proporciona el sentido directivo del ser es el producir, entonces la primacía no habría de tenerla la teoría sino el mundo que sale al encuentro en las relaciones práctica que el hombre mantiene de manera inmediata con él.⁴⁴⁴

En la lección *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* es más sistemático y completo acerca de lo que él considera el estudio de la vida, se plantea su propuesta de la hermenéutica y la ontología en clave fenomenológica. Por ello, le da importancia a la diferencia entre la ontología, la doctrina del ser, y lo ontológico. Heidegger plantea que hay una relación entre la ontología y la fenomenología, y solo desde esta última se puede acercarse a la investigación originaria. “solo desde la fenomenología puede levantarse la ontología correspondiente sobre una base firme y mantenerse en el camino.”⁴⁴⁵

Facticidad y factico son categorías conceptuales que Heidegger aborda para explicar la apertura del Dasein al mundo. El primero, el joven filósofo la entiende como el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión*⁴⁴⁶ en tanto que en

⁴⁴²Ibíd. Pág. 83-84

⁴⁴³Ibíd. Pág. 143

⁴⁴⁴Segura, C, *Hermenéutica de la vida humana*. Pág. 145.

⁴⁴⁵ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Págs. 18-19.

⁴⁴⁶*Jewellig* y *Jewelligkeit* es lo que Heidegger traduce por “en cada ocasión”, indicando lo respectivo de ese ser en una situación determinada, que es el existir. Véase Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 25.

Heidegger lo usa para referirse al ser-en-cada-instante, lo relaciona con un periodo de tiempo, esto, debido a la relación que él encontró con *kairos*, primero, y luego con *Parousia* en las epístolas paulinas a los

su carácter de ser existe o está “aquí” por lo que toca a su ser.”⁴⁴⁷ El segundo lo entiende como

algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.⁴⁴⁸

De la misma manera lo hace con el término de hermenéutica, el cual, según Heidegger, “pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad.”⁴⁴⁹ Es un modo de *interpretar* la existencia humana o Dasein. “El interpretar mismo es un *cómo* posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.”⁴⁵⁰

La hermenéutica permite que el existir sea accesible al existir mismo, es decir, de llegar a entenderse y llegar a ser ese entender. El entender es un *cómo* del existir mismo. La posibilidad más próxima de la facticidad es el existir, esto solo se puede realizar a través del cuestionamiento hermenéutico que, permite situar a la facticidad en el *haber previo*,⁴⁵¹ “los conceptos que tengan su origen en esta

tesalonicenses. De ahí que se pueda traducir como “en cada ocasión” con el fin de conservar ese carácter temporal, de resaltar la unicidad y la particularidad temporal de cada situación concreta. A partir de este sentido, Heidegger crea el adverbio sustantivado de *Jeweiligkeit* precisamente para destacar la peculiar naturaleza temporal del Dasein, es decir el hecho de su tener que ser en cada instante. véase: Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder, Barcelona, 2009. Pág. 121.

⁴⁴⁷ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Pág. 25.

⁴⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 26

⁴⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 27

⁴⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 33

⁴⁵¹ *Vorhabe*: es un término creado por Heidegger, que significa “manera previa de ver” y *Vorgriff* “manera previa de entender”, forman los tres aspectos que constituyen la preestructura de la comprensión, es decir, el horizonte precomprensivo en que ya siempre se mueve el Dasein. El haber-previo o predisponibilidad, designa el horizonte de sentido dado previamente y no cuestionado que facilita una comprensión inmediata del contexto en que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones y problemas, así como una comprensión de esos mismos entes. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 189-190. También Azpiunsa indica que, se trata de un «tener» en cuanto experiencia, es decir de un haber, haber ya sido y haber lo que hay en que uno es. Por ello, “haber previo”. Cf. Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 34.

explicación se denominaran existenciaros.”⁴⁵² Los existenciaros son motivos conductores en el *haber previo*, que muestran la conceptualización previa, es decir, “el cómo del hablar y cuestionar a alguien”,⁴⁵³ Heidegger llama a esto, el ser posible, un ser-posible concreto, esto permite que se dé conforme al *haber previo* una cuestionabilidad fundamental, una cuestionabilidad óntica, esto es, cuidado, inquietud, miedo, temporalidad. La cual debe hacerse desde una posición que sea posible preguntar, además la interpretación debe partir de un entendimiento normal. El joven Heidegger llama a eso el *Man o uno*; Ese último concepto determina el comprender de la vida fáctica, que es de lo que se viene hablando. Como indica Escudero,

Man alude a las cosas realizadas o pensadas por cualquier persona, por alguien que no se distingue del resto, por un sujeto todavía indeterminado, es decir, por nadie en concreto. Remite a una modalidad de existencia impropia en la que el Dasein no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que de alguna manera es vivido por los demás, en la que queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que vive en la medianía.⁴⁵⁴

Es decir, la medianía explicada a través del impersonal, se, por ejemplo, se dice, se piensa, etc, en otras palabras, también entendida como la publicidad del Dasein. Es un modo del entender hermenéutico, el cual se ocupa del existir factico del momento, para de esta forma desarrollar el conocer del existencial. “La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado.”⁴⁵⁵

Para explicar lo ya-interpretado, Heidegger acude al termino *en cuanto qué*, donde se asume de antemano la facticidad.⁴⁵⁶ La habladuría es el modo de expresarlo,

⁴⁵² Ibíd. Pág. 34. En su temprano pensamiento, los existenciaros aún no tienen la carga ontológica que tendrá en *Ser y Tiempo*, pero si evidencian ya en esta época, ciertas determinaciones de los modos de ser del Dasein o existencia humana. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 85.

⁴⁵³ Ibíd. Pág. 34.

⁴⁵⁴ Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 85.

⁴⁵⁵ Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Pág. 37.

⁴⁵⁶ Esto gira entorno a la llamada transformación hermenéutica de la filosofía. La cual se sustenta en que toda vivencia y todo fenómeno se inscribe en una realidad ya siempre preinterpretada, es decir que la existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido públicamente vertebrado que de una

pues es entendida como, el “cómo en que una determinación interpretada ya-hecha de sí mismo está a disposición del Dasein mismo”,⁴⁵⁷

Ahora, dentro de su búsqueda y evolución conceptual, la facticidad es “nuestro existir propio en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de “propio”, “apropiación”, “apropiado” nada en sí de la idea de “yo”, persona, yoidad, centro de actos. ¡Ni siquiera el concepto de *sí-mismo*, cuando se use aquí, tendrá origen en la “yoidad”!⁴⁵⁸ Todo gira en torno a la facticidad.

La actualidad es otro modo de la facticidad, la cual determina lo ocasional: el aquí del existir propio. La actualidad se muestra solo “cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: “la temporalidad” (que no es una categoría, sino un existencial).”⁴⁵⁹ Para determinar lo ya-interpretado es necesario entenderlo desde la conciencia histórica en la actualidad y desde la filosofía de la actualidad, esto con la finalidad de tener más claro el carácter de ser de la facticidad. El análisis de la conciencia histórica deriva en el cómo una época se relaciona con el presente, y a la vez, la relación del presente consigo mismo en cuanto estar-aquí, lo cual se determina “por uno de los caracteres fundamentales de la facticidad, esto es, su temporalidad.”⁴⁶⁰ Respecto a la filosofía actual, Heidegger tan solo persigue hacer una “indagación hermenéutica.”⁴⁶¹

Tanto la conciencia histórica y la filosofía de la actualidad son dos modos de interpretación del Dasein, teniendo como finalidad la puesta en evidencia el existir factico y sus caracteres de ser.

Son modos del existir, son vías perfectamente acondicionadas y practicables del propio existir en las que él mismo se halla y a su manera (regresiva) se encuentra a sí mismo, es

u otra manera le resulta familiar y que, por tanto, precomprende, aunque tan solo sea atemáticamente. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierta medida precomprendido, situado en una determinada interpretación. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Págs. 39-40.

⁴⁵⁷Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Nota del traductor. Págs. 52.

⁴⁵⁸Heidegger, M. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. pág. 49

⁴⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 51.

⁴⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 56

⁴⁶¹ *Ibíd.* Pág. 61

decir, toma posesión de sí, lo que, sin embargo, quiere decir que se asegura a sí mismo.”⁴⁶²

Los modos de interpretación mencionados se harán desde la vía fenomenológica de la hermenéutica de la facticidad, para que los objetos se muestren como son en sí mismos. Solo de esa manera se podrá deconstruir la tradición. Se debe acercarse a la estructura del *Dasein* a través del haber previo, lo cual permite tener de antemano “todo acceso a lo ente y trato con lo ente.”⁴⁶³ Esto es posible también, porque el *Dasein* se halla situado de manera auténtica en el *haber previo*. Ya de manera más elaborada, el joven filósofo establece que “el haber previo en que el existir se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: existir (vivir factico) es ser en un mundo.”⁴⁶⁴ Lo anterior es posible solo si se evita el esquema epistemológico de sujeto y objeto, porque no hace otra cosa más que evitar un verdadero acercamiento al *Dasein*.

El joven filósofo considera que debe hacerse una configuración del haber previo, para ello es necesario ver el *Dasein* en su cotidianidad, debido a que la cotidianidad caracteriza la temporalidad del existir, hay una conceptualización previa. En esa cotidianidad es que intuitivamente se debe mostrar la indicación formal de la cotidianidad, teniendo claro que el vivir fáctico quiere decir ser en un mundo y ese mundo es lo que ocurre. La referencia al mundo nos permite hacer “una interpretación originaria del fenómeno de la espacialidad fáctica que aquí aparece y del ser “en” él.”⁴⁶⁵

Heidegger sistematiza lo anterior en el concepto de significatividad, tomando en cuenta que mundo es lo que ocurre en diferentes estaciones de actualización intuitiva. “Significatividad⁴⁶⁶ es un *cómo* del ser, y en ella se centra precisamente lo

⁴⁶² *Ibid.* Pág. 86

⁴⁶³ *Ibid.* Pág. 104

⁴⁶⁴ *Ibid.* Pág. 104

⁴⁶⁵ *Ibid.* Pág. 110.

⁴⁶⁶ *Bedeutungen* el término que el joven Heidegger utiliza para explicar que nuestra relación con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la realidad y no en la percepción subjetiva de las propiedades de los objetos. Este modo de acceder al mundo se evidencia tanto

categorial del existir del mundo. Con existir se designa tanto el ser del mundo como el ser de la vida humana.”⁴⁶⁷ Por ello, “partiendo de la significatividad se puede determinar el significado ontológico del ser “en” lo entorno del mundo.”⁴⁶⁸ Sentencia el joven Heidegger, indicando que un modo de ser del vivir factico es este ser, el existir del mundo de que nos cuidamos donde la vivencias no se deben tomar aisladas, sino como un todo; teniendo presente que son situaciones cotidianas que responden a una ocasionalidad, donde lo principal es “captar de modo categórico-ontológico el ahora inmediato de lo existente.”⁴⁶⁹

Lo que al final establece el joven Heidegger es una explicación conceptual y una pequeña ruta a seguir la cual esquematiza de la siguiente forma: se debe analizar el significar y su trama fenoménica y el aparecer de carácter determinado; de ello deriva que los tres fenómenos en donde el significar se hace patente son la apertura, el hábito y lo imprevisible y comparativo. A la primera, a la apertura, la articulan la presencia⁴⁷⁰ y la manifestación del mundo común, que entre sí constituyen una unidad. El joven Heidegger llama del mundo común a la manifestación de los otros, quienes viven fácticamente en el mundo. Ellos, dice

en el ejemplo de la cátedra como en el de la habitación; estos ejemplos muestran que el hecho de que las cosas no se manifiesten primariamente según el esquema sujeto-objeto; éstas solo nos resultan accesibles y comprensibles desde la pertinencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano. Así pues, la vivencia inmediata del mundo circundante no arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo. No es que primero veamos colores, superficies o formas de un objeto para posteriormente asignarles un significado; en realidad, de alguna manera ya comprendemos las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en que habitualmente vivimos. En resumen, formamos parte de un horizonte de sentido donde los significados se aglutinan como un todo estructurado holísticamente; en términos de Heidegger, en el estar-en-el-mundo el Dasein no percibe de manera aislada cosas singulares, objetos puros y entes ideales, sino que comprende significados que remiten los unos a los otros formando una compleja red de significados entrelazados; la totalidad de esos significados que articulan el estar-en-el-mundo en cuanto tal es lo que Heidegger denomina significatividad, la cual constituye la condición ontológica de posibilidad de manifestación y descubrimiento de los entes. Con ello se consuma el paso del paradigma de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción al paradigma de la hermenéutica basada en la comprensión. Cf. Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger, Diccionario filosófico 1912-1927*. Pág. 51-52.

⁴⁶⁷ *Ibíd.* Pág. 111

⁴⁶⁸ *Ibíd.* Pág. 111

⁴⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 117

⁴⁷⁰ Ver cita 394

Heidegger, están en el mundo con su propio “uno mismo”, el cual se relaciona con lo que hacen los otros “uno mismo”.

Asimismo, el carácter de ocurrencia del mundo persigue determinar el carácter de ocurrencia de lo existente mismo. “lo existente aparece en el modo de aquello de que nos cuidamos, a que atendemos, es decir, en el aquí que se sitúa en un “cuidarse de”.⁴⁷¹ El joven Heidegger llama *momentos kairológicos* del existir a aquello de que nos cuidamos. Según Heidegger, desde esa temporalidad se podrá entender los momentos fundamentales del tiempo.

El cuidado es el concepto más importante en la propuesta del joven Heidegger de la transformación de la fenomenología en hermenéutica fenomenológica, por ello, lo considera como un fenómeno fundamental de la existencia humana.

⁴⁷¹ Ibíd. Pág. 128

Conclusiones

En los capítulos anteriores se ha evidenciado la profundidad teórica que poseía Martin Heidegger. El uso único que hace de la lengua alemana brindó a su filosofía una originalidad que le valió el nombre de “el último gran pensador del siglo XX”. Esto ha permitido que muchos filósofos desarrollen su pensar con base al pensamiento de Heidegger.

Para tener una idea total del pensamiento de Heidegger, es necesario entender que el filósofo alemán quiere hablar del ser, pero solo se puede hablar del ente, y el ser no es un ente. Por lo que todo su pensar es un camino en donde busca un lenguaje que se acerque a la definición o explicación del ser.

En ese sentido, la forma provinciana del alemán de Heidegger complica en ocasiones el mensaje que desea transmitir. Por ello, ha sido de gran utilidad el libro de Jesús Adrián Escudero *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, investigación que se convierte en una herramienta técnica para estudiar el pensamiento del joven Heidegger, y que ha sido de gran aporte en la presente investigación.⁴⁷²

A lo largo de este trabajo se describieron los elementos ontológicos del pensamiento del joven Heidegger, esto a través de la interpretación hermenéutica e histórica de las *Lecciones* que durante la época de Friburgo (1919-1923) impartió. Asimismo, se evidenció el carácter evolutivo del pensamiento del joven Heidegger. Como se ha mencionado, a partir de los años ochenta se comienzan a publicar algunas lecciones de su etapa de *Privatdozent*, asistente y como joven profesor, todas ellas previo a la publicación de *Ser y Tiempo*.

⁴⁷² Recomiendo la lectura de la investigación *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger volumen I y II*. Ed. Herder. Barcelona. Donde magistralmente se hace un cuidadoso análisis de la obra más conocida de la filosofía del siglo XX. De igual forma los tres volúmenes *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stuvén. Ediciones Universidad católica de Chile. Chile. 2008.

Esto evidenció que la preocupación del joven Heidegger ha sido desde un principio el sentido del ser, pero para resolver ese problema se apoyó en las herramientas que su maestro Husserl creó, esto es, la fenomenología. Esto le permite al joven Heidegger hacer una distinción en su trabajo investigativo. Por un lado, el aspecto metodológico y por otro lo temático, línea que será una constante en todo su camino hacia *Ser y Tiempo*. Y, por ello, es que *Ser y Tiempo* se puede considerar como una obra de síntesis o como dice Calgani, es una recopilación de las obras de juventud en un todo coherente.⁴⁷³

Se ha mostrado que a lo largo de la obra del joven Heidegger está la preocupación de formar la fenomenología hermenéutica. La cual recibe diferentes nombres en diferentes etapas de su pensamiento durante la estancia en Friburgo. Sin embargo, se puede concluir que la fenomenología hermenéutica se puede entender como una alternativa a la fenomenología trascendental, siendo este, uno de los aportes más significativos en el aspecto metodológico del joven Heidegger.

Heidegger pretendía rescatar el principio de la fenomenología, llegando así a abrir una vía de Investigación de un suelo más originario, la vivencia vivida circundante. Como fenomenólogo no busca ser Heidegger un arqueólogo de la conciencia sino más bien pastor de las vivencias. Lo que en 1919 aparece como una intención, como una necesidad de fundamentación resultado de un agudo análisis, en 1923 es expuesto como una respuesta positiva, una alternativa para la fenomenología trascendental.⁴⁷⁴

Concluimos que el pensamiento del joven Heidegger hay que entenderlo por etapas⁴⁷⁵ que se mantienen en una constante evolución.

⁴⁷³Calgani Aldo. *Martin Heidegger: un encuentro con la fenomenología*. Münster. 1990. Pág. 281.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, Pág. 282

⁴⁷⁵ Por ello, la primera diríamos que es desde sus años de estudio hasta la ruptura con el catolicismo, donde su temática cambia a temas más estrictamente filosóficos que teológicos; la segunda, inicia con su acercamiento a la fenomenología y lo desarrolla en su estancia en Friburgo; la tercera, es el que desarrolla en Marburgo y lo sintetiza con la publicación de *Ser y Tiempo*; una cuarta lo estableceríamos en las publicaciones después de *Ser y Tiempo*; posterior a esto ya inicia la etapa del Heidegger maduro, contexto que no se abarca en esta investigación.

Asimismo, determinamos que la influencia de los autores que se explican en el capítulo I es de algún modo quienes proveen las herramientas teóricas para que Heidegger pueda profundizar en su investigación.

En *La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* el joven filósofo provee de un inicial acercamiento al problema del mundo y de la filosofía. Es un primer acercamiento a la diferencia entre temática y metodología que establecerá a lo largo de sus *Lecciones*, pero ya menciona la relación entre el ser humano y el mundo. Un concepto clave en esta lección es el de “mundear” o, dicho de otro modo, la familiaridad con la vida cotidiana. Esto suministra al hombre un fondo de comprensibilidad y accesibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma. Esta autointerpretación de la vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, en otras palabras, se da una *intuición hermenéutica*. Este último término de intuición hermenéutica será uno de los mayores aportes en estas lecciones, pues se evidencia el intento de superación o interpretación de la fenomenología husserliana.

No olvidemos que el objetivo en esta lección es brindar un primer acercamiento a lo que Heidegger llamará la ciencia originaria de la vida. El mundo y la vida somos nosotros mismos, es decir el mundo en que vivimos es nuestra vida, vivimos siempre de algún modo en un mundo. Heidegger sentencia, “Todo ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas.” En términos ontológicos diríamos que la vida es vivida en tanto los vivientes quedan absorbidos por ella en alguna dirección. Esto es posible si comprendemos lo preteórico de la vivencia humana.

Ya en la lección *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, el joven filósofo establece más categorías que le darán soporte a la idea de una ciencia originaria de la vida. Desarrolla más el término mundear, elemento ontológico fundamental para entender la intuición hermenéutica antes mencionada, como también la superación de la fenomenología de su maestro

Husserl. Para esto se apoya en el elemento ontológico de la autosuficiencia, lo que permite establecer la planificación de la vida desde sí misma. En otras palabras, “la vida munda”, es un término ontológico que utiliza Heidegger para referirse a la relación del ser humano y el mundo.

Lo anterior permite que surja la *vida fáctica*, basado en la idea de facticidad, término ontológico que permite una más clara explicación de la vida y el mundo. La vida fáctica en su facticidad, su riqueza de relaciones, es para nosotros lo más cercano: nosotros mismos lo somos. Siempre y cuando tengamos como horizonte el mundo del sí mismo, el mundo circundante y el mundo compartido.

A través de la Lección *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, el joven filósofo establece lo que es la hermenéutica de la vida humana. Es decir, hay una síntesis de lo tematizado, esto es, la vida por un lado y la fenomenología por el otro. El referente para esto es Aristóteles, filósofo griego que dará un andamiaje teórico al joven Heidegger que le servirá para promover la idea de una filosofía práctica. En ese sentido, hay una apropiación heideggeriana y una ontologización de los conceptos fundamentales de la filosofía práctica, es decir, los desposee de su carácter práctico y los convierte en modos de ser fundamentales del hombre. La filosofía práctica se transforma así en una ontología de la vida humana.

Para explicar la constitución ontológica de la vida humana, el joven filósofo lo hace a través del elemento ontológico más significativo de su programa investigativo, esto es, el Dasein, el cual se convierte a sí mismo en el objeto principal de la investigación, además de ser uno de los términos técnicos más importantes. Este elemento ontológico permite evidenciar la apertura del ser humano ante el mundo. Heidegger comprende que el Dasein es un “como” de la investigación de la facticidad, este “como” es otro elemento ontológico. Es una modalidad de la vida fáctica, donde su sentido fundamental es el Cuidado, elemento ontológico que

determina la forma en que me ocupo de las cosas mundanas, a través del trato con el mundo circundante, del sí mismo y el compartido.

La filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es lógica. Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad. Donde hermenéutica se entiende más allá que como método de interpretación de textos, sino como un modo de interpretación de la vida del hombre, existencia humana o Dasein.

Lo anterior, puede percibirse como una madurez teórica del joven filósofo, puesto que ya muestra su propuesta a través de la síntesis y superación del pensamiento de Husserl y Dilthey, por un lado, la fenomenología y por otro la hermenéutica. Con base a lo tratado hasta acá, se puede decir que la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, no es más que el abordaje de las estructuras ontológicas del ser humano.

La creación de elementos ontológicos le permiten ir creando nuevos conceptos y maneras de explicar el mundo y a sí mismo. Por ello, *Hermenéutica de la facticidad*, llamará más adelante lo que había denominado como hermenéutica fenomenológica de la facticidad.

Tanto facticidad como fáctico también son elementos ontológicos que le permiten explicar la constitución de la vida humana o Dasein.

Así como Dasein es un término interpretado como elemento ontológico, *Man* también lo es. En este caso se entiende como un tipo de hombre normal y corriente, y lo usa para evidenciar que la existencia humana no es capaz de salir del círculo de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente o hace.

En cada una de las lecciones brinda elementos ontológicos que explican los problemas de la filosofía. Asimismo, quiero resaltar que la mayoría de elementos ontológicos que se analizan en los capítulos anteriores no se pueden comprender de manera aislada, son parte de un todo, lo cual evidencia la linealidad evolutiva del pensamiento del joven Heidegger.

Por último, con la Lección de *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, en 1923, cierra la primera etapa de trabajo en Friburgo y temáticamente cierra un primer ciclo acerca de la vida fáctica, lo cual lo hace desde la hermenéutica de la facticidad, dando luces de lo que posteriormente será el tema del tiempo y teniendo a la vez el cuidado como principal categoría ontológica que permite comprender la existencia humana.

La etapa de Marburgo y la posterior de Friburgo, después de la publicación de *Ser y Tiempo*, quizás se traten en una investigación posterior.

Bibliografía

1. Calcagni González, Aldo Leonel, Martin Heidegger: un encuentro con la fenomenología, Münster, 1990.
2. Capelle-Dumont, Phillippe, Filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger. FCE. Buenos Aires. 2012.
3. Duque Félix (ed.) Heidegger. Sendas que vienen 1. Ediciones el pensamiento Madrid. 2008.
4. Escudero, Jesús Adrián. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927, ed. Herder, Barcelona. 2009.
5. _____ . Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916), Diánoia, año XLV, numero 45 (1999); págs. 65-113.
6. _____ . El programa filosófico del joven Heidegger, ed. Herder, Barcelona. 2008
7. _____ . El programa filosófico del joven Heidegger. (En torno a las lecciones de 1919: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo). 2007. Eidos. Nº 7. Pág. 10-27
8. _____ . Heidegger y la genealogía de la pregunta por el sentido del ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana, ed. Herder, Barcelona. 2010.
9. Farías Víctor, Heidegger y el Nazismo. Editorial FCE, Chile, Segunda edición. 1998.
10. Jethro Masís, Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger. Logos. Volumen 40, pp. 7-34.
11. Heidegger, Martín. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, ed. Herder, Barcelona, 2005. Trad. de Jesús Adrián Escudero.

12. _____ . Introducción a la fenomenología de la religión, ed. Siruela, Madrid, 2005. Trad. de Jorge Uscatescu.
13. _____ . Estudios sobre mística medieval, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997. Trad. de Jacobo Muñoz.
14. _____ . Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920), ed. Alianza Editorial, España, 2013.
15. _____ . Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp, ed. Trotta, Madrid, 2002. Trad. de Jesús Adrián Escudero.
16. _____ . Ontología. Hermenéutica de la facticidad, ed. Alianza Editorial, Madrid, 1999. Trad. de Jaime Aspiunza.
17. _____ . Introducción a la investigación fenomenológica, ed. Síntesis, Madrid, 2008. Trad. de J. J. García Norro.
18. _____ . El concepto de tiempo (conferencia), ed. Trotta, Madrid, 2006. Trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero.
19. _____ . El concepto de tiempo (Tratado de 1924), ed. Herder, Barcelona, 2008. Trad. de Jesús Adrián Escudero.
20. _____ . Tiempo e historia. ed. Trotta, Madrid, 2009. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Incluye: *El concepto de tiempo en la ciencia histórica (1915)* y *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925) (Conferencias de Kassel)*.
21. _____ . Ser y tiempo, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Trad. de José Gaos / Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga / ed. Trotta, Madrid, 2003. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (reproduce la versión publicada por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile).
22. _____ . De camino al habla. ed. Serbal-Guitard. Barcelona.1990.
23. _____ . Tiempo y Ser. Editorial Tecnos. Madrid. 1999.

24. _____, Correspondencia: Heidegger-Bultmann 1925-1975. Herder. Barcelona. 2012. Trad. Raúl Gabás.
25. _____, “¡Alma mía!” Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970, Herder, Buenos Aires, 2008.
26. _____, Martin Heidegger / Karl Jaspers, Correspondencia (1920-1963). Editorial síntesis. Madrid. 1990.
27. _____, Carta al padre William Richardson, traducción, presentación y notas de Irene Borges-Duarte.
28. Ott, Hugo. Martin Heidegger, en camino hacia su biografía. Alianza editorial, 1992.
29. Pöggeler, Otto, El camino del pensar de Martin Heidegger, ed. Alianza, Madrid, 1993.
30. Redondo Sánchez, Pablo. Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923). Universidad de salamanca, España, 2001.
31. Safranski, Rüdiger, Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo, ed. Tusquets, Barcelona, 1997.
32. Segura Peraita, Carmen. Hermenéutica de la vida Humana, en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger. Editorial Trotta. Madrid, 2002.
33. Vattimo, Gianni, Introducción a Heidegger. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002. Trad. Alfredo Báez. 4º reimpresión.
34. Villalibre, Modesto Berciano, La revolución filosófica de Martin Heidegger, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
35. Xolocotzi Yáñez, Ángel, Facetas Heideggerianas, ed. Los libros de Homero, México, 2009.
36. _____, Fenomenología de la vida fáctica, Heidegger y su camino a Ser y Tiempo, ed. Plaza y Valdés, México, 2004.
37. _____, Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929. Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 11-37

38. _____ . Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger. Universidad Iberoamericana, México, 2007.
39. Volpi Franco. Heidegger y Aristóteles, Fondo de Cultura Económica. 2012.
40. _____ . La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo, en Vattimo, G. (ed.), Hermenéutica y racionalidad, Norma, Bogotá, 1994, págs. 327-383.
41. _____ . La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl, Gregorianum, número 89, 2008, pp. 332-346.