

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

Heidegger y su camino a *Ser y tiempo*

Ángel Xolocotzi Yáñez



PLAZA Y VALDES

P Y V

EDITORES

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA
Heidegger y su camino a *Ser y tiempo*

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

Heidegger y su camino
a *Ser y tiempo*

Ángel Xolocótzí Yáñez



Primera edición: 2004

- © Ángel Xolocotzi Yáñez
- © Universidad Iberoamericana
- © Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Derechos exclusivos de edición reservados
para Plaza y Valdés, S. A. de C. V. Prohibida
la reproducción total o parcial por cualquier
medio sin autorización escrita de los editores.

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael
México. D. R., 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial @plazayvaldes.com

Francesc Carbonell, 21-23 Entlo.
08034 Barcelona. España
Teléfono: 9320 63750 Fax: 9328 04934
pyvbarcelona@plazayvaldes.com

Este libro se publicó gracias al apoyo del Conacyt.

ISBN: 970-722-320-0

Impreso en México / *Printed in México*

A Gabi

Agradecimientos

El presente trabajo expone algunos resultados de una larga estancia en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Ahí conté con el apoyo académico del profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann y del profesor doctor h. c. Bernhard Casper. A ellos les estoy enormemente agradecido por la guía y el diálogo durante esos inolvidables años en Friburgo. Asimismo agradezco al Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD) por el apoyo recibido durante esa estancia.

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación "Fenomenología de la facticidad" apoyado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y cuya publicación expone una primera etapa del proyecto. Agradezco al Conacyt el interés y apoyo para esta investigación.

El diálogo constante en mis seminarios y cursos en la Universidad Iberoamericana ha sido un espacio de cuestionamiento y replanteamiento de la problemática que aquí presento. Agradezco a la UIA el apoyo para llevar a cabo este trabajo. Asimismo agradezco el indispensable apoyo de Viviana Oropeza, Jonathan Camargo y Consuelo González. Por último, reitero la dedicatoria a mi esposa Gabi Haspel: indudablemente sin ella no se hubiese podido llevar a cabo esta tarea.

índice

Introducción

La vida fáctica y las primeras lecciones de Martin Heidegger

en Friburgo	13
§ 1. La pregunta por el "acceso" a la vida fáctica	13
§ 2. Las primeras lecciones en Friburgo: de camino a <i>Ser y tiempo</i> . Reflexiones en torno a su publicación	16
1. La idea de la filosofía como ciencia originaria	37
§ 3. La filosofía como ciencia estricta en Husserl	38
§ 4. La filosofía en Heidegger como ciencia originaria preteórica	45
2. El modo de tratamiento fenomenológico: intuición reflexiva e intuición hermenéutica	59
§ 5. El principio fundamental de la fenomenología	59
§ 6. La reflexión como el modo de tratamiento de los fenómenos en Husserl: reflexión vivencial y reflexión objetual	69
§ 7. El carácter esencialmente reflexivo de la intuición en Husserl	79
§ 8. Lo formal y lo modificado del principio fenomenológico	90
§ 9. La intuición hermenéutica en Heidegger	96
3. La <i>indicación formal</i> como primer acceso a la vida fáctica.....	107
§ 10. La indicación formal y el "acceso" a la vida fáctica	107
§ 11. Los impulsos terminológicos para la <i>indicación formal</i> con base en los análisis husserlianos.	115
4. La reducción hermenéutica	125

§ 12. La reducción y su <i>topos</i> en el método hermenéutico de acceso. La diferencia con la reducción trascendental husserliana	125
§ 13. La necesidad de la re conversión a la vivencia del entorno	136
5. La reconstrucción y destrucción fenomenológicas	147
§ 14. Comprensión e interpretación	147
§ 15. Comprender e interpretar con base en Aristóteles	157
§ 16. La destrucción fenomenológica	170
6. Retrospectiva y perspectiva: las primeras lecciones en relación con la ontología fundamental y el pensar histórico del ser.	179
§ 17. La vida fáctica o <i>Dasein</i> accesible en el trato ocupante	180
 Bibliografía	 229

Introducción

La vida fáctica y las primeras lecciones de Martin Heidegger en Friburgo

§ 1. La pregunta por el "acceso" a la vida fáctica

Desde hace décadas la multiplicación de interpretaciones en torno a la obra de Martin Heidegger ha sido una constante de las publicaciones en el ámbito filosófico. Con cada nueva interpretación se repiten ciertas preguntas: ¿ahora, qué pretende mostrar el autor? -¿qué ha descubierto?, ¿acaso no se ha dicho y escrito ya suficiente respecto a su obra? El presente texto puede caer en el rango de estas interrogantes. Sin embargo con esta investigación no se busca simplemente mostrar algo "novedoso" en la amplia Gesamtausgabe [edición integral], sino más bien penetrar en terrenos constantemente transitados y que han sido un lugar común desde 1927: me refiero a *Ser y tiempo*. No es necesario indicar lo asombroso y determinante que ha sido este texto para la filosofía contemporánea, sin embargo, tampoco se puede menospreciar la dificultad que encierra todavía en torno a ciertas problemáticas. La densidad del texto se debe al estilo de exposición de Martin Heidegger. Éste elabora sus lecciones a partir de lo ya visto en otros momentos y dejaba algunos puntos para una exposición posterior. A esto se agregó la premura por publicar. Así, lo presupuesto y o aún por desarrollar se entrecruzan en la redacción de *Ser y tiempo*, lo que da la impresión en ciertas partes de "brincos" o "lagunas" en la exposición. Esta "falta" ha comenzado a ser remediada en los últimos años con la publicación de la *Gesamtausgabe* de Heidegger. Sus lecciones y, seminarios, alumbra, en una forma que en la actualidad se devela como indispensable, temáticas poco desarrolladas en *Ser y tiempo*.

La *Gesamtausgabe* se ha convertido en una especie de oráculo que descifra algunos misterios de la obra publicada de Martin Heidegger.

La presente investigación busca esclarecer cuestiones fundamentales contenidas en *Ser y tiempo* (*SyT*) que hasta el momento no han sido destacadas en forma suficiente. Una de éstas es precisamente algo que para Heidegger será determinante: la pregunta por la vida fáctica. Esta cuestión inaugura lo que Hans Georg Gadamer y Manfred Riedel han llamado "rehabilitación de la filosofía práctica"; sin embargo, veremos que esto no se circunscribe a una oposición a la teoría o a una dimensión ética en sentido general. Los impulsos recibidos de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Edmund Husserl y Aristóteles llevarán a Heidegger a plantear la posibilidad de una dimensión ateorética en la problematización filosófica.

De este modo, en primer lugar, trataré de mostrar cómo la pregunta por la vida fáctica puede verse como el punto de partida filosófico de Heidegger. En segundo término, la investigación se centrará en la dificultad de hacer accesible este fenómeno. En este sentido, la tematización de la vida fáctica inicia con la tematización del "acceso" a ella misma.

Este acceso se mostrará a lo largo de la investigación como uno que con todo derecho es llamado fenomenológico-hermenéutico. En una de sus primeras lecciones Heidegger indica que la fenomenología es aquello que da "el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ a los fenómenos".¹ Posteriormente dirá en el § 7 de *SyT* que la fenomenología hay que entenderla como $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$.² $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ significa por su parte $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Por ello la fenomenología es caracterizada como " $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo".³ Sin embargo, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en la fenomenología puede comprenderse de dos modos diferentes: reflexivo o hermenéutico. Si el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ es comprendido como una mirada reflexiva hacia los actos, entonces nos las tenemos que ver aquí con la fenomenología de la conciencia de Husserl; si el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, por el contrario, es interpretado como comprensión expresa, entonces aquí nos las tenemos que ver con la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Por ello dice Heidegger en el mismo § 7 que "el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del $\acute{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ ".⁴ En este sentido nuestra investigación intentará mostrar en relación con qué respecto el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ de la fenomenología hermenéutica es un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ hermenéutico y cómo toma distancia del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ reflexivo.

¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (=GA) 60. p. 63.

² *Sein und Zeit* (=Sitz). p. 34 [*Ser y tiempo*(=*SyT*) p. 57].

³ *Ibidem*. p. 34 [*Ibidem* p. 57].

⁴ *Ibidem*. p. 37 [*Ibidem* p. 60].

Así, pues, el contraste con la fenomenología husserliana estará continuamente presente. Este hilo conductor lo señaló el mismo Heidegger desde sus primeras lecciones, no sólo en *Ser y tiempo*. En 1923 escribe: "Las preguntas surgen de la discusión con las 'cosas'. Y cosas hay sólo *ahí* donde hay ojos".⁵ Líneas abajo interpreta los "ojos" en relación con Husserl: "Acompañante en la búsqueda fue el joven *Lutero* y el modelo fue *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos dio *Kierkegaard*, y los ojos me los colocó *Husserl*".⁶ Hablando kantianamente, Husserl constituye la condición de posibilidad para una comprensión más completa de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. En este sentido, la determinación de los orígenes de la fenomenología hermenéutica está marcada en cierta forma por la captación del distanciamiento de la fenomenología reflexiva husserliana.

Ahora bien, si entendemos la pregunta por la vida fáctica como el inicio del camino filosófico de Heidegger, no comprenderemos este inicio como un simple comienzo. En una lección posterior Heidegger enfatizará la diferencia entre ambos: "el comienzo es aquello con lo que algo se levanta, el inicio es eso de lo que surge algo [...]. El comienzo es abandonado pronto, desaparece en el transcurso del acontecimiento. El inicio, el origen, por el contrario sale a la vista sólo en el acontecer y se completa solamente en su fin".⁷ Si entendemos la pregunta por la vida fáctica en las primeras lecciones como inicio, como origen, entonces debemos contemplar también lo originado, el fin. Esto es sin duda *Ser y tiempo*. Sin embargo, como también mostraremos, el alcance de los logros de estas primeras lecciones va más allá de *Ser y tiempo* al determinar en algunos aspectos también el pensar del *Ereignis*, el pensar del así llamado segundo Heidegger.

El camino que seguiremos en la presente investigación inicia con una amplia reflexión sobre el lugar que ocupan las primeras lecciones en toda la obra de Heidegger. Su acceso no es sólo un problema de edición, sino de interpretación. ¿Qué peso pueden tener respecto a lo ya concretado en *Ser y tiempo*?, ¿cómo debemos entender su relación con un texto aún no concebido en 1919?, ¿pueden ser consideradas como otro camino de Heidegger? Todas estas cuestiones remiten a una reflexión sobre lo publicado, como *Ser y tiempo*, y lo que se está publicando, como las primeras lecciones. Después de abordar estos problemas fundamentales de interpretación de la obra de un autor como Heidegger, pasamos en el primer capítulo a tematizar un acercamiento inicial al "acceso" a la vida fáctica mediante el contraste entre la fenomenología como ciencia estricta husserliana y la fenomenología

⁵ CA 63, p. 5 [*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 21].

⁶ *Ibidem*, p. 5 [*Ibidem*, p. 22].

⁷ CA 39, p. 3.

como ciencia preteórica en Heidegger. Esto conduce irremediablemente a la comprensión de la fenomenología como modo de tratamiento de los fenómenos en dos figuras: una reflexiva (Husserl) y otra hermenéutica (Heidegger). El segundo capítulo aborda éstas a partir de una idea general de lo que es fenomenología para, de ese modo, poder justificar los dos sentidos del hacer fenomenológico aquí mencionados, la fenomenología husserliana será estudiada a partir de la intuición reflexiva en toda su complejidad, mientras que la fenomenología heideggeriana se mostrará a partir de lo que Heidegger mismo en sus primeras lecciones llamó *intuición hermenéutica*: El capítulo tercero abordará una cuestión fundamental para todo acceso filosófico: el trato conceptual. Heidegger busca aclarar su postura radical al respecto con las "indicaciones formales". Este capítulo remitirá nuevamente al posible impulso recibido de Husserl para tal empresa. Los capítulos cuarto y quinto realizan una explicitación, con base en todo lo destacado hasta allí de lo que es el "acceso" a la vida fáctica para Heidegger. Esto se lleva a cabo a partir de tres momentos principales: la reducción, la reconstrucción y la destrucción hermenéutico-fenomenológicas. Por último, el capítulo sexto expone por un lado los nexos principales entre lo tematizado en torno a las primeras lecciones y *Ser y tiempo*; por el otro, da una perspectiva del alcance que tienen estas lecciones respecto a todo el camino filosófico de Martin Heidegger.

Esta investigación deja una serie de problemáticas sin cuestionar, pero el objetivo está centrado en la exposición del "acceso" a la vida fáctica. Las cuestiones abiertas pueden ser abordadas en otro momento, ya que la riqueza de las lecciones de Heidegger, en este caso de las primeras, indica una mina que todavía ofrece vetas por explorar.

§ 2. Las primeras lecciones en Friburgo: de camino a *Ser y tiempo*. Reflexiones en torno a su publicación

a) Consideración de la fuente y del programa filosófico como indicadores en la investigación

Suficientemente conocida es la cuestión de Heidegger como la pregunta por el ser.⁸ El despliegue de esta pregunta en múltiples ocasiones ha sido parcialmente interpretado

⁸ En uno de sus últimos escritos, dos semanas antes de su muerte, Heidegger indicó lo siguiente: "La pregunta con la que los saludo es la única que hasta esta hora, siempre más cuestionador, intenté

en la literatura secundaria. Sólo así se entiende que la pregunta haya sido vista como una figura específica del existencialismo, de la filosofía de la vida, de la filosofía trascendental y de otras, y con ello, olvidada su radicalidad. El caso más conocido presenta a Heidegger como figura del llamado "existencialismo". Ahí la copertenencia de la pregunta por el ser en general y la pregunta por la existencia como modo específico de ser del hombre no fue tomada en cuenta. Sólo se consideró la existencia, en su independencia respecto a la pregunta por el ser. Con ello, el planteamiento fundamental de Heidegger cayó nuevamente en el olvido.

La pregunta por la existencia, en tanto que modo de ser del hombre, indica una modificación del hilo conductor en torno a la pregunta por el ser. La filosofía occidental, entendida como metafísica ontoteológica, tuvo como pregunta conductora la pregunta por la entidad de los entes, partiendo de la estructura del hombre como *animal rationale*. En contraposición a ello, "existencia" indica una modificación de la estructura del hombre: éste ya no es pensado como *animal rationale*, sino como *Dasein* que comprende ser. En el *Dasein* comprendedor de ser está abierto el ser como existencia, pero a la vez el ser en general. Se parte, pues, ya no del contenido categorial de los entes, sino de la apertura del ser. El término "*Dasein*" incluye esta apertura en dos sentidos: el "*Da-*" remite a la apertura de ser en general, el "*seiri*" mienta la *existencia* como modo de ser del hombre.⁹ Esto significa que el propio ser como existencia está abierto a una con el ser en general. El planteamiento de la pregunta por el ser en general lleva entonces a la pregunta por el modo de ser del hombre: lleva a una analítica preparatoria del *Dasein* comprendedor de ser. La pregunta por la existencia en cuan-te modo de ser del hombre constituye en la analítica del *Dasein* el hilo conductor originario para la pregunta por el ser en general. Pero la pregunta por el ser no se agota en la pregunta por la existencia planteada en la analítica del *Dasein*. Cuando el "existencialismo" sólo toma en cuenta la existencia, entonces ésta es entendida nuevamente como entidad y no es contemplada desde la apertura del ser, en el marco de la analítica preparatoria del *Dasein* y en dirección a la pregunta por el ser en general.¹⁰

preguntar. Se conoce bajo el título "la pregunta por el ser", en *Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik* (Saludo a los participantes del X Coloquio en Chicago del 14 al 16 de mayo de 1976), Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1989, p. 12. Reimpreso en *GA* 16, p. 747.

⁹ Cf. F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, p. 20; y *Hermeneutische Pluinomenologie des Daseins*, pp. 112-ss.

¹⁰ Cf. lo que Heidegger escribió al Prof. A. H. Schrynemakers con motivo de un simposio en torno a la filosofía de Heidegger: "Hoy ya casi no es necesario indicar expresamente que en mi pensar no

Si el existencialismo constituye una interpretación parcial del preguntar filosófico heideggeriano, podríamos preguntar aquí en qué medida es posible una interpretación que evite la parcialidad. Visto así tendríamos que cuestionarnos acerca del patrón de "objetividad" de una interpretación. La búsqueda de tal patrón puede llevarse a cabo principalmente en dos direcciones: por un lado debe observarse la comprensión interpretativa. Este lado podemos caracterizarlo como la condición estructural o formal de la interpretación o también como una "hermenéutica filosófica". Por otro lado, debe ser tomada en cuenta la totalidad de las figuras de lo que se va a interpretar. Esto podemos llamarlo la condición contenedora de la interpretación o "hermenéutica técnica".

Una interpretación adecuada,¹² es decir, no parcial, debe tomar en cuenta ambas condiciones: tanto la pregunta por la posibilidad del comprender, como los problemas técnicos de una hermenéutica. La primera condición nos lleva a considerar las presuposiciones de la estructura de la comprensión humana. Esta condición ha sido explicitada abundantemente por Heidegger. A lo largo de la investigación regresaremos a ella, por lo que nos queda nada más analizar brevemente la problemática técnico-contenedora.

Por el lado del contenido, una interpretación debe tener a la vista el nexo interno de lo que será interpretado. Si solamente toma solamente en cuenta una parte o un aspecto de su totalidad, pero con pretensión de totalidad, puede suceder que el planteamiento fundamental se oculte. En este caso hablamos de una interpretación unilateral. Cuando el planteamiento fundamental se pierde, la interpretación tiene el pensar de lo interpretado de alguna forma, pero no adecuadamente. A esto llamamos una mala interpretación. En relación con esto podemos preguntar si es posible llevar a cabo una *interpretación total* y si esa tal interpretación sería entonces adecuada.

El que una interpretación unilateral sea parcial no significa que su contraria, una interpretación multilateral, sea adecuada. Es imposible e innecesario tener a la vista la multilateralidad de un pensar filosófico. Lo que una interpretación unilateral no logra tomar en cuenta es el lugar (*topos*) del filosofar. En este senti-

se trata ni de existencialismo ni de filosofía-existencial", publicado en J. Sallis (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, p. 10.

¹¹ Cf. Gunter Scholz, "Was ist und seit wann gibt es 'hermeneutische Philosophie'?", en *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992-1993), p. 104.

¹² Al hablar aquí de interpretación "adecuada" lo hago en contraposición a "traspuesta" o "cerrada" y no en contraposición a "falsa". Al respecto, cf. lo que Heidegger indica en la lección invernal *Parmenides* de 1942/1943 (CA 54), p. 51.

do, una *interpretación tópica* se muestra como una interpretación no unilateral, en tanto mantiene a la vista el nexo interno de un camino filosófico ya sea de continuidad o de ruptura. En el caso ya mencionado, la interpretación de Heidegger como "existencialista" es una mala interpretación, pues no reconoce el carácter preparatorio del análisis existencial y en cambio lo postula como el objetivo principal de Heidegger, sin tomar en cuenta el lugar de este análisis dentro del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general.

Dijimos que en relación con el contenido una interpretación tópica se muestra adecuada al tomar en cuenta el nexo interno de los *topos* del filosofar. Pero para poder llevarla a cabo necesitamos disponer de las posibles figuras de lo que se va a interpretar. Es decir, necesitamos la obra en tanto que figura de la tradición. Por esta razón nos encontramos en el lado contenedor de la interpretación con un límite de hecho: cuando no disponemos, o disponemos parcial o indirectamente de la obra, se corre el peligro de una interpretación unilateral.¹³ En la tradición filosófica occidental hay multiplicidad de ejemplos.

Pero, disponer de la obra integral no es garantía de una interpretación adecuada. Aun cuando dispongamos de toda la obra de un autor, ésta no es descubierta sin un adecuado acceso. Sólo un acceso metódico nos permitirá descubrir el planteamiento fundamental. En tal sentido, una interpretación adecuada es tópica, en tanto que gracias a un adecuado acceso no oculta el planteamiento fundamental del autor. Esto nos lleva al siguiente problema: si una interpretación puede ser inadecuada debido a la falta de materiales, pero también al "exceso", pues existe el peligro de caer en la dispersión, ¿cómo se puede garantizar, por tanto, una adecuada interpretación tópica?

Si partimos del hecho de que toda interpretación responde a determinadas preguntas,¹⁴ entonces la pregunta fundamental del pensador considerado debe ser destacada. Esta pregunta toma la forma de un problema,¹⁵ y éste puede ser desplegado en un programa filosófico. 'Programa', en tanto que presentación del planteamiento fundamental, no es simplemente una suma de ideas, sino que debe ser entendido como el probable despliegue de dicho planteamiento. El tomar en cuenta el programa filosófico, como forma de llevar a cabo una interpretación adecuada

¹³ En este punto hay que diferenciar entre la formación de la obra como tal, que es tarea de la edición, y el acceso a la obra, que es tarea de la interpretación. Más adelante regresaremos a esto.

¹⁴ Al respecto Heidegger escribe lo siguiente en el semestre invernal de 1920/1921: "Preguntar es pre-cursante, está en el 'responder'", GA 61, p. 190.

¹⁵ En su primer curso en Marburgo, Heidegger indica lo siguiente: "un problema es una pregunta formada en modo determinado y planteado expresamente", GA 17, p. 73.

da, ha sido olvidado frecuentemente en la investigación filosófica. Para confirmar esto veamos también, a manera de ejemplo, el caso de Dilthey.

Las preguntas fundamentales de Dilthey y Heidegger cayeron en el olvido o fueron dejadas de lado. Durante mucho tiempo la literatura secundaria ha padecido una doble falta: ha carecido de la *totalidad de la obra* y ha dejado de lado el *programa filosófico correspondiente*. En otras palabras: no había un acceso directo a las fuentes debido a la publicación incompleta de la obra, y lo ya publicado no se consideró a la luz del programa filosófico originario. Las interpretaciones que veían a Dilthey como un "fino historiador" o como "filósofo asistemático"¹⁶ o a Heidegger como "filósofo de la vida" o "existencialista", son algunos ejemplos.

Dilthey expuso su programa filosófico en el prólogo a su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Este programa estaba articulado en una parte histórica y una sistemática. La primera se publicó mientras Dilthey vivía; la segunda, no. Por diversos motivos una importante sección de la parte sistemática fue publicada cien años después de su redacción.¹⁷ Con esta publicación se ha hecho patente que el programa originario de Dilthey siempre se mantuvo y continuó. Lamentablemente muchas interpretaciones del pensamiento de Dilthey ignoraron el programa originario y al no haberse publicado la parte sistemática, se centraron en lo histórico, con lo que el programa fue considerado como interrumpido. Parecía que Dilthey se había desviado y sólo había centrado su obra en ciertos ámbitos y problemas, dejando de lado su programa originario. Con la publicación de la obra faltante se ha revivido el programa originario: la pregunta por la fundamentación teórica de las ciencias del espíritu. Ésta se mantuvo siempre como la pregunta guía en la obra de Dilthey, y este planteamiento teóricamente determinado de la pregunta tiene como hilo conductor un sentido conceptualizador. Por ello, son cuestionables aquellas interpretaciones que han visto la filosofía de Dilthey como cierto "irracionalismo", "psicologismo", "historicismo"... Hoy sabemos que todos estos "ismos" son simplemente interpretaciones unilaterales de la obra de Dilthey.

¹⁶ Tanto Bollnow en "Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption", p. 184, como Heidegger en *GA* 59, p. 153, informan sobre la fama peyorativa que rodeaba a Dilthey. En cierta forma Rickert y Husserl colaboraron con ello. Rickert escribe en *Die Philosophie des Lebens* (1920) que Dilthey "como filósofo también permaneció historiador", p. 46. Por su parte, Husserl escribe en 1925 que Dilthey "... más era un hombre de geniales intuiciones generales que de análisis y teoretizaciones abstractas". Edmund Husserl, *Husserliana (=Hua)* IX, pp. 6-7.

¹⁷ Cf. el prólogo de los editores F. Rodi y H. Johach del volumen XIX de los escritos de Dilthey.

Heidegger, por su parte, planteó expresamente su pregunta filosófica en *Ser y tiempo*. El camino para llegar a este planteamiento fue largo y comprende un periodo de varios años de diálogo y discusión con Husserl, Aristóteles, Dilthey, neokantianos como Rickert o Lask y otros. Como es sabido, durante este tiempo Heidegger no publicó nada.¹⁸ Estos años de discusión no fueron una simple repetición de la tradición filosófica, sino que se constituyeron como una preparación para el planteamiento expreso de la pregunta por el ser, primero a través de la pregunta por el modo de ser del hombre como existencia. La pregunta por el ser en su pertenencia a la esencia del hombre en tanto que pregunta fundamental de Heidegger, se mantuvo presente a lo largo de toda su obra, aunque a través de diversas figuras. En este sentido, esta pregunta es el fundamento del programa filosófico de Heidegger. Sin embargo, muchas interpretaciones han olvidado esto y se han apoyado superficialmente en los textos publicados por Heidegger, todo lo cual ha llevado a colocar una variedad de etiquetas a su pensamiento. La unilateralidad de estas interpretaciones tiene como origen el olvido del planteamiento fundamental de su filosofía.

Por diversos motivos la pregunta fundamental de Heidegger fue expuesta de modo denso¹⁹ en *Ser y tiempo*, pero al faltar un adecuado acceso surgieron múltiples malentendidos. En este sentido, los diálogos y discusiones que prepararon el camino ofrecen un posible acceso al planteamiento del problema de *SyT*. Las recientes publicaciones de las lecciones anteriores a *SyT*, en las cuales se plasma el diálogo y la discusión mencionados contribuyen a una adecuada interpretación

¹⁸ En "De un diálogo del habla" el japonés dice a Heidegger: "Sería por eso que mantuvo silencio a lo largo de doce años", en *Unterwegs zur Sprache (UzS)*, p. 92 [*De camino al habla*, p. 84]. En una carta de 1922 dirigida a Jaspers, Heidegger destaca la ocupación seria con la filosofía: "Y cuando se la tome plenamente en serio [a la filosofía como la tarea que consiste en aprehender la propia vida en sus intenciones fundamentales], teniendo constantemente viva ante la vista la cuestión de la explicación del sentido de ser de la vida como *el* objeto, que nosotros *somos* y partiendo para ello de todo trato y de toda ocupación —todo trajín como preocupación en el más amplio sentido—, entonces, por respeto íntimo ante el objeto al que se le da vueltas filosofando, se verá preservado por sí mismo de expresarse sólo para ser publicado" (*Briefe H-J*, pp. 27-28. [*Correspondencia H-J*, pp. 24-25]). Este respeto interno ante el objeto de la filosofía, la vida fáctica, condujo a un planteamiento de la pregunta que no tenía como objetivo meramente publicar. Los doce años de silencio heideggeriano deben verse, pues, como un serio respeto ante el trabajo filosófico.

¹⁹ Los motivos *de facto* en torno a la publicación de *SyT* han sido ya expuestos en múltiples ocasiones. Por ejemplo, por H. Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, pp. 120-127. [*Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, pp. 133-141] y por R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, pp. 148-168 [*Un maestro de Alemania*, pp. 159-179].

del planteamiento fundamental de Heidegger, es decir, al planteamiento de la pregunta por el ser, desde la figura de la pregunta por el ser del preguntante.

En un curriculum escrito en 1922 y titulado *Vita*, Heidegger destacó el papel de esas primeras lecciones:

Las investigaciones en las que se basan las lecciones trabajadas en forma completa tienen el objetivo de una sistemática interpretación fenomenológico-ontológica de los fenómenos fundamentales de la vida fáctica, la cual, según su sentido de ser, es comprendida como vida "histórica" y según sus modos fundamentales de comportarse en el trato con y en un mundo (mundo circundante, comundo y mundo propio) es llevada a una determinación categorial.²⁰

De ahí que la presente investigación intente subsanar un hueco en la investigación de la obra temprana de Martin Heidegger: primero, mediante un acceso directo y completo a los textos originales, es decir, a las primeras lecciones de Heidegger y no a fuentes intermedias,²¹ y luego mediante la interpretación a la luz del programa filosófico, es decir, de la pregunta por el ser en su pertenencia a la esencia del hombre en tanto que *Dasein* o vida fáctica.

b) El lugar de las lecciones de Heidegger dentro de su pensar

Un acceso directo a las fuentes significa, en este contexto, disponer de las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo, cuya publicación se inició en 1985 en el marco de la *Gesamtausgabe* de Heidegger.²² Antes de comenzar con el desglose de

²⁰ GA 16, 44.

²¹ Antes de 1985, año en que comienza la publicación de las primeras lecciones, el acceso a la obra temprana de Heidegger sólo era posible indirectamente. Casi todas las investigaciones se apoyaban en las paráfrasis de Pöggeler (*El camino del pensar...*). Por ejemplo, Karl Lehmann escribe lo siguiente en "Christliche Geschichterfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger" (1966): "El tema actual es más difícil que otros intentos por aclarar el movimiento del pensar heideggeriano en los años de preparación de *Ser y tiempo*. La situación de las fuentes es tan escasa que uno casi quiere abandonar la atrevida empresa", p. 126.

²² La única de las primeras lecciones que aún está en proceso de edición es la lección del semestre estival de 1922 (=55-1922), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), cuya publicación está prevista para el 2004. Sin embargo, para esta investigación tuve acceso a un manuscrito de Walter Bröcker, quien asistió a ese curso. El manuscrito me fue facilitado por el Herbert-Marcuse-Archiv en Frankfurt am Main.

la temática debemos aclarar algunos puntos centrales en relación con el modo de proceder. A ello pertenece, como ya hemos anticipado, una clara comprensión del lugar de las lecciones en relación con la filosofía de Heidegger y con la fenomenología en general. Y esto conduce a algunas observaciones en torno a la edición e interpretación.

La publicación de todas las lecciones de Heidegger ha mostrado hasta el momento una doble "incompletud": una *de hecho*, en relación con su *edición*, y otra *contextual*, en relación con su *interpretación*.²³ La "incompletud" de hecho se refiere a los manuscritos de Heidegger y a los apuntes de sus oyentes que fueron utilizados para la edición de la lección correspondiente. Los manuscritos de Heidegger son en muchas ocasiones simplemente una lista de términos guía, desglosados en la presentación oral. Por su parte, los apuntes de alumnos presentan una gama de estilos y formas que van desde manuscritos que resumen en pocos enunciados lo expuesto por Heidegger, hasta otros que fueron redactados después de la clase a partir de lo que los alumnos recordaban. Quizá en este tipo de escritos pensaba Heidegger cuando se refiere a las "fuentes equívocas" en un diálogo con un japonés en 1953/1954.²⁴ Sin embargo, si Heidegger hubiera considerado todos los apuntes como "fuentes equívocas" nunca se hubiera decidido por una *Gesamtausgabe*, ya que ésta sería una "edición equívoca" y en este sentido inadecuada para comprender su pensar. No obstante, se encontraron apuntes completos de las lecciones, por ejemplo los de Simón Moser, el cual escribió en taquigrafía cada lección para posteriormente transcribirlas. Estos apuntes contienen una idea completa de lo que Heidegger oralmente expuso.

²³ En relación con la publicación de la *Gesamtausgabe* remito a los siguientes textos de su editor principal von Herrmann: "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", en *Heidegger Studies*, 2 (1986); "Edition und Interpretation. Die Edition der Vorlesungen in seiner Gesamtausgabe letzter Hand" en *Freiburger Universitätsblätter* 78 (diciembre, 1982); "Wirkungen der Martin Heidegger-Gesamtausgabe" en M. Happel (ed.), *Heidegger neu gelesen*. Cf. también: A. Xolocotzi, "En torno a Heidegger. Un diálogo con von Herrmann", en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) 108 (agosto-diciembre, 2003), pp. 35-44.

²⁴ En *UzS*, p. 91 [*De camino al habla*, p. 84]. Heidegger se refiere a la lección estival de 1920 de la siguiente forma: "Las transcripciones son sin duda fuentes equívocas; el curso era, además, muy incompleto"; en "Fragmentarisches" Hartmut Buchner recuerda lo que Heidegger expresó respecto a esta cita: "Usted sabe lo que dije en *De camino al habla* y en otros lugares acerca de los apuntes de lecciones: que éstos son fuentes equívocas. En eso me mantengo y sólo espero que no me ocurra algo semejante a lo que le ocurrió a Hegel", en G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 50.

Ahora bien, la "incompletud" de las lecciones no se refiere sólo a cómo se llevaron a cabo y cómo se formaron para su publicación, sino también a su lugar en el camino del pensar de Martin Heidegger. Las lecciones no son independientes sino que se insertan en los ejes centrales del pensar heideggeriano. Toda lección, en cuanto texto, debe considerarse en su contexto. A partir de su actual publicación, el contexto de las lecciones de Heidegger se enmarca en alguno de los siguientes incisos: a) como un *de camino a*, b) como transición, o c) como complemento. Estas tres ideas refieren a un "centro": *de camino a* es siempre un "estar de camino hacia algo", una transición es siempre "transición de algo a algo" y complemento es "complemento de algo". Sin este "algo", en tanto que perspectiva central, no se entienden las proposiciones mencionadas. El centro en el pensar de Heidegger es, como ya lo indicamos, la pregunta por el ser. Esta fue desplegada en dos configuraciones principales: en la ontología fundamental y en el pensar acaecedor o histórico del ser (*Ereignis*). La "concreción" de la primera perspectiva es *Ser y tiempo* (1927); la de la segunda, *Aportes a la filosofía* (1936-1938). En este sentido, podemos hablar de ambos textos como las perspectivas centrales u obras principales de Heidegger.

Ahora bien, regresemos al triple contexto de las lecciones. A la primera caracterización como *de camino a* corresponden las primeras lecciones en Friburgo (1919-1923) y las lecciones en Marburgo (1923-1928). Esto fue retrospectivamente así visto por Heidegger en *Mi camino en la fenomenología*: "Pero el camino del preguntar sería más largo de lo que yo sospechaba, y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Eso, tras lo que iban los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo, muestra el camino de un modo sólo indirecto".²⁵

Las lecciones de transición son aquellas que hacen visible el camino entre las dos perspectivas centrales mencionadas, es decir, son las lecciones que refieren a un "entre". Heidegger ubica la lección del semestre estival de 1935, *Introducción a la metafísica*, como tal. En una carta a Hannah Arendt, escribe: "La publicación por separado [...] saldrá [...] como una especie de preludio que al mismo tiempo permite ver un poco el camino entre *Ser y tiempo* y *Caminos del bosque*".¹⁶

Las lecciones complementarias son aquellas que se constituyen como *continuación* de una obra principal o como aclaraciones a pasajes densos. Un ejemplo de lo primero es la lección del semestre estival de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, a la cual caracteriza von Herrmann como "la 'se-

²³ *Zur Sache des Denkens* (=ZSD), p. 87 [*Tiempo y ser*, p. 100].

²⁶ *Briefe H-A*, pp. 136-137 [*Correspondencia H-A*, p. 129].

gunda mitad' de *Ser y tiempo*". Un ejemplo del segundo caso es la lección del semestre invernal de 1928/1929, *Introducción a la filosofía*, la cual contiene un anexo esclarecedor de la copertenencia ya anticipada en *Ser y tiempo*, entre la comprensión de mundo y de ser que al trascender acaece en el *Dasein*.

En tanto que la presente investigación centra su análisis en las primeras lecciones, en Friburgo, esto nos lleva a ampliar la caracterización del primer grupo de lecciones. Aquí podemos preguntar: ¿en qué sentido las primeras lecciones de Friburgo deben considerarse como de camino a *Ser y tiempo*? ¿Por qué no deben ser vistas como una tematización independiente, como una "etapa"? La respuesta a estas preguntas la anticipa el mismo Heidegger en 1927 en una carta a K. Lówith: "Sinceramente no me intereso por mi desarrollo, pero si hay que hablar de él, entonces no debe uno ensamblarlo disneicamente [con poco aliento] de la serie de lecciones y de lo simplemente ahí comunicado. Esta consideración disneica olvida las perspectivas e impulsos centrales hacia adelante y hacia atrás".²⁷

Por eso dijimos que *Ser y tiempo* constituye una perspectiva central y las primeras lecciones deben ser vistas como de camino a dicha obra. Para justificar esto debemos poner en claro qué es *Ser y tiempo*.

Es necesario diferenciar tres sentidos: en el primero la expresión "Ser y tiempo" se refiere a las secciones publicadas bajo el título *Ser y tiempo: Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein y Dasein y temporeidad*. Éste sería el sentido estrecho de la expresión. En segundo lugar, "Ser y tiempo" puede significar la totalidad de la estructura de la obra planeada, es decir, las tres partes tal como fueron proyectadas en el § 8 de la primera sección.²⁸ Éste sería el sentido amplio. En tercer lugar, y en un sentido más amplio, "Ser y tiempo" puede ser el título para la copertenencia trascendental-horizontal de ser y *Dasein*. Este último significado va más allá de *Ser y tiempo* en tanto que texto o proyecto. "Ser y tiempo" en este sentido refiere a la perspectiva ligada a la trascendencia y al horizonte, es decir, a la ontología fundamental.

Trascendencia es el modo en que el *Dasein* se comporta en torno al ser en general, mientras que el horizonte es el modo en que se establece la relación del ser para con el *Dasein*. El *Dasein* comprende su ser y el ser en general *trascendiendo*, mientras que su ser se muestra extáticamente y el ser de lo que no es *Dasein* se presenta *horizontalmente*. Esta perspectiva se refiere al así llamado "primer Heidegger".

²⁷ *Bhefe H-L*, p. 37.

²⁸ *SuZ*, pp. 39-40. [SyT, pp. 62-63].

c) *La significación de Ser y tiempo para la interpretación del pensar inicial de Heidegger*

En este punto hay que plantear dos grupos de preguntas:

- 1) ¿No es acaso *S y T una "publicación extraña"*,²⁹ es decir, surgida de "fundamentos especiales"? ¿Y por ello no fue *S y T una "improvisación"* o un "fracaso"? ¿En qué sentido, pues, puede ser considerado el *lugar* de una perspectiva central?
- 2) Comparado con el plan del § 8 de la primera sección, la obra publicada está "incompleta".³⁰ ¿Por qué no se publicó la obra completa? ¿Por qué solamente fueron publicadas la primera y la segunda secciones de la primera parte?

En relación con el primer grupo de preguntas debemos indicar que la caracterización de *S y T* como "improvisación" o "fracaso" son interpretaciones que pretenden ubicar a *SyT* como una "expresión tenue" de la "filosofía anterior" de Heidegger, sin considerarla como el lugar de la perspectiva central en el enfoque ontológico fundamental. A continuación ampliaremos estas caracterizaciones para poder mostrar su unilateralidad interpretativa.

H. G. Gadamer escribe lo siguiente en relación con *SyT* (en el sentido estrecho de la expresión): "De forma diferente a la común debemos ver a *SyT* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl".³¹ Unos renglones abajo añade: "De cualquier modo la historia del origen de *Ser y tiempo* fue una historia de verdadera improvisación —obviamente sobre la base de una preparación suficiente". Esta interpretación no ubica a *SyT* como una perspectiva central o como la primera gran obra de Heidegger, sino

²⁹ Esto lo indica Heidegger en *ZSD*, p. 88 [*Tiempo y ser*, p. 101]: "[...] con ocasión del extraño modo en que se publicó *Ser y tiempo*".

³⁰ Cf. *SuZ*, p. 40 [*SyT*, pp. 62-63].

³¹ Gadamer, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 13-26; aquí p. 16. En la reimpresión de este artículo en sus *Gesammelte Werke*, Gadamer eliminó estas aseveraciones. Sin embargo, G. Figal, discípulo de Gadamer, continúa esta interpretación en diversos textos; por ejemplo, en *Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger*, p. 137: "En *SyT* e\ concepto de una filosofía como hermenéutica o, dicho de otra forma, de una filosofía hermenéutica, se mantiene extrañamente pálido; y quizás es ello una señal de su disparate en el marco del libro".

más como una "obra tenue". De ahí que lo que Heidegger escribió *antes* de este libro sea considerado pensamiento "más profundo".

G. Figal, actual sucesor de la cátedra de Heidegger en Friburgo en su *Introducción a Heidegger* expone dos citas tomadas del epistolario de Heidegger, donde éste se expresa en torno a *SyT*. La primera cita está tomada de una carta a Max Kommerell del 4 de agosto de 1942. El párrafo completo en la mencionada carta reza así:

Usted tiene razón, el escrito es un fracaso. También *Ser y tiempo* fue un fracaso. Y toda exposición directa de mi pensar sería hoy el más grande fracaso. Quizás se halla ahí un primer testimonio de que mis intentos llegan de vez en cuando a la cercanía de un verdadero pensar. Todo pensar serio es un fracaso a diferencia del poeta en su actuar directo.³²

Figal toma para su argumentación solamente el enunciado "*Ser y tiempo* fue un fracaso", con lo cual dicha expresión pierde el contexto.³³ *SyT* no fue un "fracaso", sino que toda obra filosófica como tal siempre fracasa respecto al "actuar directo". En esto se halla una diferencia con la poesía.

La otra cita está tomada del epistolario de Heidegger con E. Blochmann. En carta del 20 de diciembre de 1935 Heidegger escribe:

Incidental mente se multiplican las hojas en un sobre, el cual lleva por título: crítica a *Ser y tiempo*. Lentamente voy comprendiendo este libro cuya pregunta ahora entiendo de forma más clara; veo el gran descuido que se halla en el libro, pero quizás uno debe llevar a cabo tales "saltos" para siquiera llegar al salto. Ahora, pues, la pregunta debe ser planteada una vez más, de modo más originario y mucho más libre de todo lo contemporáneo y de lo aprendido y enseñado.³⁴

Una vez más la cita no refiere a ningún fracaso, sino a un descuido [*Unvorsichtigkeit*]. Éste sólo pudo ser apreciado al comprenderse la pregunta de *SyT* en forma más clara. Aquí ocurre una reinterpretación de la pregunta.

El entender la pregunta de *SyT*, de modo más originario, ocurrió sólo en la transición de la ontología fundamental al pensar del *Ereignis*. En este sentido, se plantea *la misma pregunta*, pero ya no desde el enfoque ontológico fundamental,

³² Max Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, p. 405.

³³ G. Figal, *Heidegger zur Einführung*, p. 49.

³⁴ *Briefe H-B*, pp. 87-88.

sino desde el pensar del acaecer histórico del ser.³⁵ Para hacer más comprensible la nueva interpretación de la pregunta debemos ampliar de manera breve el nexo entre ambas perspectivas.

Al dar instrucciones Heidegger respecto a la publicación de su *Gesamtausgabe*, indicó que antes de la publicación de los *Aportes* en tanto que texto central de la perspectiva del *Ereignis*, deberían estar publicadas la mayoría de las lecciones correspondientes a la ontología fundamental. En la famosa carta de Heidegger a W. Richardson, que éste colocó como prólogo a su texto *From Phenomenology to Thought*, Heidegger se refiere a la relación entre ambas perspectivas: "La distinción que usted hace entre 'Heidegger I' y 'Heidegger II' sólo es correcta con la condición de que siempre se tome en cuenta: únicamente a partir de lo pensado en I es primeramente accesible lo que debe ser pensado en II. Pero I sólo es posible si está contenido en II".³⁶

Esto muestra que Heidegger no plantea dos preguntas filosóficas diferentes, sino una sola en dos perspectivas. El planteamiento de la pregunta en el enfoque ontológico fundamental ("Heidegger I") sólo pudo ser visto cuando Heidegger ya se encontraba en la perspectiva del *Ereignis* ("Heidegger II"). En este sentido, la mencionada cita de la carta a Blochmann debe ser vista como una nota de transición, pero de ninguna manera es una prueba del fracaso de *SyT*, como Figal pretende.

Figal escribe además que no es necesario "recurrir a los propios testimonios de Heidegger para mostrar que *SyT* fue un fracaso. El libro permaneció como fragmento [...]". "Este punto podemos vincularlo con el segundo grupo de preguntas: la supuesta "incompletud" de *SyT*."

Con la publicación del epistolario entre Heidegger y Jaspers ha sido posible acceder a una visión general de la historia de la publicación de *SyT*. El 24 de abril de 1926 Heidegger escribe a Jaspers: "He comenzado el 1 de abril la impresión de mi tratado *Ser y tiempo*. Abarcará unos treinta y cuatro pliegos".³⁸ Con "impresión" Heidegger se refiere a la composición de galeras, ya que los primeros borradores, según Heidegger mismo, remiten al año 1923.^M La comunicación con Jaspers in-

³⁵ Por ello, Richardson habla de una repetición del preguntar en Heidegger. Cf. W. Richardson, "Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken", en *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/1965), p. 396.

³⁰ *BriefH-R*, p. 401.

³⁷ *Heidegger zur Einführung*, p. 49.

³⁸ *Briefe H-J*, p. 62 [*Correspondencia H-J*, p. 51].

³⁹ *UzS*, p. 95 [*De camino al habla*, p. 87]. Cf. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 13.

dica también el cálculo de la extensión planeada del escrito: 34 pliegos, los cuales, según von Herrmann, hubieran sido 544 páginas.⁴⁰ La "primera mitad" publicada en 1927 contiene casi 28 pliegos, es decir, 438 páginas. Tres meses después de la última carta citada, Heidegger escribe: "Mi impresión ha avanzado bien hasta final de junio. Después el trabajo del semestre me sobrepasó pues me he encargado de todo lo relativo a los exámenes. A comienzos de junio la facultad ha dirigido al Ministerio dos ejemplares de mi trabajo en impresión definitiva y ha subrayado que mantiene su propuesta".⁴¹

El 4 de octubre de 1926 Heidegger escribe: "En mitad del semestre de verano detuve la impresión y, al volver al trabajo, después de un breve reposo me puse al trabajo de reescribirlo. El trabajo se ha hecho mayor de lo que yo pensé, de modo que ahora tengo que dividirlo en 25 pliegos. Debo entregar lo que queda del primer volumen antes del primero de noviembre".⁴²

Gracias a estas citas podemos destacar algunos puntos importantes de la historia del surgimiento de *SyT*: lo que Heidegger reelabora no es todo el trabajo, sino la llamada "segunda parte". Para ello tenemos dos pruebas: 1) en la anterior carta Heidegger escribió que la primera parte del trabajo ya se encontraba en *impresión definitiva*; 2) la estructura originaria del tratado no se cambió.⁴³ Sin embargo, el trabajo fue más amplio de lo planeado. En abril Heidegger calculaba la extensión en 34 pliegos, pero en octubre tenía la sospecha de que el trabajo constaría de más o menos 50 pliegos, es decir 800 páginas, por eso pensó dividirlo en dos partes. La primera parte tendría 28 pliegos y es la parte publicada de *SyT* con dos secciones: *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein* y *Dasein y temporeidad*. Lo que Heidegger quiso decir con "lo que queda" en la última cita, se refiere a la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* y a la segunda parte.

No obstante, cabe preguntar: ¿por qué nunca se publicó esto "que quedaba"? Como respuesta de Heidegger al respecto se pueden tomar dos citas de textos escritos ya desde la perspectiva del *Ereignis*. En relación con la tercera sección, "Tiempo y ser", Heidegger escribe en 1941 lo siguiente:

⁴⁰ Von Herrmann, *Heideggers "Grundprobleme der Phanomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, p. 14 [La "segunda mitad" de *Ser y tiempo*. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología, p. 30].

⁴¹ *Briefe H-J*, p. 66 [Correspondencia H-J, p. 54].

⁴² *Ibidem*, p. 67 [Ibidem].

⁴³ Cf. § 8 de *SyT*.

Pues la tercera sección "Tiempo y ser" de la primera parte se mostró durante la impresión como insuficiente (La decisión de la interrupción fue tomada en los últimos días de diciembre de 1926 durante una estancia en Heidelberg en casa de K. Jaspers, en donde a partir de discusiones acaloradas y amistosas en torno a los pliegos de corrección de *Ser y tiempo* quedó claro para mí que lo hasta ese momento trabajado de esta importante sección tenía que haber quedado incomprendible...)-⁴⁴

El otro pasaje es la famosa cita de la *Carta sobre el "humanismo"* de 1946: "Dicha sección ["Tiempo y ser"] no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica".⁴⁵

Con esto podemos caracterizar dos motivos de la interrupción de *SyT*: un motivo técnico, lo "extenso" del escrito, y uno esencial, lo "insuficiente" del decir del "lenguaje de la metafísica". Con "insuficiente", Heidegger no quiere decir que la etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*, es decir, el descubrimiento de la estructura del *Dasein*, y el desglose de la pregunta por el ser en la tercera sección fueran insuficientes y, por tanto, un fracaso. Lo "insuficiente" de este decir se refiere más a la perspectiva bajo la cual fue trabajada esta estructura y su respectivo desglose: trascendencia y horizonte. Veamos esto.

En la primera y segunda secciones de *SyT e\ Dasein* y su existencia comprendedora de ser son interpretados. Ahí el fundamento del *Dasein*, es decir, el proyecto arrojado de ser, se entiende como trascender. En la tercera sección "Tiempo y ser" este trascender sería interpretado, en relación con la apertura horizontal del ser que no es *existencia*, como presencia [*Prásenz*]. Trascendencia y horizonte remiten a aquella perspectiva en la cual primeramente fue desplegada la pregunta por el modo de ser del hombre y la pregunta por el ser en general. Pero en el pensar del *Ereignis* Heidegger pone en claro que esta perspectiva se muestra "insuficiente", y con ello se refiere al lenguaje *de trascendencia y horizonte*, lo que de ninguna manera puede interpretarse como un "fracaso" de *SyT*. Podríamos decir, por tanto, que los límites de *SyT* se hallan en la perspectiva asociada a trascendencia y horizonte. Abandonarla significa abandonar la trascendencia y el horizonte en tanto que interpretaciones de la pregunta por la existencia y por el ser de lo no-*Dasein* planteadas en *SyT* y "Tiempo y ser".

Ya antes caracterizamos a *SyT* como el lugar donde se despliega de modo expreso la pregunta fundamental de Heidegger. En este sentido dijimos que *SyT se*

⁴⁴ GA 49, pp. 39-40.

⁴⁵ GA 9. p. 328 [*Hitos*; p. 270].

muestra como el programa de su camino filosófico. El hecho de que lo "que quedaba" planeado de *SyT*, especialmente "Tiempo y ser", no se haya publicado junto con la primera y segunda secciones —debido a los motivos ya mencionados— no significa que éste no pertenezca a "Ser y tiempo" en sentido amplio. Lo "que quedaba" fue destruido por Heidegger mismo,⁴⁶ pero la tercera sección "Tiempo y ser" en tanto que la parte más importante de lo no publicado fue reelaborado por segunda vez. Esta reelaboración se halla en la lección estival de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.⁴¹

Queda claro, pues, que *SyT* no debe ser visto como un "fracaso", tal como Gadamer, Figal o el mismo Poggeler interpretan, sino como un nexo complejo en el cual las estructuras fundamentales desarrolladas fueron reinterpretadas desde otro enfoque y no simplemente dejadas de lado. El cambio determinante consistió en el abandono de la perspectiva horizontal trascendental en la que se movió la ontología fundamental. Sin embargo, el planteamiento central de Heidegger permanece como fundamento aun en la otra perspectiva. Heidegger tenía claro esto y lo indica en la nota preliminar a la séptima edición de *SyT* en 1953:

La especificación "Primera mitad" de las ediciones precedentes ha sido suprimida. Después de un cuarto de siglo, la segunda mitad no podría añadirse a la primera sin que ésta recibiese una nueva exposición. Sin embargo, su camino sigue siendo todavía hoy un camino necesario, si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia.

Con esto está indicado que el camino de la pregunta por el ser expuesto en *SyT* constituye un camino necesario en la reinterpretación del planteamiento de la pregunta llevada a cabo en el pensar del *Ereignis*.

La posición de Gadamer o Figal respecto a *SyT* y a las primeras lecciones podemos caracterizarla, siguiendo a Gethmann,⁴⁸ como una interpretación

⁴⁶ GA 66, p. 413: "Pero la sección propiamente "sistemática" acerca de "Tiempo y ser" fue insuficiente en la primera versión y a la vez circunstancias externas (el aumento del volumen del anuario) impidieron, por suerte, la publicación de esta parte, respecto a la cual no había ninguna firme confianza al saber de la insuficiencia. El intento fue deshecho, pero a la vez, más por caminos históricos, se hizo una nueva vía en la lección del semestre de verano de 1927".

⁴⁷ Esto lo indica Heidegger mismo al inicio de la lección: "Nueva elaboración de la tercera sección de la parte primera de *Ser y tiempo*"; GA 24, p. 1 [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 25].

⁴⁸ Cari F. Gethmann, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 27-53; aquí p. 28.

"evolucionista". Es decir, estos autores ven el camino que va de las primeras lecciones a SyT como un desarrollo descendente, y por ello SyT es una "improvisación" o "fracaso". De acuerdo con estas interpretaciones las primeras lecciones pueden y deben ser leídas en su independencia respecto a SyT. Ellas contienen un "proyecto filosófico propio", "una filosofía propia".

Sin embargo, si hay que caracterizar a las primeras lecciones como un *de camino aya SyT como centro o meta*, entonces la interpretación de las lecciones debe estar determinada en cierta forma por SyT. Esto no es aceptado por otros conocedores de la obra de Heidegger, como O. Poggeler, ya que éste interpreta en "modo plural", de acuerdo con los términos de Gethmann. Poggeler y sus discípulos ven diversas "etapas" o "caminos" y "fases" en Heidegger, por lo que no hay ninguna continuidad, ni ascendente ni descendente. En este sentido las primeras lecciones serían sólo un camino entre tantos.

Poggeler argumenta que las primeras lecciones, por sí mismas, constituyen un camino en tanto que en ellas se halla el intento de Heidegger por llevar a cabo una interpretación de la hermenéutica indicadora-formal como "lógica de la filosofía". En este sentido no habría ninguna relación directa con SyT.⁴⁹ También esta interpretación de las lecciones muestra una posible filosofía independiente. Una relación con los "otros caminos" no es necesaria. Pero, ¿es esto acertado? ¿Hay diferentes caminos en Heidegger? Poggeler remite a la frase guía de la *Gesumtausgabe: caminos - no obras*. Con esto pretende confirmar que hay diversos caminos: "El mismo Heidegger ha propuesto como lema de la edición completa de sus obras: 'caminos, no obras', reivindicando de ese modo para su pensar una pluralidad de caminos".⁵⁰ Anteriormente hablamos de dos perspectivas. ¿Acaso esto hay que asociarlo a la posibilidad de diversos caminos? Para aclararlo debemos remitirnos a la relación caminos-obras. De esta forma tendremos más elementos para ubicar el lugar que deben ocupar las primeras lecciones.

⁴⁹ En el *Epílogo* a la tercera edición de su *Der Denkweg Martin Heideggers*, escribe Poggeler: "Cuando se presta atención a los pasos dados por Heidegger en su camino se aprecia entonces la imposibilidad de conectar sin más, directamente, los primeros cursos friburgueses con *Ser y tiempo*: entre ambas posiciones está el intento de Heidegger de configurar la hermenéutica de indicación formal como 'esquemmatización'", p. 354 [*El camino del pensar de Martín Heidegger*, p. 425]. Y unas páginas más adelante indica: "Frente al enfoque trascendental de Husserl, Heidegger trataba de establecer como lógica general de la filosofía la hermenéutica de indicación formal", p. 363 [*El camino del pensar...*, p. 435].

⁵⁰ *Nachwort* a la segunda edición, p. 300 [*El camino del pensar...*, p. 367].

d) *El camino filosófico de Heidegger respecto a sus obras*

El 10 de marzo de 1972 Heidegger escribe a Hannah Arendt: "No consigo imaginarme con una edición de las obras completas; preferiría sustraerme a este clasicismo".⁵¹ Sin embargo, dos años después escribe lo siguiente: "Entretanto te habrás enterado seguramente de que me he decidido a emprender una edición de las obras completas o, para ser más preciso, a apuntar las directrices para ella".⁵² De estos pasajes se puede concluir que la edición de las obras no era para Heidegger ningún asunto indiferente, sino que, como veremos, él asumía una relación intrínseca determinante entre la obra y el pensar. Si Heidegger en 1972 no estaba de acuerdo con una *Gesamtausgabe*, esto se debía a los modelos que hasta ese momento conocía de otras ediciones, como las obras de Hegel o las de Husserl.⁵³ Al dedicar tiempo y esfuerzo para pensar los lineamientos de la edición, Heidegger deja ver que tiene otra concepción de lo que puede ser una edición de obras completas. Pero, ¿qué fundamento pueden tener estos lineamientos cuya pretensión consiste en querer vincular el camino del pensar y las obras?

El fundamento de los lineamientos es para la edición el sentido de los mismos. En un prólogo planeado para la *Gesamtausgabe*, Heidegger comenta que este sentido tiene como propósito "el despertar la discusión sobre la pregunta por la cosa del pensar".⁵⁴ En "la cosa del pensar" encontramos las indicaciones centrales para poder relacionar la obra y el camino. El pensar puede tomar diversas figuras, pero siempre permanece algo: "lo que permanece en el pensar es el camino", escribió en 1953/1954.⁵⁵ El camino, como aquello que permanece en el pensar, es, pues, "la cosa del pensar". Y ésta, como ya sabemos, es la pregunta por el ser.⁵⁶ Según

⁵¹ *Briefe H-A* p. 230 [*Correspondencia H-A*, p. 212].

⁵² *Ibidem.* p. 251 [*Ibidem*, p. 232]. Según von Herrmann, la aceptación de la obra integral por parte de Heidegger ocurrió en septiembre de 1973. Cf. el *Epílogo del editor* en el volumen 66 de la *GA*. p. 433.

⁵³ En relación con la edición de las lecciones de Hegel, cf. la participación de Buchner en Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, p. 50. Respecto a *Husserliana*, cf. la carta a H. Arendt del 17 de septiembre de 1974 en *Briefe H-A*, p. 251-252 [*Correspondencia H-A*, p. 232].

⁵⁴ Prospecto de la editorial Klostermann: *Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*, marzo 2003, p. 3.

⁵⁵ *UzS*, p. 99 [*De camino al habla*, p. 90].

⁵⁵ *UzS*, p. 99 [*De camino al habla*, p. 90].

⁵⁶ De entre los múltiples escritos al respecto recordemos el texto que Heidegger dicta a J. Beaufret en 1946, "Die Grundfrage nach dem Sein selbst", en *Heidegger Studies 2* (1986), p. 1 (reimpreso en *GA* 16, pp. 423-425).

un manuscrito de Walter Brocker, Heidegger indicó en el semestre estival de 1922 que "el modo del acceso al ser es aquél de la conservación del camino".⁵⁷ En este sentido, la pregunta por el ser en tanto que camino debe ser entendida como una tarea, porque es pregunta abierta que permanece de alguna forma en el pensar, es el "contenido" del pensar. El *cómo* es precisamente lo cambiante de la figura en la tarea y muestra diversas configuraciones: la ontológica fundamental y la histórica del ser. Sólo en este sentido puede entenderse que Heidegger ve la pregunta cambiante en un camino: como posibilidades abiertas de una tarea y no como caminos diferentes. Ya que para él se trata de una pregunta con diversas configuraciones, no se puede hablar estrictamente de caminos, sino de un camino llevado a cabo fundamentalmente en dos perspectivas.

Heidegger indicó que la obra tiene como tarea despertar la discusión en torno a "la cosa del pensar". Es decir, suscitar la pregunta permanente por el ser, en tanto que camino, enlazándola a través de las diversas configuraciones del pensar. Pero en tanto que la meta de las obras es despertar la pregunta permanente, entonces debe verse este despertar en primer plano respecto a la edición. Heidegger confirma esto en el planeado prólogo: "la multiplicidad de los volúmenes solamente da testimonio de la cuestionabilidad permanente de la pregunta por el ser y da variados motivos para la autodemostración".⁵⁸ Por ello la problemática filológica permanece de entrada en un segundo plano. En este sentido, si el camino del preguntar debe hallarse en primer plano y las primeras lecciones las consideramos como un *de camino a*, entonces el camino en *de camino a* debe estar en primer plano.

e) Una adecuada consideración de la génesis de SyT

Con lo dicho hasta aquí ha quedado claro que las primeras lecciones en tanto que obras sólo deben ser entendidas como camino; y éste es concretamente un *de camino a* en tanto que dichas lecciones son comprendidas en relación con su meta. Si esto se tiene a la vista, entonces podemos evitar malentendidos como los de Kisiel

⁵⁷ SS-1922, p. 65.

⁵⁸ En el planeado prólogo también indica lo que debe ser la GA y lo que no: "Se trata de despertar la discusión sobre la pregunta por la cosa del pensar [...] ni de la comunicación de la opinión del autor ni de la caracterización del punto de vista del autor ni del ordenamiento en la línea de otros puntos de vista filosóficos fijables históricamente". *Prospecto de la editorial Klosterman*, p. 3.

en su intento de elaborar una genealogía de *SyT* con base en las primeras lecciones. "Genealogía" puede ser entendida aquí en dos sentidos: por un lado como génesis o inicio de "Ser y Tiempo" en cuanto que filosofía, es decir, como inicio de "Ser y tiempo" en el sentido más amplio mencionado arriba. Pero también como *génesis* del *logos* (genea-logía) de *SyT*, como Kisiel indica en la introducción a su *Génesis of Heidegger's Being and Time*, como una "historia conceptual".⁵⁹

En relación con el primer sentido podemos decir que una genealogía ya de entrada ha errado el camino si la génesis no es vista desde su meta. En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger se refiere a estas explicaciones genéticas de la siguiente forma: "todo querer explicar mediante génesis en general no tiene en visión temática aquello que debe ser explicado. Todo explicar presupone la aclaración de la esencia de aquello que debe ser explicado".⁶⁰ E. Stroker y K.-H. Volkmann-Schluck expresan también esto mismo. Stroker escribe que "los inicios solamente se dejan descubrir por aquello para lo que guían. Su encontrar es un reencontrar de la más alta forma de mediación".⁶¹ Volkmann-Schluck, por su parte, indica que: "Un origen no solamente deja salir algo de sí, sino que otorga a lo originado su mantenimiento, su duración, es decir, su ser".⁶² Por todo esto debemos decir que el contenido filosófico de las primeras lecciones, en tanto que inicios de *SyT*, sólo puede ser comprendido en relación con *SyT*. De otra forma surge el peligro de perderse en una mera suma de "influencias" o "direcciones", desde la cual se puede elaborar un trabajo erudito, pero que no es un acompañar co-preguntante en el pensar. En el semestre estival de 1931 Heidegger cuestionó una investigación basada en "influencias":

Con la pregunta banal "¿de dónde viene eso que él dice?" con la que uno cree investigar la filosofía de los filósofos, ya se ha excluido uno de la posibilidad de ser acertado alguna vez en la filosofía. Cada filósofo real está solo y nuevamente en medio de las mismas pocas preguntas, y está de tal forma que ningún dios o demonio lo puede ayudar, si él no se ha puesto en marcha para darse una mano en el trabajo del preguntar.⁶³

so "it would establish why and how the various conceptual Gestalts take shape and are sometimes undone and replaced or reshaped, eventually finding their place within the fabric of BT", *The Génesis...*, p. 3.

⁶⁰ *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, p. 266.

⁶¹ E. Stroker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, p. 58.

⁶² K. H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker*, p. 13.

⁶³ GA 33, p. 28. Cf. lo que Heidegger indica en *Was heisst Denken?*, p. 39 [*¿Qué significa pensar?*, p. 94].

Una investigación sobre la génesis, independiente de la concreción o meta, puede derivar en una colección de citas o pasajes o llegar a ser un catálogo de influencias históricas. Para evitar esto y encontrar más el sentido, contenido y percepción problemática de un determinado filosofar, la investigación debe, desde un inicio, tener a la vista el sentido del *de camino a*, es decir, la correspondiente concreción del camino, en nuestro caso: *Ser y tiempo*.

Pero tampoco la idea de una genealogía en sentido estricto, una historia conceptual, acierta los motivos propios de la problemática; ésta sólo se mantiene en el ámbito semántico; y la semántica es, como ya alguna vez indicó Gadamer, "la piel más exterior de la vida del pensamiento".⁶⁴ Si la discusión se centra únicamente en la conceptualización, entonces los conceptos aparecen en primer plano y no así el camino cambiante del pensar. Si esto es así, tiene sentido una exacta datación de la introducción de los términos y de su subsecuente desarrollo. Pero si los conceptos no son lo primario sino sólo *indicaciones formales*, entonces la historia conceptual es un asunto secundario. Ellos deben ser comprendidos en su disposición para con los fenómenos y no al contrario. En este sentido hay que entender la expresión de Heidegger en el semestre estival de 1925: "¡ [...] primero los fenómenos, luego los conceptos!"⁶⁵ De esto se desprende lo siguiente: si el camino está en primer plano, entonces los conceptos obtienen su lugar adecuado. Una edición filológica pone los conceptos en primer plano, mientras que la edición de las obras como *camino* coloca el camino filosófico del pensar en primer lugar.

Las dos líneas de interpretación aquí señaladas —la "interpretación evolucionista", como la de Gadamer o Figal, y la "interpretación pluralista", representada por Pöggeler o Kisiel— tienen en común el interpretar las primeras lecciones independientemente de *SyT*; ambas líneas de interpretación ven en las lecciones una obra acabada y no un *estar en camino*. En contraposición a esto, consideramos que un adecuado acceso a las lecciones sólo se logra si fenomenológicamente no les quitamos ni ponemos atributos, sino si las dejamos como lo que fueron: un estar-en-camino-a *Ser y tiempo*.

⁶⁴ H. G. Gadamer, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/1987), p. 26.

⁶⁵ GA 20, p. 342.

1

La idea de la filosofía como ciencia originaria

El desglose del acceso metódico a la vida y a la vivencia debe ser caracterizado en forma precisa y contextual; es decir, no simplemente como un proceso aislado. Aquello que Heidegger escribió acerca del método en *Ser y tiempo*, esto es, que su comprensión no es ninguna explicación vacía de una técnica y que una "reflexión auténtica a la vez da informes sobre el modo de ser del ente temático",¹ lo había concebido ya desde las primeras lecciones. En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger escribe lo siguiente: "Lo propio del método filosófico mismo es que no puede hacerse una técnica";² "él [el método filosófico] tiene sus raíces en la vida misma, él debe ser buscado en su autenticidad y originalidad en la vida".³

Estos planteamientos orientan nuestro camino respecto al acceso metódico que pretendemos tematizar. No lo consideraremos de entrada como una técnica arbitraria o un instrumento mediador, puesto que el método será tematizado en relación con su objeto directriz: la vida fáctica.⁴

Esta específica relación método-objeto es a lo que Heidegger se refiere cuando habla de ciencia originaria. Antes de abordar esta relación nos detendremos en la

¹ *SuZ*, p. 303 [*SyT*, p. 322].

² *GA* 58, p. 136"

³ *Ibidem*, p. 228.

⁴ Para ello, cf. *GA* 24, p. 29: "El método científico nunca es una técnica. Tan pronto llega a serlo, la ciencia se ha apartado de su propia esencia", y *GA* 27, p. 32: "El método mismo es más que sólo técnica". Si el método funda su esencia en la técnica, entonces triunfa el método sobre la ciencia, algo que Nietzsche ya ha señalado: "Lo que califica al siglo xix no es el triunfo de la ciencia, sino el triunfo de los métodos científicos sobre la ciencia" (*La voluntad de poder*, n. 461). Para ello, cf. *GA* 29/30, p. 535; además, Fink, "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", en H. L. van Breda (ed.), *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, p. 66.

caracterización de la ciencia originaria que Husserl llevó a cabo cuando insistía en que la filosofía debía ser vista como *ciencia estricta*. Sólo teniendo en mente estos análisis será mucho más destacable la radicalidad del planteamiento heideggeriano.

§ 3. La filosofía como ciencia estricta en Husserl

a) *Nota preliminar*

En el año 1911 Husserl publicó en *Logos* su famoso texto *La fenomenología como ciencia estricta*. La primera frase de este escrito programático refiere ya la intención fundamental que Husserl persigue: "Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético religioso, una vida regida por normas puramente racionales".⁵ Según Husserl esta pretensión "jamás fue abandonada" por la tradición, de ahí que más adelante diga que a la filosofía por esencia le corresponde un "deseo de ser ciencia".⁶ Esta pulsión se ha llevado a cabo en la tradición con mayor o menor intensidad, pero la búsqueda de una ciencia estricta ha sido una y otra vez renovada.⁷

En este sentido la fenomenología husserliana se alinea en la búsqueda incansable de una ciencia estricta por parte de la tradición filosófica. Mediante la fenomenología reflexiva Husserl pretende dar un vuelco radical, es decir, una nueva fundamentación de la filosofía como ciencia estricta. Pero aquí ciencia no debe entenderse como una más entre otras, sino la ciencia "más elevada y estricta de todas las ciencias".⁸ Aquí surgen las siguientes preguntas: ¿qué es lo científico de esta *prima philosophia*, ¿en qué sentido es científica?, ¿cómo puede ser la ciencia más elevada y originaria?, ¿en qué sentido no debe ser confundida con las ciencias particulares?

⁵ Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos* I (1911), p. 289 [*La filosofía como ciencia estricta*, p. 7].

⁶ *Ibidem*, p. 293 [*Ibidem*, p. 12].

⁷ Según Husserl, en el giro socrático-platónico, así como en el giro cartesiano, domina una "voluntad llena de conciencia para la ciencia dura"; por otro lado, en la filosofía romántica se muestra una "debilitación o falsificación del impulso para la constitución filosófica más fuerte de la ciencia"; *ibidem*, p. 292 [*Ibidem*, p. 11]. En relación con "estricta" [*Strenge*], cf. *GA* 27, pp. 44-55.

⁸ *Logos* I, p. 290 [*La filosofía como ciencia estricta*, p. 8].

Que la fenomenología es una ciencia peculiar, de esto está firmemente convencido desde las *Investigaciones lógicas (IL)*. Para acceder a una caracterización más completa de la fenomenología como ciencia estricta nos remitimos a continuación a la parte final de los *Prolegómenos* y a la *Introducción* al segundo tomo de las *IL*.

b) La ciencia y la pregunta por su esencia

Como han destacado algunos estudiosos de la fenomenología husserliana,⁹ la obra de Husserl se entiende de manera adecuada a partir de su pretensión científica. Ya desde los *Prolegómenos* se muestra la empresa de Husserl como la búsqueda de una lógica pura en tanto *mathesis universalis*.

Para Husserl las ciencias poseen dos caracteres fundamentales: son conocimientos fundamentados y tienen cierta unidad en el nexo de fundamentación. Husserl escribe al respecto: "el conocimiento científico es como tal conocimiento desde el fundamento".¹⁰ Conocer el fundamento de algo significa "ver la necesidad de que se comporte de este u otro modo", es decir, descubrir "la validez normativa del estado de cosas referido". Pero en este conocimiento debe hallarse un principio de unidad que corresponda a la pretensión científica. Lo posibilitador de este principio de unidad puede ser de modo esencial o no esencial. En el primer caso las verdades de una ciencia son unidas mediante un principio de unidad esencial: "La unidad esencial de las verdades de una ciencia es la unidad de la explicación". Cuando indicábamos que el conocimiento de las leyes fundamentales significaba conocer el fundamento, queríamos decir que la unidad de la explicación es constituida a partir de la totalidad de las leyes fundamentales, es decir, una unidad constituida en la unidad de la teoría, una unidad teórica. Las ciencias de este tipo son caracterizadas como ciencias teóricas o abstractas.¹²

⁹ E. Ströker, *Husserl transzendente Phänomenologie*, p. 20; Bernet/Kern/Marbach, *Edmund Husserl*, primer capítulo. Además, cf. A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, pp. XVII-SS-; Ströker, "Die Einheit der Naturwissenschaften", en *Philosophische Perspektiven III* (1971), pp. 176-193.

¹⁰ *Hua XVIII*, p. A 231 [*Investigaciones lógicas 1 (=L 1)*, p. 193].

¹¹ *Ibidem*, p. A 234 [*Ibidem*, p. 195].

¹² A partir de Kries estas ciencias pueden ser nombradas también ciencias *nomológicas*, "en tanto que legítimamente se apropian del principio único como el objetivo esencial de la investigación"; *Hua XVIII*, p. A 234 [*IL 1*, p. 195].

El principio no esencial de la unidad de las ciencias puede ser a su vez de dos tipos. Uno consiste en la *unidad de la cosa*. En este caso las verdades se relacionan con "una y la misma objetualidad o a uno y el mismo género".¹³ Las ciencias no explican desde el fundamento, sino sólo *describen*. Son ciencias descriptivas en tanto que "la unidad de la descripción está determinada mediante la unidad empírica del objeto o de la clase".¹⁴

Otro puede surgir "de un interés unitario valorativo". "Esto constituye, pues, la copertenencia de contenido de las verdades o la unidad del ámbito en las disciplinas normativas".¹⁵

Para Husserl la pregunta filosófica por las condiciones de posibilidad de la ciencia en general se transforma en la pregunta por las condiciones de posibilidad de la teoría en general, es decir, del conocimiento teórico como tal.¹⁶ Por ello la pregunta de la filosofía es una metateoría o una teoría de las teorías. Esta idea de la teoría de la teoría sólo es posible mediante un "regreso a la forma y a la ley y a los nexos teóricos del nivel de conocimiento completamente diferente, al cual pertenecen".¹⁷ Tarea u objetivo de una lógica pura es aclarar la idea de teoría.¹⁸

Esta pretensión expuesta en los *Prolegómenos* será continuada por Husserl en la Introducción al segundo tomo de las *IL*, sólo que allí ya no a partir de la pregunta por la esencia de la teoría, sino a partir de la posibilidad del conocimiento en general.¹⁹

c) La caracterización de la fenomenología como fundamento de las ciencias particulares

En la introducción al segundo tomo de las *IL* Husserl destaca claramente el rango de la fenomenología: "la fenomenología pura expone un ámbito de investigaciones neutrales en las cuales tienen sus raíces diversas ciencias".²⁰ Ya hemos indicado que aun cuando la fenomenología en las *IL* es una fenomenología de las vivencias, ésta no debe

¹³ *Ibidem*, p. A 235 [*Ibidem*, p. 195].

¹⁴ Estas ciencias también pueden ser designadas como concretas o, a partir de Kries, ciencias ontológicas.

¹⁵ *Ibidem*, p. A 236 [*Ibidem*, p. 196].

¹⁶ *Ibidem*, p. A 237 [*Ibidem*, p. 196].

¹⁷ *Ibidem*, p. A 243 [*Ibidem*, p. 200].

¹⁸ *Ibidem*, p. A 254 [*Ibidem*, p. 208].

¹⁹ Cf. además Bernet/Kern/Marbach, *Edmund Husserl*, pp. 50-v.v.

²⁰ *Hua* XIX/1, p. A 4 [*IL* 1, p. 216].

ser confundida con la psicología; debe ser entendida como una ciencia pura eidética. Por ello el análisis se dirige a las ideas lógicas y no a los actos psíquicos.

La tarea de una caracterización más detallada de la fenomenología en cuanto tal obtiene su impulso a partir de los análisis en torno a la esencia de las ciencias y de la teoría llevados a cabo en los *Prolegómenos*, pero la delimitación obtenida ahí dio sólo el impulso, ya que a partir del desarrollo de la lógica pura como *mathesis universalis* "surge la gran tarea de aclarar y distinguir teórica cognoscitivamente las ideas lógicas, los conceptos y las normas".²¹

La claridad y distinción no pueden hallarse en la descripción teórica, como en las ciencias particulares, ya que la fenomenología debe ser "ciencia que parte de fundamentos últimos".²² La tarea teórico-cognoscitiva de la fenomenología reflexiva de Husserl aparece antes que cualquier ciencia particular explicativa o descriptiva: "No quiere explicar el conocimiento, el suceso temporal, en sentido psicológico o psicofísico; lo que quiere es aclarar la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos y respectivamente sus leyes [...] quiere elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena".²³ Queda claro que la fenomenología no es ninguna teoría del conocimiento en términos tradicionales: no es simplemente una disciplina filosófica, sino una teoría de la teoría.

Si la fenomenología alcanza la claridad y distinción (*clara et distincta idea*) mediante la intuición, hay que enfatizar que en Husserl esta intuición es aprehendida en forma reflexiva, es decir, se trata de una intuición reflexiva. Dicho de otra forma: el modo como se obtiene la claridad y distinción para Husserl sólo es posible mediante un hacer-objeto reflexionante, mediante la reflexión. La claridad y distinción de los fenómenos se obtiene en diversos niveles de la reflexión, por ello en el hacer-objeto reflexionante de la intuición en Husserl se halla esencialmente un carácter teórico-cognoscitivo. Heidegger consideró este rasgo fundamental de la intuición husserliana desde las primeras lecciones. En tanto que esta intuición proporciona el conocimiento, Heidegger la considerará desde un principio como una intuición teórica.²⁴

²¹ *Ibidem*, p. A 7 [*Ibidem*, p. 218].

²² *Hua V*, p. 139 [*Ideas I*, p. 372].

²³ *Hua XIX/1*, p. A 21 [*IL 1*, p. 229].

²⁴ Aquello que Heidegger menciona desde la *lección-KNS* en relación con el carácter del conocimiento de la perspectiva husserliana (*GA 56/57*, p. 65) fue formulado con mayor claridad años más tarde. Por ejemplo, en *GA 21*, p. 109.

Se comprende ahora por qué Husserl habla de una fenomenología del conocimiento, es decir, de una fenomenología "que está dirigida a las vivencias 'puras' y a lo constituyente de sentido que le pertenece".²⁵ Es una ciencia eidética que persigue claridad y distinción teórico-cognoscitivas mediante la intuición reflexiva. Pero ella encuentra su despliegue completo y su fundamento sólo a través de un último paso: mediante el descubrimiento de la esfera trascendental con base en la ÉTIOXÍ y la reducción fenomenológicas: "La filosofía sólo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico trascendental".²⁶

Aquí podemos preguntar: ¿cómo es posible el conocimiento en tanto que intuición reflexiva? Husserl responde: "Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple 'opinión' sino —como rigurosamente es exigido aquí— un saber intelectual, ha de ejecutarse puramente sobre la base de vivencias mentales y cognoscitivas dadas".²⁷

Lo que aquí se menciona es lo que más adelante desarrollaremos como intuición adecuada cumplidora. Es decir, el estricto carácter científico de la fenomenología consiste en la búsqueda de la apodicticidad del conocimiento, el cual es dado en la intuición. Según el análisis de la 6a. Investigación lógica, la intuición dadora de conocimiento es caracterizada como cumplimiento. Con "cumplimiento" Husserl se refiere al elemento de la esencia teórico-cognitiva del acto.²⁸ Por eso, podemos decir que según Husserl todos los actos son intencionales, pero no todos cognoscitivos. Sólo son cognoscitivos aquellos actos caracterizados por la intuición cumplidora. El cumplimiento muestra cómo los actos de conocimiento son actos escalonados que se llevan a cabo a partir de una modificación de los actos significativos o "intenciones vacías"²⁹ a partir de la modificación de la intención significativa.³⁰ En otras

²³ Hua XIX/1. p. A 21 [Í, 1, p. 229].

²⁶ Hua V, p. 147 [*Ideas I*, p. 381].

²⁷ Hua XIX/1. p. A 19 [*IL* 1, p. 228].

²⁸ Esta esencia teórico-cognitiva, elaborada en el § 28 de la 6a. Investigación en las *Investigaciones lógicas* de Husserl no debe ser confundida con la esencia intencional desarrollada en la 5a. Investigación. Para ello, cf. G. Heffernan, *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bonn, 1983; y R. Schérer, *La phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl*, París, 1967 [Traducción: *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*, Madrid, 1969].

²⁹ Hua XIX/1, p. A 568 [*Investigaciones lógicas 2 (=IL 2)*, p. 667].

³⁰ Husserl diferencia entre actos significativos e intuitivos. Los primeros son las intenciones vacías, es decir, a éstas les falta el momento del cumplimiento, al cual, sin embargo, aspiran. Los actos intuitivos, por su lado, tienen cumplimiento. A éstos pertenecen la imaginación y la percepción. Dentro del acto intuitivo hay diversas graduaciones de cumplimiento. La

palabras: cuando en la expresión el significado está "libre" de lo mentado, se da aquí un mentar vacío o, como se dice en las *Meditaciones cartesianas (MC)*, un mentar cósico. En este caso no hay conocimiento. Pero si la intención significativa se halla "ligada", entonces ocurre una modificación en donde aparece una adecuación: entre lo mentado y lo intuido. Solamente en este modo de la intuición adecuada cumplidora es posible el conocimiento.

Esta *adequatio* también es caracterizada como evidencia. La tarea fundadora de la ciencia consiste, pues, en su tender a la evidencia. Husserl aclaró esto en las *MC*: "En lugar de estar presente la cosa en el modo del mero asumirla 'adistancia', en la evidencia está presente la cosa, 'ella misma', el hecho objetivo, 'él mismo'...".³¹ Más adelante mostraremos cómo esta tendencia científica de Husserl se fundamenta en un principio, que sin embargo es des-formalizado en el marco de la científicidad teórico-cognitiva.

De entrada podemos apreciar que la fenomenología reflexiva aspira a un objetivo teórico-cognitivo o, como se expresa en las *MC*, un orden de conocimiento.³² Este objetivo fue acentuado por Husserl en su artículo en *Logos* y tomó una firme posición contra el naturalismo e historicismo. Ahí Husserl apunta que la filosofía como ciencia estricta es la única que puede resolver el *enigma* del conocimiento y esto es posible en tanto que fenomenología trascendental.³³ El naturalismo no puede resolver el enigma porque desde el inicio lleva a cabo una naturalización de la conciencia y de las ideas. Por su parte, el historicismo y en general la filosofía de las concepciones de mundo [*Weltanschauung*] se dirigen hacia una profunda "aspiración a la sabiduría",³⁴ mediante la cual el carácter científico de la filosofía es mitigado: "La ciencia verdadera no conoce ningún sentido profundo en tanto que alcance su enseñanza real [...] el sentido profundo es cosa de la sabiduría, la distinción y claridad conceptual es cosa de la teoría estricta".³⁵

tarea del conocimiento teórico de la fenomenología debe examinar la *correlación* de las dos formas de actos.

³¹ *Cartesianische Meditationen (=CM)*, p. 12 [*Meditaciones cartesianas (=MC)*, p. 51, en *Hua I*.

³² *Ibidem*, p. 14 [*Ibidem*, p. 53].

³³ Que el conocimiento es un enigma es algo que Husserl observó en las lecciones *Die Idee der Phänomenologie* en *Hua II*, p. 36 [*La idea de la fenomenología*, pp. 47-481. Cf. además Bernet/Kern/Marbach, *Edmund Husserl*, pp. 52-ss.

³⁴ *Logos I*, p. 331 [*La filosofía como ciencia estricta*, p. 59].

³⁵ *Ibidem*, p. 339 [*Ibidem*, p. 70] Con razón observó Biemel que Husserl no entendía la filosofía desde la *sophia* sino desde la *ciencia* en el sentido moderno del término, por ejemplo la *mathesis*; W. Biemel, "Die entschiedenen Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie",

Con base en lo hasta aquí desarrollado podemos comprender la anotación tardía de Heidegger de que Husserl fue guiado por una idea determinada de filosofía como ciencia estricta, la cual ocupa a la "filosofía moderna desde Descartes".³⁶ La idea de la filosofía como una ciencia absoluta sigue, pues, la idea cartesiana de ciencia,³⁷ pero se funda en la evidencia intuitiva.

Un análisis de la magnitud de esta apropiación cartesiana por parte de Husserl nos llevaría muy lejos. Aquí basta sólo con indicar que una actitud crítica contra el planteamiento de Husserl debe transformar de fondo el carácter moderno de la ciencia. Esto lo veremos con la propuesta de ciencia originaria ateorética de Heidegger.

d) Caracteres fundamentales de la filosofía como ciencia estricta

El posible carácter precientífico de la fenomenología en las *IL* es caracterizado en el artículo de *Logos* como un "conocimiento científico de esencias de la conciencia" por desplegar.³⁸ Lo precientífico significa en Husserl el último fundamento de toda ciencia en tanto que vida constituyente de la conciencia; en este sentido para Husserl, el campo de la ciencia propiamente originaria o filosofía primera es la esfera trascendental. Por ello podemos decir que el giro radical de Husserl es el descubrimiento de una ciencia de la subjetividad trascendental, ya que ésta se muestra como la *Urstamme* de todo dar sentido y de toda conservación de sentido.³⁹

Hemos mencionado también que mediante la reducción fenomenológica y la *Zurückweisung* se abre un "inmenso campo de investigación".⁴⁰ Si vivimos en la actitud natural ingenua, el mundo y las cosas mundanas están simplemente ahí para mí. Mediante la renuncia al mundo, es decir, la renuncia a la ingenuidad y el retroceder a la vida originaria de la conciencia descubrimos la fuente propia del sentido

en *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 86. En 1929 en *Formale und transzendentale Logik* Husserl, de hecho, afirmará que la crisis de la filosofía y de la ciencia consiste precisamente en que la ciencia ha llegado a ser una especie de "técnica teorética"; *Hua* XVII, p. 7 [*Lógica formal y lógica trascendental*, p. 7].

³⁶ *GA* 20, p. 147; *GA* 17, p. 72. Cf. también *GA* 32, pp. 14-ss. Además, cf. J.F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, pp. 192-v.v.

³⁷ Cf. *CM [MC]* § 5: *Hua* I, p. 52-v.v.

³⁸ *Logos* I, p. 300 [*La filosofía como ciencia estricta*, p. 21].

³⁹ Cf. *Hua* VIII, p. 4; *Hua* V, p. 139.

⁴⁰ "Phänomenologie und Anthropologie", en *Hua* XXVII, p. 172.

de los hechos del mundo. El mundo y las cosas mundanas son descubiertas como fenómenos constituidos en la conciencia pura. Pero el giro de la actitud natural en trascendental no es ningún "apartarse del mundo y un paso a una especialidad ajena al mundo y por ello teórica y sin interés".⁴¹ El giro es aquello que permite una investigación radicalmente científica de lo absoluto.

Con base en todo esto podemos, a partir de Husserl, responder a la pregunta de cómo se fundamenta científicamente la filosofía, la cual presenta tres caracteres fundamentales:

- 1) Su carácter de conocimiento se muestra mediante la intuición evidente.
- 2) Pero la intuición en tanto que "lo común de todos los tipos del darse mismo"⁴² está determinado de manera reflexiva; esto indica que en Husserl la filosofía hay que entenderla como teórica.
- 3) En términos estrictamente metódicos, la filosofía en su completud sólo es posible como ciencia trascendental: mediante la ejecución de un cambio de actitud; esto es, mediante la reducción y la *étiología* fenomenológicas.

En resumen, en Husserl la filosofía primera debe ser entendida como una *ciencia trascendental teórico-cognoscitiva*.

§ 4. La filosofía en Heidegger como ciencia originaria preteórica

a) Lo precientífico y la ciencia originaria

Al hablar Heidegger de la fenomenología como ciencia originaria en las primeras lecciones, ¿no está acaso haciendo una simple transposición del carácter precientífico de la fenomenología anunciado por Husserl desde las 7L? ¿En qué sentido el planteamiento de Heidegger arroja nueva luz en el pensar acerca de la cientificidad de la fenomenología?

La respuesta a estas preguntas se verá al descubrir la radicalidad del planteamiento de Heidegger en relación con la tradición y especialmente con Husserl. En este sentido debemos tener a la vista el significado de lo precientífico en Husserl

⁴¹ *Ibidem* p. 178.

⁴² Cf. Fink, *Studien*, p. 207.

para poder delimitar adecuadamente el título "ciencia originaria ateorética" en Heidegger.

El término precientífico en Husserl se refiere al rasgo fundamental de la actitud natural en la cual es válida la tesis general del estar ahí para mí simplemente del mundo y de las cosas mundanas. El cambio de actitud de la ingenuidad a la esfera trascendental mediante la reducción y la *éno%or* fenomenológicas puede entenderse también como el giro de la actitud precientífica a la científica. Sólo con el descubrimiento de la trascendentalidad es que el mundo y las cosas mundanas pueden ser temáticos. Mediante el análisis de la constitución se pone en marcha el trabajo científico como tal.

También hemos descubierto lo precientífico en un nivel pretrascendental en las *IL* al ser destacada la fenomenología de entre las ciencias particulares. La fenomenología no es científica como las ciencias explicativas o descriptivas, sino que, dicho kantianamente, se dirige a las condiciones de posibilidad del conocimiento o de lo científico. En este sentido, Husserl arguye que las ciencias particulares hunden sus raíces en la fenomenología.

El primer sentido de precientífico refiere a la esfera pretrascendental, y el paso de lo precientífico a lo científico podemos considerarlo como el *paso temático*. Lo científico muestra aquí que los fenómenos en cuanto tales sólo pueden ser vistos en la esfera trascendental, ya que ahí es donde llegan a ser temáticos.⁴³

El segundo sentido de precientífico remite a la *determinación* o *estructura* esencial de la fenomenología husserliana y de la filosofía en general. Ésta no debe ser confundida con una ciencia particular, ni siquiera con la psicología. La fenomenología contiene su propia determinación en la búsqueda de la aclaración de la constitución del mundo. Es de entrada precientífica porque constituye la base de las ciencias particulares.

Pero ambos sentidos del término se entienden en el marco de un rasgo que los determina: lo teórico. Lo precientífico (como lo prefenomenológico) en tanto que paso a lo científico (en tanto que fenomenológico) ya está determinado teóricamente, como lo hemos indicado. La vida precientífica de la actitud natural en Husserl no puede ser identificada con la vida fáctica preteorética en Heidegger. Aquélla, es la vida precientífica acuñada teóricamente.

⁴³ Cf. Fink, "Reflexionen zu Husserls Phanomenologischer Reduktion", en *Ncihe und Distan:..* p. 113. Ahí, Fink destaca que en Husserl se puede hablar de tres conceptos de "fenómeno". El primero hay que entenderlo en el sentido de la cosa entornada en su aparición, el segundo es el resultado de la reducción eidética, es decir, la esencia, y el tercero es el residuo que queda después de efectuar la reducción fenomenológica y la *epojé*: la cosa en el modo de la neutralidad.

Lo precientífico de la fenomenología en tanto que raíz de las ciencias particulares se halla también en un marco teórico. De hecho, Husserl interpreta esto como una intensificación de la cientificidad de las ciencias particulares. Por ello hablará de lo precientífico como de una "teoría de la teoría".⁴⁴ Heidegger logrará un planteamiento radical en contra de esta cientificidad acuñada teóricamente. Y esta radicalidad es la que se expresa en el concepto "ciencia originaria ateorética". Con ello podemos anticipar que aquello a lo que Heidegger se refiere con ciencia originaria ateorética no es lo precientífico en el sentido de la actitud natural ni tampoco en el sentido de la estructura teórica de la fenomenología husserliana.

b) 'Ciencia' en "ciencia originaria" en tanto que caracterización metódica

De entrada, la ciencia es entendida como conocimiento de un objeto o de un ámbito. Ya vimos que la ciencia para Husserl recibe su estatus científico mediante el conocimiento del fundamento y mediante un principio unificador. Sin embargo, la filosofía se dirige a la aclaración del conocimiento mismo y de la correlación entre el conocimiento y lo conocido. Por ello podemos caracterizar la estructura de la fenomenología husserliana como precientífica, ya que se dirige estrictamente a establecer la condición de posibilidad del conocimiento.

En relación con esto debemos plantear la pregunta de si *ciencia* en "ciencia originaria" tiene ese mismo sentido para Heidegger, es decir, si se dirige a establecer la condición de posibilidad del conocimiento. Al respecto podemos decir lo siguiente: al mantener Heidegger el término "ciencia" refiere con ello al hecho de que aquí también se mantiene una determinada relación con el conocimiento. Heidegger develará el conocimiento como algo fundado en la esfera originaria de la vida y la vivencia, en la vivencia del mundo circundante. La aparente obviedad de la cientificidad atravesada por el conocimiento teórico es seguida hasta su origen, es decir, es radicalizada mediante una cientificidad más originaria. En este sentido, la relación con el conocimiento que se expresa en el término "ciencia" no es ninguna relación sobrentendida fundante, sino una *relación cuestionada*. Pero si el conocimiento debe develarse en tanto que fundado mediante una ciencia radical originaria, entonces surge aquí la pregunta de cómo debe ser llevada a cabo esta ciencia originaria: ¿acaso sin conocimiento? Si así fuera, entonces

⁴⁴ *Hua* XIX/1, p. A 21 [IL 1, p. 229].

la ciencia originaria no tendría ningún carácter científico metódico; entonces sería, como algunas interpretaciones inadecuadas plantean, misticismo o irracionalismo.⁴⁵ En torno a esto debemos decir que la ciencia originaria es guiada científica y metódicamente, en tanto que contiene un determinado "conocimiento". No es ninguna construcción mística o mítica, sino que es científica en un sentido radical. Su "conocimiento" es más originario y más radical que el de la teoría del conocimiento y que la condición de posibilidad de la filosofía trascendental. Si entendemos la científicidad en relación con el conocimiento, entonces también debemos entender la científicidad originaria en relación con un conocimiento originario. Pero, ¿qué significa esto?

Ya hemos anunciado que la fenomenología para Husserl conlleva en esencia un carácter teórico-cognoscitivo, en tanto que entiende la intuición en términos de conocimiento. En este sentido, el modo de ver ya está determinado teóricamente. Más adelante veremos que esto constituye ya una desformalización del principio fenomenológico. Pero si Heidegger, mediante la idea de la ciencia originaria, intenta mostrar el carácter fundado del conocimiento, esto significa que la intuición husserliana debe ser ya una intuición fundada. La "intuición" en Heidegger se muestra entonces como un suelo más originario, es decir, más originario que la intuición teórico-cognoscitiva. De ahí que la fuente del "conocimiento" no es ninguna intuición teórica, sino una intuición comprendedora. Ésta es más originaria que aquélla en tanto que la primera se muestra como modificación de la última. El planteamiento comprendedor de la ciencia originaria ya lo tenía Heidegger presente desde su primer curso como docente cuando recalca: "en lugar de conocer eternamente cosas, comprender intuyendo e intuir comprendiendo".⁴⁶ En el siguiente curso se referirá a la filosofía como fenomenología hermenéutica⁴⁷ y, en 1923, como hermenéutica de la facticidad.⁴⁸ La modificación

⁴⁵ El irracionalismo sólo tiene sentido en oposición al racionalismo. Si se supera este contrario, el cual ya es conocimiento teórico, la objeción carece de validez. Por otro lado, el misticismo indica el abrirse del objeto en sujeto, indica la inexistencia de fronteras entre ambos. Tampoco esta objeción acierta, pues mediante la ciencia originaria el concepto *ciencia* ante todo debe ser entendido en un sentido completamente metódico. Esto es, con la ciencia originaria no ocurre ninguna fusión mística del objeto con el sujeto, sino que dicha ciencia supera la diferencia y apunta hacia el origen de la diferenciación misma en el esquema sujeto-objeto. Cf. *GA* 58. pp. 19-SS.

⁴⁶ *GA* 56/57, p. 65.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 131.

⁴⁸ *GA* 63, pp. 14-M.

terminológica por parte de Heidegger a lo largo de sus cursos se puede entender de la siguiente forma: la ciencia originaria no es ninguna ciencia en el sentido de un conocimiento fundado, sino que se refiere a la actitud fundadora comprendedora, es decir, hermenéutica.⁴⁹

En este punto debemos evitar un posible malentendido. El aprehender de una ciencia determinada en forma no teórico-cognoscitiva no debe entenderse como un rechazo de la teoría del conocimiento. Ubica a esta última en su carácter determinado: como derivada. La posibilidad de la ciencia originaria ateorética indica el hecho de que "lo teórico mismo, y en cuanto tal, remite a uno preteorético".⁵⁰

El objetivo de Heidegger es precisamente la "liberación" de lo preteorético o ateorético del dominio de lo teórico: "Este predominio debe ser roto...", pero a la vez esto requiere de otra apertura del ámbito hasta ahí no tocado. La esfera de las vivencias del mundo circundante como ámbito de la ciencia no puede ser abierta en forma teórica, sino de acuerdo con la vivencia misma. En este sentido, la ciencia originaria como tal y su ámbito de investigación no pueden ser accesibles en ningún modo teórico, ni pretrascendental ni trascendental, sino sólo comprendiendo, es decir, hermenéuticamente. En el semestre estival de 1920 Heidegger plantea esto en forma clara: "Este explicar y determinar de la esencia de la filosofía [como ciencia originaria] no debe continuar siendo aprehendida como una tarea del conocimiento, como una producción de un contenido, sino que debe ser entendida en forma ejecutante".⁵¹

A partir de lo anterior podemos apreciar la diferencia entre la filosofía en tanto que ciencia originaria preteorética y la filosofía como ciencia estricta en Husserl. Ya hemos indicado que eso que constituye la cientificidad de la ciencia estricta en Husserl se puede resumir en tres caracteres: cognoscitivo, teórico y trascendental. La filosofía como ciencia estricta en Husserl es en esencia una *ciencia trascendental teórico-cognoscitiva*.

Heidegger va más allá de estos caracteres y radicaliza el carácter científico de la ciencia al descubrir su originario ámbito hermenéutico preteorético. La filosofía como ciencia originaria en Heidegger es necesariamente una *ciencia hermenéutica preteorética*.

⁴⁹ En este sentido debe entenderse la declaración de Heidegger en el semestre invernal de 1919/1920: "la ciencia originaria no es por ningún motivo una ciencia en sentido estricto; es, justamente, filosofía"; GA 58, p. 230.

⁵⁰ GA 56/57, p. 59.

⁵¹ GA 59, p. 8.

c) *El "objeto" de la ciencia*

Si partimos de que la ciencia está determinada científicamente en forma propia, entonces surgen las siguientes preguntas: ¿acaso no debe tener toda ciencia un objeto de su investigación? Si así es, entonces, ¿qué ocurre con la ciencia originaria? ¿Cuál es su objeto y cómo debe entenderse la relación con él? Si a través de la ciencia originaria dirigimos nuestra mirada al origen del hacer-objeto teórico-cognoscitivo, ¿se puede todavía seguir hablando de objeto? Con base en lo desarrollado hasta este punto, debemos decir que en sentido estricto hablar de objeto en relación con la ciencia originaria no es posible, en tanto que lo que precisamente debe ser tema de la investigación es aquello en lo que ya estamos siempre: la vida misma. Ésta no puede nombrar ningún objeto en sentido teórico-cognoscitivo: mi propia vida en su origen no es nunca un *qué*, como cualquier objeto de las ciencias particulares que pueda ser observado o preguntado. Por ello Heidegger escribe en 1919 que la ciencia originaria no pone la mira en el objeto del conocimiento, sino en el conocimiento del objeto;⁵² y de manera semejante se refiere a ello en una carta a Jaspers en 1922: "Hay objetos que no se tiene, sino que se 'es'; más aún, el qué de estos objetos descansa en 'que son'".⁵³

El hecho de que el "objeto" de la investigación preteórica originaria no sea ordenador o teórico-cognoscitivo indica que éste debe ser aprehendido en forma propiamente diferente. Por ello Kovacs indica que la ciencia originaria se devela como un método de apertura.⁵⁴ La vida en su origen es abierta en una forma

⁵² GA 56/57, p. 235. No debemos confundir esto con el principio de Rickert. En efecto, Rickert ha dirigido su mirada en el segundo de sus "dos caminos del conocimiento" hacia el conocimiento del objeto; sin embargo, debemos recordar que para él el conocimiento de un objeto consiste en construir un puente entre la validez trascendental de la verdad y el ser inmanente de la proposición. Mediante el regreso al conocimiento Rickert no intenta llevar a cabo un modo más originario de apertura del objeto, sino solamente asegurar, de otra forma, su planteamiento teórico-valoral. Por ello, Heidegger escribe que conocer, para Rickert, es valorar [*Werten*] y no ver [*Schauen*]. GA 56/57, p. 193.

⁵³ *Briefe H-J*, p. 26 [*Correspondencia H-J*, p. 24]. Más adelante veremos que el objeto de la filosofía es un objeto vacío. Cf. GA 61, p. 33. Además, ver Th. C. W. Oudemans, "Heideggers 'logische Untersuchungen'", en *Heidegger Studies* 6 (1990), pp. 87-Y.?: J.F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 172.

⁵⁴ G. Kovacs, "Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/2 (1990), pp. 121-135. Kovacs fundamenta su ensayo en la siguiente afirmación de Heidegger: "en vez de ajusarme al objeto del conocimiento, me puedo ajustar al conocimiento del objeto", GA 56/57, p. 28. En este sentido, Kovacs escribe: "The idea of philosophy as primordial science does not stand for a set of teaching,

determinada originariamente. De aquí que en la ciencia originaria nos dirijamos al modo como la vida es develada y no a la vida en tanto que objeto teórico-cognoscitivo. Por ello dicha ciencia debe ser entendida como un modo de la investigación determinada por este "objeto". Pero si un desarrollo completo de la filosofía ocurre a partir de ese ámbito por descubrir, ¿acaso no es esto un círculo *in probando!* Si el develamiento completo de la ciencia originaria en tanto que método de apertura está determinado por el ámbito de la investigación, ¿cómo puede hacerse accesible su "objeto"?

El círculo que aquí aparece no indica una limitación o deficiencia de la filosofía, sino que constituye, como Heidegger dirá posteriormente, un carácter esencial del método filosófico. La circularidad nos remite de entrada a dos aspectos:

1) El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto; es decir, "nace de una determinada problemática de una región de objetos".⁵⁵ Por ello también Husserl indicó que el método consiste en una aclaración de los problemas.⁵⁶ El método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al "objeto" por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el "objeto". Pero ya hemos indicado que el "objeto" no es ningún *qué*, por lo cual no puede ser dado en forma teórica-cognoscitiva. El ámbito de la investigación debe ser ganado.⁵⁷ Apoyándose en Aristóteles, Heidegger escribe en 1922 que "el ente aprehendido en sus posibles 'determinaciones como algo', no está simplemente ahí presente, sino que constituye una 'tarea'".⁵⁸ La tarea fenomenológica consiste, como veremos más adelante, en acercarse al fenómeno, en descubrirlo de su estar cubierto.

2) La obtención del ámbito originario de la ciencia originaria en tanto que tarea de la fenomenología hermenéutica no puede tampoco ser derivada de algo

but for a way of knowing; it is not the content of some new discipline, but a method of disclosure", p. 125. Cf. además a M. Riedel, "Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik", en C. Jamme y O. Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit*, p. 215-233. Ahí, Riedel interpreta la cientificidad de la ciencia originaria en el sentido de *actitud o comportamiento*, es decir, "como el *Dasein* humano se comporta hacia sí mismo y hacia el mundo", p. 216. Cf. también I. Fehér, "Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers", en Kisiel y J. van Burén (eds.), *Reading Heidegger from the Start*, pp. 73-89; en relación con la ciencia primordial u originaria, ver especialmente p. 82.

⁵⁵ GA 58, p. 4.

⁵⁶ *Logos I*, p. 297 [*La filosofía como ciencia estricta*, pp. 16-17]; cf. GA 17, p. 71.

⁵⁷ Cf. GA 58, p. 29.

⁵⁸ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles (=PIA)*, p. 257 [*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (=IFA)*, p. 65].

otro. Ella debe fundamentarse en sí misma. Esto muestra otro carácter importante de la circularidad de la ciencia originaria. La circularidad se refiere a la propia fundamentación de la ciencia originaria. Ésta debe ser entendida como *principium* y no como *prinzipatum*, como en las ciencias particulares.⁵⁹ En tanto que la ciencia tiene el carácter de la vida, es caracterizada por Heidegger en el semestre invernal de 1919/1920 como autosuficiencia.

Este planteamiento determinante será la base que marcará todo su trabajo posterior. Qué tan central es esto para la filosofía Heidegger lo indica ya desde su primera lección: "Estamos en la encrucijada metódica, que decide en general sobre la vida o muerte de la filosofía, ante un abismo: hacia la nada, es decir, hacia la absoluta objetividad, o logramos el salto en *otro mundo*, más precisamente: sólo en el mundo"/*

Los términos aquí mencionados resuenan a Kierkegaard o al método trascendental husserliano; sin embargo, a lo que Heidegger se refiere es a la radicalidad de su planteamiento: o permanecemos en la actitud teórica, la cual ha dominado a la filosofía occidental, o saltamos mediante un acceso radical al ámbito preteorético no develado. Esta última posibilidad puede darle vida a la filosofía, es decir, salvarla del estado agonizante en el que se encuentra debido al dominio teórico. La idea de la vida o muerte de la filosofía es también expuesta en una carta a Jaspers en 1922: "O bien trabajamos seriamente en la filosofía y en sus posibilidades como investigación científica de principios, o nos entendemos como hombres de ciencia que arrastran la grave carencia de parlotear con conceptos cogidos al paso y tendencias sólo a medias aclaradas y que trabajan movidos por necesidades inmediatas".⁶¹

⁵⁹ GA 56/57, p. 24. Sobre este problema, cómo debe definirse a sí misma la filosofía, Heidegger se ocupa expresamente en la lección invernal de 1928/1929. Ahí se pone en cuestión el concepto de "filosofía científica", el cual puede ser entendido en sentido metafórico como un "círculo redondo". El círculo no es redondo, pues redondo "sólo sería una deficiente aproximación a ese 'redondo en absoluto'". Más bien, el círculo es por antonomasia redondo; él representa de manera perfecta la idea de lo redondo. "Correspondientemente, en la expresión 'filosofía científica' estaríamos atribuyendo a la filosofía algo que no le conviene, pues la filosofía no es simplemente una ciencia; pero al mismo tiempo le estaríamos atribuyendo algo que la filosofía tiene ya en un sentido original: la filosofía es más original que cualquier ciencia porque toda ciencia tiene su raíz en la filosofía, empieza brotando de ella"; GA 27, pp. 16-17 [*Introducción a la filosofía*, pp. 32-33]. En este sentido, Heidegger rechaza desde un principio todas las interpretaciones de la tradición que tratan a la filosofía como ciencia. Sin embargo, Heidegger señala en la *lección-KNS* que *ciencia originaria* debe ser entendida en una forma completamente distinta. El concepto "ciencia originaria" [*Ursprungswissenschaft*] contiene, pues, el carácter propio y esencial de la filosofía de *ser más originario* que cualquier ciencia particular.

⁶⁰ GA 56/57, p. 63.

⁶¹ *Briefe H-J*, p. 28 [*Correspondencia H-J*, p. 25].

d) La tematización metódica de la vida mediante la ciencia originaria

Ya hemos indicado que la científicidad de la ciencia originaria de entrada remite a un determinado proceso metódico: designa un *cómo*, porque ya estamos "en el objeto". No salimos de éste, ni lo podemos oponer a nosotros mismos, sino que se da una expresa tematización filosófica de la vida pretemática. Pero al hablar de tematización metódica aparece nuevamente la pregunta de que si acaso no toda tematización es ya un "hacer objeto", es decir, una teorización. ¿Acaso no se da una modificación esencial en el paso de lo pretemático a lo temático, la cual impide un acceso a lo preteórico en cuanto tal?

En apartados anteriores hemos destacado el hecho de que el método filosófico tiene la peculiaridad de incluir a su "objeto". Si la pregunta que ha guiado la presente investigación es el modo de acceso a la vida y a la vivencia, entonces la vida misma debe ser tematizada en relación con dicho modo. De esta forma descubrimos que el acceso a la vida juega un papel particular: el "acceso" no es ningún instrumento que pudiera tematizar cualquier objeto en forma arbitraria. Por ello podemos indicar que la tematización de la vida no cae en el dominio de las tematizaciones teóricas de objetos. En este sentido, la modificación de la vida no ocurre de entrada mediante un proceso objetivador. En este punto podemos sospechar que a este tematizar expreso también pertenece otro modo de entender la expresión y la formación conceptual. En concordancia con esta reflexión Heidegger dirá desde 1919 que la expresión que corresponde a la ciencia originaria debe entenderse como un carácter del aprehender concreto de la vida misma.⁶² De acuerdo con este contexto escribe Heidegger en su siguiente curso: "El problema de la formación de conceptos filosóficos no es de naturaleza posterior, teórico-científica, sino que es el problema filosófico en su origen".⁶³ La tradición no pudo develar esta otra posibilidad del tematizar porque siempre fue conducida por el "predominio de lo teórico", como ya Heidegger apuntó desde 1919.⁶⁴ Por ello la tematización conceptual de la tradición estuvo determinada "de acuerdo con clases",⁶⁵ lo cual impidió que se pudiese observar que el acceso a la vida en la tradición estuvo siempre acuñado teóricamente. Desde esta ceguera es comprensible que un "acceso" ateorético se considerara imposible.

⁶² GA 58, p. 139, 232.

⁶³ GA 59, p. 169.

⁶⁴ Cf. GA 56/57, p. 59.

⁶⁵ GA 59, p. 8.

Si la científicidad de la ciencia originaria de entrada remite a un carácter metódico, el que a su vez incluye a su "objeto", entonces se puede decir que la ciencia originaria remite a un acceso metódico y a un ámbito temático. En relación con el acceso ya anticipamos que éste ocurre hermenéutica fenomenológicamente; por ello ya en 1919 Heidegger habla de una ciencia comprendedora.⁶⁶ Lo hermenéutico del "acceso" contiene rasgos fenomenológicos, los cuales son interpretados de manera más originaria. Mediante una caracterización más originaria de la fenomenología se develan los momentos metódicos no ya en su carácter reflexivo sino hermenéutico. La hermenéutica caracteriza, pues, el modo de tratamiento de los fenómenos, el cual nos lleva a la modificación del acceso metódico, al fenómeno *vida*. Tal vez por ello también Heidegger caracteriza en el semestre invernal de 1919/1920 a la filosofía como una guía comprendedora.⁶⁷ La reducción fenomenológica y la *Étoca* en Husserl se convierten en Heidegger en la reducción hermenéutica, en la reconstrucción coautora y en la destrucción acompañante, como veremos más adelante.

En relación con el ámbito de la investigación ya hemos señalado también que éste lo constituye la esfera ateórica de la vida y la vivencia, la cual debe ser destacada de acuerdo con la vida misma. Tiene otro "carácter de objeto". En 1920 Heidegger expresa lo siguiente: "La objetualidad de la filosofía no tiene el carácter teórico de cosa, sino el de la significatividad.. ."⁶⁸ La significatividad remite al modo como la vida se muestra en su origen, como se comprende. La vida en tanto que ámbito de la investigación se abre adecuadamente no en relación con una derivación teórica, como el carácter de cosa, sino en relación con su carácter de significatividad. No obstante, éste no puede ser expuesto simplemente en una reflexión objetivadora; más bien la vida misma en su carácter significativo debe ser accesible hermenéuticamente en tanto que *ejecución*. La ciencia originaria que hace posible esto debe ser entendida, de acuerdo con Heidegger, como ciencia hermenéutica originaria. Aquí se halla una diferencia fundamental con la fenomenología husserliana, ya que para Husserl el método fenomenológico está determinado por la conciencia en tanto que objeto de la investigación, con lo que se manifiesta el carácter reflexivo de su fenomenología.⁶⁹

⁶⁶ GA 56/57, p. 208.

⁶⁷ GA 58, p. 150.

⁶⁸ GA 59, p. 197. En el semestre estival de 1923 Heidegger volverá a explicar que "la significatividad no es un rasgo de la cosa sino un carácter de ser"; GA 63, p. 89 [*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 114].

⁶⁹ Cf. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexión*; además, von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, pp. 16-20.

e) *Filosofía-cosmovisión-ciencia*

Según lo expuesto hasta el momento, tenemos un primer acercamiento a aquello que Heidegger nombra como *ciencia originaria*. Para delimitar con mayor claridad su carácter científico filosófico nos remitiremos a la diferenciación entre filosofía, cosmovisión y ciencia.⁷⁰

La filosofía para Dilthey y para los neokantianos como Rickert puede ser vista como cosmovisión, mientras que Husserl⁷¹ insiste en su carácter puramente científico. ¿Cómo entiende Heidegger la filosofía? Veamos esto.

Rickert parte de una posición respecto a valores, es decir, el fundamento de la vida tiene sentido únicamente con base en el deber validador trascendental y en las valoraciones y bienes unidos a éste; dicho de otra forma, el fundamento de la vida es explicable sólo a partir de la cultura. Según Heidegger, esta comprensión quiere ser "la interpretación del sentido del existir humano y de la cultura humana en vista del sistema de los valores sustentados absolutamente".⁷² Aquí la cosmovisión se muestra como límite de la filosofía.⁷³

Dilthey, por su lado, parte de la experiencia que es dada en la introspección. Pero este ámbito es abierto sólo mediante una psicología descriptiva, y a partir de ahí se forman las diversas figuras o tipos de vida en relación con el mundo: "en los límites de tales concepciones fundamentales del mundo y con su ayuda el hombre, su vida particular y social, experimenta pues 'explicaciones' e interpretaciones correspondientes".⁷⁴ Mediante el descubrimiento de las concepciones fundamentales del mundo y de la vida se completa la filosofía. Para Heidegger esta interpretación de la cosmovisión como la tarea de la filosofía significa que: "La lucha interna con los enigmas de la vida y del mundo busca llegar a la tranquilidad en la fijación de algo definitivo del mundo y de la vida".⁷⁵

A través de esta doble caracterización queda claro que la relación entre cosmovisión y filosofía ha marcado el camino de la filosofía occidental. La relación llegó a ser presupuesta de forma tal que la cosmovisión pertenecía a la filosofía.

⁷⁰ En relación con esta tríada, cf. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, pp. 17-35.

⁷¹ Cf. § 3, § 7, § 12 del presente trabajo.

⁷² GA 56/57, p. 9.

⁷³ Este acceso cosmovisivo a la vida como límite de la filosofía se muestra claramente en los neokantianos, cuando vemos que con ellos estrictamente no puede haber un acceso a la vida sino sólo al *pensar sobre la vida*.

⁷⁴ GA 56/57, p. 8.

⁷⁵ *Ibidem*.

Esta comprensión fue puesta en cuestión por la fenomenología de Husserl. En el citado artículo de *Logos*, Husserl contrapone la cosmovisión a la filosofía científica. La filosofía de las concepciones de mundo como expositora de una reflexión del proceso de las figuras del espíritu temporales anudadas a la comunidad cultural es "una hija del escepticismo historicista".⁷⁶ Es decir, esta filosofía representa una idea cambiante orientada temporalmente. La filosofía científica, por su parte, se muestra como supratemporal, en tanto que "no está limitada mediante ninguna relación con el espíritu de una época".⁷⁷

De todo esto resulta el siguiente problema para nuestro trabajo: si el nexo entre filosofía y cosmovisión hasta hoy se ha sobrentendido, entonces debemos preguntar si con ello también se da un nexo entre la filosofía en tanto que ciencia ateorética originaria y la cosmovisión.

f) *Ciencia originaria y cosmovisión*

Respecto al nexo entre filosofía y cosmovisión, Heidegger escribe en 1919 que la cosmovisión "expone un fenómeno ajeno a la filosofía".⁷⁸ Un año más tarde indica, empero, que "la filosofía de la vida [es decir, una filosofía orientada a las concepciones de mundo] fue una estación necesaria en el camino de la filosofía".⁷⁹ ¿Cómo hay que entender esto?

En una nota a pie de página de su tesis de habilitación (1916), Heidegger destaca la importancia del planteamiento de Husserl en relación con la superación del psicologismo, pero a la vez critica su fenomenología trascendental y abre la posibilidad de una salida de la perspectiva trascendental: esto se puede "solamente posibilitar con los medios sistemáticos de una filosofía orientada principalmente en torno a las concepciones de mundo".⁸⁰ Sin embargo, esta filosofía orientada hacia las concepciones de mundo debe ser comprendida sólo como impulso para el posterior camino del pensar de Heidegger. Cuando él mismo indica que la filosofía de la vida en tanto que cosmovisión describe una estación necesaria, esto no debe ser considerado simplemente como una fase aislada. Debemos ver esta estación en su contexto, es decir, en relación con la pregunta por una base ontológica requerida

⁷⁶ *Logos* I, p. 328 [*La filosofía como ciencia estricta*, p. 56].

⁷⁷ *Ibidem*, p. 332 [*Ibidem*, p. 62].

⁷⁸ GA 56/57, p. 12.

⁷⁹ GA 59, p. 154.

⁸⁰ GA I, p. 205.

desde el principio. Esto se expresó en sus primeros escritos a través de la pregunta por las categorías y en la pregunta por la vida.⁸¹

Cuando Heidegger en 1919 caracteriza a la cosmovisión como un fenómeno ajeno a la filosofía, esto lo concibe en relación con los límites de la cosmovisión; es decir, ésta no se devela de manera filosófica en forma suficiente, por lo que no puede ofrecer un acceso adecuadamente originario a la vida fáctica. También la posición correspondiente a la cosmovisión debe ser puesta en cuestión; de ahí que Heidegger pregunte por el fundamento originario de la cosmovisión cuando escribe que "la esencia de la cosmovisión será un problema".⁸²

En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger aclara que la cosmovisión es rechazada "en determinado sentido", esto es, "que el ámbito general [la vida] debe permanecer, pero como tal de una ciencia estricta",⁸³ es decir, de una ciencia originaria preteórica. Con esto queda claro que la pretensión de Heidegger de aprehender la vida como tal, lo cual también intenta la cosmovisión, no es rechazada, pero lo que no acepta es el modo como la cosmovisión hace accesible la vida. No aprehende la vida "al surgir, proviniendo de un origen",⁸⁴ y ahí es donde se muestran los límites de la "filosofía de las concepciones de mundo". La ciencia preteórica, por su parte, es la ciencia que abre la vida en su originalidad.

Esto significa que la filosofía en tanto que ciencia originaria debe despedirse de su sobrentendida pertenencia a la cosmovisión. Si la filosofía pregunta por el

⁸¹ El camino del escrito de la habilitación a las primeras lecciones en Friburgo y posteriormente hacia *SyT es* seguido especialmente por I. Fehér, particularmente en "Zum Denkweg des jungen Heideggers II", en *Anuales Universitatis Scientiarum Budapestinensis...*, tomos XXII-XXIII, 1990, pp. 127-153. En relación con la interpretación errónea de "fases" y "cambios" en los primeros trabajos de Heidegger, cf. Kisiel, "Das Entstehen des Begriffsfeldes, 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-1987, pp. 91-119. Kisiel articula el camino del pensar de Heidegger hasta SvT en dos líneas principales: una "fase de la filosofía de la vida", y otra "ontológica"; p. 116. Como ya hemos subrayado desde los primeros párrafos, una tal interpretación apunta hacia un malentendido fundamental en el punto de partida de Heidegger. Su camino no debe ser visto sólo en relación con una terminología determinada. Debemos ver, en primer lugar, los fenómenos, los cuales deben abordarse mediante un acceso adecuado. Ya Fink ha anotado que es difícil ver la cosa donde hace falta el nombre; Fink, *Studien*, p. 215.

⁸² GA 56/57, p. 12.

⁸³ GA 58, p. 28. Pero lo que Heidegger quiere decir aquí con estricta [*streng*] no coincide con lo estricto en sentido husserliano. Para el Heidegger de 1919/1920, "estricto" significa "la concentración en la autenticidad de las referencias de vida en la vida concreta misma"; GA 58, p. 231. Cf. además, *ibidem*, p. 137; GA 60, p. 10; GA 27, pp. 44-ss.

⁸⁴ GA 58, p. 81.

fundamento originario de la cosmovisión, por su esencia, entonces se da entre ambas un nexo muy diferente: "La cosmovisión llega a ser problema de la filosofía en un sentido completamente nuevo".⁸⁵ Esto nos revela dos cosas: por un lado la filosofía no puede seguir siendo cosmovisión y, por otro, la esencia de la cosmovisión llega a ser problema de la filosofía. El hecho de que se lleve a cabo una separación y que la relación se comprenda de forma completamente diferente exige, pues, un nuevo concepto de filosofía. Es decir, la filosofía misma llega a ser problema. Ella misma exige una modificación de su esencia.

El nuevo concepto de filosofía en Heidegger es precisamente aquello que hemos analizado con el nombre de *ciencia originaria preteórica*. La filosofía en su esencia está determinada como ciencia originaria. La limitación esencial de la filosofía como ciencia originaria se ordena en la tradición de la filosofía occidental que en su pleno llevarse a cabo siempre ha sido entendida como *proté filosofía*, *prima philosophia*, metafísica, filosofía trascendental (Kant), doctrina de la ciencia (Fichte), ciencia absoluta (Hegel) o fenomenología trascendental (Husserl). La ciencia originaria buscada por Heidegger debe ser entendida como una nueva figura radical de la filosofía occidental. Es decir, en el concepto de ciencia originaria se halla incluida la misma pretensión que caracterizó a la tradición filosófica occidental, y en la cual se mueven todas las reflexiones posteriores de Heidegger, incluyendo el pensar del *Ereignis*.

La filosofía como ciencia originaria se dirige a una comprensión originaria de la vida. Esto significa un modo diferente de apertura de la vida misma, el cual se presenta como un aprehender la vida, como un "penetrar en el origen". Este penetrar en el origen contiene tres caracteres: autosuficiencia, expresión y significatividad. Podemos anticipar que en estos tres caracteres se establece la radicalidad de la ciencia originaria ateorética de Heidegger. Ya hemos caracterizado la autosuficiencia como la autofundamentación de la vida y de su acceso. La expresión de este modo autosuficiente de apertura no es ninguna construcción externa y sintáctica, sino que está fundada en los nexos de sentido de la vida misma, es decir, se funda en otra "objetualidad", no teórica: en la significatividad. Posteriormente regresaremos a estos caracteres.

⁸⁵ GA 56/57, p. 12.

2

El modo de tratamiento fenomenológico: intuición reflexiva e intuición hermenéutica

§ 5. El principio fundamental de la fenomenología

a) *Observaciones preliminares*

En el apartado anterior hemos destacado la determinación fundamental de la filosofía para Heidegger: ciencia preteórica originaria [*vortheoretische Urwissenschaft*]. También ya hemos indicado que "originario" en "ciencia originaria" no alude a lo mismo que lo visto como originario en Husserl, es decir, no es la ciencia de los *ρίζωματα πάντων*¹ en el sentido de vida trascendental de la conciencia. Asimismo hemos anotado que el origen y su ciencia se revisten de un carácter no teórico. Lo preteórico de la ciencia originaria fue confrontado con el planteamiento precientífico husserliano. Sin embargo, algunos autores ven el planteamiento heideggeriano en cercanía con las propuestas tanto de Dilthey como de Rickert. Para estos la filosofía no tiene un carácter teórico. Pero eso no teórico de la filosofía es interpretado a partir de su contraparte: el carácter práctico. En Rickert se da un primado de la razón práctica, al ser el conocimiento una toma de posición enjuiciadora respecto a valores y no poseer ninguna representación. En la aprobación o desaprobación del acto cognoscitivo se muestra, pues, un comportamiento práctico. Por ello dice Rickert que conocer propiamente no es representar, ya que el conocer se halla en el ámbito del querer y sentir.²

¹ *Logos* I, p. 341 [La filosofía como ciencia estricta, p. 72].

² Cf. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

Dilthey, por su parte, se refiere a un carácter práctico de la filosofía que, sin embargo, no se lleva a cabo con base en una aprobación respecto a valores trascendentales, sino con base en el nexo mismo de la vida. El primado de la razón práctica en Dilthey se muestra en la ampliación del sujeto representador de la época moderna, lo que conduce a una estructura de la vida en tres dimensiones: volitiva, afectiva e intelectual.³ Por ello Riedel acentúa con razón que la autorreflexión [*Selbstbesinnung*] en Dilthey se dirige a la vida como *praxis* en el sentido de Aristóteles.⁴

Pero si el origen preteorético en Heidegger no se identifica con el origen precientífico en sentido husserliano ni con el planteamiento práctico de la tradición, entonces debemos preguntar a qué se refiere concretamente. En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger menciona en forma indicadora y a la vez repulsiva a lo que se refiere con *origen*:

El "origen" no es una proposición simple definitiva, ningún axioma, de lo que todo fuera deducible, sino algo completamente diferente; nada místico, nada mítico, sino algo a lo que buscamos acercarnos en una contemplación que llega a ser cada vez más estricta, contemplación que en este camino se mantiene siempre a sí misma. Nos acercamos por diversos accesos, a saber, en un método científico, científico originario y sólo en él. No es nada que uno experimente en cualquier otra forma, que se añada vivencialmente a la vida y le pudiera otorgar una función.⁵

Ahora bien, la vida y la vivencia en tanto *origen* no pueden ser *dadas* en una forma determinada, sino que se hallan en *cierta lejanía* [*Femé*] que de algún modo debe convertirse en cercanía. Acercar el asunto se logra solamente mediante un método que de forma explícita tenga como *objetivo* este acercamiento. El acercamiento consiste, pues, en un quitar la lejanía, en un desalejar. Y este acercamiento desalejador que permite un "acceso" al origen es lo que Heidegger llama "método científico originario".⁶ Y, como sabemos, esto lo constituye para Heidegger desde 1919 la fenomenología.

En diversos escritos Heidegger sostuvo que él siempre permaneció dentro de la fenomenología.⁷ Por su parte, Husserl, desde mediados de los años veinte, pensaba

que los trabajos de Heidegger no podían agruparse ya en el marco de la fenomenología. Investigaciones recientes han aportado más claridad en torno a la relación filosófica entre Husserl y Heidegger. Infortunadamente todavía hay publicaciones que muestran una limitada comprensión de lo determinante en esta relación. Por ello conviene detenernos en este punto y llevar a cabo algunas observaciones al respecto. Con esto pretendemos señalar que la fenomenología es más de lo que Husserl mentó con ella, que ésta no puede ser entendida *solamente* en sentido reflexivo pretrascendental o trascendental. Por ello queremos apuntar hacia la posibilidad de una fenomenología hermenéutica.

b) El suelo fenomenológico de Husserl y Heidegger

En una carta dirigida a A. Pfander en 1931 Husserl escribe lo siguiente: "También menciono que yo ya estaba advertido suficientemente que *la fenomenología de Heidegger era algo completamente diferente a la mía*".⁸ Más adelante subraya:

He llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con este sentido profundo heideggeriano, con esta genial acientificidad; que la crítica pública y secreta se basa en crasos malentendidos; que él está en vías de formación de una filosofía sistemática de tal tipo que hace imposible para siempre aquello a lo que he dedicado toda mi vida.⁹

Dos años antes (1929), en una carta a R. Ingarden, Husserl precisa: "He llegado a la conclusión de que no puedo integrar la obra [de Heidegger] en el marco de mi fenomenología, infortunadamente también debo rechazarla por completo en sentido metódico y en lo esencial también en sentido temático".¹⁰

Según estas afirmaciones de Husserl, parecería que el planteamiento de Heidegger debería ser *ubicado fuera* de la fenomenología. Algunas interpretaciones se guiaron fácilmente por esta apariencia y no tematizaron más allá. Por eso algunos intérpretes llegaron a la conclusión de que Heidegger o se encontraba desde un principio ya fuera de la fenomenología" o en cierto momento se "despidió" de ella.¹² En contraposición a este planteamiento, K. Held y F.-W. von Herrmann han argumentado en múltiples escritos que Heidegger desde su inicio como docente procedió fenomenológicamente y permaneció siempre en el marco de la fenomenología, aun cuando después ya no utilice expresamente el concepto "fenomenología".¹³ Para sumarme a la comprobación de esta tesis sugiero enfatizar la diferencia entre el *concepto formal de fenomenología* y el posible *concepto desformalizado de fenomenología*, como Heidegger brevemente indica en *Ser y tiempo*. Sólo de esta forma se cuestiona la identificación sin más de la fenomenología heideggeriana con la fenomenología husserliana. La fenomenología de Husserl es una forma determinada en la que el concepto formal de fenomenología fue desformalizado, pero la fenomenología como tal no se agota simplemente en la figura husserliana de fenomenología.

Cuando Husserl rechaza metódica y temáticamente la fenomenología heideggeriana, lo hace contraponiéndola a su fenomenología reflexiva trascendental. Ya que Heidegger metódicamente no procede en términos reflexivos ni temáticamente

considera a la subjetividad constituyente como contenido, Husserl rehusa llamar a esto fenomenología. El planteamiento de Heidegger se halla en cierta forma alejado de la figura husserliana de la fenomenología, es decir, del descubrimiento reflexivo de la vida trascendental de la conciencia llevado a cabo por medio de la *éno%oi* y reducción, lo que constituía para Husserl la figura más estricta y pura de la fenomenología. En este sentido podríamos decir que aquello que Husserl ubica en su marco fenomenológico es únicamente *la fenomenología reflexiva trascendental*. En las *Ideas I* Husserl indica claramente este sentido estricto de "fenomenología": "Pues sin haber apresado lo propio de la actitud trascendental, ni haberse adueñado realmente del campo puramente fenomenológico, sin duda que cabe usar la palabra fenomenología, pero no se tiene la cosa".¹⁵

Que Heidegger no tenía "la cosa de la fenomenología" se deja ver en otra carta que Husserl dirige a R. Ingarden en 1927:

El nuevo artículo de la *Enciclopedia Británica* me ha costado mucho esfuerzo, principalmente porque examiné a fondo en forma originaria una vez más mi rumbo principal y en consideración extraje el hecho de que Heidegger, como debo ahora creer, no entendió este rumbo y con ello todo el sentido del método de la reducción fenomenológica.¹⁶

Si observamos el método y el ámbito de trabajo de Heidegger, parecería nuevamente como si él hubiera trabajado en otra línea completamente diferente. Más adelante expondremos que lo que hizo fue realmente "tomarle la palabra" a Husserl respecto al suelo de la fenomenología en cuanto método. Este "tomarle la palabra" Heidegger lo considerará años más tarde como "la auténtica conservación de la fenomenología, del principio fenomenológico".¹⁷

Pero la impresión que Husserl tenía de Heidegger no fue al principio la que acabamos de considerar. En los primeros años de trabajo conjunto la relación filosófica entre ambos se veía muy diferente. En una carta a Natorp en 1922 Husserl escribe lo siguiente:

Sus capacidades receptoras son mínimas [de Heidegger], 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 tra-

bajar 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...¹⁸

A partir de esta cita podemos establecer que Husserl descubrió en las primeras lecciones de Heidegger (1919-1923) una originalidad propia que él caracteriza con tres rasgos: *el modo de ver fenomenológico, el modo fenomenológico de trabajar y el campo de la investigación*. Con esto Husserl estaba descubriendo en 1922 lo que determinaría todo el camino del pensar heideggeriano: una forma fenomenológica originaria.¹⁹ Husserl estaba, pues, alabando aquello que años más tarde condenaría. En la época de las primeras lecciones, según el propio Husserl, Heidegger vio en forma fenomenológica, pero a la vez su investigación no era una simple transposición de la fenomenología de Husserl, sino una fenomenología "arraigada en su propia originalidad".

Por consiguiente, no podemos decir simplemente que este arraigo o modo propio se hallaba fuera de la fenomenología. Si Husserl caracteriza este arraigo u originalidad como fenomenológicos, entonces esto da a entender que Heidegger compartía el suelo fenomenológico con él. Pero si para Husserl la fenomenología sólo podía ser vista como fenomenología reflexiva trascendental, ¿cómo es que consideró los trabajos de Heidegger como fenomenológicos? Por un lado, Husserl reconoció la propia originalidad fenomenológica de Heidegger, pero, por otro, la fenomenología en él era posible solamente en cuanto reflexiva trascendental. Por ello creo que, a partir de esta ambigüedad, Husserl había dejado abierta la posibilidad de otra aprehensión del principio fenomenológico. En este sentido, Heidegger estaba desde un principio en el marco general de la fenomenología, pero no en el marco trascendental. Sin embargo, Husserl no llegó a ver las consecuencias que tendría tal originalidad de Heidegger, no vio que el planteamiento heideggeriano era fundamentalmente incompatible con la figura reflexiva trascendental de la fenomenología.

Si Heidegger mostró desde el principio una originalidad propia, tanto metódica como temática, como hoy podemos constatar en la publicación de sus primeras lecciones, entonces lo "fenomenológico" en la carta de Husserl debe ser entendido en un sentido que va más allá de la mera figura desformalizada de su fenomenología. Es decir, "fenomenológico" no debe limitarse al ver reflexivo (ver), ni a la descripción teórico-fenomenológica (trabajo), ni a la vida trascendental de la conciencia (campo). Más bien, lo fenomenológico remite a un suelo común y fundamental de todas las figuras de la fenomenología, es decir, remite a un principio fundamental: al *principio de todos los principios*.²⁰

Que posteriormente Husserl no considere el planteamiento de Heidegger como perteneciente a su fenomenología, sino que lo vea como "acientificidad", no significa que Heidegger realmente haya abandonado la propia originalidad de las primeras lecciones, construida sobre la base del principio fenomenológico. Más bien significa que Husserl entendió la fenomenología únicamente en el marco de su *fenomenología reflexiva trascendental*. Otras posibilidades fueron clausuradas.

Por tanto, considero que el hecho de que Heidegger no haya llevado a cabo la reducción y *étiórj* trascendentales, no quiere decir que se haya "despedido" de la fenomenología. Si la reducción y *étióTÍ* no es lo que caracteriza *esencialmente* al método fenomenológico, entonces debemos diferenciar aquí entre la fenomenología concreta de Husserl y la fenomenología en general. Por supuesto que en este punto surge la pregunta de qué queremos decir con "fenomenología en general". A esto nos hemos adelantado ya al referirnos a *lo formal de la fenomenología*, es decir, a aquello que determina a la fenomenología, al *principio* en el que se fundamenta. A continuación debemos aclarar cuál es ese principio.

c) La máxima de investigación fenomenológica "a las cosas mismas" y el principio de todos los principios

En su artículo de la revista *Logos* en 1911, Husserl escribe lo siguiente: "No de las filosofías, sino de las cosas y problemas debe surgir el impulso para la inves-

²⁰ Antonio Ziri3n ha sostenido en diversos foros que tal principio o, como m1s adelante tambi3n llamaremos, m1xima de investigaci3n ("ir a las cosas mismas") no es lo determinante en la fenomenolog1a. Ziri3n y yo tuvimos la oportunidad de discutir al respecto en el Primer Coloquio de Hermen3utica y Fenomenolog1a organizado por la Universidad Iberoamericana en septiembre de 2002. Cf. Antonio Ziri3n, "La noci3n de fenomenolog1a y el llamado a las cosas mismas"; y 1ngel Xolocotzi, "Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. R3plica a Antonio Ziri3n", en Xolocotzi (coord.). *Hermen3utica y fenomenolog1a. Primer Coloquio*, pp. 31-67.

tigación".²¹ En este sentido el trabajo científico de la filosofía en tanto que ciencia originaria, es decir, como fenomenología, se mueve "en esferas de intuición directa".²² Esta exigencia fundamental de la fenomenología ya la había expresado Husserl en la introducción al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*: "Queremos retroceder a las 'cosas mismas'".²³ En el § 19 de las *Ideas I* es expresada esta exigencia de la siguiente manera: "Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas".²⁴

"Retroceder a las cosas mismas" fenomenológicamente significa retroceder al *origen*. En otras palabras: "Retroceder a las cosas mismas" quiere decir ver las cosas como tales. Cuando la cosa sólo ha llegado a ser accesible mediante teorías, puntos de vista y opiniones, entonces hablar de origen significa descubrir la cosa como tal. Es decir, la cosa por lo general se halla encubierta. Su encubrimiento puede ser de diversa forma, por ejemplo, puede estar deformada.²⁵ La máxima fenomenológica pretende retroceder al origen de la deformación que ha surgido y continuado en las opiniones y teorías.

La máxima muestra un carácter repulsivo y uno indicativo. En las *IL* el carácter repulsivo se expresa en un apartarse "de intuiciones remotas, confusas, impropias"²⁶ o en "la exclusión de toda suposición que no pueda ser realizada fenomenológicamente con entera plenitud".²⁷ Este carácter repulsivo remite a la vez al carácter indicativo o positivo: a la intuición propia o a suposiciones que puedan realizarse fenomenológicamente. Sólo así será vista la cosa misma.

Pero esta máxima remite sólo al modo de proceder, es decir, a cómo debe uno acercarse a los fenómenos o como Heidegger escribe en *SyT*, al modo de tratamiento de los fenómenos.²⁸ La máxima no se refiere a ningún *qué* quiditativo de los objetos de la investigación. Por ello Heidegger dirá que "la expresión fenomenológica significa primariamente una concepción metodológica".²⁹

Si la máxima no se refiere a ningún *qué* quiditativo, entonces ésta debe ser entendida en un sentido formal. Con el término "formal" se quiere destacar aquí una aprehensión general sin una determinación quiditativa específica. Es decir, la máxima remite sólo al modo *como* puede mostrarse evidentemente lo quiditativo del objeto correspondiente. Lo formal del principio de investigación expone sólo este hecho fundamental del proceder metódico. Con esto también se insinúa que lo formal-fundamental de la máxima tiene la posibilidad de ser desformalizado. La desformalización puede darse en diversos niveles, *dependiendo del tipo de objeto de investigación*. Esta posibilidad de desformalización de lo formal de la máxima permite un espacio libre en el marco de la investigación fenomenológica y, a su vez, es la que permite hablar de fenomenología en varios sentidos y no sólo en el marco del planteamiento husserliano.

Pero la máxima de investigación de la fenomenología no debe ser entendida como una simple frase, sino que al fundamentar a la fenomenología como método, queda caracterizada por Husserl Como principio fundamental.

En las *IL* este principio fundamental es mencionado como "principio de la falta de supuestos";³⁰ en las *Ideas les* caracterizado como "principio de todos los principios"³¹ y en las *MC* es llamado "principio de evidencia".³² Estos tres títulos se refieren al mismo estado de cosas. Pero, ¿qué significa concretamente el principio fundamental de la fenomenología? Lo expondremos a continuación tomando la formulación que Husserl lleva a cabo en las *Ideas I*. En el § 24 Husserl escribe:

[...1 que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.³³

Lo dado de esta intuición fenomenológica es algo que se da a sí mismo. Esto significa que la intuición de esencias permite acceder a lo que de entrada no es así, sino que debe ser desencubierto y demostrado fenomenológicamente. Por ello Heidegger

interpretará el concepto de fenomenología en *SyT* como "ἀ7tO(pcuν£o~9ou xa. (paivó|i,eva: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo".³⁴

La totalidad de aquello que en su realidad en persona (es decir, originariamente) se da o muestra "hay que tomarlo como se da". "Tomar algo simplemente" significa repeler cualquier interpretación derivada o cualquier constructo teórico de la cosa misma.

Si ya antes señalamos un carácter positivo indicador de la máxima de investigación, a saber, que la cosa misma debe mostrarse en una "intuición propia", entonces eso ahora es caracterizado como "la intuición en que se da algo originariamente" o evidencia. Por ello von Herrmann indica con razón que "el retroceder a las cosas mismas y la evidencia significan lo mismo para Husserl".³⁵ Por lo cual podemos decir que la máxima de investigación y el principio de todos los principios se refieren a lo mismo. Dicho de otra forma: si planteamos en el mismo contexto la máxima fenomenológica y el principio de todos los principios vemos que el principio fundamental de la fenomenología puede expresarse de manera positiva como un "retroceder a las cosas mismas" (*L*) o como un "dirigirse por las cosas mismas" (*Ideas I*). En forma negativa se expresa como un apartarse de "intuiciones remotas, confusas, impropias" (*IL*) o "de los dichos y las opiniones" (*Ideas I*).

Por todo esto podemos plantear que "retroceder a las cosas mismas" en Husserl significa: 1) considerar la intuición en que se da algo originariamente como una fuente adecuada de conocimiento, 2) que todo lo que se nos brinda originariamente en su realidad en persona hay que tomarlo como se da y 3) hay que reconocer los límites dentro de los cuales aparece lo que se da.

Pero aquí todavía permanecen abiertas por lo menos dos preguntas, a las cuales volveremos en los siguientes párrafos: ¿cuáles son las *cosas mismas* a las que se refiere Husserl? Y, ¿qué significa intuición? Para responder de manera adecuada a esto hay que analizar el carácter reflexivo de la fenomenología husserliana, ya que mediante esto se mostrará la particularidad de la intuición y así podrá exponerse con mayor claridad lo que Husserl entiende por *cosas mismas*. A partir de estos análisis, el lector debe tener claro a qué nos referimos con formalización y desformalización respecto del principio fenomenológico. Esto abrirá la posibilidad de plantear una desformalización originaria en la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

§ 6. La reflexión como el modo de tratamiento de los fenómenos en Husserl: reflexión vivencial y reflexión objetual

a) *Observaciones preliminares*

En el § 77 de las *Ideas I* Husserl escribe: "el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión".³⁶ Husserl utiliza el término "reflexión" en dos sentidos: como la retroreflexión en dirección a la vivencia intencional y como el giro de la mirada en torno al objeto intencional. Ya que el primer sentido de reflexión se dirige a la vivencia como tal y ésta se encuentra determinada intencionalmente, es decir, está dirigida a un objeto intencional, podemos caracterizar este tipo de reflexión como *reflexión en sentido amplio*. Es decir, la reflexión se dirige en primera instancia al acto, pero en él se incluye al objeto intencional, aun cuando éste no es tematizado expresamente. Este sentido de reflexión fue desarrollado por Husserl desde la introducción al segundo volumen de las *IL*.

El segundo sentido de reflexión no se dirige a la vivencia como tal, sino al objeto intencional. Aquí ocurre un giro de la mirada en torno al mismo objeto intencional, por eso en este caso hablamos de *reflexión en sentido estrecho*. Según mi interpretación, este sentido de reflexión ya Husserl lo tenía en mente, en la 6a. Investigación lógica al introducir la intuición categorial.

b) *Reflexión en sentido amplio*

La reflexión para Husserl es la manera propia como deben ser tratados los fenómenos. En la primera edición de la introducción al segundo volumen de las *IL* expresa un primer sentido de reflexión: "En vez de agotarnos en la verificación de los actos, múltiplemente edificados unos sobre otros, estableciendo como existentes, de modo por decirlo así ingenuo, los objetos mentados en su sentido, y luego determinándolos o suponiéndolos hipotéticamente y sacando consecuencias, etc., hemos de 'reflexionar', es decir, convertir en objetos esos actos mismos y su sentido inmanente".³⁷ El aquí mencionado *reflexionar* puede ser interpretado tanto en forma negativa como positiva.

En forma negativa la reflexión indica un rechazo al estar absorbido en el acto hasta ahí aún no reflexionado. Cotidianamente no vivimos reflexionando nuestros

actos, sino que vivimos en actos. La vivencia nos es "consciente" en cierta forma, pero no de la misma manera en que nos es consciente el objeto intencional al que se dirige la vivencia. La "intencionalidad de la conciencia" refiere únicamente a su estar dirigido a un objeto. En este sentido, la vivencia no está dirigida a ella misma. Para que llegue a ser objeto de una *intentio* debe romperse el *estar absorbido* en el que se encuentra en tanto que vivencia prerreflexiva. Para encontrarme en la actitud reflexiva, entonces debo romper la vivencia en la que estoy absorbido. Por ello podemos decir que reflexionar en sentido negativo significa romper la vivencia en cuanto tal.

Romper la vivencia de modo positivo se entiende como un *edificar*: la intuición reflexiva se dirige al acto correspondiente y, en este dirigirse, el acto pasa a ser objeto. La caracterización positiva del reflexionar consiste en la modificación de los actos en objetos intencionales. Es decir, la vivencia prerreflexiva puede mediante otra vivencia llegar a ser una vivencia reflexionada. Esto sería una retroflexión (*reflectere*) hacia la vivencia vivida hasta ahí en forma no reflexionada. La nueva *cogitatio* es una reflexión en tanto que vivencia propia dirigida a la vivencia prerreflexiva, pasando a ser con ello una vivencia reflexionada.

Por eso la reflexión debe ser entendida tanto como un rompimiento del llevarse a cabo la vivencia, como la modificación de ésta en objeto intencional. Que se trata de una modificación lo vio Husserl claramente desde la 5a. Investigación lógica:

La descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora; en ella se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual, en un acto relacionante, en que el yo se aparece a sí mismo como refiriéndose por medio de su acto al objeto de éste. Esto implica, como es notorio, un cambio descriptivo esencial. Ante todo, el acto primitivo ya no existe meramente; ya no vivimos en él, sino que atendemos a él y juzgamos sobre él.³⁸

Queda claro que mediante la reflexión en sentido amplio ya ocurre una modificación de la vivencia, que debe ser entendida aquí como la modificación del no ser-objeto en el ser-objeto. Pero esto no quiere decir que Husserl, al hablar de vivencia no reflexionada se refiera a la esfera preteórica, de modo que aquí la modificación mentara la modificación de lo preteórico en lo teórico. La interpretación de la actitud natural en Husserl muestra que las vivencias prerreflexivas se hallan ya inmersas en la actitud teórica. En otras palabras: las vivencias irreflexivas no son vivencias preteóricas, las que sólo pudieran llegar a ser vivencias objetivadas mediante el giro reflexivo de la mirada. En tanto que viven-

cias vividas irreflexivamente ya están tocadas por el modo de ver teórico, aunque todavía no estén tematizadas de manera reflexiva; es decir, de antemano están despojadas de su carácter preteórico.

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

De allí que haya que entender la reflexión en sentido amplio como una modificación de la vivencia. Esto indica que la reflexión para Husserl significa un acto intencional propio escalonado. Veamos esto.

Ya hemos indicado que al estar absorbido en mis vivencias intencionales cotidianas estoy a la vez dirigido a objetos que aparecen en esas vivencias. Por ejemplo: al escribir estas líneas estoy dirigido al papel, al bolígrafo, al escritorio... pero no veo el acto "escribir estas líneas" como tal. Sólo al dejar de escribir, al interrumpir la vivencia, y al dirigir la mirada a la vivencia inmediata ocurrida mediante otra vivencia, la vivencia reflexiva, aparece el "escribir estas líneas" como acto. "Ésta [la reflexión] altera esencialmente la anterior vivencia ingenua haciéndola perder el modo primitivo de 'directa', precisamente por hacer objeto suyo lo que antes era vivencia, y no nada objetivo."³⁹ En este rompimiento del llevarse a cabo y aparición del acto como objeto ya he cambiado mi actitud. Esta nueva actitud, inmersa en la actitud teórica, ocurre como una "modificación de un grado superior".⁴⁰ Podemos decir que el acto ocurre en tanto que vivencia simple, la cual se muestra como un no-saber. Sólo que a partir de la reflexión aparece la posibilidad de un saber de ella. Por ello argumenta Husserl que la reflexión es "el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general".⁴¹

Esto nos permite considerar que la reflexión en Husserl contiene otro rasgo esencial: mediante ella es dada también la posibilidad del conocimiento: "sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro".⁴² Con ello, la tarea científica de la fenomenología husserlianapuede llevarse a cabo sólo mediante el hacer objeto reflexivo. De otro modo: sólo puede ser cognoscible aquello que se somete a la modificación reflexiva.

c) Reflexión en sentido estrecho

En la tercera sección de las *Ideas I* Husserl se refiere a otro tipo de reflexión que hasta ese momento "fue malamente descuidado".⁴³ *Reflexión* no significa aquí el hacer objeto la vivencia antes no reflexionada, sino el llevar a cabo una modificación en torno al objeto intencional de la vivencia. La mirada en torno al objeto se dirige a otros momentos del mismo objeto que no habían sido vistos, por lo que ocurre aquí un *giro de la mirada*. Para comprender este otro sentido de reflexión tenemos que comprender la aparición del objeto intencional.

Uno de los logros más reconocidos de Husserl es la tajante separación entre las vivencias que están dirigidas a un objeto y las que no. En este punto se halla una diferencia fundamental con la interpretación de Franz Brentano.

Para Brentano, los "fenómenos psíquicos" tienen la característica de contener un objeto inmanente: "todo fenómeno psíquico está caracterizado por [...] la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto".⁴⁴ Los fenómenos psíquicos están, pues, en relación con un contenido, se dirigen a un objeto, y se diferencian de los fenómenos físicos en tanto que a los primeros "les es inherente algo objetual". En otras palabras: Brentano atribuyó a todos los fenómenos psíquicos, en contraposición a los físicos, una objetualidad inmanente. Por ello todos los contenidos psíquicos son en él contenidos intencionales. La esencia de los fenómenos psíquicos está en su carácter intencional.

Sin embargo, Husserl observa que en esta interpretación el hecho de que el objeto intencional sea contenido inmanentemente no significa necesariamente que el objeto intencional sea el objeto de mi intención.⁴⁵ Esto lo indica claramente en la 2a. Investigación lógica: "Que el correspondiente total de sensaciones o imágenes es vivido y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea objeto de una conciencia, en el sentido de un percibir, de un representar, de un juzgar dirigido sobre él".⁴⁶

En Brentano todos los contenidos psíquicos son intencionales, mientras que Husserl radicaliza esta concepción e introduce una separación esencial entre las vivencias. Para Husserl lo fundamental no se refiere a la división entre lo psíquico y lo físico, sino a la correlación entre lo intencional y lo efectivo [*Reelle*].

Las vivencias intencionales se caracterizan por su referencia a un objeto, por su estar dirigidas a un objeto. Si pienso, pienso necesariamente algo; si espero, espero algo; si veo, veo algo; si escucho, escucho algo... Husserl destaca la particularidad de estas vivencias de la siguiente forma: "Si está presente esta vivencia, hállese implícito en su propia *esencia*, que quede *eo ipso* verificada la 'referencia intencional a un objeto', que haya *eo ipso* un objeto 'presente intencionalmente'; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo".⁴⁷ 'Vivencia intencional' significa tener conciencia de algo, pero a la vez podemos decir que 'algo' implica la conciencia. Por ello dice Husserl que "no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia [...], sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva".⁴⁸ O como lo indica en otro apartado: "No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma. Lo sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación".⁴⁹

Suficientemente conocido es que aquello que Husserl entiende por "intencionalidad" refiere a la estructura esencial de la conciencia. "Conciencia" no significa, pues, ninguna unidad sustancial, sino que nombra una *relación*. *Conciencia* es siempre *conciencia de algo*. La vivencia en su esencia no se muestra como un proceso psíquico, sino como una relación intencional. El análisis fenomenológico se dirige a la esencia intencional de la vivencia, es decir, a la conciencia. Pero, ¿en qué consiste precisamente esta esencia de la vivencia intencional? La respuesta no debe remitirnos a una objetualidad inmanente, como en el caso de la interpretación de Brentano; más bien, ésta debe hallarse en el marco de la diferenciación entre lo intencional y lo efectivo [*Reelle*]. Es decir, para comprender adecuadamente la esencia de la vivencia debemos analizar la relación entre su aprehensión y su intención de acto.

Por medio de un ejemplo intentaremos aclarar el planteamiento husserliano: llevo a cabo un acto, una vivencia intencional, como por ejemplo ver un bolígrafo. Veo algo "real": el bolígrafo está sobre el escritorio. Ver es un modo determinado del percibir. Al ver el bolígrafo lo percibo. En el ver el bolígrafo estoy dirigido al bolígrafo y no al ver. El bolígrafo me aparece como cosa que es vista por mí. El bolígrafo es una cosa que aparece: esta cosa me aparece. Es percibida

por mí en una forma determinada: la veo. Pero, ¿qué ocurre al ver el bolígrafo? Se me presentan sensaciones de color. Yo "vivo" un "contenido" o me es consciente, pero esto no es el objeto "bolígrafo". El objeto no es vivido, sino visto. Por ello Husserl dice que: "Las *sensaciones*, e igualmente los actos que las aperciben, son *vividos*, pero *no parecen objetivamente*; no son vistos, ni oídos, ni *percibidos* con ningún sentido. Los *objetos*, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero *no son vividos*".⁵⁰

¿Cómo puede explicarse que apercibo sensaciones, pero veo un objeto? En el ver vivencial del objeto éste es percibido. En el ver aparece el objeto, pero éste no es vivido. Por eso dice Husserl que no hay que confundir *la cosa que aparece* con *la aparición de la cosa*, con *la vivencia de la aparición*. Lo primero, la cosa, aparece; lo segundo, la aparición de la cosa, es vivida. Por ello en la aparición de un objeto veo un objeto y no sensaciones de color, así como al escuchar una canción escucho la canción y no sensaciones de tono. Husserl aclara esto de la siguiente forma: "en el acto de aparecer es vivida la complejión de sensaciones, pero es a la vez 'aprehendida', 'apercibida' de cierto modo y en este carácter fenomenológico de la aprehensión animadora de las sensaciones, consiste lo que llamamos aparecer el objeto".⁵¹

El bolígrafo, en tanto que objeto de mi ver, aparece por medio de las sensaciones y su aprehensión. Sin embargo, este objeto en tanto que pertenece a la realidad espacio temporal no está contenido inmanentemente en mi vivencia. El bolígrafo es un objeto real que es trascendente a mi vivencia. Pero, entonces, ¿cómo aparece el objeto en el acto? ¿Cómo aparece el bolígrafo en el ver? No está contenido en forma real en la vivencia sino de otro modo: en el modo intencional. Es decir, mi vivencia (el ver un bolígrafo) está dirigida a un objeto, pero éste no está realmente inmanente en la vivencia, sino sólo intencionalmente. El modo intencional es como el objeto aparece en la conciencia.

En tanto que el bolígrafo aparece intencionalmente en la conciencia, pero a la vez la aparición del objeto sólo es posible mediante la vivencia de las sensaciones y su aprehensión, Husserl hace la "diferencia" entre dos contenidos en la conciencia: la vivencia de la aparición, o aparición de la cosa, en el lado de los nexos de la conciencia y la cosa que aparece en el lado del mundo fenoménico. Uno se refiere a aquello que constituye efectivamente [*reell*] la vivencia intencional, esto es, las sensaciones y aprehensiones. El otro a lo que está contenido intencionalmente en la conciencia, es decir, el objeto que aparece.

Para aclarar esto podemos decir lo siguiente: cada acto de la conciencia está relacionado directamente con objetos reales. La trascendencia del mundo real en contraposición a la conciencia no es negada por Husserl, pero adquiere una nueva interpretación de sentido. El mundo real no es trascendente en tanto que separado del "yo" y de sus vivencias de la conciencia, y es sólo accesible mediante imágenes representativas inherentes a ella. Es más, el mundo real es trascendente en tanto que *aprehendido* por el *ego cogitador*. En su ser aprehendido intencional de acuerdo con la conciencia y en su tener conciencia es *trascendente* en contraposición a los actos que tienen conciencia y a los actos aprehensores del mundo real. Este estado esencial fenomenológico Husserl lo caracteriza en la 5a. Investigación lógica como la diferencia "entre el contenido *efectivo [reell]* de un acto y su contenido *intencional*".⁵² En el anexo a los párrafos 11 y 20 de la 5a. Investigación Husserl indica además que el objeto intencional, es decir, el contenido de la representación, es el mismo que el real, que es su objeto exterior, y que sería contradictorio diferenciar entre ambos, dado que el objeto trascendente no sería en absoluto objeto de esta representación si éste no fuese su objeto intencional.⁵³ La diferencia entre objeto real e intencional podemos caracterizarla como diferencia entre la inmanencia *efectiva [reell]* e *intencional*. Así pues, el objeto intencional en tanto trascendente no está fuera de la conciencia, sino inmanente en ella, pero no del modo en que los actos y las partes componentes del acto son inmanentes. El objeto intencional es sólo inmanente en tanto que mentado [*vermeinte*] conscientemente, ya que él mismo no tiene el modo de ser de la conciencia, sino el modo de ser de la realidad mundana. En este sentido debe entenderse que Husserl llegue a hablar de *trascendencia inmanente*.

A partir de esto ya podemos considerar que lo efectivo [*Reelle*] de un acto, en cuanto constituyente, es propiamente lo que se encuentra *en* la conciencia. Lo que se encuentra es lo que *hay* en la conciencia: un acto o vivencia intencional. En la conciencia no encontramos objetos independientes, sino vivencias con un objeto intencional. Podemos afirmar entonces que la conciencia se forma en estos actos. Por ello el análisis de las *IL* se dirige principalmente al lado efectivo [*reell*], a los actos. Y aquí surge el peligro de ver este despliegue como una simple "psicología del conocimiento". Sólo podemos evitar esta interpretación si tenemos a la vista el objetivo guía de Husserl.

En el § 14 de la 5a. Investigación Husserl escribe: "Más importante aún son para nosotros las diferencias entre la existencia del contenido en el sentido de la

⁵² *Ibidem*, A 374 [*Ibidem*, p. 511].

• *Ibidem*, A 398 [*Ibidem*, pp. 529-530].

sensación consciente, pero que no es en sí mismo el objeto de la percepción, y en el sentido precisamente de *objeto de la percepción*".⁵⁴ Con base en esta cita podemos afirmar que lo que interesa a Husserl es la relación entre la existencia del contenido sentido, esto es, del acto, y la existencia del objeto percibido.

Retrospectivamente, en 1925 Husserl se refiere a esta problemática e indica que esta diferenciación no debe entenderse simplemente en sentido negativo, sino que en ella se da una *correlación*; y la explicación de ésta fue "la gran tarea de las *IL*, nunca vista claramente ni puesta en ejecución".⁵⁵

En las *Ideas I* los datos de la percepción son caracterizados como *elementos hyléticos*⁵⁶ y los datos de la sensación y sus aprehensiones como *momentos noemáticos*. Con todo, debemos diferenciar entonces entre los momentos pertenecientes a la conciencia y los elementos de efectividad ahí vividos. En otras palabras: entre los elementos de efectividad hylético-noéticos y los noemáticos. Los elementos noemáticos pertenecen a la vivencia en un sentido totalmente diferente que los elementos efectivos. Y es en este punto donde encontramos también otro sentido de reflexión.

Al llevar a cabo la reflexión en sentido amplio la vivencia queda tematizada. El objeto intencional de la vivencia es en ello cotematizado, pero *en cuanto tal* no es tematizado expresamente; él permanece en "segundo plano". La reflexión en sentido estrecho se dirige al objeto intencional; éste ya no es cotematizado, en segundo plano, sino tematizado expresamente en primer plano. La reflexión en sentido estrecho se lleva a cabo dentro de los momentos noemáticos de la vivencia. Esta otra posibilidad de la reflexión es mencionada en las *Ideas I* de la siguiente forma:

Ante todo es muy de advertir que todo pasar de un fenómeno a la reflexión que lo analiza en sus ingredientes o a la reflexión de dirección enteramente distinta que analiza su nóema, da origen a nuevos fenómenos y, por tanto, incurriríamos en muchos errores si confundiésemos los nuevos fenómenos, que en cierto modo son transformaciones de los antiguos, con éstos, y atribuyésemos a los primeros lo que haya de ingrediente o de noemático en los últimos.⁵⁷

La *reflexión noemática*, como la llama Paul Ricoeur, significa que el objeto intencional puede ser contemplado por sí, aun cuando esto no se refiere a una independencia de lo noético: "el eidos del nóema remite al eidos de la conciencia noética, ambos están en correlación eidética", pero "a pesar de esta no independencia, permite el nóema que se le considere por sí".³⁸

Pero, ¿cómo ocurre esta otra modificación reflexiva? En las *ideas* // desarrolla Husserl esto en relación con lo que ahí llama la "actitud teórica". Puede resumirse de la siguiente forma: desde las *IL* puso Husserl en claro que el trabajo de la fenomenología se debía llevar a cabo sin presupuestos: no a partir de teorías-, sino a partir de las cosas mismas. Es decir, las cosas mismas deben ser vistas, intuitas. En las *IL* Husserl planteó dos modos fundamentales en que la intuición se presenta: como una simple intuición sensible o como una en ésta fundada. Que la intuición puede ser fundante o fundada indica que tiene la posibilidad de modificarse. En las *Ideas II* Husserl se refiere a la posibilidad de obtener una determinada intuición teoretizante. En este texto la llama "actitud teórica". Esta actitud debe otorgar lo teórico como dado; es decir, no cosas, sino estados de cosas, y esto conducido por una intuición teórica. Paralelamente pueden presentarse otras actitudes que no dan estados de cosas, sino, por ejemplo, estados de valor, en el caso de una actitud valorativa. Lo valorativo es intuitivo, pero no en forma teórica.

Lo determinante aquí es que la modificación de la actitud no ocurre mediante un hacer objeto la vivencia en general, como en el caso de la reflexión en sentido amplio, sino mediante una flexión en torno al objeto en cuestión, en torno al nóema. Por ello en una nota en las *Ideas II*, Husserl considera a esta otra reflexión como una extensión del sentido general de reflexión: "'Reflexión' se toma aquí en un sentido ampliado, que no comprende solamente la captación de actos, sino todo 'giro retrospectivo', toda desviación de la dirección natural de la actitud hacia el *objeto*".⁵⁹

Cuando intuyo un objeto, éste me es dado en forma simple. Sin embargo, puedo experimentar el mismo objeto en una actitud emocional, por ejemplo en la fascinación. En ello es dada una nueva objetualidad: el objeto de la actitud emocional ya no es más el objeto de la percepción sensible, es más una objetualidad fundada. Cuando yo contemplo algo como feo, ahí también se da una objetualidad fundada. La actitud emocional es una actitud fundada, en tanto que yo mismo experimento lo fascinante en el objeto, así como intuyo lo feo del objeto en la actitud disfrutante. Los predicados no se refieren a los actos, sino a los objetos.

Por su parte, la así llamada "actitud teórica" hace explícito o propio aquello que anteriormente no fue aprehendido de forma categórica. En este sentido, aquello que era "preteóricamente" consciente y objetual llega a ser propiamente consciente.

En este punto debemos llamar la atención sobre lo que aquí Husserl caracteriza como "preteórico". Con este término se refiere a lo que se encuentra fuera de esta determinada actitud objetivante, de esta "actitud teórica", es decir, lo dado de la intuición sensible y lo dado de los otros modos fundados de la intuición. En sentido estricto, lo "preteórico" en Husserl ya es teórico o se halla desde un principio en el marco teórico de su fenomenología. La aquí llamada "actitud teórica" significa hacer explícito lo ya implícitamente teórico. Por ello lo propiamente consciente se obtiene mediante esta actitud. En este sentido, el paso de lo "preteórico" a lo "teórico" es el paso de lo implícito a lo explícito bajo la guía de la reflexión.

De acuerdo con Husserl podemos decir que la "actitud teórica" es un "modo distinguido fenomenológico" en el que se encuentra el yo. En la "actitud teórica" los objetos no están para mí simplemente ahí, sino que los aprehendo cognoscitivamente, son objetivados. El yo es entonces aprehendedor u objetivados. Los objetos son mentados objetivamente. Esto indica que si los objetos son dados "preteóricamente", "sólo mediante un giro de la mirada teórica, mediante un cambio del interés teórico, salen ellas [las vivencias] del estadio del constituir preteórico al del teórico".⁶⁰ Esta posibilidad es una peculiaridad de la actitud teórica: "todos los actos que no son desde un principio teóricos pueden convertirse en actos teóricos mediante un cambio de actitud".⁶¹

Se puede aclarar esto en relación con un ejemplo: si veo el pastel que acabo de hornear y lo encuentro "delicioso" o "apetecible", estoy ya en una actitud disfrutante en la cual no sólo percibo sensiblemente el pastel, sino que lo encuentro "con cierto gusto". Pero este "gusto" es un predicado que no está en relación con el acto "ver el pastel", sino con el objeto pastel. Esta actitud disfrutante puede pasar a la teórica si yo en lugar de llevar a cabo el acto disfrutante paso a otro modo mediante el cambio de actitud: "es todavía vivencia, pero no vivo en ella en el sentido señalado".⁶² Ocurre, pues, un giro de la mirada en relación con el objeto mismo. Mediante este determinado giro de la mirada descubro lo cognoscible en el objeto, lo categorial.

Este otro concepto de reflexión nos permite ver con claridad que la fenomenología husserliana es de entrada una fenomenología reflexiva. Es decir, si el objetivo de Husserl fue guiado cognoscitiva y teóricamente, entonces la citada intuición en el *principio de todos los principios* no puede ser una intuición sensible prefilosófica. Más bien es una cognoscible-teórica, es decir, una categorial, la cual descubre algo en el objeto que la intuición prefilosófica no puede revelar y esto significa que esencialmente sólo es posible en el modo reflexivo. Ella puede llevarse a cabo solamente mediante el giro específico de la mirada de lo antes no visto en el objeto, es decir, mediante la reflexión en sentido estrecho. En la intuición cognoscible-teórica no ocurre de entrada un hacer objeto al acto, sino una modificación de lo objetual y un cambio de actitud por parte del yo observador.

En resumen, podemos afirmar lo siguiente:

- 1) La reflexión es un *rompimiento* determinado de la vivencia correspondiente o de la correspondiente mirada al objeto.
- 2) El rompimiento de la vivencia posibilita el hacer objeto de la vivencia misma o una determinada contemplación "teórica" del objeto.
- 3) Mediante esto ocurre una modificación esencial de lo intuido: la vivencia llega a ser vivencia vista, el objeto pasa a ser un objeto "teórico", es decir, se da una nueva objetualidad.
- 4) Ocurre a la vez una modificación del yo reflexionante: ya no vive más en la vivencia prerreflexionada, sino precisamente en la vivencia reflexionante o se halla en otra actitud: en la actitud "teórica".

Según lo expuesto, podemos establecer que la posibilidad de la fenomenología en Husserl depende de la capacidad de resultados por parte de la reflexión. Es decir, en Husserl el método fenomenológico sólo puede descubrir y tratar los fenómenos mediante la intuición categorial-reflexiva. Veamos esto con más detalle.

§ 7. El carácter esencialmente reflexivo de la intuición en Husserl

a) *La intuición sensible*

Husserl hace la diferenciación estricta entre intuición sensible y categorial. En el sexto capítulo de la 6a. Investigación lógica lleva a cabo un análisis al respecto. Aquí obviamente hay que cuidarnos de interpretaciones unilaterales.

Cuando Husserl habla de intuición se refiere a un ver determinado y de ninguna forma un "intuicionismo".⁶³ El ver de la intuición debe entenderse en el contexto de los objetivos de la 6a. Investigación. Ahí la intuición es desarrollada como la función determinada de cumplimiento para intenciones de significado. Esto hay que aclararlo.

En la 1a. Investigación Husserl lleva a cabo la diferenciación entre dos tipos de signo: la señal y la expresión. El primero es un signo no significativo cuya función es meramente indicativa, mientras que el segundo es un signo significativo.⁶⁴ Esto quiere decir que la expresión posee una relación con lo objetual mediante el significado. En la expresión se mienta algo, mientras que la señal sólo indica, pero *no mienta* propiamente nada.

La relación con lo objetual que pertenece de manera esencial a cada expresión, puede ser de dos tipos: intencional o intencional-teorética. En el primer caso la relación con lo objetual se muestra sólo como una intención de significado, mediante un sentido intencionado. Esto es en realidad el tema de la primera Investigación lógica. En el segundo caso no ocurre nada más una intención de significado, sino un *cumplimiento* de significado. Es decir, la relación con lo objetual no consiste sólo en un significado intencional, sino en un sentido cumplidor. En este caso el acto no es caracterizado sólo como un acto intencional, sino como un acto intencional-teorético, ya que aquí la esencia del acto no es una esencia puramente intencional, sino intencional-teorética. La diferencia entre ambas se halla en que a la esencia intencional se le añade otro momento: el cumplimiento. Es decir, lo que se añade al acto intencional es el contenido intuitivo. Lo *nuevo* significa aquí que lo objetual es presentado en modo intuitivo. Esta forma teorética de la relación entre la expresión en tanto que intención de significado y lo objetual, es propiamente el tema de la 6a. Investigación.⁶⁵ Ya que esta relación es la que posibilita el conocimiento, podemos hablar de ella como de un *logos* que proporciona el conocimiento: como una *ratio cognoscendi* (ἡτρόξερον ἡτρός; r||aac;). En esta relación ocurre una *síntesis lógica* entre la intención de significado y el cumplimiento de significado. Con esto queda claro que la intuición en Husserl siempre

debe ser vista en relación con intenciones de significado y por ello mismo no es ningún "intuicionismo".⁶⁶

La intuición se muestra, pues, en el marco de la relación entre expresión y lo objetual y llena la intención de significado mediante una *adecuación*. Es decir, eso que se mienta en la intención de significado se empalma con aquello que es dado en la intuición. En esta *adecuación* ocurre una modificación de la intención de significado: "primero se da una intención de significado sola por sí; luego sobreviene la intuición correspondiente".⁶⁷ La intención de significado tenía ya una relación con lo objetual, pero era una relación vacía, ya que lo objetual mismo no estaba dado. De ahí que Heidegger hable al respecto en la lección del semestre estival de 1925 de un "mentar vacío".⁶⁸ Mediante la modificación intuitiva es dado lo objetual mismo. Esta adecuación también fue llamada por Husserl evidencia, por lo que podemos decir con Stroker que la evidencia es la vivencia del darse mismo de una cosa.⁶⁹ Ya hemos indicado que sólo en este tipo de relación ocurre propiamente el conocimiento, el conocimiento sólo es posible en este empalme o identificación de sentido intencional y sentido cumplidor. Ya que el empalme se da en mayor o menor grado de adecuación se puede hablar de diversos niveles de conocimiento. Por ello Husserl habla en la 6a. Investigación de evidencia en sentido *laxo* y en sentido *estricto*.¹⁰

Si la intuición posibilita la relación teórica, es decir, la relación conforme al conocimiento entre la intención de significado y lo objetual, y el conocimiento puede presentar varios niveles, entonces se puede hablar con todo derecho de diversos tipos de intuición. La intuición ofrece, pues, diversos accesos a los objetos de conocimiento. El objeto puede ser reconocido en una síntesis lógica, en su estructura, pero de entrada no en su esencia. En este caso el objeto es dado sensiblemente, esto es, en una intuición sensible. Pero si el objeto se sujeta a otra

síntesis que destaque su estructura, entonces el *objeto como tal* es conocido. El objeto es, pues, descubierto mediante una síntesis fenoménica, la cual demuestra la *ratio essendi* (πρότερον τῆ φύσει). En este caso no se muestra meramente lo sensible, sino lo categorial. Más adelante expondremos que en el conocimiento filosófico de un objeto *en tanto que* objeto se oculta una doble síntesis: una *lógica* y una *fenoménica*. Por ello la síntesis filosófica completa es *fenomenológica*.

Con la diferenciación entre sensible y categorial Husserl remite a la tesis reinante desde la antigüedad de αἴσθησις y νόησις. Esta tesis de la tradición indica que la percepción sensible, la αἴσθησις, es el acceso primario y fundacional al mundo y a las cosas. Que todos los demás caracteres pertenecientes al mundo se construyen sobre la base de la αἴσθησις parece ser en la tradición una tesis incommovible. La νόησις o entendimiento es en la tradición la forma como esta αἴσθησις, dada en primera línea, podía ser aprehendida. Este planteamiento constituyó el rasgo obvio de todas las teorías del conocimiento que han determinado el pensamiento occidental, incluyendo a Husserl.

Es ésta la razón por la que la intuición sensible es aquello que nos da de entrada un determinado modo de lo objetual: lo objetual real e individual. Es decir, lo objetual que yo mismo o en forma directa aprehendo "de un golpe". Con "sensible" se refiere Husserl a este nivel más bajo de la intuición en el que los objetos de forma simple están ante mí: "los objetos sensibles son percibidos *en un solo grado de actos*" *J* Pero lo sensible se extiende a diversas figuras. El objeto me puede ser dado en un recuerdo o en una expectativa, o en una percepción en tanto que presente. El modo distinguido de la intuición es el modo en el cual el objeto me es dado en forma originaria. A esto llama Husserl "en persona" [*leibhaftig*],⁷² En otras palabras: cuando me acuerdo de algún objeto estoy en expectativa respecto a él, el objeto mismo está dado, aunque no en persona. Pero el objeto recordado o esperado es intuido sensiblemente, en tanto que estos modos dependen de la impresión originaria, que es como Husserl llama al modo presente. En este punto es importante recalcar que lo de en persona es el modo distinguido y originario en el que las cosas mismas son dadas.

La intuición sensible es, pues, un acto que puede llenar una intención vacía. Este llenado o cumplimiento ocurre en un nivel fundador, ya que la intuición sensible da un objeto en forma simple. Lo simple de esta intuición sensible y fundadora no significa que el conocimiento de la misma también se lleve a cabo en

forma simple. Antes ya indicamos que el conocimiento de la intuición sensible se da como una síntesis lógica. En este sentido, no debemos confundir aquí la evidencia, la cual tiene lugar en la identificación teorética, con el carácter simple de esta intuición. La evidencia, en tanto que siempre se une a una relación entre la intención de significado y la intención de cumplimiento, no es un acto simple, sino compuesto. Dicho de otra forma: la evidencia siempre es una relación entre lo mentado y lo intuido. En Husserl refiere a la *ratio cognoscendi*, por lo que no podemos hablar en Husserl de una evidencia simple.⁷³

La objetualidad sensible que es dada en la intuición sensible es caracterizada por Husserl como simple. Esto puede ser aclarado, según Husserl, de la siguiente forma: en la intuición simple y originaria el objeto es dado en persona: "el objeto se halla simplemente delante de nosotros".⁷⁴ Aun cuando el objeto está presente mediante escorzos [*Abschattungen*], a pesar de ello es el mismo objeto, es idénticamente el mismo. Esto significa que veo al objeto desde cierta perspectiva o en cierta continuidad, pero yo veo *una* cosa.⁷⁵ Aquí ocurre una "fusión de actos parciales en un solo acto".⁷⁶ El desarrollo tiene el carácter de una unidad fenomenológica en donde se funden los actos singulares. En este caso no aparece un nuevo carácter del acto, la percepción simple muestra solamente un nivel del acto: su objeto se constituye en modo simple, es decir, sin actos referenciales o estructurados.

Cuando hablo con un amigo acerca del escrito que preparé para el último coloquio, en la expresión nominal "escrito" se expresa una intención de significado, la cual tiene su cumplimiento en el escrito recordado intuitivamente. El conocimiento determinado del escrito, que se obtiene mediante este empalme, refiere a una *síntesis lógica* entre la intención de significado y el cumplimiento intuido. Pero aquí lo intuido no está dado en persona, ya que el cumplimiento aquí recordado

depende de la impresión presente originaria. Pero si al llegar al estudio y ver el escrito sobre el librero pronuncio la expresión nominal "escrito", entonces la intención de significado se empalma con el escrito intuido en persona. Ocurre aquí otro nivel de conocimiento, aunque el escrito no es destacado *en tanto que* escrito.

El conocimiento sensible del escrito está subordinado a una síntesis lógica, a la *ratio cognoscendi*, pero no a una *síntesis fenoménica*, a una *ratio essendi*. Es decir, en dicho conocimiento el escrito aún no es descubierto en su estructura categorial. Esto sólo será posible cuando ocurra un giro de la mirada en torno al objeto. Y, como ya anticipamos en el párrafo anterior, esto ocurre mediante la reflexión en sentido estrecho. A través de la reflexión la mirada se dirige a lo posibilitante en el objeto, por ello decimos que aquí el objeto se subordina a una *síntesis fenoménica* en tanto que sólo aquí es como el objeto aparece *como* objeto. Lo categorial, en tanto que es lo que posibilita la aparición del objeto puede ser remarcado solamente mediante un giro de la mirada. De otra forma: *la ratio essendi* implícita llega a ser explícita, propiamente vista, mediante la reflexión. Este otro tipo de intuición que aquí tiene lugar ya no es la intuición sensible, sino una "espiritual", ya no es *ái<*;, sino *vór|o~ic*;

b) La intuición categorial

Algunos trabajos ejemplares ya han resaltado la importancia de la intuición categorial para la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Principalmente han acentuado su significado en relación con la pregunta por el ser, es decir, en relación con el hecho mencionado por el mismo Heidegger en torno a que Husserl "roza o toca ligeramente" la pregunta por el ser.⁷⁷

Ya que el objetivo de nuestra investigación se centra en el acceso metódico, remarcaremos a continuación algunos elementos del método que se hallan en conexión con lo visto en los párrafos anteriores, es decir, en conexión con la reflexión. A partir del hecho de que hay una relación esencial entre el tema (*qué*)

y el método (*cómo*), tematizaremos el método para acceder al tema desde otra perspectiva. Es decir, el hecho de que la intencionalidad de la vida de la conciencia fuera el tema de la fenomenología de Husserl y la pregunta por el ser el tema de la fenomenología de Heidegger, se hará más claro al prestar atención al modo en que Husserl y Heidegger procedieron metódicamente.

En este sentido, no vamos a considerar a la intención categorial en su "roce" inmediato con la pregunta por el ser; por lo pronto consideraremos cómo se accedió a ella metódicamente y qué consecuencias tuvo esto para el acceso metódico de Heidegger. En este punto podemos adelantar que la intuición categorial, en tanto que roza la pregunta por el ser en el lado temático, también roza metódicamente el modo de proceder hermenéutico.

La discusión sobre si Husserl realmente planteó la pregunta por el ser o no, a mi juicio no se resuelve adecuadamente si no tomamos en cuenta el *cómo* de este cuestionamiento. Si Husserl ya planteó la pregunta por el ser mediante la intuición categorial, como sugieren algunos comentaristas,⁷⁸ entonces debemos ver claramente que Husserl pudo acceder a esta pregunta sólo mediante la reflexión. Y aquí se halla una diferenciación esencial respecto del planteamiento de la pregunta por el ser en Heidegger. Con la reflexión la pregunta por el ser de Husserl se mantuvo a nivel de la conciencia; en este sentido *ser* sólo pudo aparecer como *ser* conocido reflexivamente.⁷⁹ A continuación debemos ver en qué medida accedió Husserl al *ser en cuanto tal*. Para ello debemos desplegar algunos elementos de la intuición categorial en Husserl.

¿Qué significa intuición categorial? En el caso de la percepción sensible el modo de la relación objetual ya nos es familiar, pero, ¿qué ocurre cuando esta relación no permanece simple? Por ejemplo, cuando digo "wn escrito y el bolígrafo" o "este escrito *es* extenso" o "el escrito *se halla a la izquierda* de la ventana" o "las erratas *en* el escrito", etc., en todos ellos aparecen elementos que hacen problemática una adecuación en el nivel de la intuición sensible, pues demuestran relaciones que simplemente en el marco de dicha intuición no podrían ser vistas. "Un", "y", "es", "en", no muestran ninguna correspondencia con la intuición sensible; es decir, la referencia espacial o la relación de la parte con el todo no puede ser comprendida sólo mediante la intuición sensible. Esto lleva a Husserl

a plantear que en la expresión completa de la percepción se halla un *excedente* [*Überschuss*] de intenciones.⁸⁰ ¿Cómo podemos aclarar esta afirmación?

En la tradición filosófica desde Locke esto se explicó contraponiendo la *reflexión*, en tanto que percepción interna, a [*apercepción*], en tanto que percepción externa.⁸¹ En este sentido las categorías de cualidad, cantidad, modalidad y relación fueron entendidas como simple reflexión de ciertos actos psíquicos. Kant radicalizó esto y mostró que las categorías solamente pueden entenderse como pertenecientes de forma no sensible al sujeto.⁸²

Sin embargo, para Husserl lo categorial no puede ser identificado sin más con la percepción interna o perteneciente al sujeto. Las categorías no pueden ser vistas simplemente como la reflexión de actos psíquicos o deducidos del cuadro kantiano de los juicios, más bien deben mostrarse como *correlatos propios de determinados actos*. De modo que ser, unidad, pluralidad y otros, no son "nada de acuerdo con la conciencia, nada psíquico, sino objetualidad de modo propio", como Heidegger indica en el semestre estival de 1925.⁸³ De otra forma: la particularidad de la intuición categorial en Husserl consiste en que trata a lo categorial como algo dado y de este modo muestra un "dato transubjetivo de una dimensión de apertura", como indica Klaus Held.⁸⁴

Si la intuición categorial muestra lo categorial como una objetualidad propia, entonces debemos acentuar que esto sólo ocurre como una objetualidad fundada: la nueva objetualidad se funda de modo determinado en la vieja. Este *fundar* significa que lo categorial no es algo que "esté en el aire", sino que siempre debe ser comprendido a partir de lo sensible. Las categorías son objetualidades de forma propia, las cuales sólo pueden ser vistas en relación con un objeto sensible. Por ello hablamos de una determinada síntesis fenoménica. "Síntesis" quiere decir aquí que la objetualidad de la intuición categorial en cierta forma no es "independiente", ya que se funda en la objetualidad simple, aunque abre esta vieja objetualidad en una *nueva forma*. El objeto ya no está ahí sensiblemente de un golpe, sino que es abierto en otra manera. Mediante esta apertura se hacen explícitos aquellos caracteres esenciales que posibilitan la sensibilidad. Ser, sustancialidad, pluralidad y demás, no son caracteres arbitrarios que se añaden a un objeto, sino aquello que posibilita la aparición sensible del objeto. El hablar de síntesis remite, pues, a la relación entre la vieja y la nueva objetualidad, es decir, a la nueva apertura de lo viejo.⁸⁵ Por ello Richter remarca con base en Heidegger que ambas objetualidades dadas deben ser entendidas como una unitaria.⁸⁶

En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger diferencia entre lo *visto fenomenológicamente* y lo *dado fenomenológicamente*.^{*1} En el seminario de Zahringen de 1973 se refiere nuevamente a esto. Aunque ahí con base en Platón habla de dos modos de ver.⁸⁸ Lo que Heidegger quiere decir es que eso que simplemente vemos en la vida prefilosófica (lo visto) es solamente una forma de ver, pero que mediante el ver filosófico lo no resaltado (lo dado) de lo visto en el ver prefilosófico es destacado. Lo no resaltado y dado fenomenológicamente es lo que posibilita el aprehender de lo visto. Veo un escrito, pero no veo el ser-escrito, sin embargo ya que el escrito visto es un escrito que es, entonces el ser-escrito debe ser eso que posibilita la aparición del escrito. En la intuición sensible el ser categorial del escrito permanece no destacado. No debemos olvidar aquí que el resaltar de lo categorial en Husserl sólo es posible mediante el giro de la mirada, es decir, mediante la reflexión.

A través de la intuición categorial ocurre una *síntesis fenoménica* que posibilita la *ratio essendi*. Es lo que fue caracterizado en la tradición como el paso de la αἴσθησις a la νόησις. Husserl se apoya explícitamente en esta interpretación. Mediante la intuición categorial se abandona la esfera de la "sensibilidad" y se entra en la del "entendimiento".⁸⁹ El destacarse de las categorías se lleva a cabo en diversos niveles que pueden constituirse como nuevas fundaciones. Así la más alta evidencia de la filosofía sólo puede llegar a realizarse en este proceso de fundaciones. La intuición filosófica no se muestra entonces como una simple y sensible intuición, sino como una intuición fundada y categorial, es decir "espiritual".

Se observa de manera clara que la posibilidad del nexo de fundación en Husserl sólo es posible mediante la reflexión en sentido estrecho. Pero aquí puede objetarse que la evidencia tiene lugar como un llevarse a cabo [*Vollzug*], es decir, que la *adecuación* entre lo mentado y lo visto (sensible o categorial) se lleva a cabo sin reflexión.⁹⁰ Si uno comparte este punto de vista, entonces no toma en cuenta el planteamiento básicamente teórico de Husserl, el de los dos sentidos de reflexión. Ya hemos indicado que la fenomenología de Husserl se mueve en el marco de una problemática teórica llevada a cabo de modo originario. La evidencia es para él el climax del análisis de la 6a. Investigación, pero ella tiene lugar en forma de acto escalonado: como una determinada relación cumplidora, que con base en una intuición simple o fundada puede llegar a empalmarse. El primer nivel fundamental de la intuición sensible da un conocimiento que ya es reflexivo. Pareciera que cuando digo "escrito" no hay ninguna relación reflexiva, sin embargo ahí se oculta una síntesis lógica, que de entrada no es tematizada reflexivamente, pero que fundamentalmente puede serlo. Mediante la intuición categorial lo posibilitador de la intuición sensible es hecho explícito, es decir, aquí tiene lugar una síntesis fenoménica que en Husserl sólo es posible a través de la reflexión. El giro de la mirada del objeto sensible simplemente percibido hacia lo categorial

está dirigido por la reflexión, lo reflexionable es reflexionado de modo expreso. Si digo "el escrito es extenso y problemático", hay un resaltar reflexionante de lo reflexionable de la intuición sensible, aunque no es reflexionado temáticamente. En este sentido la reflexión de los diversos niveles de la intuición categorial es vista como aquello que lleva a este despliegue.

La intuición categorial otorga, pues, lo posibilitador de la intuición sensible. Sin embargo, no da el conocimiento en cuanto tal, ya que ella está unida a una intención categorial de significado⁹¹ y, como ya lo hemos anotado, sólo en esta adecuación se lleva a cabo el conocimiento. Es decir, la intuición de lo categorial otorga el cumplimiento de algo mentado categorialmente. El conocimiento categorial es resultado del empalme entre la intención categorial de significado y la intuición categorial.

Con base en lo aquí expuesto podemos afirmar que, en sentido estricto, el conocimiento en Husserl sólo puede llevarse a cabo mediante una síntesis completa. La síntesis completa significa lo integral de la *síntesis lógica y la fenoménica*, es decir, de la síntesis entre la intención de significado y el cumplimiento intuido, y entre lo posibilitador y lo posibilitado. En otras palabras: la síntesis completa es una síntesis de la *ratio cognoscendi* y de la *ratio essendi*: una *síntesis fenomenológica*.

El papel de la reflexión en los actos de la intuición categorial son vistos principalmente de dos modos: el *comentar* y el *no comentar* del objeto sensible. En el primer caso la intuición categorial ocurre como *σύνθεσις ο διαίρεσις*, es decir, como una determinada relación de pertenencia de lo categorial y lo sensible. Si digo "este escrito es extenso" se muestra una relación en la que "q" (extenso) se entiende como perteneciente a "s" (escrito). Pero aquí "s" se muestra en su totalidad, en otra óptica a cuando digo simplemente "escrito". Mediante el descubrimiento expreso de lo categorial, el objeto es dado de otra forma, es comentado. El ser extenso del escrito sólo tiene sentido en torno al escrito con el que se relaciona. Este categorial sintético se fundamenta en la objetualidad sensible, de modo que ésta debe ser siempre comentada.

Pero la fundación en la sensibilidad puede darse de modo que ésta no sea comentada. Cuando yo miento lo extenso como idea, entonces el objeto sensible

pastel o mesa no es comentado. Esta otra forma de la intuición categorial es llamada por Husserl ideación, en tanto que lo que aquí se da es la *idea*, la *specie*. Mediante el acto de la ideación es dada una intuición de lo general, pero esto general no debe confundirse con lo más general que es dado en toda intuición categorial.⁹² Formulado de otra manera: en la intuición categorial son dadas ideas que pueden mentar al objeto sensible o no. Lo último es lo que aquí llamamos *ideación*. Estas dos formas fundamentales de la intuición categorial son caracterizadas por Husserl en las *Ideas I* como *formalización* y *generalización*.⁹³

Podemos resumir nuestros resultados en seis puntos:

- 1) La intuición categorial descubre la estructura de las cosas, es la *ratio essendi*. Una cosa puede mostrarse *en tanto que* cosa sólo mediante la intuición categorial. Es decir, ocurre una síntesis entre lo posibilitador y lo posibilitado que permite ver la cosa como tal. Por ello hemos hablado en este caso de una *síntesis fenoménica*.
- 2) La intuición categorial por sí sola no proporciona el conocimiento. Ella está unida mediante la adecuación a la intención categorial de significado, a la *síntesis lógica*.
- 3) La *síntesis lógica* es la adecuación entre la intención de significado vacía y el cumplimiento intuido. La *síntesis fenoménica* es producto del descubrimiento de la estructura de lo presupuesto de la intuición sensible en el descubrimiento de lo categorial.
- 4) En el conocimiento filosófico de una cosa como tal ocurre una síntesis doble o completa: una lógica y una fenoménica. Se descubre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*. En este sentido, la síntesis completa, la cual otorga el conocimiento en sentido estricto, es, pues, una *síntesis fenomenológica*.
- 5) La *síntesis lógica* muestra inevitablemente una tendencia al conocimiento. La *síntesis fenoménica* es dirigida por la reflexión.
- 6) Para que una cosa pueda ser vista *como* cosa, este *como* debe llevarse en forma *teorético-reflexiva*.

§ 8. Lo formal y lo modificado del principio fenomenológico

Con la consideración de la intuición reflexiva filosófica en Husserl ha quedado claro un determinado modo de la desformalización del principio fenomenológico.

Pero la intuición filosófica que se da originariamente no debe ser entendida en términos universales. El principio de todos los principios no debe ser subsumido de entrada bajo la desformalización reflexiva husserliana. En este sentido podemos hablar de una diferenciación respecto al principio de todos los principios: lo formal y lo modificado en él.

a) El rechazo a la posición filosófica de Husserl

Heidegger se ha referido al principio de la fenomenología en diversos textos. Pero a partir de la publicación de las primeras lecciones en Friburgo hemos descubierto la actitud crítica que asume respecto a una comprensión no originaria de tal principio. De allí que podamos plantear las siguientes preguntas: ¿cómo se apropió Heidegger del principio fundamental de la fenomenología? ¿Qué entendió por *principio de la fenomenología*? ¿Qué rechazó de él? ¿En qué sentido su planteamiento permanece unido a este principio?

Algunos comentarios de Heidegger hechos en retrospectiva dan la impresión de que la máxima fenomenológica "a las cosas mismas" y el "principio de todos los principios" fueran dos principios diferentes: "La máxima propia de la fenomenología no es el 'principio de todos los principios', sino la máxima 'a la cosa misma'".⁹⁴ ¿Es esto adecuado? ¿Son en realidad dos principios diferentes o más bien deberíamos profundizar en lo que Heidegger quiere decir aquí?⁹⁵ En un trabajo posterior encontramos una pista al respecto. En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* dice que 'El principio de todos los principios' "exige que la subjetividad absoluta sea la 'cosa' de la filosofía".⁹⁶ Consideramos que a lo que Heidegger se refería en la anterior cita no era al principio formal, el cual significa lo mismo que la máxima fenomenológica, sino a una figura ya desformalizada de este principio. El motivo por el que Heidegger no acepta la figura husserliana desplegada del principio de todos los principios es porque Husserl no tomó a la

letra este principio, sino que "se situó en la tradición de la filosofía moderna".⁹⁷ En la famosa carta a Richardson, Heidegger pone esto en claro: "mientras tanto 'la fenomenología', en el sentido de Husserl, se convirtió en una distinguida posición filosófica determinada, constituida a partir de Descartes, Kant y Fichte [...] en contra de esta posición filosófica se tomó distancia con la pregunta por el ser desplegada en 'Ser y tiempo' y esto, como aún pienso actualmente, con base en un adecuado abocarse al principio de la fenomenología".⁹⁸ Cuando Heidegger acentúa una y otra vez que la fenomenología no es ningún punto de vista, corriente o posición,⁹⁹ su aparente rechazo al principio de la fenomenología se dirige a la *posición* filosófica ya infiltrada en el principio de todos los principios, más precisamente contra la posición cartesiana.¹⁰⁰ La intensa discusión con Descartes que Heidegger llevó a cabo en los seminarios de *Le Thor* es indirectamente, como ya lo vieron Marión y Greisch, una discusión con Husserl.¹⁰¹ Klaus Held no ve tampoco en la crítica de Heidegger al inmanentismo husserliano de la conciencia una suspensión del principio fenomenológico, sino el esfuerzo de encontrar una salida al dilema en el que cayó Husserl. El dilema es que Husserl, en el principio de todos los principios, descubrió "el predarse de una dimensión de apertura transubjetiva", pero que a su vez tuvo que ser asegurado mediante el inmanentismo de la conciencia.¹⁰²

El rechazo a la posición de Husserl no aparece únicamente en los últimos trabajos de Heidegger. Como veremos, Heidegger tuvo ya desde las primeras lecciones en Friburgo una actitud crítica en relación con esa posición transmitida. En 1946 Heidegger se refiere a ello en forma retrospectiva:

Sólo mediante el encuentro con Husserl, cuyos escritos obviamente yo ya conocía, pero que de hecho sólo había leído como otros escritos filosóficos, obtuve una relación viva y fructífera con el llevarse a cabo real del preguntar y describir fenomenológicos [...] En ello estaba yo desde un principio y siempre afuera de la posición filosófica de Husserl en el sentido de una filosofía trascendental de la conciencia.¹⁰³

Con todo lo hasta aquí expuesto se puede percibir que lo que Heidegger rechaza de la fenomenología husserliana es la posición filosófica; no acepta la figura de la desformalización husserliana del principio fundamental. Esta figura se muestra temáticamente como cartesianismo; en ella la desformalización permanece prisionera de la subjetividad. Metódicamente se muestra como reflexión, y es la forma mediante la cual procede.

b) La comprensión de la fenomenología como posibilidad

Llegado a este punto podría uno objetar si el planteamiento de Heidegger mismo no es también una "posición". Al respecto hay que decir que Heidegger siempre entendió la fenomenología como una posibilidad y no como una realidad. En el "Manuscrito Brecht" (1919) dice: "pero la filosofía logra avanzar solamente mediante un hundimiento absoluto en la vida en cuanto tal, ya que la fenomenología nunca está concluida, ella es provisional, se sumerge siempre en lo provisional".¹⁰⁴ En *SyT* este hecho es aclarado de la siguiente forma: "Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una 'corriente' filosófica *real*. Por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad".¹⁰⁵ La desformalización del principio por parte de Heidegger no es de entrada ninguna dirección o posición concluida en la filosofía, ya que aquélla acontece antes de cualquier posible posición. "Dirección" o "posición" pueden entenderse sólo a partir de un punto de referencia: la posición es una colocación respecto a algo que es puesto ahí contra mí: un objeto. La posición es en este sentido una oposición. Pero si no hay nada que oponer, al encontrarnos en una esfera anterior a toda posición y oposición, entonces no podemos hablar de

una figura "real" de la fenomenología. La fenomenología permanece como posibilidad al no fijar una posición.

Preguntar por la vida fáctica en su origen no significa ver la vida como un objeto que podamos contraponer. Ya que de entrada nos encontramos en la vida, no podemos fijar una posición respecto a ella. En este sentido la fenomenología de Heidegger permanece en posibilidad y no en realidad. La esfera más originaria del trabajo fenomenológico tiene que ver con posibilidades y no con realidades. Las posibilidades nunca están concluidas. Las posibilidades en el sentido de Heidegger nunca se modifican en realidades, ya que la posibilidad no es algo incompleto que encuentra su completud en la realidad.

c) La radicalización no teorética del principio de todos los principios

A lo largo de este análisis hemos destacado que la fenomenología husserliana permaneció atrapada en el cartesianismo: el tema de la fenomenología de Husserl fue la vida de la conciencia. Filosóficamente sólo puede ser accesible mediante una ciencia trascendental teorética. Ésta debe apoyarse solamente en lo que se da originariamente y, como ya hemos visto, para Husserl ocurre esto como una intuición filosófica-reflexiva. En este sentido la intencionalidad de la vida de la conciencia, es decir, la subjetividad, sólo puede ser tematizada mediante la reflexión.

Pero si este planteamiento es cuestionado, entonces tanto lo temático como lo metódico debe comprenderse en forma radical. Ya hemos indicado que la correlación tema-método es inseparable. Dicho de otro modo: el hecho de que para Husserl la intencionalidad de la conciencia constituya el tema de la fenomenología indica a la vez su proceder metódico: un camino teorético-reflexivo de acuerdo con la conciencia. Si por el contrario llega a ser tema de la fenomenología la vida ateorética, ocultada por la conciencia y la reflexión, entonces debe llevarse a cabo una radicalización que incluya al método. Esta posibilidad radical va más allá del marco teorético.

En otras palabras: el retornar a las cosas mismas para Husserl significa un ver teorético reflexivo. En cambio, para Heidegger se trata de un ver o escuchar hermenéutico preteorético, es decir ver o escuchar la vivencia originaria comprendiéndola. La vivencia vivida en forma no expresa es destacada expresamente. Esto es, la vivencia no debe ser hecha objeto mediante la autorreflexión, sino que debe ser sacada de su atematicidad y así conducirla a su ser expreso. Con esto Heidegger se remite a la máxima de la fenomenología, pero en tanto que la entiende en el

marco del ver y escuchar hermenéuticos separa de ella la reflexión teoretizante unida al punto de partida de la conciencia.

No obstante, aquí pudiese objetarse lo siguiente: si el principio de todos los principios o máxima de investigación fenomenológica encuentra su formulación en el camino de la fenomenología reflexiva de Husserl, ¿no significa acaso que este principio ya está impregnado teóricamente de manera irremediable? A lo anterior debemos anticipar la siguiente respuesta: el principio de todos los principios es un principio libre de teoría, un principio neutral, en tanto que no se agota ni alcanza su completa originalidad en la versión reflexiva de la fenomenología husserliana.¹⁰⁶ En ésta el punto de vista hermenéutico permanece encubierto. El principio de todos los principios en el modo de interpretar hermenéutico se descubre como un principio ateorético, no reconocido por Husserl en esta dimensión en tanto que él se movió de entrada en la actitud teórica. Heidegger, por su parte, desde sus primeros cursos en Friburgo tuvo la intención de exponer el carácter ateorético del principio fenomenológico. En su primer curso como docente en 1919, escribe: "[...] ya el hecho de que Husserl hable de un principio de principios, es decir de algo que se halla en la base de todo principio, en donde ninguna teoría nos puede hacer errar, muestra que no es de ninguna naturaleza teórica, aun cuando Husserl no se exprese acerca de esto".¹⁰⁷

Que el principio no es de naturaleza teórica significa que no hay que considerarlo de entrada en el marco de la intuición reflexiva atrapada en la conciencia, sino en un modo más originario, hermenéutico. Si tomamos el principio al pie de la letra, entonces debemos suspender todas las teorías y posiciones, incluyendo la posición teórica en la que se mueve Husserl.

Ya hemos indicado que la posición teórica de Husserl se expresa temáticamente como cartesianismo y metódicamente como reflexión. Los momentos nombrados en el "Principio de todos los principios" son tomados por Husserl en esta determinada posición teórica. La intuición es, pues, una intuición reflexiva y el modo en que las cosas aparecen es caracterizado como *darse*.

Mediante una apropiación más profunda del principio fenomenológico, Heidegger logra cuestionar la subjetividad consciente y la reflexión. La pregunta por la vida en su origen se dirige a lo encubierto del planteamiento de Husserl. Por ello, lo que es visto en la vida en su origen no es algo dado reflexivamente: "pues

la cosa dada del mundo circundante [...] ya está impregnada teoréticamente, ya está separada de mí, del yo histórico, el 'mundeá' ya no es más primario".¹⁰⁸ Por lo cual las cosas del mundo circundante originariamente no son *dadas*, sino, como Heidegger dirá desde 1921, se muestran como *encuentro*: "El encuentro caracteriza el modo fundamental de la existencia de los objetos mundanos".¹⁰⁹

Con base en este examen del principio fundamental de la fenomenología debe quedar claro que el adjetivo 'hermenéutica' en *fenomenología hermenéutica* no es una segunda característica separable, sino que debe ser entendida como la caracterización esencial de la fenomenología, como Heidegger señalará en 1953/1954: "Sin embargo, 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".¹¹⁰

Es decir, si el principio de todos los principios es el principio fundamental de la fenomenología, entonces toda configuración fenomenológica debe partir de este principio. La fenomenología hermenéutica lleva a cabo esto en una forma originaria que se expresa en el adjetivo 'hermenéutico', tal como veremos más adelante.

§ 9. La intuición hermenéutica en Heidegger

a) *Nota preliminar*

El modo de tratamiento de los fenómenos va más allá de la desformalización reflexiva llevada a cabo por Husserl. La apropiación hermenéutica de la fenomenología husserliana realizada por Martin Heidegger ha sido la transformación más radical que ha sufrido la propuesta husserliana y quizás la que presenta mayores consecuencias en la filosofía contemporánea, principalmente en la llamada "filosofía continental".

Poder comprender la dimensión hermenéutica en relación con la fenomenología no es ningún tema secundario. Sin embargo, no es fácil ver en qué sentido la fenomenología ya no es más reflexiva, sino hermenéutica. Se deben separar adecuadamente estas dos posibilidades de la fenomenología, la reflexiva y la hermenéutica, y se

debe tomar en consideración estrictamente el punto que las une, lo que ambas comparten. Hasta el momento ha quedado claro que lo determinante de la fenomenología se halla en *el principio de todos los principios*, es decir, en la máxima de la investigación fenomenológica "a las cosas mismas". Este principio o máxima presenta dos características centrales: es el punto de unión de toda fenomenología y, en este sentido, podemos considerarlo como "neutral". Cada apropiación determinada de este principio constituye ya una desformalización de su puro enunciado formal. Husserl mismo con su modo de tratamiento de los fenómenos llevó a cabo la primera desformalización del principio. Heidegger lleva a cabo otra desformalización, aunque más original que la de Husserl en tanto que ésta se funda en aquélla, como veremos.

El hecho de que la dimensión hermenéutica sea el fundamento de la fenomenología reflexiva no significa que esta última de alguna forma ya haya descubierto lo hermenéutico. A la fenomenología reflexiva le está esencialmente encubierta la dimensión hermenéutica. Esto hay que acentuarlo para evitar interpretaciones inadecuadas que pretenden ubicar la dimensión hermenéutica ya en los trabajos reflexivos de Husserl.¹¹¹

También cuando hablamos de *fenomenología hermenéutica* se presenta el peligro interpretativo de ver esto simplemente como una *fusión* de dos posiciones filosóficas diferentes, como "fusión", por ejemplo, de Dilthey y Husserl¹¹² o de

Bergson y Dilthey."³ Al respecto debemos decir que la fenomenología hermenéutica de Heidegger, como de la filosofía en general, debe ser vista en su originalidad y no simplemente como colección o yuxtaposición de ideas. Cuando la filosofía es vista como "un tipo de síntesis" o como "fusión", no se ve la radicalidad originaria y sólo nos quedamos en un nivel asociativo superficial de influencias.

A más tardar en 1919 Heidegger tuvo claridad respecto a cómo debe ser radicalizada la filosofía y cómo puede ser salvada la vida de la filosofía. En una carta dirigida a la hija de Husserl, Elisabeth, escribe el 24 de abril de 1919 lo siguiente: "frecuentemente pienso en nuestro diálogo acerca de la conciencia histórica. Todo depende si nuestra vida configuradora realmente vive su vivir histórico —si ella misma *es*. Pero no depende de la observación teórica de esta posibilidad, ni de la reflexión al respecto".⁴ Lo que Heidegger escribe aquí es un resumen de lo que ya había desarrollado ese semestre en la universidad (25 de enero al 16 de abril de 1919). En ese primer curso como docente, Heidegger tematiza la vida y la vivencia respecto a su origen en el mundo circundante o entorno [*Umwelt*] y no a partir de una observación teórica reflexiva que objetivice la vida misma. Pero, ¿cómo ocurre el descubrimiento de la vida en su mundo circundante o entorno?

b) *La vivencia del entorno* ^Umwelterlebnisy

Según Heidegger, una vivencia unitaria debe ser explícitamente tematizada de tal modo que su expresión pueda interpretarse en forma hermenéutica y no a partir de "argumentos" teóricos. Heidegger parte de la vivencia del ver su lugar, en

donde se resume su entrar en el aula, el ver su lugar usual y el dirigirse a él. Sin embargo, la vivencia incluye también al docente, como añade. La vivencia que el docente lleva a cabo puede expresarse en el hecho de que entra y ve la cátedra. Para el docente la cátedra es el lugar desde donde habla, mientras que para los alumnos, para los otros, es el lugar desde donde se les habla.

En la vivencia del ver la cátedra todo depende de *cómo* es puesto y entendido este ver. "¿Qué ven ustedes y qué veo yo?" es la pregunta guía, Heidegger expone tres posibles respuestas: 1) veo "superficies café que se cortan rectangularmente".⁵ Esta respuesta introduce la cosa corporal percibida de manera sensible en el sentido de Husserl: la "cosa" es aprehendida como un objeto fundado, como cátedra. 2) Veo "una caja, una más grande a la cual se le encima una pequeña". Esta respuesta tiene también su origen en una actitud teórica. El modelo guía es el modelo de "fundación": se trata de algo percibido sensiblemente que recibe el significado de cátedra. Heidegger rechaza de entrada ambas respuestas porque no tematizan la dimensión hermenéutica más originaria, sino que parten de una actitud teórica para la cual el acceso primario a las cosas del mundo circundante lo constituye la percepción sensible, es decir, parte de elementos de la percepción espacio-temporales que constituyen la cosa espacial o corporal. Este modo de ver teórico es el modo tradicional en el que se ha movido la filosofía, incluyendo la fenomenología reflexiva de Husserl. Sólo la tercera respuesta nos proporciona la vivencia pura, es decir, no predeterminada por la esfera teórica: 3) "[...] veo la cátedra, en donde debo hablar, ustedes ven la cátedra desde donde les voy a hablar, desde la cual ya he hablado". Esta es la respuesta acerca de lo que se presenta en la vivencia, pero ésta ya no es considerada en su base perceptiva, sino más como un vivenciar comprensor ateorético. Al final de su primer curso en Friburgo Heidegger llamará a este ver *intuición comprendedora* o *hermenéutica*:^{U6"E\} vivenciarse apropiante acompañante del vivenciar es la *intuición comprendedora, hermenéutica*".⁷

Aun cuando Heidegger en este punto identifica el ver comprendedor con el hermenéutico, debemos hacer una diferenciación.¹¹⁸ El primer ver muestra el modo originario, no expreso en el que vivimos: comprendemos nuestro "yo" y las cosas

en el mundo de determinada forma. No nos entendemos como cosas en el mundo, sino como *lo que comprende las cosas*, como eso que lleva a cabo un trato con ellas. Las cosas no son en primer lugar simplemente perceptibles para nosotros, sino cosas significantes del mundo circundante, que sólo aparecen a partir de nuestro trato con ellas.¹¹⁹ Primeramente descubrimos las cosas en un ver comprendedor: en una intuición comprendedora.¹²⁰ Si este ver pasa de no ser expreso a ser expreso, entonces ocurre un anunciar, un dar un mensaje (ἐπι|ir|veúeiv);¹²¹ es decir, se da un ver *hermenéutico*, una intuición *hermenéutica*. Ésta no significa ninguna posición reflexiva, sino sólo la vivencia expresa de la vivencia no expresa. La intuición hermenéutica no debe ser entendida como una forma del observar reflexivo, sino que ella remite solamente al *modo* expreso al que pasa la vivencia.

Para aclarar esto debemos diferenciar entonces diversos modos de remisión del término "ver": 1) el ver perceptivo husserliano de cosas perceptibles; 2) el ver

comprendedor de la cátedra en su significado; 3) el ver hermenéutico (intuición hermenéutica), que es la tematización expresa del ver comprendedor. El ver hermenéutico es entonces el ver expreso del ver no expreso, llevado a cabo ateoréticamente. Es un ver y comprender que interpreta lo no expreso haciéndolo expreso. En ello la vivencia sólo cambia en su *modo* de llevarse a cabo, sus elementos constitutivos permanecen inalterados. Aquí se trata de un vivenciar hermenéutico fenomenológico de la vivencia vivida no expresamente. Es decir, sólo se "modifica" el *modo* como yo vivo la vivencia. La vivencia misma permanece la misma. Este planteamiento expresado en las primeras lecciones permanece a lo largo de la ontología fundamental y será claramente expuesto en *SyT*: "El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación*. En la interpretación el comprender se apropia comprensivamente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo".¹²²

En Heidegger se trata de una vivencia de la cátedra no fijada teóricamente, de una vivencia en donde lo que le corresponde a la vivencia es destacado expresamente mediante el ver hermenéutico. La vivencia de la cátedra es, pues, solamente el comprender de algo significativo en su significado en tanto que cátedra, sin que lo significativo de la cátedra esté fundado en la percepción sensible:

En la vivencia pura no se halla tampoco un nexo fundacional —como se dice—, como si viera primero superficies café transversales, las cuales se dieran después como caja, luego como pulpito y posteriormente como pulpito académico para hablar, como cátedra; de modo que yo pegara, por decirlo así, lo catedrático a la caja, como una etiqueta.¹²³

La comprensión de lo significativo es lo primario. No se da, pues, una relación de fundamentación con base en la percepción. Por ello dice Heidegger que veo "la cátedra por decirlo así de un golpe", directamente, sin estar fundada en la percepción. La percepción sería otro modo de acceso.

El origen del significado es lo significativo del mundo circundante en tanto que totalidad de significado. Heidegger no parte de un mundo perceptible, sino de un mundo significativo. Por ello ver la cátedra de un golpe no quiere decir verla en niveles constitutivos. Heidegger se refiere solamente al ver de algo significativo, sin que éste estuviese fundado en un nivel fundador perceptivo.

Pero, ¿a qué se refiere Heidegger concretamente cuando habla de *significado* y de lo *significativo*? El significado para Heidegger no es ningún anexo que se añada a las cosas. Más bien el significado es dado en la intuición: al ver comprendo lo que pertenece al entorno, *lo entornado* [*Umweltliches*], ya que me significa algo.¹²⁴ Pero el significado no debe ser entendido como una relación con lo objetual en el sentido de Husserl, es decir, como una intención vacía que es modificada mediante el cumplimiento de la intuición. Ya que en la esfera originaria del mundo circundante de entrada no descubrimos ningún objeto, entonces el "descubrimiento" verdadero no puede ser ninguna adecuación entre una intención significativa y un cumplimiento del significado. Según Heidegger el descubrimiento de lo *entornado* no es ninguna modificación de la intención significativa mediante el objeto intencional intuido. Por ello en 1919 indica que el cumplimiento significativo no es dador de objetos.¹²⁵

Si comprendemos o vemos hermenéuticamente lo *entornado*, entonces éste es comprendido en tanto que significativo: "los objetos mundanos son vividos en el carácter de la significatividad".¹²⁶ Es decir, el significado no es ningún polo cognoscible de una síntesis lógica, sino que es un carácter esencial del descubrir lo entornado. Por lo cual debemos destacar lo siguiente: cuando Heidegger habla de ver un objeto *como* cátedra, no se refiere al *como* aprehendedor de la fenomenología reflexiva en el sentido de un carácter intencional aprehendedor y fundado en la percepción de lo sensible. Más bien se refiere aquí a un modo *hermenéutico*. Éste quiere decir un comprender primario de las cosas del entorno en su correspondiente significatividad. El *como* no es *apofántico*, sino *precursor hermenéutico*, perteneciente a la existencia natural prefilosófica. En S^resto es formulado de la siguiente manera: "El 'como' expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación".¹²⁷

c) *La desformalización hermenéutica del principio de todos los principios*

A partir de esto podemos decir que el *principio de todos los principios* en su carácter ateorético muestra precisamente el modo de proceder del intuir e interpretar lo

visto hermenéuticamente. Sin embargo, hay que observar que lo intuido hermenéuticamente en Heidegger se diferencia de lo dado reflexivamente en Husserl; en lo intuido hermenéuticamente se muestra el fenómeno originario en su modo tácito. Hacer expreso el fenómeno no significa salirse de lo intuido comprensivamente, sino que esto es tematizado e interpretado expresamente en forma acompañante.

Si *el principio de todos los principios* es entendido formalmente, entonces éste de entrada no expresa nada reflexionado. Por ello lo determinante para Heidegger es mostrar qué expresa el principio en el marco originario de la fenomenología hermenéutica. Ésta es la razón por la cual Heidegger utiliza diversas formulaciones que refieren a la esfera originaria de la vivencia del entorno: *la intención originaria de la verdadera vida* /die Urintention des wahrhaften Lebens/, *la posición originaria de la vivencia y del vivir en cuanto tal* /die Urhaltung des Erlebens und Lebens ais solchen/, y *la simpatía de la vida* /Lebenssympathie⁷.¹²⁸ La intención originaria de la vida remite al carácter inimitable del fenómeno del origen. Ya hemos indicado que no es la vida y el vivenciar en su carácter teórico derivado, sino la vida y el vivenciar en su carácter de mundo circundante originario lo que constituye la posición originaria de la vida. La actitud teórica es más una posición modificada. La posición originaria del vivir y vivenciar es caracterizada por Heidegger como una simpatía de la vida, en tanto que ésta significa la concordancia vivencial de la vida consigo misma. Todos estos rasgos esenciales del vivir y vivenciar remiten a la vez a un posible acceso temático: al modo de acceso hermenéutico.

Con todo esto se puede afirmar que el *principio de todos los principios* en su interpretación ateórica constituye la posición metódica fundamental de la fenomenología hermenéutica. Ello nos deja ver que Heidegger se propuso desde las primeras lecciones una cierta seguridad metódica. Este hilo conductor nos lleva hasta el § 7 de *SyT*. Ahí el análisis se dirige al modo de tratamiento de los fenómenos en el método fenomenológico hermenéutico, aunque el desarrollo se apoye sólo en la máxima de investigación fenomenológica y el principio de todos los principios no sea mencionado. Al respecto ya hemos señalado que ambos se refieren a lo mismo.

Con base en lo expuesto hasta el momento podemos comprender más claramente que el término "fenomenología" en primer lugar refiere a la relación (παῖνó^εῖov-Xóyoi;. Esta relación en Husserl es vista como la relación entre la síntesis fenoménica y la síntesis lógica. Por ello escribe Heidegger en el semestre invernal de 1920/1921 que la fenomenología "da el Xóyoc, de los fenómenos".¹²⁹

Pero para Husserl el φαινόμενον es accesible únicamente por medio de la reflexión, como ya hemos visto; y el λόγος llega a ser la expresión de lo intuido reflexivamente.

d) El paralelismo con Husserl

En este punto encontramos un paralelismo con la exposición de Husserl. Anteriormente ya hemos remitido (§ 7) a la relación fundacional de la intuición en Husserl. Ahí destacamos que la intuición categorial se funda en la intuición sensible. La intuición sensible, por su parte, es el modo en que son dados los objetos perceptibles. Sólo mediante un giro de la mirada podemos descubrir lo categorial. Al hacerlo aparece otro objeto y nosotros tomamos otra actitud.

Paralelamente a esto en Heidegger encontramos dos "niveles" o "grados" de la intuición. En primer lugar vemos comprendiendo en su significado lo mundano. Descubrimos las cosas primeramente en un ver comprendedor: en una intuición comprendedora. Si este ver pasa de su ser tácito a su ser expreso, entonces se da una intuición hermenéutica. Ésta se funda en cierta forma en el ver comprendedor, pero esta relación de fundación se diferencia radicalmente de aquélla de Husserl. Que el ver hermenéutico sea posible mediante el ver comprendedor no significa que aquí estemos hablando de una transformación de lo visto y del vidente. Aquí no se constituye ningún objeto nuevo, ni se obtiene una nueva actitud. Hablar de una objetualidad constituyente y de un cambio de actitud solamente tiene sentido en el marco del método reflexivo.

En este sentido la intuición hermenéutica tiene cierto paralelismo estructural con la intuición categorial en Husserl, en tanto que ambas se refieren a la intuición filosófico-fenomenológica. En Husserl ésta se funda en la intuición sensiblemente perceptora, mientras que en Heidegger la intuición hermenéutica se funda en la intuición comprendedora, en tanto ésta sea entendida como un hacer expreso lo tácitamente comprendido.¹³⁰

En Husserl el descubrimiento de una "objetualidad unitaria" sensible categorial lleva al rompimiento de la vivencia correspondiente, incluso no necesariamente en el sentido directo de llegar a ser un objeto. Lo que ocurre aquí mediante la percepción y la reflexión es el rompimiento del ritmo originario de la vivencia. Heidegger aclara esto en 1919: "Lo vivenciado está para sí, es sacado por completo de la rítmica del carácter mínimo mismo del vivenciar y solamente es mentado en el conocer".¹³¹ Dicho de otra forma: la vivencia fundada en la percepción y destacada en la reflexión no es aprehendida en su originalidad: 1) la percepción sensible ya es una versión modificada de la esfera originaria del mundo circundante; un rompimiento del ritmo de la vivencia y de su vivenciar; 2) mediante la reflexión es vista la *ratio essendi* de la objetualidad sensible, pero así no puede ser descubierto lo p itornado ateorético, ya que la reflexión significa un giro de la mirada que ya teoretiza todo lo que ve. Por ello se entiende que Husserl hable de lo categorial como de una nueva objetualidad, dado que sólo puede ser vista mediante un giro de la mirada.

Con base en un ejemplo podemos aclarar lo aquí desarrollado: la idea de una taza no se refiere precisamente a la taza que está ahora sobre mi escritorio, pero puede relacionarse con ésta cuando yo me sirvo té en ella, por ejemplo. En el servirme té la esencia de la taza no es destacada, pero sí dada; su esencia es vista de alguna forma, si no, yo podría no servirme té. Para Husserl esto no es comprendido, sino visto reflexivamente. Mediante el giro de la mirada en torno a la taza misma lo tácito es destacado y aprehendido como una nueva objetualidad, la taza *como* taza. Pero al hacer esto estoy a la vez en otra actitud: ya estoy fuera de la vivencia, ya que ésta sólo puede ser vista mediante otra vivencia reflexiva. Además, la síntesis fenoménica que aquí tiene lugar para Husserl sólo puede ser cognoscible mediante una síntesis lógica. La intuición por sí es incognoscible. Sólo mediante una evidencia teórica-cognoscible, es decir, mediante la adecuación entre esta objetualidad categorial y la intención categorial significativa se asegura una base firme para la investigación. Sólo aquí se da el conocimiento en sentido estricto.

Heidegger, por su parte, retoma la diferenciación entre lo visto y lo dado del planteamiento de Husserl. Pero su interpretación radicaliza la relación entre ambos elementos. Lo dado no visto es comprendido y su ser visto no es de entrada un

giro reflexivo de la mirada. Cuando me sirvo té en esta taza comprendo la taza como tal, si bien en forma tácita, es decir, aprehendiéndola en su carácter originario de modo no temático. Comprender la taza no significa verla como un objeto de la percepción sensible, sino más bien como algo del entorno, como *entornado*. La taza en tanto que entornado es algo con lo que tengo que ver en mi trato con el mundo, algo con lo que tomo té mientras escribo esto. Yo descubro la taza primeramente no como una cosa de la percepción, sino como una cosa del entorno. En ello no me salgo de la vivencia: ocurre sólo un anunciar del ver comprendedor, un hacer expreso su ser tácito, por ello es más un acompañar la vivencia.

A partir de todo esto se puede ver que el comprender de lo entornado en la vivencia del entorno exige una interpretación radical de los elementos y problemas fundamentales de la tematización filosófica. Por ello el significado, el conocimiento y la verdad no son ya vistos en su dimensión reflexiva, sino hermenéutica.

Como resumen podemos decir lo siguiente: 1) El significado en sentido hermenéutico no tiene ningún sentido teórico-cognoscible; 2) El significado debe ser tematizado en correlación con la intuición comprendedora. No se debe entender como un empalme; 3) Se da aquí otro concepto de verdad totalmente diferente: ninguna adecuación; 4) El "conocimiento" aquí llevado a cabo es otro: un "conocimiento" comprendedor originario; 5) Esto indica que el (pouvó|ievov que es descubierto mediante el principio de todos los principios es visto en forma radical: mediante la intuición hermenéutica ocurre una desformalización del principio de la fenomenología.

3

La indicación formal como primer acceso a la vida fáctica

§ 10. La indicación formal y el "acceso" a la vida fáctica

a) La posibilidad preteórica científica del "conocimiento" y de la formación de conceptos

En las secciones anteriores hemos mostrado la radicalidad de la filosofía de Heidegger en su diferenciación de la filosofía occidental y, especialmente, de la husserliana. Ya hemos indicado en repetidas ocasiones que la filosofía en Heidegger debe ser entendida como ciencia originaria preteórica.¹ Si esto es así, entonces surgen una serie de problemas que conciernen al concepto de esta ciencia. Todo elemento relacionado con la ciencia originaria debe, como ésta misma, ser interpretado en forma radicalmente nueva.

Así, pues, los análisis anteriores han conducido al hecho de que el tratamiento temático de la vida debe ser un tratamiento científico. En 1920 Heidegger expresa esto de manera clara:

El problema de la vida nos ocupa en la medida en que planteamos la pregunta de en qué forma se explícita el conocimiento filosófico. El problema de la formación de conceptos filosóficos no es algo derivado, de naturaleza científica teórica; es el problema filosófico en su origen.²

Si la ciencia sólo es posible mediante el conocimiento y mediante la formación de conceptos, entonces debemos interpretar en forma adecuada el conocimiento y la formación de conceptos que corresponderían a esta ciencia originaria preteórica. Aquí surge la pregunta de si no todo conocimiento es de entrada teórico y si no toda conceptualización es, como Natorp objetó, ya una teorización. Planteado de otra forma: ¿se puede hablar con sentido de conocimiento y conceptualización a un nivel preteórico?

A lo largo de la investigación hemos remitido en diversas ocasiones a la presuposición fundamental de la filosofía tradicional: a la prisión en lo teórico. La filosofía occidental, incluyendo a Husserl, sólo conoce un modo de acceso a los problemas filosóficos, ya que se halla bajo el "predominio de lo teórico".³ De forma correspondiente ha sido entendido el conocimiento y la formación de conceptos. Sin embargo, ahora debe mostrarse en qué medida la fenomenología hermenéutica de Heidegger ofrece un acceso no teórico al problema.

La posibilidad de un acceso teórico o no teórico al objeto de la filosofía depende de la forma de la relación acceso-objeto. Ya hemos indicado que el acceso no expresa ningún medio técnico, sino que se halla en una relación esencial con el objeto correspondiente de la investigación. El objeto determina en cierta forma el acceso a él. Cuando el objeto "aparece" teóricamente, entonces es accesible sólo en forma teórica. Aquí la relación acceso-objeto se mantiene en un marco determinado por esa forma. Precisamente un marco así ha constituido los límites de la filosofía occidental. En sentido inverso, todas las interpretaciones filosóficas occidentales pudieron llevarse a cabo sólo a través de la relación teórica acceso-objeto. Por ello podemos decir abiertamente que la tradición filosófica occidental se movió sobre la base de una presuposición incuestionada: el suelo teórico.⁴

La radicalidad de la fenomenología hermenéutica de Heidegger consiste precisamente en haber visto esta presuposición y haber abierto la posibilidad de una relación acceso-objeto completamente diferente. Esto sólo es posible cuando el preguntar filosófico penetra aún más y alcanza a ver la esfera ateórica del objeto. Así el objeto es descubierto preteóricamente, es decir, se hace accesible de forma preteórica. Aquí puede surgir la pregunta ya planteada, a saber, la pregunta por el carácter preteórico del conocimiento y de la formación de conceptos: ¿cómo pueden ser preteóricos estos elementos fundamentales de todo aquello que presuma ser ciencia?

Para contestar esto debemos antes destacar la peculiaridad del problema: la ciencia originaria no tiene ningún conocimiento que se funde en una percepción sensible o en una fuente trascendental. El "conocimiento" de la vida fáctica en su origen fue caracterizado por Heidegger como una determinada *intuición*: como una intuición comprendedora [*verstehende Anschauung*]. De forma que aquí no podemos hablar de *conocimiento* en el sentido de la tradición, sino de *comprensión*. Recordemos lo que Heidegger enfatizó ya desde su primer curso como *Privatdozent* en Friburgo: "[...] en lugar de siempre conocer las cosas, hay que comprender intuyendo e intuir comprendiendo".⁵ El "conocimiento" o conocimiento originario debe ser visto, pues, como una *intuición comprendedora* que acontece en la vivencia originaria del entorno. El hacer expresa esta vivencia originaria es lo que conocemos como intuición hermenéutica, es decir, como dar a conocer lo no expreso originariamente. Sin embargo, aquí se debe observar que el carácter originario de la intuición comprendedora no es suprimido al hacerse expreso, sino que se conserva. Por ello hemos intentado mostrar en qué sentido el hacer expreso no necesariamente debe entenderse como un teorizar reflexivo.

Ahora bien, todavía queda por ver de qué manera la formación de conceptos, mediante la cual se lleva a cabo el hacer expreso la intuición comprendedora, puede ser también preteórica. Por ello Heidegger escribe en el semestre estival de 1920: "La decisión acerca del sentido, carácter y función del 'concepto filosófico' depende de cómo se determina el filosofar mismo, de acuerdo con el origen y no de acuerdo con la clase, en contraposición a la posición de cosas científico-teóricas".⁶

Ya que mediante la vivencia del entorno se descubre la esfera ateorética originaria, oculta para la tradición, con ello también se devela la posibilidad preteórica originaria de los conceptos filosóficos. Heidegger nombra a esta posibilidad preteórica de los conceptos filosóficos *indicación formal*.¹ A continuación nos

acercaremos a la relación entre el acceso científico a la vida fáctica y esta conceptualización preteórica.

b) La movilidad de la vida y la indicación formal

La pregunta que Heidegger plantea desde sus primeros cursos es la pregunta por la vida, concretamente la pregunta por la vida fáctica en su origen. Esta pregunta, en tanto que debe ser la primera pregunta que se plantee la filosofía, no es una pregunta que se dirija a un determinado objeto, sino que muestra una peculiar

estructura. Esta peculiaridad de la pregunta invita a revisar caracteres fundamentales de la vida que Heidegger pretende tematizar: la referencia al mundo y la autosuficiencia de la vida misma.

La caracterización de la vida como autosuficiente busca en primer lugar distinguirse de interpretaciones que consideran la vida como incompleta o insuficiente,⁸ en segundo lugar se distancia de otras versiones que plantean la necesidad insalvable de un acceso trascendental. Contra estas interpretaciones, Heidegger destaca que la vida se muestra originariamente en su *αὐτάρκεια*, en su ser en sí, en su auto-suficiencia. En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger aclara esto: "De acuerdo con su estructura no requiere salir de sí (darse vuelta desde sí) para colmar sus tendencias genuinas".⁹ En este sentido podemos hablar del carácter *autárquico* de la vida.

Sin embargo, esta autosuficiencia de la vida no puede significar una privación de mundo. La vida muestra una particular estructura intencional en forma de referencia al mundo: sólo se entiende siempre en referencia al mundo, al *κόσμος*. La vida está, pues, referida esencialmente al mundo, está empapada de mundo. A esto le podemos nombrar el carácter cosmológico de la vida. En este carácter se muestra una interpretación originaria de la intencionalidad: una intencionalidad vivida mundanamente.

Pero, ¿qué significado tienen estos caracteres de la vida? De entrada, ambos caracteres se separan de la fenomenología reflexiva trascendental de Husserl. Para Husserl la filosofía como ciencia estricta debe ser una reflexión trascendental teórico-cognoscitiva. Por ello la vida como posible tematización filosófica sólo puede ser accesible en esos términos, a saber, trascendental y teórico-cognoscitivamente. Pero si la filosofía de Heidegger no es entendida como una estricta ciencia trascendental teórico-cognoscitiva, sino como una ciencia preteorética originaria, entonces la vida es descubierta en su tematización filosófica de forma completamente diferente. En este sentido podemos decir que la caracterización *autárquica* de la vida se opone a la interpretación trascendental constituyente de Husserl, mientras que el carácter *cosmológico* muestra una intencionalidad originaria que precede a la intencionalidad teórica husserliana. En resumen, podemos afirmar que el carácter *autárquico cosmológico* de la vida muestra el modo como la vida es accesible mediante la ciencia preteorética originaria.

A la vida prefilosófica cotidiana corresponde el hecho de que estos caracteres no sean destacados. Ahí sólo es visto el contenido de la vivencia: tomo *una taza*, veo *una chica*, leo *un libro*... En este sentido, Heidegger habla de una cierta indife-

rencia en relación con la forma del experimentar: "Lo característico de la experiencia fáctica de la vida es que 'el modo como me enfrento a las cosas', la forma de la experiencia, no es coexperimentada".¹⁰

El rompimiento de esta indiferencia de la vida cotidiana en la tradición filosófica sólo ha sido posible mediante la reflexión. Romper nuestro estar absorbido en el mundo sólo pudo llevarse a cabo mediante una retroflexión respecto a lo vivenciado. Pero esta retroflexión tiene el rasgo de hacer del vivenciar un objeto, por lo cual éste pierde su carácter ejecutante. La vivencia es así objetivada.

En este sentido podemos decir que el modo de tratamiento filosófico de la tradición, incluyendo a Husserl, sólo alcanzó a ver lo contenido en la vivencia. El intento por dilucidar el modo como lo contenido es tenido, fracasó al ser objetivado este *cómo* y por ello al aparecer solamente como *qué*. El modo del vivenciar sólo pudo hacerse temático como un *qué*.

Pero, ¿de qué manera podemos obtener el *cómo* y no el *qué* del vivenciar? ¿Cómo podemos aprehender la vivencia en su carácter ejecutante?

Con base en lo analizado hasta este punto podemos caracterizar el rasgo *autárquico cosmológico* de la vida, es decir, la autosuficiencia y referencia al mundo, en una tendencia: estar absorbido en el mundo. Este estar-absorbido de mi comportamiento cotidiano ocurre de modo obvio: manejo mi coche en dirección a la universidad, pienso en mis hijos... En esta obviedad veo las cosas, pero no veo mi *vida autárquica y cosmológica* como tal, no veo mi ver. Sin embargo, se sobreentiende que soy yo el que maneja, recuerda o ve, es decir, mi vida como tal es presupuesta en forma obvia. Esta obviedad de la vida en la que de entrada nos encontramos fue caracterizada por Heidegger como una determinada *tendencia* de la misma vida. *Tendencia* es un indicador de un tercer carácter de la vida: no es un estado, sino un movimiento, es Kivriatg. La vida debe ser entendida entonces en su carácter *autárquico y cosmológico* como un determinado *movimiento*.

En párrafos anteriores indicamos que los caracteres de la vida, *autárquico, cosmológico* y ahora *cinético*, se muestran de entrada en una indiferencia. Pero esta indiferencia es ya una movilidad de la vida, una *tendencia*. En el semestre invernal de 1921/1922 Heidegger nombrará esto *tendencia ruinante*.¹¹

Ruina significa derrumbe y se muestra como una movilidad cadente en la vida fáctica.¹² El término no refiere a una relación valoral o moral, sino que debe ser entendida en su determinación de movilidad fundamental de la vida.¹³ La tendencia ruinante de la vida lleva el carácter de la obviedad y éste se conforma, como ya vimos, con lo objetual. Dicho de otra manera: la ruina sólo puede ver el *qué*. Es decir, lo obvio únicamente establece relación con los objetos, con el *qué* de la vivencia. Por ello la vida ruinante es unilateral al no poder ver el lado correlativo de la vivencia, el *cómo*.

En tanto que la ruina no ve el vivenciar como tal, el *cómo* de la experiencia, no sabe nada de la vida misma, es decir, de su carácter *autárquico*, *cosmológico* y *cinético*. La vida y el vivenciar permanecen *desalumbrados* en la tendencia ruinante. La vida ruinante se muestra como vida desorientada y desalumbrada, al "no saber" de la vida misma. El ocultamiento deslumbrador está desorientado al considerar que en su obviedad no requiere ninguna dirección.

Pero aquí surgen las siguientes preguntas: si la vida de entrada contiene en forma totalitaria el carácter de ruina, de derrumbe, ¿cómo es posible romper con esto? Si la vida de entrada no muestra ninguna "distancia" en relación con el mundo y con las cosas, ¿cómo puede hacerse accesible el *cómo* de la vivencia? Respecto a ello podemos decir que en tanto la ruina se muestra como movilidad o *tendencia* de la vida, contiene, pues, los caracteres fundamentales de ésta: *autárquica*, *cosmológica* y *cinética*; estos caracteres indican que la vida en su ruina es auto-suficiente, cosmológica y movable. El primero señala la imposibilidad de un rompimiento de la ruina, como Oudemans certeramente ha señalado.¹⁴ Sin embargo, el último rasgo abre la posibilidad del movimiento: de un *contramovimiento*. Dicho de otra manera: a pesar de que no se puede romper la ruina y salir de ella, ésta *señala*, en su carácter desorientador de la obviedad, hacia una determinada direc-

ción, hacia un movimiento.¹⁵ Y éste es el que permite la posibilidad de un alumbramiento de la vida. De esta forma, se puede ver que la posibilidad de alumbrar la vida sólo se lleva a cabo con base en el carácter desorientador de la vida ruinante.

Hasta aquí hemos hablado de obvedad o desorientación respecto a la vida ruinante. ¿Cómo debe entenderse esto concretamente? Lo desorientador de la vida ruinante debe verse como un vacío: la vida ruinante es una vida vacía. En tanto vacía ésta "contiene" en sí la intención de ser llenada: "su vacío es su posibilidad de movilidad".¹⁶ Lo vacío de la vida ruinante da, en este sentido, la dirección. Por el carácter cinético de la vida el cumplimiento del vacío puede entenderse solamente como un determinado movimiento: como el ya mencionado *contramovimiento*."

Y en este punto podemos retomar la exposición en torno a la *indicación formal*, ya que constituye un primer modo de acceso a la vida fáctica: "'Formal' otorga el 'punto de partida' de la ejecución de la temporación del cumplimiento originario de lo indicado".¹⁸ En otro momento de la lección invernal de 1921/1922 Heidegger especifica la importancia de la *indicación formal* respecto al acceso: "Mientras todo alumbre en la vida fáctica, esté en algún discurso no expreso, 'esté' en una interpretación no resaltada fácticamente ruinante, se halla ahí la posibilidad y necesidad fáctica (o prueba de autenticidad) de la indicación formal como método de inicio de la interpretación existencial y categorial".^J

Si la situación de la vida fáctica se muestra en un vacío en el sentido de desorientación, pero que como tal es un movimiento fundamental de la vida misma que busca aclaración, entonces aquí aparece la función inicial de la indicación formal. En la lección citada Heidegger lo indica con claridad: "...cuan radical sea el comprender el vacío así de formal, tan rico será, ya que esto es lo que guía hacia lo concreto".²⁰

La *indicación formal* es, pues, el modo terminológico en el que puede llenarse el vacío o desorientación de la vida. Los términos indican la dirección de lo indicado. Y esto puede ser solamente el *cómo*, ya que en el vacío sólo es visto el *qué*.

Lo concreto que es indicado se muestra, como ya dijimos, como un contramovimiento. Y esto es, a nuestro juicio, lo que Heidegger buscó desplegar mediante el método fenomenológico hermenéutico de acceso en sus tres momentos fundamentales: reducción, reconstrucción y destrucción. Por ello consideramos que una comprensión completa de la indicación formal se obtendrá después de analizar estos momentos metódicos. Sin embargo, es importante destacar los impulsos terminológicos que Heidegger recibió para hablar de indicación formal, aspecto que veremos a continuación.

§ 11. Los impulsos terminológicos para la *indicación formal* con base en los análisis husserlianos

a) *Observación preliminar*

A partir de la lectura de *SyT* parecería que la *indicación formal* es dejada de lado en este texto. Pero en una carta a Lówith de 1927, Heidegger escribe lo siguiente: "Indicación formal, crítica de la doctrina común del a priori, formalización, etc., todo está para mí ahí, aun cuando ahora no hablo de ello".²¹ También en textos posteriores a *SyT* Heidegger regresará una y otra vez a la *indicación formal*, de modo que ésta no debe ser vista como una simple "etapa" temprana de su camino filosófico.²² Por ejemplo, en la lección invernal de 1929/1930, Heidegger escribe lo siguiente: "Todos los conceptos filosóficos indican formalmente, y sólo tomados así dan la posibilidad auténtica de conceptualizar".²³

En este sentido podemos afirmar que la *indicación formal*, expuesta en las primeras lecciones en Friburgo, marcará todo el camino filosófico de Heidegger.²⁴ Qué tan importante es ésta para una comprensión adecuada de su planteamiento hermenéutico fenomenológico lo señaló Heidegger mismo en otra carta a Lówith

en 1924 en relación con un artículo planeado acerca del concepto del tiempo: "Desgraciadamente tuve que dejar de lado temas importantes, ante todo la 'indicación formal', la cual es indispensable para una comprensión final —en ello he trabajado esencialmente".²⁵ En primer lugar vamos a dirigirnos ahora al análisis de la obtención terminológica de "indicación formal". Una mejor comprensión de la importancia de la *indicación formal* se obtendrá en los siguientes párrafos al desarrollar el acceso metódico a la vida fáctica.

En el semestre invernal de 1920/1921 Heidegger caracteriza la *indicación formal* como "el uso metódico de un sentido que llega a ser guía para la explicación fenomenológica".²⁶ La indicación formal se ubica, pues, desde un principio en Heidegger en el ámbito del método fenomenológico.²⁷

El sentido de la indicación formal se muestra como un "primer acceso" a la problemática de la vida fáctica, como acentúa Heidegger en el semestre invernal de 1921/1922: "pero para poder siquiera hoy día hacer comprensible precisamente la problemática del sentido de ser de esta objetualidad [la vida fáctica], es necesario expresarla en una forma aguda de la indicación formal. A partir de este primer acceso se puede regresar el camino apropiándose poco a poco".²⁸

Para poder comprender adecuadamente este "primer acceso" debemos aclarar lo que Heidegger entiende por "indicación" y por "formal". Respecto a esto ha habido ya algunos intentos interpretativos que indagan su origen en otros trabajos filosóficos, como los de Simmel o Kierkegaard.²⁹ Ya que en nuestra investigación el peso recae en la apropiación *fenomenológica* de Heidegger, nos limitaremos a analizar los posibles impulsos terminológicos recibidos a partir de Husserl, y dejaremos para otra ocasión las posibles "influencias" no fenomenológicas.³⁰

Hablar de "formal" nos conduce a la diferenciación husserliana de formalización y generalización. "Formal" en indicación formal recibió su impulso terminológico a partir de esta diferenciación. Sin embargo, hay que advertir que "formal" en Heidegger no significa lo mismo que "formal" en la formalización de Husserl. Tampoco debemos interpretar "formal" en contraposición a "material".

A continuación intentaremos obtener una comprensión más clara de "formal", para después dirigir el análisis a "indicación". De esta manera, tendremos mejor comprensión terminológica respecto a "indicación formal".

b) Formalización y generalización

Husserl logró llevar a cabo una explicación lógica de los métodos de formalización y generalización ya conocidos a partir de las matemáticas. En las *IL* desarrolló un primer análisis, el cual continuó en el § 13 de las *Ideas* 7.³¹

La generalización se relaciona inevitablemente con un determinado ámbito de cosas, en el cual se observa lo *cósico* de ellas. Esto significa que en este método la mirada se dirige al *qué*, a lo *cósico* de lo que se va a generalizar. En otras palabras: la generalización es el determinar un objeto según su coseidad.

Pero este método no se refiere simplemente al *qué* de alguna forma, sino de acuerdo con un orden, es decir, ordena al *qué* en determinada dirección. Aquí ocurre un escalonamiento de "generalidades",³² que es llevado a cabo a partir de géneros y especies. En este sentido, podemos caracterizar a la generalización como un "modo de ordenar".

Los caracteres de la generalización podemos aclararlos mediante un ejemplo: veo un bolígrafo. En relación con la generalización en el bolígrafo se ven caracteres *cósicos*, su *qué*. *¿Qué* es el bolígrafo? El bolígrafo es utensilio de escritorio, herramienta, cosa, etcétera. Mediante este destacar los caracteres ocurre un ordenamiento generalizador.

El bolígrafo es visto y ordenado bajo el género "utensilio de escritorio" y éste a su vez bajo el género "herramienta". Uno ve aquí que lo que en la generalización se da es un destacar y ordenar directamente los caracteres de cosa del objeto.

Pero "bolígrafo", "utensilio", "herramienta", también se subordinan a los títulos categoriales "esencia" u "objeto". Sin embargo, el ordenamiento de estos títulos no ocurre en forma generalizadora, éstos no son especies con contenido cósmico. *Esencia* u *objeto* no se refieren al contenido de los objetos, al *qué* de las cosas, sino a su "forma". Este otro ordenamiento, completamente diferente, lo conocemos como *formalización*.

Uno puede hablar en la generalización de "categorías materiales" y en la for-

transforma en una categoría formal del objeto. Dicho de otra manera, esto significa que el ordenamiento o "región" de la formalización debe ser entendida indirectamente respecto a este *moldeo*. El ordenamiento o "región" expresa simplemente el moldeo de una referencia.³⁶

En este sentido, la formalización en Husserl tiene una tarea importante, ya que muestra el camino a la *mathesis universalis*. Es decir, el camino hacia una fenomenología pura de lo formal, la cual se constituye como tal en una región teórica independiente.

De esta forma, las categorías formales presentan solamente determinaciones formales ontológicas. Esto significa que ellas propiamente no deben *prejuiciar* nada. Este procedimiento muestra la pretensión de Husserl de construir la fenomenología sobre base firme.

Pero si la fenomenología para Heidegger no es ninguna ciencia teórica, sino una ciencia preteórica originaria, entonces las categorías de la formalización y la formalización misma se develan como prejuicantes, ya que exigen un estatus formal ontológico, el cual es dado a partir de lo teórico. Las categorías de la formalización presuponen, pues, una pretensión teórica. Ellas prejuician algo en un modo oculto, en tanto que no destacan la referencia a lo "objetual", sino que lo transforman en una determinada figura.

El modo en el cual el prejuiciar de la formalización se da sobre la base de la pretensión teórica se muestra en cada análisis de los problemas filosóficos. El tratamiento de los problemas en la historia de la filosofía expone la determinación teórico-formal de lo objetual. Hay que aclarar esto.

Ya hemos indicado que la diferencia fundamental entre la generalización y la formalización se halla en su referencia cósmica. Con ello sólo se indica que la generalización está ligada cósmicamente, mientras que la formalización no. Si es acertado que la última no prejuicia nada acerca de *qué*, entonces podría pensarse que de ese modo se destaca el *cómo* de la referencia y de la ejecución. Sin embargo, esto no es así. Precisamente porque la determinación formal es completamente indiferente respecto al contenido, no puede ser "mantenida en la oscilación", como indica Heidegger, sino que prescribe un sentido teórico de referencia. Con la aparición del suelo teórico lo ejecutante es cubierto y sólo es contemplado el contenido.³⁷

Sin embargo, también hemos indicado que en la formalización el contenido permanece suspendido. Entonces, ¿cómo es posible que la formalización pueda entenderse en términos teóricos? La formalización en tanto determinación formal de entrada no se refiere cósicamente a los objetos. Pero al no poder descubrir lo ejecutante del fenómeno, porque ya se halla sobre la base teórica, la formalización está dirigida solamente a lo contenedor del fenómeno en un modo transformado. Nunca logra descubrir al fenómeno de otra forma que como objetual, y de esta manera aquello que muestra pertenece al contenido. En este sentido la formalización permanece referida al contenido.

De esta forma se puede ver que aquello que Heidegger toma de la formalización husserliana no es la referencia objetual particular, sino la acentuación de la referencia. Heidegger reconoció pronto que "el origen de lo formal se halla en el sentido de referencia",³⁸ por ello indica que "lo formal es algo referencial".³⁹

Para poder comprender lo formal en su carácter referencia] Heidegger lo asocia con el término "indicación". Con "indicación" Heidegger quiere enfatizar el carácter referencial de los conceptos filosóficos, que se expresarán como "indicaciones formales".

c) La "indicación" en la Primera investigación lógica de Husserl

Husserl comienza la la. Investigación lógica con una observación del doble sentido del término "signo": "Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación*, un 'sentido', que esté 'expresado' por el signo".⁴⁰ Hay signos que no expresan nada, sino que simplemente tienen la función de indicar. Este tipo de signos son caracterizados como indicadores, por ejemplo, marca, nota indicativa... Pero si el signo cumple con la función significativa, entonces se habla de expresión.

En este punto hay que destacar lo siguiente: aun cuando los indicadores son signos sin significado, su función va más allá de la de enunciar meras características. Husserl dice que eso que él llama indicadores es aquello que "sirve efectivamente de señal de algo".⁴¹ Es decir, los objetos o hechos mentados en los indicadores señalan otra cosa.

Si observamos un objeto indicador, la subsistencia de este objeto indica la subsistencia de otro. En este sentido, la confianza en la existencia en uno es experimentada como el motivo para la confianza o creencia de la existencia del otro. Esto es vivido como una unidad descriptiva, que no puede ser vista en relación fundante. Lo cual significa que los "actos de juicio" del indicar no son dos juicios codependientes, sino que constituyen una unidad de juicio y refieren a un estado unitario de cosas. Éste muestra que debe haber una cosa porque otra está dada. En este sentido hay que entender el hecho de que haya una relación no significativa en el señalar del indicar.

Las expresiones, por su parte, son signos significativos. Aquí es importante diferenciar entre aquello que anuncia un enunciado, es decir, "la expresión en su parte física"⁴² y aquello que dice el enunciado, es decir, el significado. Lo primero se refiere al acto real del juicio; lo último, al contenido ideal del acto.⁴³

Si aquí hemos indicado que la expresión es un signo que contiene significado, esto no se refiere a lo psicológico o al hecho del acto, es decir, al acto real del juicio, sino a lo lógico, al correlato ideal, al contenido del acto. Esto ya fue demostrado por Husserl en los *Prolegómenos*. Ahí el enunciado fue tratado no como vivencia temporal, sino en *specie*. Si hacemos de lado las diversas funciones en las que puede aparecer la expresión, especialmente la función solitaria y de comunicación,⁴⁴ se muestra siempre en la expresión un estar referido a lo objetual: "Ella [la expresión] *mienta* algo; y al mentarlo se refiere a algo objetual".⁴⁵ Aquí debemos recordar que la expresión siempre está llena de sentido, es significativa, incluso cuando es un mentar vacío, es decir, cuando no hay un cumplimiento intuitivo. Anteriormente ya hemos analizado que aquello que Husserl despliega en la 1a. Investigación es la relación entre la expresión y el significado (una relación esencial), mientras que lo tematizado en la 6a. Investigación es la intención significativa respecto a su cumplimiento significativo.

Así, pues, lo característico de la expresión es que está referida a lo objetual mediante el significado, ya que en el significado se constituye la referencia al objeto,⁴⁶ mientras que el indicador solamente puede señalar en dirección a un otro.

Es importante recordar lo analizado en el párrafo anterior, es decir, que aquello que Husserl entiende por significado no debe confundirse con la idea de significado que Heidegger expone desde sus primeros cursos. En Husserl se trata de un elemento teórico referido a un objeto, mientras que para Heidegger se trata de una determinación preteórica de la vivencia del entorno.

Después del despliegue de la formalización y de la indicación, podemos destacar ahora elementos importantes que nos lleven a comprender mejor el sentido hermenéutico de la indicación formal en Heidegger.

En la formalización vimos que ésta tenía la pretensión de formar lo indiferente contenedor y con ello construir la fenomenología sobre un suelo seguro y científico. Pero en tanto que la formalización, mediante su transformación formal-ontológica de la referencia, no ve su propio suelo teórico y el tratamiento de los fenómenos permanece inevitablemente ligado al contenido, es decir, centrado en el qué ser, la formalización se muestra así como un método ya prejuiciador.

La indicación, por su parte, se devela como la función del señalar que no contiene ningún significado. El indicar funge como una unidad descriptiva, la cual simplemente expone una relación en donde la subsistencia de algo indica la subsistencia de otro. La indicación en este sentido no contiene una relación con el objeto, al no contener ningún significado. Solamente en la expresión en tanto que signo con significado se constituye una relación con el objeto. La indicación es, pues, vacía, pero no en el sentido de un mentar vacío, ya que el mentar vacío ya es un juicio significativo que no recibe un cumplimiento intuitivo. Por el contrario, lo vacío de la indicación remite solamente a su *carácter ejecutante*, no contiene un carácter objetual. Remite, como ya hemos indicado, al primer modo en el que encontramos la vida: a la ruina vacía.

d) La indicación formal y el sentido de ser de la vida

Con todo esto podemos decir que la *indicación formal* va más allá de la generalización y formalización, ya que en ella no se trata de un orden específico. La

generalización ordena en forma directa mediante géneros y especies; la formalización, sólo en forma indirecta, en tanto que la referencia formal se constituye. En este sentido, la generalización y la formalización funcionan de acuerdo con un orden, ya que se encuentran sobre la base de un suelo teórico, y "tan pronto como la ejecución es aprehendida como proceso en una referencia ordenadora, se excluye por principio el sentido propio de lo ejecutante".⁴⁷ Sólo cuando es cuestionado el suelo ordenador de lo teórico surge la posibilidad de un acceso ejecutante al fenómeno vida.

Ya hemos indicado que la indicación formal no se guía por lo contenedor, sino por lo ejecutante. Si la explicación fenomenológica hermenéutica persigue tematizar la vida en su origen, es decir, no sólo referida en términos de contenido en su *qué*, sino en su carácter de *qué*, *cómo* y *que-es*, o expresado de otra forma, en su sentido de *contenido*, de *referencia* y de *ejecución*, entonces la indicación formal debe ser vista como la conceptualización ejecutante que puede conducir a un despliegue temático del fenómeno *vida*. A partir de esto es desde donde debe verse el ya indicado carácter referencial de la indicación formal.

A lo largo de esta investigación ha llegado a ser claro que, visto hermenéuticamente, el fenómeno vida no es una construcción metafísica, sino una tematización que se interpreta según el sentido correspondiente. De acuerdo con su sentido de contenido se muestra como *mundo*. Y el mundo contiene, como ya señalamos, el carácter de la significatividad. Ésta constituye el hilo conductor de la vivencia fundamental, de la vivencia del entorno. Por ello comprendemos un "objeto" originariamente como algo significativo. Nos enfrentamos, pues, al mundo en el carácter de la significatividad. Pero en la vivencia del entorno se devela la vida en una multiplicidad de comportamientos, todos ellos impregnados de cuidado en el entorno. Por ello, de acuerdo con su sentido de referencia, la vida puede ser interpretada como *cuidado* [*Sorge*]. El sentido de referencia mienta, pues, un modo del ser experimentado, un modo de acceso del ser tenido. En esto se puede destacar el carácter intencional de la vida: el estar referido de la vida a un mundo es el *cuidado entornado*. El sentido de referencia no mienta, así, una relación objetiva u objetual, sino que debe ser entendido como "una postura de acceso en el acceder al objeto".⁴⁸

Pero esta referencia no es una referencia "libre", sino que se tiene en la ejecución de la vida.⁴⁹ El sentido de referencia y de ejecución de la vida es precisamente

aquello que la tradición filosófica dejó de lado. Lo *vacío formal* de la indicación formal intenta destacar el sentido de referencia y de ejecución. Así, pues, la indicación formal no remite a un significado determinado y establecido, sino que "muestra al interior de un ámbito concreto",⁵⁰ el cual sólo puede ser experimentado al llevarse a cabo y nunca en forma objetivamente teórica. Con esto la indicación formal se vincula al objetivo central que destacan las primeras lecciones de Heidegger: la búsqueda de una filosofía preteórica como ciencia originaria.

La desformalización de la indicación formal contiene el problema de una concreción no objetiva, es decir, no teórica, sino ejecutante. Al respecto, Heidegger escribe lo siguiente en el semestre invernal de 1921/1922: "En la indicación se halla el hecho de que la concreción no debe tenerse sin más, sino que presenta una tarea de especie propia, para una ejecución de la propia constitución".⁵¹

Los planteamientos tempranos que aquí hemos analizado se mantendrán a lo largo del camino filosófico de Heidegger, de modo que podemos leer lo siguiente una década después:

Ya que los conceptos, siempre que sean obtenidos en forma auténtica, dejan la pretensión de tal transformación; ellos mismos nunca pueden causar tal transformación, son indicadores solamente. Indican en dirección del Dasein. Pero Dasein es siempre —como yo lo entiendo— mío. Ellos en esta indicación de hecho, de acuerdo con su esencia, señalan cada vez en una concreción del Dasein singular en el ser humano, sin embargo la indicación nunca es ya traída en su contenido, son indicadores formales.⁵²

Si la conceptualización filosófica o indicación formal, como ya hemos anticipado, debe ser entendida "a partir de cómo el objeto es accesible originariamente",⁵³ entonces ahora dirigiremos nuestro análisis hacia el desglose de los momentos que conforman el acceso fenomenológico hermenéutico a la vida.

4

La reducción hermenéutica

§ 12. La reducción y su *topos* en el método hermenéutico de acceso. La diferencia con la reducción trascendental husserliana

a) Modo de tratamiento y método de acceso

A lo largo de la investigación hemos diferenciado entre modo de tratamiento de los fenómenos y método de acceso. El modo de tratamiento en la fenomenología de Husserl se lleva a cabo como reflexión, tanto en su perspectiva pretrascendental como en la trascendental. Por su parte, la *επι%*η y la reducción constituyen el "método de acceso a la esfera fenomenológica o trascendental", como señala el mismo Husserl.

Ya hemos indicado que tanto el modo de tratamiento como el método de acceso en Husserl solamente pueden llevarse a cabo sobre la base de un suelo teórico. La reflexión trata todos los fenómenos reflexivamente como lo objetual, en la medida en que sólo es posible acceder a ellos al hacerlos objeto (reflexión en sentido amplio) o como una determinada contemplación teórica del objeto (reflexión en sentido estrecho). Ella rompe la vivencia actual en todos los momentos de su estructura intencional: en la reflexión en sentido amplio la vivencia pasa a ser una vivencia contemplada y correspondientemente el yo reflexionante se modifica: ya no vive más en la vivencia prerreflexiva, sino en la vivencia reflexionada.

En el caso de la reflexión en sentido estrecho el objeto pasa a ser un "objeto teórico", es decir, ocurre una nueva objetualidad. El yo se encuentra aquí en una actitud teórica.

La *éno%* y reducción sólo pueden llevarse a cabo porque la tesis general se funda ya en una determinada aprehensión teórica del mundo: en la aprehensión perceptiva del mundo. La creencia en la existencia del mundo naturalmente perceptible debe ser puesta entre paréntesis para así acceder a la región constituyente. La *éno%* y la reducción pertenecen al método de acceso, ya que mediante ellas se accede a la esfera trascendental fenomenológica o región constituyente. Al ocurrir esto, irremediablemente ocurre también un cambio de actitud. Mediante la *éno%* y la reducción abandonamos la actitud natural y entramos en la trascendental. Más adelante veremos en qué sentido la constitución y la actitud pertenecen ya a lo teórico.

En resumen, podemos decir que tanto el modo de tratamiento como el método de acceso se mueven en el ámbito de lo teórico. Ambos contienen dos caracteres presupuestos de lo teórico: en sentido negativo, como un romper las vivencias o suspender la tesis general de la creencia en el mundo perceptible; en sentido positivo, como un hacer objeto mediante la vivencia contempladora o como el descubrimiento de la región absoluta mediante la actitud trascendental.

Anteriormente llamamos la atención sobre el hecho de que el modo de tratamiento reflexivo de los fenómenos determina toda la fenomenología de Husserl, esto indica que la reflexión se lleva a cabo en diversos niveles. Por ello también los fenómenos descubiertos en la esfera absoluta trascendental son tratados reflexivamente. Con ello podemos confirmar que la fenomenología husserliana en su totalidad está determinada teóricamente.

Ahora bien, ¿qué pasa con la fenomenología hermenéutica de Heidegger?, ¿hay acaso también una separación en modo de tratamiento y método de acceso? Si es así, ¿cómo se relacionan uno con otro? En parte ya hemos anticipado la respuesta: el modo como son tratados los fenómenos en Heidegger no es reflexivo, sino hermenéutico. Pero la hermenéutica también puede ser considerada como un acceso en tanto que ésta hace accesible las vivencias y el vivenciar al hacerlos expresos. En el semestre estival de 1923 Heidegger aclara esto: "La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alineación de sí mismo de que está afectado al existir".²

Cuando nos referimos al "acceso" queremos destacar la peculiaridad de éste, ya que no debe ser entendido simplemente como un rompimiento o como una nueva actitud. Más bien queremos expresar el cómo la vida puede ella misma llegar a ser temática. Los adjetivos "hermenéutico" y "fenomenológico" determinan el modo concreto en el que hay que entender el acceso. Lo hermenéutico fenomenológico del acceso a la vida fáctica hasta aquí nos indica tres cosas: 1) La tematización filosófica de la vida fáctica se funda en el principio de todos los principios o, lo que lo mismo, en la máxima de investigación *a las cosas mismas*. Dicho más claramente: se funda en la figura ateorética originaria de este principio. 2) El cómo la vida debe ser tratada no es reflexión, sino interpretación. 3) La vida es accesible, pero no en términos trascendentales, sino hermenéuticos.

Así, pues, también la relación entre modo de tratamiento y método de acceso en Heidegger se diferencia de la husserliana. Podemos decir que las formas del método husserliano en Heidegger constituyen un proceso unitario: en el trato con el fenómeno de la vida, ésta llega a ser accesible. Por ello encontramos otra estructura del modo de tratamiento, el cual se muestra como método de acceso.

Si el método de acceso en Heidegger lo hemos descrito en tres momentos: reducción, reconstrucción y destrucción, entonces estos momentos nos muestran la forma como al tratar el fenómeno de la vida puede darse a la vez una tematización expresa de la misma.

Para lograr mayor claridad al respecto analizaremos el primero de los momentos metódicos indicados: la reducción. Con este título sabemos ya quién es el interlocutor que Heidegger tiene enfrente. Por ello partiremos de la diferenciación de la reducción en el sentido de Heidegger con la reducción trascendental husserliana.

b) La diferencia con la reducción trascendental husserliana

Ya Courtine³ y Caputo⁴ han señalado dos interpretaciones generalizadas en relación con la reducción en Husserl y Heidegger. La primera interpretación indica que la

reducción en Heidegger "falta por completo".⁵ La otra intenta captar la reducción de Heidegger sobre la base de la reducción trascendental.⁶

A esta última línea de interpretación pertenecen otros intentos que han destacado la reducción heideggeriana en relación con los momentos metódicos de la fenomenología de Husserl. Una interpretación ve la reducción en Heidegger como la "correspondencia del resultado de la reflexión husserliana".⁷ Otra, por su par-

te, ve la reducción hermenéutica como una "reducción modificada" de la husserliana.⁸ Y todavía encontramos otra versión en la cual la reducción de Heidegger es dividida en dos reducciones.⁹

Sin embargo, estas interpretaciones no alcanzan a ver la diferencia determinante entre Husserl y Heidegger. Aunque en Heidegger encontremos una reducción, ésta no se apoya en la reducción trascendental husserliana, como modificación

de ésta. Para aprehender la reducción hermenéutica hay que destacarla en su diferenciación con la reducción husserliana.

Anteriormente ya nos referimos a la reducción y *ἐποχή* en Husserl. Ahí presentamos la necesidad y coherencia del método trascendental husserliano. La *ἐποχή* y la reducción como método de acceso pueden ser entendidas en la región trascendental oculta en la vida natural de la conciencia. Esta región es descubierta mediante un cambio de actitud que se lleva a cabo a través de la *ἐποχή*. Eso que se suspende es la tesis general de la creencia en el mundo, en el estar para mí simplemente ahí del mundo. Correlativamente aquello que queda después de este poner entre paréntesis o suspender, ese residuo, se muestra como la buscada región constituyente de la fenomenología trascendental husserliana.

La reducción husserliana sólo puede lograr el cambio exigido de la actitud natural mediante la suspensión: mediante la *ἐποχή* y reducción pasa uno de la actitud natural a la trascendental. De esta forma se logra el acceso a la región pura constituyente de la vida de la conciencia.

Esta región absoluta será criticada por Heidegger en diversos escritos. Una expresión muy clara de ello está en la lección estival de 1925:

¿Cómo es siquiera posible que esta esfera de la posición absoluta, la conciencia pura, la cual debe estar separada de toda trascendencia mediante un abismo absoluto, al mismo tiempo se vincule con la realidad en la unidad de un ser humano real, el cual él mismo aparece como objeto real en el mundo? ¿Cómo es posible que las vivencias formen una región absoluta y pura de ser y al mismo tiempo aparezcan en la trascendencia del mundo?¹⁰

La dirección de la crítica que se deja ver mediante estas preguntas la encontramos ya desde las primeras lecciones en Friburgo. Desde 1919 el planteamiento trascen-

dental husserliano en su integridad es para Heidegger en gran medida problemático. En su curso del semestre invernal de 1919/1920 podemos apreciar esto: "Reducción fenomenológica: según su ejecución, en tanto uno en general lo considere necesario (lo que sólo es el caso en una toma de postura trascendental) surge el problema propio: ¿y ahora qué?" Un año después Heidegger se referirá críticamente a la tarea de la reducción trascendental husserliana: "Lo más cómodo es por cierto colocarse fuera del mundo y de la vida directamente en la tierra de los benditos y del absoluto".¹²

A partir de estas críticas debe poder verse que la reducción en Heidegger no se alinea a la reducción husserliana. Pero entonces aquí surgen algunas preguntas: si Heidegger se refiere a un fenómeno radicalmente diferente, ¿por qué sigue usando el término 'reducción'? ¿Acaso con ello no mantiene la reducción heideggeriana rasgos ocultos de la fenomenología trascendental husserliana? ¿Cómo podemos entender positivamente la reducción en Heidegger?

El término "reducción" indica una retroconducción, es decir, un retroceso. Pero si la dimensión a la que se debe retroceder no es la trascendental, ¿qué quiere decir aquí reducción? A lo largo del presente texto ya lo hemos anticipado: la dimensión a la que se retrocede es al ámbito originario del entorno. La reconducción se dirige, pues, a la vivencia originaria del entorno. En este sentido ocurre un retroceso, un descenso que va de la esfera vivencial ingenua a la esfera del entorno hecha expresamente.

La reducción en Heidegger no se centra, pues, en un ámbito cognoscitiva y teóricamente fijado, sino que abre la posibilidad de una interpretación de la vida ejecutada preteóricamente. Las fijaciones teórico cognoscitivas son fijaciones ciegas y dogmáticas en tanto no alcanzan a ver el sentido originario de ser de la vida. Por ello el fenómeno *vida* únicamente es interpretado como objeto. La posibilidad de un ver originario, más originario que el ver de la objetualidad teórico-cognoscitiva sólo puede llevarse a cabo mediante un proceder preteórico. A lo largo de estos análisis ya hemos repetido que una comprensión preteórica del fenómeno vida necesariamente nos conduce a la vivencia del entorno. Es decir, los objetos mundanos que son vivenciados, de entrada no son experimentados como objetos conocidos, sino como entornados o significados. La significatividad constituye, pues, el sentido de ser del objeto de la filosofía: "La objetualidad de la filosofía no tiene el carácter cósmico teórico, sino el carácter de la significatividad".¹⁻¹

En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger pone en claro cómo es esto posible: "Acerca de la obtención de la vida pura y libre de objetivaciones a partir de significatividades. Todo lo insignificante, no comprensible, es suspendido o absorbido (¡reducción fenomenológica!)",¹⁴ y más adelante, en el mismo texto indica: "para caracterizar mejor la 'significadvidad' no podemos hacer otra cosa que separar (cortar) lo que ella no es".¹⁵ Suspende o corta indican un proceso reductor: señalan la reducción. Pero esto no significa que mediante esta reducción se obtenga una nueva región en el sentido trascendental husserliano. Ella sólo remite a la estructura fundamental del mundo, pasada por alto en el captar la objetualidad.

En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger escribe: "Las tendencias resistentes no son azarosas. El separar se halla en nexos con la visión del fenómeno mismo. Debo tener ya al fenómeno antes de que lo pueda 'contraver'. Sin embargo, el 'no' del separar tiene un significado productivo, ya que mediante él uno realiza la situación fenomenológica específica".¹⁶ El separar de la reducción hermenéutica muestra de entrada un nexo con lo visible del fenómeno.

Ya ha quedado claro que la reducción en Husserl únicamente es posible en el marco de un destacar determinado de la tesis general de la creencia en el mundo. Sin embargo, para Heidegger tanto el poner fuera de validez o poner entre paréntesis como la obtención de una esfera trascendental no son originarios, ya que esto solamente puede llevarse a cabo con base en un suelo teórico no cuestionado. En tres puntos tratemos de resumir esto y a la vez destacar la diferencia con la reducción en sentido heideggeriano.

a) La tesis teórica fundamental

El camino regio de la reducción se lleva a cabo en Husserl mediante la *Étiouxfj*. Es decir, a través de la suspensión o puesta entre paréntesis de la tesis general de la creencia en el mundo. Mediante esto queda un residuo, el cual se devela como la nueva región descubierta de la fenomenología husserliana.

Ya hemos señalado que la fenomenología no se lleva a cabo *ipso facto* en términos trascendentales, sino que se da la posibilidad de una fenomenología "mundana". Husserl mismo se refirió a esta posibilidad en la "Meditación fenomenológica

fundamental" en las *Ideas I* y posteriormente en la *Crisis*. En las *Ideas I* Husserl indícalo siguiente:

Pero tampoco nos proponemos ahora la tarea de proseguir la pura descripción hasta elevarla a una caracterización sistemáticamente completa o que agote las anchuras y las honduras de lo que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretener armoniosamente con ésta). Semejante tarea puede y debe —como científica que es— fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, bien que hasta aquí apenas vislumbrada.¹⁷

Heidegger tomó en serio esta posibilidad y descubrió la particularidad de una fenomenología "mundana" en sentido fáctico, esto es, en forma preteórica. Logró desglosar una fenomenología mundana en tanto que ciencia originaria preteórica. Mediante el descubrimiento de la vivencia del entorno se abrió la esfera originaria preteórica y fundante de la vida, y con ello la posibilidad de una tematización de acuerdo con el modo de apertura del "objeto".

En este sentido no tiene lugar una suspensión o puesta entre paréntesis trascendental. El "objeto" más bien exige una reducción hermenéutica, la cual guía el retorno a la vivencia vivida del entorno. La reducción es un retorno al entorno. Lo que no hace necesario suspender la creencia en el mundo, ya que el mundo originario no es un mundo perceptible que pueda ser presupuesto en una tesis fundamental. El mundo originario en el que ya de entrada nos encontramos es un mundo significativo. Así, pues, la ἐποχή solamente tiene sentido en relación con un mundo ya preconcebido perceptivamente. En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger se refiere a ello:

Con esto la "reducción fenomenológica" de Husserl parece transitar a su opuesto. Ahí no participo, no tomo ninguna posición, práctico ἐποχή. Sin embargo, esto es solamente el lado negativo de la cosa. Uno sólo puede caracterizar así a la reducción fenomenológica si uno ya de entrada ve la totalidad de las vivencias y además si uno parte de vivencias aprehensoras de cosas (por ejemplo, percepciones).¹⁸

Pero si el mundo es considerado significativamente, entonces se viene abajo la idea de la suspensión. En el acceso hermenéutico no tiene lugar la ἐποχή.

b) El problema de la constitución

El resultado de la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ es la esfera pura o trascendental, es decir la esfera constituyente tan buscada por Husserl. De esta forma vemos que la reducción tiene como tarea descubrir lo constituyente que se lleva a cabo en los actos de la actitud natural. Dicho de otra forma: mediante la constitución descubierta en esta esfera pura, los actos y objetos de la actitud natural son vistos entonces como constituidos. Esta modificación aprehendedora sólo es posible al llevarse a cabo el cambio radical de actitud.

En el semestre estival de 1920 Heidegger lleva a cabo una crítica fundamental a la idea de constitución y actitud. Ahí muestra de qué manera la constitución ya de entrada se halla bajo "la hegemonía de la conciencia teórica".¹⁹ Y llega al siguiente resultado: "La idea de la constitución está motivada por el problema del conocimiento y debe ella misma asegurar lo teórico".²⁰

Ya que la tematización filosófica en su origen debe ser considerada sobre una base ateorética, ella tiene en el fondo su impulso "en una preocupación automundana", por ello "la idea de constitución como concepto previo de la filosofía significa la caída desde sí misma".²¹

La explicación de la vida natural mediante la vida constituyente de la conciencia se muestra como lo "fácil": "Ella es fácil porque está eximida de la preocupación automundana, se exime a sí misma una preocupación que es difícil".²² En este sentido Heidegger caracteriza en el semestre invernal de 1921/1922 la reducción husserliana como una "huida ruinante": es una huida ruinante al no encontrar al objeto de la investigación en su sentido de ejecución y de relación, y alejarse del mismo.²³ El alejarse fácil del objeto de la investigación solamente es posible con base en la idea de constitución, que conduce a suspender la actitud perceptiva natural. Mediante este proceso el objeto es visto simplemente en su aspecto cósmico. Mediante la suspensión la constitución ve sólo lo cósmico de los objetos. Este pronunciamiento lo llevó a cabo Heidegger ya desde el semestre estival de 1920: "Con el concepto previo de constitución está todo predestinado —lo objetivo y lo subjetivo— a un nexo de relación, a un estado de cosas o coseidad en sentido amplio".²⁴

Mediante la constitución lo más originario del fenómeno *vida* no es visto. Más bien es ocultado al ser considerado teóricamente como un objeto constituido.

c) *El cambio de actitud*

Mediante la reducción se abandona la actitud natural y se lleva a cabo la entrada en la actitud trascendental. Sólo a partir de este cambio de actitud se posibilita un acceso a los fenómenos cubiertos en la actitud natural.

El carácter filosófico alejador de la reducción en torno al objeto de la investigación es destacado fuertemente mediante el cambio necesario de actitud de la reducción husserliana. En este punto, Heidegger descubre un rasgo teórico profundo: "La actitud es ejecución de un mundo propio, pero precisamente de uno en el cual la relación justamente es despreocupada".²⁵ Así, pues, podemos entender la actitud como alejamiento del mundo propio.

Ya que el cambio de actitud está guiado por la idea de la constitución y con base en la crítica de Heidegger éste es una caída de la filosofía misma, entonces la filosofía como actitud es una "separación de su propio sentido".²⁶

De esta forma se puede entender por qué la fenomenología de Husserl llega a una posición filosófica: "La posición se funda, pues, en un concepto previo de acuerdo con la actitud..".²⁷ Si la fenomenología procede de acuerdo con actitudes, entonces puede convertirse en una posición filosófica. Sin embargo, si ésta se mantiene como *de-camino*, en su carácter provisional, entonces no se puede concebir como una actitud "real", sino como posibilidad abierta.

Con base en lo indicado podemos ver el carácter provisional de la fenomenología hermenéutica como un movimiento, de ninguna forma como una actitud. El movimiento provisional de la fenomenología hermenéutica también permite ver que no mantiene un carácter teórico-cognoscitivo: no mantiene un *telos* en ella. La fenomenología reflexiva trascendental de Husserl se mueve en términos de actitud porque lleva en sí su *telos* del conocimiento: en su base es teleológica, es decir, teórico-cognoscitiva.

Así, pues, podemos ver que la reducción en Heidegger mienta algo radicalmente diferente de la reducción husserliana. Las reflexiones llevadas a cabo en este apartado fueron importantes para evitar confusiones terminológicas. Con todo esto, ahora sí podemos abordar el análisis de la reducción hermenéutica.

§ 13. La necesidad de la reconversión a la vivencia del entorno

a) *El sentido de la reducción en las primeras lecciones*

En el § 5 de la lección del semestre estival de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger refiere al carácter metódico de la ontología. Ahí son destacados los momentos metódicos que posibilitan un planteamiento de la pregunta ontológica. Un análisis profundo de esta temática debió tener su lugar en el último capítulo, según el esbozo de Heidegger, pero no se llevó a cabo, así es que solamente encontramos en el párrafo mencionado una breve exposición de los momentos metódicos. Que aquí estos momentos metódicos se destaquen en relación con la pregunta por el ser en general no niega la posibilidad que ellos estén ya presentes desde las primeras lecciones. Como ya hemos anticipado, la pregunta por el sentido del ser como se plantea expresamente en *Ser y tiempo* o en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* no la encontramos en las primeras lecciones, pero sí la encontramos ahí en forma *tácita*. Ella no está ausente por completo. Para fundamentar esto tenemos dos justificaciones:

1) El modo de acceso hermenéutico fenomenológico a las vivencias del mundo circundante conduce a la esfera ateorética de las vivencias y, al ganar esta nueva esfera, las preguntas fundamentales de la filosofía son planteadas nuevamente. En la tradición filosófica el planteamiento de éstas se llevó a cabo en una actitud teórica y ahí mismo encontraron sus correspondientes "respuestas". Sin embargo, al encontrarse un acceso metódico a un ámbito de fenómenos fundamentales pasados por alto en la tradición surge la necesidad de replantear las preguntas heredadas en la tradición filosófica. La analítica del *carácter acaeciente* de la vida y de la vivencia conduce, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, a la ontología ateorética en sentido amplio. Es decir, se llega a la ontología ateorética del *Dasein* y con ello a lo que Heidegger posteriormente nombrará la ontología fundamental. Así, pues, podemos decir que la ontología ateorética en sentido amplio no es traída desde afuera a la esfera ateorética de las vivencias, sino que es destacada a partir de una profundización en la analítica de la vida y la vivencia.

2) Este conducir a la pregunta ontológica no debe ser entendido, como lo hacen algunos autores, como un "giro ontológico",²⁸ ya que esto supone entender el

camino del pensar de Heidegger como una serie de "fases" o "etapas", en donde lo "ontológico" sería sólo una de tantas. Una interpretación de este tipo desconoce lo originario que permanece en el pensar y se centra únicamente en las modificaciones terminológicas.

Ya desde 1922 Heidegger hizo expreso lo que de alguna manera ya estaba presente desde su primera lección en 1919: "la problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica. La filosofía es en este sentido ontología principal [...]".²⁹ Pero, ¿cómo accede Heidegger a este planteamiento? ¿Qué posibilitó la filosofía como ontología? ¿Qué podemos tomar como hilo conductor en el seguimiento del camino ontológico de Heidegger? Heidegger mismo se refiere a la *intencionalidad* como respuesta a estas preguntas: "Con este descubrimiento de la intencionalidad se dio por primera vez en toda la historia de la filosofía un camino para una investigación ontológica radical".³⁰ En este sentido von Herrmann ve adecuadamente la intencionalidad como punto de partida e hilo conductor para la pregunta ontológica fundamental por el ser del *Dasein* o vida fáctica, y por el ser en general.³¹

Ya que la intencionalidad es interpretada desde las primeras lecciones como una intencionalidad vivenciada entornadamente, podemos considerar a ésta como el método de acceso a la vida fáctica. En este sentido debemos tematizar los momentos metódicos, reducción, reconstrucción y destrucción, a la luz de esta intencionalidad ateorética originaria.

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger interpreta la reducción como "la reconducción de la mirada fenomenológica desde la compren-

sión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado)".³² Ya hemos indicado que en las lecciones tempranas la reducción se indica como un regreso a la vivencia del mundo circundante. Si tenemos también presente que la vivencia del mundo circundante se entiende a partir de la significatividad y que ésta no es "ningún carácter de la cosa, sino un carácter de ser",³³ entonces desde esta figura temprana de la reducción ya se halla la dirección ontológica de la pregunta y del método. Veamos esto.

Al inicio de las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (IFA)*, Heidegger expone tres elementos de la investigación filosófica: la dirección de la mirada, la posición de la mirada y la extensión de la mirada.³⁴ Estos términos nombran, según nuestra interpretación, los fenómenos que hemos anticipado como momentos del método: reducción, reconstrucción y destrucción. Relacionamos estos términos con aquéllos porque el método, el "*ἔργον* [significa] un modo del ir y a la vez del ver".³⁵ Es decir, el método de la investigación filosófica deja ver algo. Sus momentos refieren, pues, a los pasos en este ver: la dirección, la posición y la extensión. A continuación centraremos nuestro análisis en el primer momento metódico: la dirección de la mirada o reducción.

La reducción puede ser caracterizada como la dirección de la mirada del método, esto es, la dirección en la que "el 'como qué'" en el que es tomado el objeto de la interpretación es tomado preconceptualmente [...]"³⁶ La dirección hacia la que ve la reducción es el *ser de la vida fáctica*. Por ello podemos decir que la reducción, en tanto ver en dirección al ser, se entiende desde un principio en una perspectiva ontológica.³⁷

La reducción tal como es tematizada en las lecciones tempranas, es decir, como la reconducción desde la objetualidad fijada dogmáticamente a la vivencia originaria del mundo circundante, encuentra su coherente continuación en la ontología fundamental expresada entendida ya ésta como reconducción desde el captar los entes a la comprensión de ser.

El planteamiento expreso de la pregunta por el ser requiere de la reducción en tanto que "el ser debe ser comprendido y tematizado".³⁸ El ser y en forma inmediata el ser del *Dasein* se halla oculto y fenomenológicamente debe ser desencubierto. El

³² GA 24, p. 29 [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 47].

³³ GA 63, p. 89 [*Ontología. Hermenéutica de la /adicidad*, p. 114].

³⁴ PÍA, p. 237 [IFA, p. 29].

•" 55-1922, p. 63.

³⁶ PÍA, p. 237 [IFA, p. 29].

³⁷ Cf. el apartado c) de este parágrafo.

³⁸ GA 24, p. 28 [*Los problemas /undamentales de la fenomenología*, p. 46].

ocultamiento del ser del *Dasein* caracterizado en la ontología fundamental encuentra su correspondencia en la concepción cognoscente objetivadora de la vida en las primeras lecciones. La vida es des-vivida en el acceso teórico-cognoscitivo. Heidegger vio desde 1919 este proceso des vividor que encubre la vida en su carácter originario. Por ello destacó la necesidad de un momento metódico que permita el "acceso" a esta esfera atórica de la vida. Y esa es precisamente la tarea de la reducción hermenéutica. Antes de explicar con más detalle esta tarea, debemos detenernos en el *proceso desvividor* para ver con claridad la necesidad de la reducción y, en general, del método fenomenológico hermenéutico.

b) *El proceso desvividor*

El verbo "desvivir" tiene el significado latino de *vita privare*, de robar la vida, de matar.³⁹ En este sentido el término es adecuado para caracterizar el modo cognoscitivo de la vivencia a diferencia del modo vivencial del vivenciar el mundo circundante. Desvivir significa entonces: privar de la vida y de la vivencia originaria a la vivencia del mundo circundante, de modo que sólo queda el vivenciar cognoscitivo. Esta privación significa que la vida entornada primaria es retirada a favor del conocimiento distanciado contemplador.

Lo entornado es colocado ahora desde una cercanía en una lejanía como objetual y conocido. El ente no es ya la cosa entornada en su cercanía, sino que es colocada a lo lejos en un conocimiento distanciado contemplador. El conocer es algo fijado fuera de la vivencia del mundo circundante. Pero en esto se muestra a la vez que el conocer no sólo es destacado fuera de la vivencia del entorno, sino que correlativamente también lo conocido se halla fuera de tal vivencia. Esto conocido en tanto que lejano ya no es nada entornado, no es nada cercano en el sentido de lo entornado que encuentro en mi trato comprendedor. Lo conocido ya no aparece como ente de un nexo de mundo circundante, sino se modifica en un nexo de cosas.

Tanto lo objetual como lo conocido están colocados a una distancia en relación con el yo conecedor, mientras que en la vivencia del entorno lo tratado se halla en una cercanía propia al yo vivenciador. "En el comportarme teórico estoy dirigido a algo, pero yo no vivo (como yo histórico) con respecto a este o aquel ente mundano".⁴⁰ En el comportamiento teórico me dirijo a lo conocido. Lo conocido es el

objeto intencional. El comportamiento cognoscente es el modo intencional de conocer. En el comportarme cognoscente respecto a lo conocido estoy dirigido a algo conocido, pero este estar dirigido ya no es vivir en relación con algo mundano, como en la vivencia ateorética. En el vivenciar ateorético también estoy relacionado intencionalmente, pero precisamente en el modo de un vivir en torno a algo significativo correspondientemente.

Cuando hablamos del yo histórico debemos tomar en cuenta que se trata de un yo en modo de ejecución diferente. El modo primario de ejecución yoica, en el que yo mismo de entrada estoy abierto como yo, es el resonar ateorético en mi vivencia de lo vivido. Y esta primera apertura ateorética de mi mismo yo es modificada en la actitud teórica. En ésta ya se ha ocultado el modo primario de ejecución del yo ateorético.

Cuando el carácter significativo de lo entornado se disuelve y mediante el acto reflexivo es fijado como cosa en tanto que algo perceptible con caracteres determinados, entonces palidece lo entornado y pasa a ser una simple cosa. Las "cualidades" ya no son significaciones, sino cualidades perceptivas. Lo que da la medida es ahora la coseidad de la cosa y no lo significativo de lo entornado. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la percepción sensible es constitutiva de la vivencia del mundo circundante, pero no fundante. Eso que percibo es guiado por la vivencia del mundo circundante y por lo significativo en tal vivenciar.

Para aclarar este análisis conviene citar un texto de la primera lección de Heidegger en 1919, en donde se resume el proceso desvividor al que hemos hecho referencia aquí: "Lo significativo es designificado hasta llegar a este residuo: ser-real. El vivenciar del mundo circundante es desvivido hasta el residuo: conocer algo real como tal. El yo histórico es deshistorizado hasta el residuo de una yoidad específica en tanto que correlato de lo cósmico..."⁴¹

Con base en esta cita se pueden destacar tres momentos en el proceso desvividor:

1) Ya en la actitud teórica lo significativo de lo entornado vivenciado ha sido designificado. Es decir, ha ocurrido una supresión de lo significativo, donde se mostraba siquiera lo entornado. Ser real o la realidad es el residuo de esta designificación de lo significativo (entornado vivenciado > designificado).

2) Pero a lo designificado pertenece también la vivencia del mundo circundante como des-vivida, es decir, como el cerrarse modificador del vivenciar originario del mundo circundante. El cerrarse no es total, sino que modificador hasta el residuo del conocer. La vivencia ya no es, pues, lo originario, sino que es la vivencia

desvivida en el sentido de conocer el mundo, conocer lo real en su realidad (vivenciar entornador > desvivir).

3) En esta modificación el yo histórico en tanto que modo primario de ejecución es deshistorizado. El yo histórico como el yo vivenciador del entorno se modifica en el yo teórico, pasa a ser un yo conocedor distanciante (yo histórico > deshistorizado).

c) La obtención de la comprensión intencional originaria de la vida fáctica

La designificación de lo entornado vivencial, el des-vivir de la vivencia del entorno y la deshistorización del yo histórico indican la objetualidad dogmática fijada en la que la vida y el vivenciar son tematizados teóricamente. La tarea del método hermenéutico fenomenológico consiste en *deshacer* este proceso desvividor. En este sentido este método está dirigido contra las fijaciones teóricas. El carácter *contrariante* de este método se expresa en sus momentos: reducción, reconstrucción y destrucción.⁴²

Sólo en la medida en que el nivel originario, oculto, de la vida fáctica, es decir, la vivencia del mundo circundante, se haga expreso, se demuestra lo adecuado del método. Éste es el caso si se deja ver: 1) el *qué* como lo significativo de lo entornado vivencial, 2) el *cómo* en tanto que vivenciar del mundo circundante, y 3) el *que-es* en tanto que el yo histórico. Veamos esto con detalle.

1) Eso que encontramos en la vivencia originaria no hay que verlo de entrada como un objeto, sino como algo significativo. El *qué* de la vivencia es, pues, lo significativo de lo entornado vivencial. Por ello Heidegger caracteriza la significatividad como el carácter de ser del *qué*. El *qué*, el sentido contenedor, del vivenciar ateorético originario se muestra como *mundo*.⁴³ La significatividad constituye la estructura fundamental del mundo. En *SyT* esto será ampliado como la *mundaneidad del mundo*.⁴⁴

2) Pero en el descubrir lo significativo no sólo tiene lugar un *qué*, sino que este *qué* ocurre en el vivenciar entornado, en un *cómo*. La relación entre el *cómo*

entornante y el *qué* significativo la caracterizamos anteriormente como una figura originaria de la intencionalidad en Heidegger. El *cómo* entornante se muestra como la *intentio* ateorética, mientras que el *qué* significativo constituye el *intentum* ateorético. Ya que este estar dirigido no es teórico-cognoscible, sino vivencial ateorético, encontramos aquí una apropiación más originaria de la intencionalidad husserliana. Ésta la hemos caracterizado como la intencionalidad ateorética entornada. Con esto queremos hacer explícito que Heidegger nunca abandonó la intencionalidad, como algunos autores sugieren, sino que la interpretó en forma radicalmente originaria.⁴⁵

Ya que nuestra problemática se centra en el "acceso" a la vida y al vivenciar, debemos recordar a estas alturas que para Husserl una posible tematización de la *intentio*, del acto, sólo puede llevarse a cabo mediante la reflexión, es decir, mediante un hacer objeto con base en un fundamento perceptual. Por ello ya hemos indicado en el § 12 que para Husserl un acceso al *cómo* solamente es posible a través de un retroceso al *qué*. El *cómo* es interpretado como *qué*, ya que el *cómo* para Husserl sólo posee "caracteres del darse diferenciado perceptual".⁴⁶ Para Husserl el *cómo* en su carácter de ser permanece esencialmente oculto.

Si el *cómo* entornante debe ser accesible en su originalidad, solamente puede ser visto en un modo ejecutante, ya que remite a un carácter de ser. El *cómo* entornante es accesible en el método hermenéutico fenomenológico en su sentido

de ejecución, y esto conduce a una interpretación más originaria de la referencia intencional *cómo-qué*: remite a la intencionalidad ateorética entornada.

3) En vivenciar lo vivenciado del entorno está enjuego el yo histórico. El análisis hermenéutico muestra que el yo destacado por Husserl, el *ego cogito cogitatum*, no pertenece a la vivencia ateorética. En la esfera originaria del vivenciar entornante no hay ningún yo destacado, sino que el yo vive en lo vivenciado. La diferencia con Husserl se halla en que el yo de entrada no tiene sus vivencias a la vista, sino que las vive. En este sentido las vivencias permanecen, en el modo de acceso hermenéutico, vivencias vividas.

Al señalar Heidegger que lo destacado del *ego* no pertenece a la esfera ateorética originaria, Heidegger entabla la discusión principalmente con la fenomenología reflexiva husserliana y se distingue de ella. Para Heidegger se trata de un modo de acceso hermenéutico al yo vivencial, se trata del *modo de ser del yo en sus vivencias*, y no de un yo polar destacado, de un yo como *ego*. Dicho de otra forma: se trata del yo que en el vivenciar vive la vivencia. El sentido hermenéutico de la vivencia no indica ninguna referencia al yo destacado, sino que hay que ver en el yo vivencial de la vivencia el modo de darse primario del yo.

Solamente podemos obtener una comprensión total del yo vivenciador de la vivencia al caracterizar este yo en relación con su ser. Por ello Heidegger escribe en el semestre invernal 1921/1922 lo siguiente: "Entonces en el planteamiento del "yo soy" como orientación de la interpretación categorial no se trata de centrar la problemática filosófica en el "problema del yo" en alguna de sus posibles denominaciones. Aquí agudizado: en el carácter peculiar de ser del "yo soy" lo determinante es el "soy" y no el "yo".⁴⁷

Pero, ¿cómo ocurre el "desplazamiento" del problema del yo al problema fundamental del ser, es decir, del ser? Esto Heidegger lo lleva a cabo mediante el término "facticidad". En *IFA* Heidegger hace esto expreso: "la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad".⁴⁸ En el semestre invernal de 1921/1922 esto lo indica así: "El ser de la vida como su 'facticidad'".⁴⁹ Pero, ¿qué significa "facticidad" en sentido estricto? ¿Acaso da ella el carácter "real" del yo? ¿Cómo debe entenderse el adjetivo "táctica" en "vida fáctica"? En el "Manuscrito Bocker" del semestre estival de 1922 encontramos una pista: "Un ser que así es, depende de que él mismo se halle en un movimiento fundamental de la vida en tanto que el sobre-qué de este

movimiento. Este ser de la vida fáctica que en resumen caracterizamos como facticidad tiene su estructura fundamental determinante en el que-es. El sentido de ser de lo fáctico es que-es".⁵⁰

La "yoidad" del yo se muestra en el planteamiento ateórico entornado no como un ser de hecho o como realidad, sino como facticidad histórica. Y ya que "lo histórico se halla en el sentido de la facticidad", entonces hay que ver la "yoidad" como una yoidad histórica.⁵¹ Por ello el hablar de *yo histórico* sólo es adecuadamente comprendido en relación con su facticidad, en relación con su "soy". En la facticidad encontramos ya los caracteres fundamentales de la vida, del *Dasein*, que Heidegger tematizará en *SyT*, de manera terminológicamente transformada. Dicho de otra forma: en el término *facticidad* encontramos ya aquello a lo que Heidegger se referirá en *SyT* con *Existencia [Existenz]* y *ser cada vez mío [Jemeinigkeit]*.

La existencia será descrita como el modo de ser específico de la vida, del *Dasein*. La vida no es ningún objeto que esté ahí entre otros, sino que existe. Existencia no mienta, pues, ninguna modalidad de ser de lo que está ahí simplemente, como es la realidad, la posibilidad y la necesidad. Más bien ella refiere al específico modo de ser de la vida, del *Dasein*. Para evitar malentendidos, Heidegger utiliza en *SyT* el término "existencia" alemán [*Existenz*] a diferencia del término latino *existentia*.⁵²

Que Heidegger vio la facticidad como el sentido de ser de la vida lo atestigua claramente la lección del semestre estival de 1923: "*Facticidad* es el nombre para el carácter de ser de 'nuestro' 'propio' *Dasein*".⁵³ Con base en esta última cita podemos vincular el carácter del ser cada vez mío perteneciente a la existencia. El yo caracterizado mediante la facticidad no es ningún polo yoico teórico-reflexivo de las vivencias, sino es el yo histórico en tanto que ser cada vez mío. Los atributos "nuestro" y "propio" de la cita remiten al hecho de que el ser de la vida, del *Dasein*, es cada vez mío en sentido originario.

En resumen encontramos en el carácter *que-ser* de la facticidad la determinación fundamental de la vida, que en *SyT* será tematizado como existencia y ser cada vez mío.

Con base en lo analizado ha quedado claro que lo que Heidegger pretende con el concepto "vida fáctica" no debe ser colocado en la lista de consideraciones de las así llamadas "filosofías de la vida". Con "vida fáctica" Heidegger se refiere al carácter ontológico fundamental de nuestra existencia comprensora de ser. En el

término "vida" se expresa el *qué-cómo*, mientras que en "fáctica" el *que-es*, es decir, el modo específico de ser del *qué-cómo*. A la relación entre el *qué-cómo* y el *que-es* se refirió Heidegger en 1922 en una carta dirigida a Jaspers: "Hay objetos que uno no tiene, sino que se 'es', y aun aquellos, cuyo *qué* simplemente se fundamenta en el 'que-son'".⁵⁴

En la tradición el *qué* fue considerado la determinación fundamental de los objetos, su esencia. Pero si nuestro modo de ser no se fundamenta simplemente en un *qué* contenedor, ¿cómo debe ser buscada la esencia del ser humano? En la última cita Heidegger alude a ello: el *qué-cómo* de la vida, su esencia, consiste en *que-es*. Dicho de otra forma: el *qué-cómo* de la vida consiste en su facticidad. Fenomenológicamente esto significa lo mismo que aquello que será planteado años más tarde en *SyT*: "La 'esencia' del *Dasein* consiste en su existencia".⁵⁵ La "esencia" del *Dasein* es tematizada en las primeras lecciones en forma ateorética-intencional en su *qué-cómo*: como el vivenciar el mundo circundante en relación con lo entornado significativamente.

Con esto podemos ver que mediante la reducción hermenéutica la vida es abierta en su carácter entornante. Mediante esto el proceso desvividor es combatido y descubierto el carácter ontológico originario de la vida en su *qué-cómo-que-es*. El hacer expreso lo descubierto mediante la reducción, es decir, mediante la *dirección* ontológica de la mirada, será llevado a cabo por la reconstrucción, por la *posición* de la mirada. Tanto la reducción como la reconstrucción son acompañadas por una determinada destrucción. Esto lo veremos más adelante.

5

La reconstrucción y destrucción fenomenológicas

§ 14. Comprensión e interpretación

a) Niveles fundamentales de la investigación fenomenológica: aprehensión y expresión

En el § 9 nos hemos referido a la comprensión. Ahí hablamos de la intuición comprendedora, ya que la comprensión debe ser vista como intuición:¹ "Todo comprender se lleva a cabo en la intuición".² La intuición comprendedora o el comprender ofrecen el suelo para el desarrollo de la fenomenología hermenéutica. En este sentido constituye el elemento base para los subsecuentes análisis en torno al acceso filosófico a la vida fáctica. En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger escribe: "El primer nivel de la investigación fenomenológica es el comprender (la totalidad del conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de la aprehensión y de la expresión)".³ Lo aquí citado permite captar adecuadamente la diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger.⁴ El comprender no es ningún elemento externo a la tematización filosófica de la vida, sino que es el primerísimo nivel. Si Heidegger habla de un primer nivel, entonces con ello da a entender que hay otros niveles subsecuentes. En la última

cita queda explicitado cómo hay que entender esto: los niveles de la investigación hermenéutica fenomenológica se entienden como nexos de niveles de la aprehensión y de la expresión.

Hasta aquí podemos decir que los estadios principales en el movimiento de acceso a la vida fáctica se dan de la aprehensión a la expresión. Pero, ¿qué es aprehendido y expresado? Esto ya lo hemos anticipado: las vivencias originarias o vivencias del mundo circundante. La vida y el vivenciar son aprehendidos originariamente en la vivencia del mundo circundante. Ya que la vivencia del mundo circundante de entrada no es conocida, sino comprendida, entonces el comprender debe ser visto como un comprender aprehendedor. En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger aclara esto: "La estructura del comprender puro mismo como modo de aprehensión de las vivencias".⁵ Dicho de otra forma, esto significa que la aprehensión se lleva a cabo como comprensión.

Pero el comprender aprehendedor constituye solamente el primer nivel en la investigación hermenéutica filosófica. La aprehensión pasa a la expresión. Es expresada o hecha expresa. El hacer expresa la aprehensión o la comprensión lo hemos ya tematizado a lo largo de esta investigación y pensado bajo el título *interpretación*. Hacer expreso o interpretar no es ningún elemento que se le sobreponga al comprender, sino que éste construye un determinado ver hacia, el cual nace de un estar orientado, de una aprehensión. Es decir, lo antes caracterizado como "totalidad del conocimiento fenomenológico" consiste en un proceso que va de la aprehensión de las vivencias originarias a la expresión de las mismas. Dicho en otros términos: el "conocimiento filosófico" consiste en el movimiento de la comprensión a la interpretación. Por ello Heidegger caracteriza a la interpretación como "intensificación del comprender".⁶

Para Heidegger no cabe duda que la interpretación debe ser vista en su proveniencia del comprender. Por ello en el semestre estival de 1923 escribe: "El ver hacia surge de un estar orientado en torno a los entes, de un estar ya familiarizado con lo ente".⁷ El ver hacia refiere al modo como el estar orientado originario se expresa: como interpretación. El estar orientado indica la forma en que regular e inmediatamente es vivida la vivencia: como vivencia comprendedora del entorno. Si el ver hacia interpretador surge del estar orientado comprendedor, entonces debemos dirigir nuestro análisis hacia este último para posteriormente

lograr captar con mayor claridad el paso al ver hacia, es decir, la llamada "intensificación del comprender".

b) Estar familiarizado y autotenerse como caracteres fundamentales del comprender

En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger escribe: "Yo vivo nexos de significatividad de dimensiones autosuficientes; lo experimentado interpela, pero en una forma que nos es siempre ya familiar de alguna manera. Esto mismo siempre es de modo que también siempre de alguna manera pasa que yo estoy en ello. Me tengo yo mismo en ello de alguna manera".⁸ Esta cita da pie para destacar dos caracteres fundamentales del comprender: *a)* Estar familiarizado con el mundo vivido y, en ello, *b)* tenerse a uno mismo.

1) Estar-familiarizado

Vivimos siempre en nexos de significatividad en donde lo vivido nos interpela de alguna forma. La manera como nos interpela es la familiaridad. El estar familiarizado con el mundo vivido se expresa de tal modo que yo estoy en ello. Cuando salgo de la cocina y entro en mi estudio y coloco mi taza de café sobre el escritorio, todo esto no son una serie de procesos en los cuales primero veo y ordeno objetos, sino que comprendiendo camino simplemente de la cocina hacia mi estudio y coloco la taza. En estos comportamientos comprendedores estoy yo familiarizado con las cosas entornadas que encuentro en los correspondientes comportamientos. Comprendo de alguna manera los nexos de sentido en los que me muevo. La cocina, mi estudio, la taza, el escritorio no son de entrada meros objetos, sino que me significan en una forma determinada. Los experimento como significativos. Sin esta comprensión originaria de lo significativo no podría ni siquiera moverme.⁹ Este modo en el que de entrada vivimos ya lo tenía a la vista Heidegger desde su primera lección al interpretar la vivencia de la cátedra en el sentido de "mundear": "Viviendo en un entorno, siempre y en todas partes me significa, todo es mundano, 'mundeat'".¹⁰

« GA 58, p. 157.

⁹ Heidegger regresará a este tema en diversos textos. Por ejemplo, encontramos esta interpretación en los *Zollikoner Seminare*, pp. 14-ss.

•o GA 56/57, p. 73.

La familiaridad no significa, pues, ninguna propuesta teórica cognoscitiva, sino el modo originario en el que vivo. "Estar familiarizado con las cosas" no significa que en primer lugar conozco las cosas por sus características, sino que de entrada puedo tratarlas. Ya hemos indicado que conocer es un determinado acceso a las cosas que de entrada las aprehende perceptivamente. Pero si la vivencia originaria es en primer lugar una vivencia del entorno, entonces nuestra experiencia como modo de acceder a las cosas del entorno no puede ser una experiencia perceptiva, sino un trato con las cosas. El trato muestra como carácter fundamental la familiaridad. Al colocar la taza sobre el escritorio trato con las cosas, no las percibo. De hecho ya me son familiares y no son primero percibidas como taza o escritorio y posteriormente ordenadas en un entorno. Más bien primero experimento la taza, el escritorio, etc., en su carácter entornado como algo que me significa. En otro momento puedo aislar éstos y contemplarlos teóricamente como objetos del conocimiento. Pero en esta teorización las cosas del entorno ya no me son familiares, en cierta medida me son extrañas, ajenas. La teorización rompe con la familiaridad del trato. Esto lo hemos aclarado ampliamente en el proceso des vividor. Ya que la familiaridad es un carácter ateórico fundamental del comprender, entonces debemos sospechar que este carácter determinante no se pierde en la tematización filosófica, es decir, en la interpretación. Si el estar familiarizado es visto teóricamente, entonces se le extrae ya su carácter fundamental del trato en el entorno. La interpretación es precisamente el modo en el cual la comprensión se mantiene determinantemente como tal. La familiaridad es interpretada y no simplemente llevada a un tener conocimiento. En el tener conocimiento llevamos a cabo ya una modificación teórica del trato originario con las cosas familiares."

2) Tenerse a sí mismo

Pero la familiaridad con las cosas del entorno es siempre vivida por mí. El "mundear" se muestra siempre en relación con un "sí mismo". Hablar de "sí mismo" puede conducir a ciertas interpretaciones parciales. A continuación nos referiremos a ello.

En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger escribe: "Coloquémonos, acompañando vivamente, en tales vivencias [del mundo circundante], entonces notamos que en el nexo de significación en el que vivimos nos tenemos a nosotros

mismos de alguna manera".¹² En esta lección Heidegger destaca tres interpretaciones parciales que ocultan el fenómeno tenerme a mí mismo. La primera interpretación coloca el tenerse a sí mismo como un "yo" que pertenece al orden de los yos. Pero yo es más bien una construcción objetivadora que busca ordenar. Otra interpretación ubica el tenerse a sí mismo como correlato necesario de la experiencia, como aquello que exige la experiencia "lo que ella se apropia, de lo cual la experiencia es un rasgo".¹³ En este punto Heidegger parece tener a la vista una interpretación dialéctica de Hegel. La tercera interpretación que Heidegger cuestiona se dirige a su maestro Husserl. Esto es, considerar el tenerse a sí mismo como un yo conciencia en tanto que "producto marginal de un nexo determinado de la vida". Con tenerse a sí mismo Heidegger no mienta una autoconciencia.

El tenerse a sí mismo no es, pues, una reflexión sobre la experiencia ni una actitud en el marco de una relación ordenadora. El yo que se insinúa en el sí mismo no es "algo que la vida tiene".¹⁴ Si partimos del comprender del entorno, entonces no debemos interpretar este yo ni como un yo puntual ordenador, ni como un yo concreto de un planteamiento teórico-cognoscitivo, ni como una necesidad dialéctica, ni como autoconciencia.

Pero, entonces, ¿cómo entiende Heidegger el tenerse a sí mismo? En la mencionada lección escribe lo siguiente: "Tenerme a mí mismo no es ningún mirar fijamente del yo como objeto, sino que es el proceso del ganarse y perderse de una cierta familiaridad de la vida consigo misma. Es algo que oscilatoriamente a la vez está ahí y nuevamente desaparece ('ritmo')".¹⁵ A partir de esto podemos destacar algunos puntos: 1) el tenerse a sí mismo es un proceso y no simplemente un mirar fijamente de un objeto. El carácter de proceso indica la movilidad que determina la vida misma. En el siguiente párrafo analizaremos esto con base en el análisis de la *Kívtiau*; aristotélica. 2) La movilidad de la vida consiste en un ganarse y perderse. Esto significa un descubrir u ocultar el fenómeno vida. 3) Eso que es ganado o perdido es una cierta familiaridad de la vida consigo misma. En este punto debemos recordar que aunque la vida de entrada está familiarizada consigo misma, hay diversos niveles de esa familiaridad. A lo que aquí Heidegger se refiere con ganar mienta un nivel originario que puede estar ocultado, es decir, perdido. Si el acento de la familiaridad se halla en el sí mismo de la vida, entonces la vida es ganada. Si no es así, entonces podemos hablar de un perderse. El ganar

o perder de la vida no debe confundirse con vivir y no vivir: "se puede vivir sin tenerse".¹⁶ El ganar del tenerse indica una iluminación que pertenece a la estructura originaria de la misma vida.

Con todo esto podemos anticipar que Heidegger no ve la estructura originaria de la vida como un estar perdido o impropiedad, sino más bien como un "ritmo", como un ganar y perder. Esto indica la posibilidad de un hacer expreso propio o impropio que se lleva a cabo en la interpretación. Si la vida se interpreta de entrada en su entorno, se halla en una familiaridad con su mundo. Esto no significa que el sí mismo no esté ahí, sino que está simplemente desdibujado, oculto.

Con la observación de la familiaridad y del tenerse en el comprender podemos ver mejor cómo el comprender constituye el primer paso en la investigación fenomenológica. Pero aún se mantiene la pregunta de cómo se hace expreso el comprender.

c) Reconstrucción como interpretación

El hecho de que el comprender se constituye mediante la familiaridad y el tenerse confirma la aseveración ya hecha de que en Heidegger no se trata de entrada de un planteamiento de acuerdo con la percepción y por ello de ningún "poner entre paréntesis". Más bien con el comprender se da un "co-ii", acompañar, con la situación, con la vivencia del entorno. Esto lo expresa así Heidegger: "si una parte del comprender mismo, entonces uno llega a la exigencia del 'cohacer' de la experiencia personal de la vida con gran viveza e interioridad".¹⁷

La exigencia del "cohacer" ya sabemos que se opone a la *éno%* husserliana. El acceso al mundo y a la vida en Husserl sólo puede obtenerse mediante la mirada suspendedora. Esto sólo puede llevarse a cabo porque la concepción de mundo en Husserl primeramente es una concepción perceptiva que autoriza suspender la creencia en el mundo. Husserl no alcanzó a ver la estructura originaria del mundo como significatividad. Si los nexos de significatividad del mundo de entrada no son percibidos, sino comprendidos, entonces el acceso originario a la vida no debe ser un rompimiento suspendedor, sino un acompañamiento agrupador del vivenciar mismo.

En el semestre estival de 1923 Heidegger ve esto con claridad y nombra a este acceso hermenéutica: "El término quiere decir: determinada unidad en la realiza-

ción del *épjm,veúeiv* (del comunicar), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*".¹⁸

Anteriormente indicamos que la vida debe ser accesible en su facticidad, es decir, en su *que-ser*. Esto constituye el primer nivel del acceso metódico. Un nivel subsecuente se lleva a cabo en el anunciar acompañante de lo comprendido, es decir, en un hacer expreso. Pero, ¿cómo se ejecuta este hacer expreso o interpretación? En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger pregunta precisamente eso: "¿Cómo puede explicitarse la intuición de las situaciones de vida?" y responde: "En el comprender puro que se transforma en la interpretación de nexos de sentido".¹⁹

Con esto llegamos a un planteamiento fundamental que determinará el camino hermenéutico fenomenológico de la obra de Heidegger: la interpretación no forma el comprender, sino que el comprender se desarrolla, se transforma en la interpretación, esto es precisamente lo que Heidegger planteará en el § 32 de *SyT*: "El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación*".²⁰

El desarrollo del comprender nombrado en *SyT* es llamado "construcción" o "reconstrucción" en la lección del semestre invernal de 1919/1920: "La interpretación de nexos de sentido y con ello una construcción interpretativa de situaciones tendenciales posibles con sentido y dominantes como figuras últimas de expresión de dominios puros posibles de la vida originaria".²¹ Debemos, pues, considerar la construcción interpretativa como una reconstrucción en tanto que la vida fáctica se interpreta en su comprensión interpretable. La reconstrucción o construcción interpretativa se muestra, pues, como una figura explicativa del comprender, como una "intensificación del comprender".²²

En este punto conviene destacar algunos elementos: la interpretación siempre es interpretación de nexos de sentido y esto significa: una reconstrucción interpretativa de los "últimos dominantes posibles de las situaciones de la vida".²³ ¿Qué significa esto? La reconstrucción interpretativa devela las tendencias dominantes de la situación, lo cual no debe ser entendido en términos objetivos. Las tendencias

y la situación no son ninguna realidad objetiva. Más bien deben ser vistos siempre de acuerdo con la significatividad, por ello Heidegger habla de dominantes posibles y no reales. Lo posible indica otra aprehensión de los elementos de la interpretación. Los posibles dominantes de las situaciones de la vida ya los hemos visto como la estructura fundamental del comprender: toda situación es comprendida de acuerdo con la familiaridad y autotenerse. Esto es caracterizado como "dominantes de las situaciones de la vida" porque determinan cada vez la vida en su correspondiente situación. Conforman la situación.

La construcción interpretativa o reconstrucción como "elevación" del comprender destaca la estructura de éste. Sin embargo, esto no significa que la interpretación anunciadora sea una mera "imitación" del comprender. Ya que la reconstrucción surge y se desarrolla a partir del comprender entonces se muestra como algo fundado en uno de los dominantes del comprender. Por ello la reconstrucción puede llevarse a cabo en dos sentidos: con base en el dominante de la familiaridad y con base en el dominante del autotenerse. Dicho de otra manera: la interpretación puede en primer lugar referirse a la familiaridad comprendedora o al autotenerse comprendedor. Si la interpretación de entrada se dirige a la familiaridad, entonces la vida ruinante o caída es reconstruida o interpretada. Si por el contrario la interpretación se dirige al autotenerse, entonces se expresa la vida contrarruinante.

Si la familiaridad y el autotenerse pertenecen esencialmente al comprender, entonces en este nivel no podemos decir que un dominante sea más importante que el otro. En cada situación el mundo nos es familiar y en ello nos tenemos de alguna forma. Sólo en la transformación del comprender puede aparecer una determinada tendencia que dirige el peso a uno u otro dominante.

De esta manera se puede evitar el malentendido que ve al trato comprendedor solamente en forma ruinante.²⁴ El trato, es decir, el modo cotidiano originario en el que se muestra la vivencia comprendedora del entorno no puede ser equiparado con la ruina o impropiedad. Al trato pertenece tanto la familiaridad con las cosas del entorno como el autotenerse o el actuar "por mor de". Al *opacar* uno de los dos dominantes es que se puede hablar de ruina o impropiedad, contrarruina o propiedad.

En la vida ruinante el autotenerse es opacado a favor de la familiaridad con las cosas del entorno. Por ello Heidegger considera en 1922 la vida ruinante o caída

como una "interpretación mundana de sí misma".²⁵ Ésta contiene tres caracteres: es tentadora, tranquilizante y enajenadora.²⁶ La vida ruinante es tentadora porque esta interpretación puede llevarse a cabo sencillamente: es un "hacerse fácil la cosa". Pero a la vez es tranquilizante porque se mantiene "en las situaciones de su caída".²⁷ Por último es enajenadora porque "en el absorberse en su mundo ocupado la vida fáctica se hace más y más extraña a sí misma".

La lucha contra esta figura de la reconstrucción es posible mediante un contramovimiento. El movimiento contrarruinante es, pues, el modo como la vida puede ser reconstruida con base en el autotenerse. En esto la familiaridad tiene otro peso, pero jamás puede desaparecer. Esto es lo que en *SyT* será caracterizado como propiedad.

El nexo hasta aquí desarrollado entre ruina y contrarruina será planteado en *SyT* de la siguiente manera: "El comprender *puede* establecerse primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, el *Dasein* puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo. O bien por el contrario, el comprender se lanza primariamente en el por-mor-de, es decir, el *Dasein* existe como sí mismo".²⁸

Tanto la ruina como la contrarruina son los modos como la vida puede ser reconstruida, hecha expresa interpretativamente. Este hacer expreso no debe ser entendido como un conocimiento teórico ni como una modificación excluyente del comprender, es decir, como una segunda vivencia reflexiva.²⁹ Más bien la

interpretación en tanto que comprensión desarrollada contiene el carácter preteorético de este comprender. Es decir, es un momento aunado a la vivencia del entorno, que opaca un dominante de la estructura fundamental de la vivencia comprendedora del entorno.

Que la reconstrucción o interpretación no es ningún momento traído de afuera lo confirma Heidegger en tanto que ve a la interpretación a la manera de un *cómo* fundamental de la vida misma: "el interpretar mismo es un cómo posible y distinguido del carácter de ser de la fadicidad".³⁰ Este *cómo* de la vida fáctica refiere al modo como puede ser "superada" la vida: "sólo la vida supera a la vida" escribió Heidegger en 1919 a Elisabeth Husserl, apoyándose en Dilthey.³¹ La interpretación como *cómo* o autosuperación de la vida se lleva cabo, pues, como un estar en vigilia de la vida fáctica para sí misma, así lo indica Heidegger en el semestre estival de 1923.³² La interpretación como *cómo* fundamental o estar en vigilia pertenece al movimiento propio de la vida misma. En el próximo párrafo veremos esto con detalle.

Como resumen podemos decir lo siguiente: 1) El comprender se muestra como el primer nivel de la investigación fenomenológica. Este nivel es un nexo entre familiaridad con las cosas del entorno y autotenerse. Este nexo puede ser visto como el ritmo de la vida. En tanto que en el comprender el peso no recae en alguno de los dominantes, se puede hablar de una cierta "neutralidad" del comprender. 2) La interpretación es un desarrollo del comprender. En la interpretación el comprender es reconstruido. En ello aparece una determinada tendencia de los dominantes, la cual dirige la interpretación en una cierta dirección. 3) Si la vida se interpreta en *primer* lugar desde su mundo familiar, entonces su autotenerse es apartado. Aquí ocurre un cierto (nunca total) estar perdido de la vida o como Heidegger indica en *IFA*: un "autoquitarse del camino".³³ Por ello en este caso la vida es reconstruida, pero como ruina, impropriamente. 4) Si por el contrario el peso recae en *primer* lugar en el autotenerse, entonces se da un contramovimiento que

hace expreso el autotenerse de la vida. Aquí la vida es interpretada propiamente.³⁴ 5) La ruina o la contrarruina son, pues, modos diferentes del desarrollo del comprender. Sin embargo, el comprender mismo no puede ser ni ruinate ni contrarruinate, sino que es más bien el nivel fundador de la interpretación.

En tanto que la reconstrucción reductiva ocurre como un movimiento desocultador debemos dirigir nuestro análisis al carácter cinético de la vida y en ello a sus modos distinguidos de *Ár|0ei5eiv*. A continuación veremos esto con el apoyo que Heidegger encontró en Aristóteles.

§ 15. Comprender e interpretar con base en Aristóteles

a) La lógica como interpretación categorial obtenida mediante la reconstrucción

Anteriormente ya hemos señalado la dificultad de hacer visible la vida. Un camino adecuado para ello lo encontramos en el acceso fenomenológico hermenéutico en cuanto es un preguntar por el sentido de ser de la vida misma. Mediante este acceso la vida es descubierta en su modo de ser propio, es decir, se deja ver en su específico modo de ser, el cual debe ser diferenciado de los entes intramundanos simplemente ahí dados. Mediante la reducción la vida es abierta en forma ateorético intencional en su significatividad entornada. Y como ya hemos visto, esto se muestra como un fenómeno de ser. En este sentido hablamos de la dirección de la mirada guiada por la reducción.

Pero la ontología de la facticidad, obtenida mediante la reducción, llega a ser a la vez accesible sistemáticamente en tanto que la vida "habla consigo misma", es decir, en una *lógica*. En *IFA* Heidegger plantea esto de la siguiente forma: "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. Esto significa que 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*"?⁵

La visibilidad propia de la vida indica que de entrada la vida debe ser obtenida mediante una reducción y una reconstrucción. Es decir, la visibilidad de la vida

sólo es posible cuando la vida es vista ortológicamente.³⁶ La ciencia originaria pre-teórica como hermenéutica de la facticidad es, pues, caracterizada sistemáticamente como ontología y lógica, es decir, como *ontología*. A esto se refiere Heidegger en *IFA*: "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".³⁷

Pero, ¿cómo debe entenderse aquí el hablar de lógica? Algunos autores intentan ligar esto a la lógica de la filosofía desarrollada por Emil Lask.³⁸ Infortunadamente no ven que ésta presenta solamente una lógica vacía, como Heidegger mismo anticipa en 1922: "La lógica laskiana se halla en la calamidad de ser una lógica *postfestum*, sólo que él [Lask] aún no tiene *elfestum*; ésta es una lógica vacía..."³⁹ En el mismo manuscrito Heidegger da ya algunas indicaciones acerca de cómo debe ser entendida la lógica: "Pero la lógica de la filosofía no es algo junto a la investigación filosófica, una disciplina en la que uno descansa, sino el modo de la meditación que acompaña cada paso investigador".⁴⁰ El acompañar de la lógica remite al carácter del método de acceso heideggeriano ya señalado: la reconstrucción. Veamos esto.

A la pregunta de cómo debe entenderse la reconstrucción y la lógica obtenida mediante ella, Heidegger responde lo siguiente: "El modo de su investigación es la interpretación de este sentido del ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, las diferentes maneras como la vida fáctica se temporiza a sí misma y, temporizándose, habla consigo misma (KOCTr|YOpfÍv)".⁴¹

En el semestre invernal de 1921/1922 quedará claro en qué sentido debe ser entendido lo categorial:

Las categorías no son algo inventado o una sociedad de esquemas lógicos por sí mismos, "obra de barrotes", sino que ellas están en forma originaria en la vida misma en vida; en vida al "construir" vida. Ellas tienen su propio modo de acceso, pero que

no es ninguno que fuera ajeno a la vida, que se enfrentara desde afuera a ella, sino que precisamente es el modo particular en el que la vida llega a ella misma.⁴²

Pero, ¿qué significa que las categorías presenten la función de "construir" en vida la vida? Unas páginas antes Heidegger anticipa la aclaración: "Las categorías, así esto significa: algo que a partir de su sentido interpreta de modo principal un fenómeno en una dirección de sentido en determinada forma, hace comprender el fenómeno como *interpretar*."⁴³ Que la vida como fenómeno es "construido" en vida, remite a la modificación del comprender, anticipado ya en los párrafos anteriores. Ahí vimos que la aprehensión originaria de la vida ocurre en el comprender. Esta aprehensión se modifica en un ser expreso, de modo que aquí podemos decir que es constituida, construida. Y ya que la vida misma es la que se interpreta, entonces podemos hablar de una *reconstrucción*. El reconstructivo hacer expreso el comprender aprehendedor se lleva a cabo como *interpretación*.

Con base en lo tematizado hasta el momento, debemos añadir en este punto que la interpretación no es un simple cambio, sino que es una modificación guiada categorialmente. Que el "construir" filosófico o la reconstrucción de la vida se lleva a cabo categorialmente y que esto ocurre en la interpretación Heidegger lo expresa claramente al ver la categoría como interpretador: "La categoría es interpretando..."⁴⁴

El hecho de que el fenómeno vida sea comprendido como *i'nterpretat* y correspondientemente las categorías como interpretadoras, remite al *Xóyoc*, propio en el que la vida es accesible. Esto ya es visto por Heidegger en 1922: "Los objetos que tienen carácter de sentido exigen un modo de acceso particular, el de la interpretación, una apropiación y conservación de acuerdo con la interpretación".⁴⁵

Con esto podemos ver que hablar de lógica en relación con la hermenéutica refiere a lo siguiente: 1) La lógica no es una lógica vacía, que se construya en "un segundo piso".⁴⁶ 2) Es más bien el cómo la mirada ontológica ganada mediante la reducción es aprehendida en relación con las estructuras categoriales fundamentales. 3) Esto no significa otra cosa que el modo como la vida "se temporiza a sí

misma y, temporizándose, *habla consigo misma*".⁴⁷ 4) Pero el κατηγορεῖν no es ningún método añadido a la ontología, sino que es construido en la vida misma en vida. 5) El "construir" quiere decir la forma en la que "la vida llega a sí misma".⁴⁸ 6) Esto, como vimos, se lleva a cabo como interpretación. Por ello, las categorías deben ser entendidas como categorías interpretativas.

Al llegar a este punto retornamos a la pregunta: ¿cómo es posible la interpretación? ¿Qué significa en concreto que "el comprender se desarrolle en la interpretación"?

En los párrafos anteriores tuvimos un primer acercamiento a la interpretación, la cual, con vistas al método, fue caracterizada como reconstrucción. Ahora debemos mostrar cómo esta reconstrucción no sólo carece de un carácter teórico, sino también cómo posibilita la lógica. Dicho de otra forma: debemos investigar en qué sentido la interpretación no posee una guía teórica-cognoscitiva y, sin embargo, debe entenderse como un hacer expreso filosófico categorial. Para ello nos remitimos a Aristóteles, ya que él dio impulsos decisivos en estas cuestiones.

b) Aristóteles y el acceso a la vida

Pensadores de la talla de H. G. Gadamer o M. Riedel ya han destacado la importancia de Aristóteles en la fenomenología hermenéutica de Heidegger.⁴⁹ Éste mismo reitera en diversos escritos lo determinante que fue la lectura de Aristóteles en su camino filosófico.⁵⁰ Analizar con detalle los impulsos que Heidegger recibió de

Aristóteles nos alejaría del hilo conductor de nuestra investigación,⁵¹ por lo cual sólo nos limitaremos a destacar algunos puntos centrales en relación con los momentos metódicos del acceso a la vida.

A lo largo de nuestra investigación ya hemos indicado que el método no es simplemente un medio técnico, el cual pudiese ser aplicado indiferentemente a cualquier objeto. Más bien, el método se determina a partir del objeto. En este sentido lo aquí tematizado como acceso metódico debe ser dirigido por el fenómeno *vida*. Dicho de otra forma: la vida misma determina su modo de acceso. Decir que la vida es accesible filosóficamente significa que es descubierta de modo expreso. El *estar descubierto* de la vida nos remite a una determinada forma en la cual la vida es *verdadera*. Esa determinada forma en que la vida es accesible, descubierta, podemos caracterizarla con base en Aristóteles como una determinada forma del $\text{CCAT}\eta\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\upsilon\varsigma$, del ser verdad.

Aristóteles vio acertadamente que hay diversos modos del $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\acute{\nu}\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\varsigma$, o sea, diversos modos en los que el ente es descubierto. El hacer accesible la vida filosóficamente, es decir, descubriéndola, ocurre como un modo particular del $\acute{\alpha}\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$. Ya que Aristóteles mantiene a la vista que los modos del $\acute{\alpha}\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ dependen del objeto, entonces el modo propio del $\acute{\alpha}\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ de la vida sólo es posible a partir de la determinación de su ser. Pero la vida o $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\acute{\nu}\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\varsigma$ para Aristóteles tiene su ser en el movimiento o $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Por ello el hacer accesible la vida tiene que ver con el ser cinético de ésta. Considero que precisamente el modo particular del $\acute{\alpha}\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ de la vida y su possibilitación mediante su ser constituyen los impulsos metódicos centrales en el acceso hermenéutico fenomenológico a la vida fáctica por parte de Heidegger.

En este punto debemos señalar que los fenómenos fundamentales desarrollados por Aristóteles fueron radicalmente interpretados por Heidegger: en forma preteorética. Aun cuando Aristóteles vio algo determinante con la $\text{pp}\acute{o}\nu\tau\eta\varsigma$ como modo propio del $\acute{\alpha}\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ de la vida, determinada ésta por la $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, ubicó estos análisis en un ámbito práctico. Pero ya que lo práctico sólo puede ser comprendido en oposición a lo teórico, Aristóteles no alcanzó a ver lo presupuesto tanto en lo práctico como en lo teórico: lo preteorético. Por ello podemos decir

que Aristóteles permaneció atrapado en un planteamiento teórico en sentido amplio. Heidegger logró desarrollar mediante la fenomenología hermenéutica un acceso preteórico originario a la vida fáctica o *Dasein*. Sin embargo, consideramos, junto con Gadamer y Riedel, que esto sólo fue posible mediante los impulsos decisivos recibidos de Aristóteles.

Pero, concretamente, ¿qué descubrió Heidegger en Aristóteles en relación con el acceso a la vida? Para observar esto con claridad debemos remitirnos al libro VI de la *Ética Nicomaquea*.⁵²

c) *Λόγον ἔχον como modo específico de la κίνησις en la ζωή humana*

Anteriormente indicamos que la visibilidad en la cual la vida es accesible es un modo de desencubrimiento, un modo de verdad. Mediante ello obtenemos un "saber" de la vida. Que podamos obtener un acceso temático a la vida significa que nos movemos en un determinado modo del ἀληθεύειν. Pero, ¿mediante qué es posibilitado este modo del ἀληθεύειν? Ya lo hemos anticipado: mediante la κίνησις o ser de la vida o ζωή. El tender cinético al hacer visible o descubrir, Aristóteles lo ubica en la esencia del ser humano: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.⁵³ El εἰδέναι significa un "saber" determinado, que no necesariamente debe ser visto como teórico, sino que puede darse la posibilidad de interpretarlo en forma preteórica. Por ello hablamos a partir de la interpretación de Heidegger de un "ver más" o de un "más a la vista": μάλιστα εἰδέναι.⁵⁴ ¿Qué se pretende con "ver más"? El *más* de la visión significa la búsqueda de los ἀρχαίς, de los principios. La posibilidad del μάλιστα εἰδέναι no es ninguna posibilidad

traída desde afuera, sino ya presente en el modo como Aristóteles concibe al ser humano. La vida del ser humano no es cualquier tipo de vida, sino que Aristóteles la entiende como ζωή.⁵⁵ Por ello el ser humano es un ζῷον, es decir, el que tiene ζωή. Que la ζωή del ser humano esencialmente incluya la búsqueda de los ἀρχαίς, remite al ya indicado carácter de ser de la vida: la κίνησις. Ἡ κίνησις, pues, el ser de la vida humana en determinada forma. ¿Cómo se muestra esto? ¿Cómo puede ser comprendida la κίνησις en tanto que ser de la vida?

El movimiento de la ξωψι se indica en la famosa definición del ser humano: ζῷον λόγον ἔχον⁵⁶ o como está en el primer libro de la *Ética Nicomaquea*: πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος.-" El μάλιστα εἰδέναι o "más de la visión" que esencialmente pertenece a la esencia del ser humano es posible mediante el λόγος. Sólo mediante éste ocurre el determinado movimiento en la vida humana que Aristóteles llama "ver más". Por ello Heidegger escribe en 1922 que "el griego ve al *logos* como una determinada forma de la *kinesis*".⁵⁷ Si el εἰδέναι no es *ipso facto* teórico, tampoco lo es el λόγος. Por ello no hay que entender λόγος como sinónimo de teoría o "determinación".⁵⁸ Más bien debe ser aprehendido en su carácter hermenéutico: el ἀποφαίνεσθαι del λέγειν de la ζωή se muestra de entrada como ἐρμηνεύειν,⁶⁰ como Heidegger lo expresará en el § 7 de *SyT*: "El λόγος de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del ἐρμηνεύειν".⁶¹ La hermenéutica en tanto que "asunto de la interpretación" es el modo adecuado para

hacer accesible la ζωή. Pero con esto retornamos a la posibilidad de entender el λόγος de la ζωή como interpretación. Para ello regresemos a Aristóteles.

d) *Modos fundamentales del ἀληθεύειν*

Cuando Aristóteles ve el movimiento de la ζωή en el τὸ ἐπιλόγος, esto no significa ninguna "formula general". Ya que la vida se lleva a cabo en una multiplicidad de comportamientos, Aristóteles habla de dos modos fundamentales en los cuales esta multiplicidad de comportamientos humanos son tenidos en el λόγος: καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα.⁶² Esto significa que encontramos dos modos fundamentales del λόγον ἔχον: λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν,⁶³ El primero, el ἐπιστημονικόν, se muestra como el movimiento que *constata*: como el desarrollo del saber.⁶⁴ El segundo, el λογιστικόν, por el contrario, es el movimiento que *considera*: el desarrollo del deliberar. La parte constataadora se relaciona con los entes cuyos ἀρχαί no pueden ser de otra manera: ἔν μὲν ᾧ θεωποῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν. La parte consideradora se relaciona con entes cuyos ἀρχαί pueden ser de otra manera: ἔν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα.⁶⁵

Por lo cual hay diversos modos del ἀληθεύειν: por un lado son descubiertos los ἀρχαί que no pueden ser de otra forma μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν; por otro lado los que sí pueden ser de otra forma: ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν/* Como modos del ἀληθεύειν que pertenecen a la parte constataadora ve Aristóteles la ἐπιστήμη y la σοφία.. Mientras que la τέχνη y la φρόνησις más bien corresponden a la parte consideradora. El νοῦς por su lado se muestra como lo posibilitador de los principios. Por ello Heidegger dice en el semestre invernal de 1924/1925 que "los cuatro modos del ἀληθεύειν se dan en el νοεῖν; ellos son diversos modos de llevarse a cabo el νοεῖν".⁶⁷

En *IFA* Heidegger cita el apartado de la *Ética Nicomaquea* en donde Aristóteles habla de esto. Heidegger mismo proporciona una clarificadora traducción:

Establezcamos, pues, que son cinco los modos —y esto vale tanto para la afirmación como para la negación— por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto develado: el proceder técnico-productivo [texne], la determinación que observa, discute y demuestra [episteme], la circunspección propia de la solicitud [fronesis], la comprensión propiamente intuitiva [sofia], el inteligir puro [nous].⁶⁸

Ya que el hilo conductor de nuestra investigación lo constituye el acceso a la vida, no nos detendremos en un detallado comentario a las traducciones hechas por Heidegger. Basta con destacar lo esclarecedor de su propuesta. En lugar de emplear los términos clásicos desgastados como son "arte", "ciencia", "prudencia", "sabiduría" y "entendimiento", Heidegger profundiza en el sentido que los términos griegos originariamente tuvieron. Por ello, los modos del ἀληθεύειν no son una doctrina que se acepte de manera dogmática, sino que proporcionan posibilidades de apropiación de los problemas filosóficos contemporáneos. En este sentido nos atrevemos a relacionar los modos del ἀληθεύειν con el fenómeno de la *vida fáctica*.

Al respecto podemos plantear las siguientes preguntas: ¿qué modo del ἀληθεύειν proporciona un acceso adecuado a la vida humana, a la ζωή? ¿Pertenece la vida a los ἀρχαί μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, es decir, a los que no pueden ser de otra manera, o a los ἐνδεχόμενα, es decir, a lo que puede ser de otra forma? ¿Cuál de estos movimientos acierta con el ἀρχή de la vida? Dicho de otra forma: ¿cómo se obtiene el "ver más" en la vida?

Lo determinante del ἐπιστημονικόν es que sus ἀρχαί deben ser inconmutables. El objeto en este modo del λόγον ἔχον es el αἰδιον, lo eterno. Saber en sentido estrecho significa saber de aquello que no puede ser de otra manera, saber de lo eterno.⁶⁹ Por ello aquí el "ver más" se dirige a los ἀρχαί de lo que no puede ser de otra forma, a lo eterno. La ἐπιστήμη constituye el primer modo de saber al constatar lo que es. Pero tiene en sí la posibilidad de ser enseñable <(διδασκτική) y aprendible (μαθητόν).⁷⁰ Y precisamente estas posibilidades la constituyen como un comportamiento transmisible, como una enseñanza <(διδασκαλία), la cual no requiere de un descubrimiento propio de los principios. Ella parte de lo ya conocido, de lo προγινωσκομένων: presupone una base. En este sentido la ἐπιστήμη no es la βελτίστη ἔξις,⁷¹ la posibilidad mayor, dentro del ἐπιστημονικόν, ya que no puede

abrir propiamente el ἀρχή del ἐπιστημονικόν. El movimiento desenterrador de los principios se muestra limitado en la ἐπιστήμη. Por ello debe darse otro movimiento que puede abrir los ἀρχαί en el αἶδιον. Y esto es la σοφία

La σοφία se muestra como βελτίστη ἔξις η ἐπιστημονικόν. Esto significa que la σοφία no sólo es un movimiento que se dirige a eso que no puede ser de otro modo, sino que en ese movimiento son abiertos los ἀρχαί plenamente. Por eso el σοφός es aquel al que le pertenece la posibilidad científica mayor.

Si recordamos lo ya trabajado en párrafos anteriores, a la pregunta por el tipo de ἀρχή de la vida podemos responder lo siguiente: la vida como vida histórica, es decir, determinada temporalmente, no puede ser un ente que corresponda a los entes eternos. Lo eterno "no padece nada del tiempo, ya que no está en el tiempo": τὰ αἰεὶ ὄντα [ί] οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου ὡς οὐκ ὄντα ἐν χρόνῳ escribe Aristóteles en la *Física*.¹² Por su parte la vida es padecida por el tiempo en determinada forma: al descubrirse como vida histórica. En este sentido no es un ente que no puede ser de otra forma. El ἀρχή de la vida no puede ser inmutable o incambiable. Por ello ni la ἐπιστήμη ni la σοφία pueden acertar con lo más propio de la vida misma.

e) Digresión: Aristóteles y Dilthey

En este punto surge la dificultad de si el acceso a la vida puede ser visto como un modo del ἀληθεύειν que pertenezca al λογιστικόν. Aristóteles y toda la tradición negaron esta posibilidad. El saber propiamente se da en un modo fundamental del λόγον ἔχον: en el ἐπιστημονικόν. El saber en cuanto tal solamente es saber de los entes cuyos ἀρχαί no pueden ser de otra manera: πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μηδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν. Pero cuando el ἀρχή de un ente puede ser de otra manera, entonces esto no es considerado propiamente como saber. Gadamer y Riedel, entre otros, ya han llamado la atención respecto al nexo entre este planteamiento de proveniencia griega y el cuestionamiento por parte de Dilthey mediante el proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu.⁷⁴

A partir de este nexo se ve con mayor claridad que el interés de Heidegger en Dilthey de ninguna forma estaba motivado en simples fundamentos de una cosmovisión o filosofía de la vida, sino por la búsqueda de un camino ateorético científico categorial en el sentido de ser de la vida, es decir, por la problemática ontológica de la vida. La separación entre el *ἐπιστημονικόν* y *ελογιστικόν* d u c i d a por Aristóteles, en la tradición filosófica fue determinada como *teoría y praxis*. La filosofía en tanto que la posibilidad más elevada del *ἐπιστημονικόν* llegó a ser la posibilidad más elevada del *θεωρεῖν*, el conocimiento teorético más elevado. Esto en la tradición llegó a ser una *communis opinio*.

Ya hemos indicado que esto comprensivo de suyo fue puesto en cuestión por Dilthey. Mediante la fundamentación de las ciencias del espíritu Dilthey buscó precisamente otra posibilidad del saber que no estuviese determinada en forma teorética. Sin embargo, Dilthey siguió moviéndose en la perspectiva abierta por Descartes y en cierta medida su planteamiento cae en eso que pretende criticar: el positivismo. Heidegger al romper radicalmente con la tradición cartesiana y, en general, con la unilateralidad en el tratamiento filosófico desde Platón, logró desarrollar en forma radical ese otro modo de "conocer". Empero, esto no hay que entenderlo simplemente como una oposición a lo teórico, es decir, como lo práctico. Más bien en Heidegger se trata de lo presupuesto tanto para lo teórico como para lo práctico: lo preteorético. Si entendemos teoría como *ἐπιστημονικόν* y praxis en sentido amplio como *λογιστικόν*, entonces debemos mantener a la vista que ambos son modos fundamentales del *λόγον ἔχον*, es decir, son modos fundamentales en los que se muestra el movimiento de la vida como *μάλιστα εἰδέναι*. Pero esto presupone la actitud originaria comprendedora en la que la vida se encuentra de entrada. El "ver más" es, pues, sólo una cierta modificación del ver originario comprendedor. Este ver originario ya lo hemos desarrollado como la intuición comprendedora. Por todo esto hay que diferenciar, pues, el planteamiento de Heidegger del de Aristóteles y Dilthey en forma radical. Tanto para Aristóteles como para Dilthey este ámbito originario de la intuición comprendedora permaneció inaccesible, ya que ambos planteamientos se encontraban de entrada colocados en el dilema teoría-praxis.

Pero si esto es así, ¿qué impulsos recibió Heidegger de Aristóteles y Dilthey? La pregunta de Dilthey, que Heidegger tomó en serio, es decir, el poner en duda el conocimiento filosófico como teoría en relación con lo general, tiene su origen en la dicotomía introducida por Aristóteles. Ya que la vida no puede ser algo general (Dilthey) o eterno (Aristóteles), Heidegger ve la importancia de lo singular (Dilthey) o del modo fundamental del *λογιστικόν* (Aristóteles). La vida es algo que también puede ser de otra manera, por ello su modo de ser descubierta, de su *ἀληθεύειν*, debe encontrarse en el ámbito del *λογιστικόν*.

f) *La φρόνησις como el modo adecuado del ἀληθεύειν de la ζωή o vida fáctica*

Según Aristóteles encontramos dos modos del ἀληθεύειν en el λογιστικόν τέχνη y φρόνησις. De forma paralela a la parte constatadora encontramos en la parte consideradora una posibilidad deficiente y una posibilidad elevada, Τέχνη refiere a la posibilidad de la ποίησις, del producir, pero ya que solamente es posible en el suceder, entonces la τέχνη nunca está ahí para el ποιητόν, para el ἔργον que produce. El ποιητόν ἔργον n tanto que obra concluida ya no es un objeto de la τέχνη, sino que ahora se halla junto a τέχνη, junto al hacer. La τέχνη tiene su obra fuera de sí, fuera de su poder, como indica Bröcker.⁷⁵ En este sentido la τέχνη no puede abrir su ἀρχή.

Por su parte, la φρόνησις ocurre como praxis en sentido estrecho. En ello la vida misma llega a ser el πρακτόν, la ζωή. La φρόνησις se devela como el modo del ἀληθεύειν que puede hacer accesible la vida. Ya que ésta pertenece al λογιστικόν, entonces ésta debe ser vista como un "ver más" que no es teoría. En ella no se forma un saber de lo eterno, sino un modo completamente diferente del saber.⁷⁶ Mediante la φρόνησις se muestra cómo debe apropiarse la ζωή

La traducción de φρόνησις que Heidegger hace, indica cómo debe ser visto este saber: la circunspección propia de la solicitud. El término circunspección ya lo hemos visto al hablar de mundo circundante o vivencia del entorno. La vivencia del mundo circundante o entorno es el modo como inmediata y generalmente vivimos. En nuestra cotidianidad entornada las vivencias del mundo circundante son aprehendidas mediante el comprender. Por ello Heidegger ve en el comprender el primer peldaño del método fenomenológico. El ver atemático que ocurre en la vivencia del mundo circundante lo hemos caracterizado ya como la intuición comprendedora. Y ya que aquello visto o intuido es lo entornado, entonces este ver debe entenderse como ver en torno, como circunspección [*Umsicht*]. El comprender no refiere, pues, a ningún ver directivo objetivador, sino a un ver circunspectivo en donde las cosas de entrada aparecen como entornadas, como significativas. Pero en tanto que este ver es un ver atemático, ¿cómo puede lograrse un acceso filosófico adecuado?

Como ya indicamos, los modos del ἀληθεύειν aristotélicos son modos de acceso, es decir, modos de hacer expreso. Ya que la vida debe mantener sus carac-

teres fundamentales circunspectivos de mundo circundante, para no convertirse en una simple objetivación, la tematización ejecutante de la vida recibe sus impulsos de la φρόνησις, en tanto que modo de acceso correspondiente.

El "ver más" que ocurre en la φρόνησις no es ningún conocimiento "objetivo", sino un movimiento que se halla en la misma vida y muestra la forma como ésta debe ser apropiada. El φρόνιμος no es el hombre que puede observar objetivamente, sino el que puede deliberar adecuadamente: καλῶς βουλευσασθαι.⁷⁷ Y esto lo hace en relación con su propia vida. El objeto de la φρόνησις es, pues, el βουλευτικός mismo. Por ello en el βουλευεσθαι del φρόνιμος es vista o abierta la ζωή misma. El τέλος de la φρόνησις no es ningún elemento traído de afuera, sino ἡ εὐπραξία, el actuar adecuado.⁷⁸ Por ello Heidegger escribe en el semestre invernal de 1924/1925: "Más bien en la φρόνησις el objeto de la deliberación es la ζωή misma; ετέλοσε n e el mismo carácter de ser que la φρόνησις" y un poco más abajo: "En la φρόνησιςπρακτόν n e el mismo carácter de ser que el ἀληθεύειν mismo".⁷⁹

Al llegar a este punto podemos relacionar lo ya desarrollado. Si la φρόνησις es un modo determinado del descubrir y tiene el mismo carácter que lo descubierta, es decir, el mismo carácter de ser que la vida, entonces aquí se puede ver con mayor claridad el impulso para la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Dicho de otra forma: si para Aristóteles la φρόνησις es un modo adecuado para el descubrimiento de la vida, y pertenece a ésta, entonces la interpretación tematizadora de la fenomenología hermenéutica continúa en esta línea, aunque en forma radical: ateorética. La interpretación se muestra entonces como el desarrollo del comprender que al tener el mismo carácter de la vida pertenece a ésta. Su τέλος no es otro que el hacer expresa la vida misma. A partir de esto se comprende claramente aquello a lo que Heidegger se refiere en *Ser y tiempo* al decir que "en la interpretación el comprender no es algo diferente, sino él mismo".⁸⁰

Con todo esto podemos ver que lo hermenéutico de la fenomenología heideggeriana recibió impulsos directos de Dilthey, pero visto con mayor detalle, esto reconduce a Aristóteles mismo. Por ello hemos analizado brevemente en qué sentido Heidegger encontró un impulso determinante para el acceso a la vida fáctica en la φρόνησις aristotélica. La φρόνησις al ser un modo del ἀληθεύειν es determinante porque muestra la vida en su mostrarse. Heidegger radicalizará esta posibilidad al destacar

el acceso a la vida no en forma teórica ni práctica sino atecrética. Así podemos ver que el paso del comprender a la interpretación recibió su impulso fundamental no del θεωρεῖν, sino de la φρόνησις.

§ 16. La destrucción fenomenológica

a) *Observación previa*

La dirección de la mirada hacia lo ontológico y su interpretación categorial nos han presentado dos momentos del método de acceso, exigidos por el objeto mismo, la vida fáctica. Para lograr una explicitación segura de este objeto requerimos de un tercer momento: la destrucción. ¿Por qué añade Heidegger tal tercer momento? ¿En qué sentido puede probarse la necesidad de tal añadidura? ¿En qué medida no es esto un paso arbitrario? Como veremos, la destrucción no es ningún momento traído desde fuera, que simplemente se yuxtaponga a los ya vistos, sino que desde sus primeras lecciones Heidegger destacó el significado y tarea de tal momento metódico. Al respecto escribe Heidegger en 1922: "*La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*"^P Cinco años más tarde, en Marburgo (semestre estival de 1927) será aclarado el papel de la destrucción:

Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una *destrucción*, esto es, una deconstrucción crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos.⁸²

Que la *construcción reductiva* se hace acompañar por el tercer momento del método, es decir, la destrucción, lo indica ya Heidegger en el semestre invernal de 1919/1920: "En el avanzar (del 'co-ir' o) de la 'articulación' trabaja el método fenomenológico ya con la ayuda de una destrucción crítica de las objetivaciones que siempre están listas para colocarse en los fenómenos".⁸³ La "destrucción crítica de las objetivaciones" anticipa ya aquello que en 1927 Heidegger indicará como "una reconstrucción crítica de los conceptos tradicionales". Dicho de otra

manera: toda reflexión filosófica tiene conceptos como "herramientas". Éstos son conceptos heredados que —tácitamente o no— ya están determinados teóricamente. La conocida objeción, ya mencionada anteriormente, de que todo tratar con conceptos es ya una objetivación, conduce a una presuposición filosófica. En tanto que presuposición no se alcanza a ver que tal manera de ver los conceptos se enmarca en el ámbito teórico. La hegemonía de lo teórico se establece al considerar los conceptos como "herramienta" de la filosofía. Por ello en la tradición filosófica es una *communis opinio* que todo conceptuar es, de entrada, objetivar. En este sentido los conceptos son vistos como meras objetivaciones.

Sin embargo, cuando Heidegger cuestiona la hegemonía de lo teórico, se abre con ello la posibilidad de entender el conceptuar y los conceptos en forma no-teórica. Y aquí precisamente es donde encontramos la tarea del tercer momento en el acceso a la vida. Esto significa que los conceptos heredados de la tradición que buscan tematizar la vida en términos filosófico-originarios, por ejemplo, sujeto, conciencia, yo, persona, y otros, están ya cargados teóricamente. Por ello deben ser reconstruidos críticamente.

En *IFA* Heidegger amplía la tarea de la destrucción:

Toda interpretación debe, de acuerdo con su punto de vista y su orientación teórica, sobreexponer su objeto temático. El objeto temático sólo puede ser determinado adecuadamente, no cuando se llega a él arbitrariamente, sino cuando se accede al contenido y a la determinación del objeto mismo; y así —después de haber corregido esta sobreexposición— se trata de delimitar el objeto de la manera más adecuada posible. Un objeto que siempre se ve en la semioscuridad se deja aprehender precisamente en su donación semioscura a través de un proceso de sobreexposición.⁸⁴

La dirección y posición de la mirada refieren a la *reconstrucción reductiva* que ya hemos analizado. Ahí el objeto aún se halla determinado mediante ocultamientos conceptuales reinantes. Si consideramos el primer momento del método de acceso, es decir, la reducción o dirección de la mirada *como punto de partida* [*Ausgang*] y el segundo, la reconstrucción o posición de la mirada, como *acceso* [*Zugang*] en sentido estrecho, entonces el tercero, la destrucción o extensión de la mirada puede ser considerado como la *penetración* [*Durchgang*]. Esta interpretación se mantiene en el § 7 de *Ser y tiempo*: "De ahí se sigue que tanto el *punto de partida* del análisis, como el *acceso* al fenómeno y {*penetración* a través de los encubrimientos dominantes requieran una particular precaución metodológica".⁸⁵

La penetración que se logra mediante la destrucción no es un momento independiente del método fenomenológico, sino que es acompañante de la *reconstrucción reductiva*. Va con la reducción y con la reconstrucción.

b) La destrucción como desmontaje dirigido a lo teórico

En el semestre estival de 1920 Heidegger tematiza la destrucción de entrada *vía negativa*. Parte de posibles malentendidos que se ocultan en el término "destrucción". Por un lado destrucción puede ser entendida como un tipo de análisis, mientras que por otro lado puede entenderse como "aniquilar". Al respecto debemos decir que ambos modos de considerar la destrucción no explican suficientemente el sentido fenomenológico hermenéutico de la misma. Heidegger tiene esto claro y por ello se refiere a la idea de destrucción como un mero tipo de análisis que "[...] no capta al azar significados de palabras para aclararlos con otros ya captados".⁸⁶ Más adelante indica que la destrucción no es "un simple demoler, sino desmontaje 'dirigido'".⁸⁷ ¿Qué significa esto? Heidegger continúa: "Ella conduce a la situación de la prosecución de los esbozos, del llevarse a cabo del concepto previo y con ello de la experiencia fundamental".

A partir de esta última cita podemos ver hacia dónde se dirige la destrucción heideggeriana: conduce a la experiencia fundamental. ¿Pero acaso no hemos indicado ya que esta experiencia fundamental es abierta por la *reconstrucción reductiva*? En efecto, pero descubrir la experiencia fundamental, la vivencia comprendedora del entorno, significa a la vez abrirla conceptualmente. Ya en *IFA* Heidegger lo explícito: "La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo".⁸⁸ La vivencia originaria del entorno no es, pues, algo aconceptual, sino que precisamente en tanto que también es abierta conceptualmente requiere de la destrucción para asegurar el descubrimiento de la vida fáctica en su originalidad. Por ello dirá Heidegger que la destrucción, para acceder a la experiencia fundamental, debe conducir "a la situación de la prosecución de los esbozos, al llevarse a cabo del concepto previo".

Pero, ¿en qué sentido la prosecución de los esbozos o la ejecución del concepto previo son determinantes para asegurar la penetración en la vida fáctica? En la citada lección Heidegger refiere a ello: "Los conceptos, enunciados y modos de contemplación científicos y filosóficos cargan con mayor o menor amplitud la experiencia fáctica de la vida, pero no la reúne; y de hecho la cargan en el carácter de lo pálido, es decir, están caídos desde la referencia originaria de la existencia".⁸⁹

Después de haber analizado el proceso desvividor, el aquí mencionado carácter de lo *pálido* debe ser comprensible. Es decir, al proceso desvividor, tematizado en sus rasgos fundamentales —la designificación de lo entornado vivido, el desvivir de la vivencia del entorno y la deshistorización del yo histórico— le pertenece el modo conceptual de lo pálido. Esto significa que los conceptos que encontramos en la vida des-vivida son conceptos pálidos, es decir, ya están caídos desde la vivencia originaria ateorética del entorno en los modos de contemplación teóricos. Ya no se ve el carácter originario de la experiencia fundamental de la vida, sino sólo las figuras teóricas heredadas con las cuales se vinculan teóricamente los conceptos. Que los conceptos heredados son palidecidos mediante el no ver originario de la tradición, remite a la posibilidad de que ver originariamente la experiencia fundamental puede abrir los conceptos en forma no pálida, no teórica. Y una posibilidad de esto se da mediante la formación conceptual indicadora formal en la fenomenología hermenéutica.

El carácter palidecido en el cual es descubierta, en la tradición filosófica, la experiencia fáctica de la vida, es un modo de encubrimiento de la originalidad de la vida fáctica. Ésta es palidecida, encubierta, a través de los modos presupuestos y heredados de conceptualizar y acceder. La presuposición más obvia en el carácter palidecido de la vida fáctica es, como ya hemos indicado, su interpretación teórica. La tarea concreta de la destrucción se enfoca, pues, contra el carácter teórico heredado de los conceptos y de los modos de ver. Su tarea no consiste en un mero "purificar", sino en deconstruir el resto de lo teórico que aparece en los conceptos y modos de ver:

La destrucción no es, pues, transmisión y preparación de pureza teórica y determinación de conceptos para fines del conocimiento, tampoco como iluminación "clara" (racionalista) de las "actitudes restantes" —autenticidad malinterpretada racionalistamente (cf. Husserl).⁹⁰

Si la interpretación obvia de la vida fáctica es llevada a cabo en forma teórica, entonces se devela el papel necesario de la destrucción en su acceder a la esfera originaria ateorética de la vida. Anteriormente indicamos que la tradición filosófica en su pretensión de acceder a la vida solamente logró esto en términos objetuales y no en términos de ejecución. Sin embargo, únicamente podremos obtener una comprensión ejecutante de la vida fáctica si a la vez es descubierto, irrumpido lo teórico y su hegemonía. Mediante la fenomenología hermenéutica no sólo se logra este rompimiento, sino que a la vez se descubre esta esfera originaria del vivir mismo. Que la destrucción posee en esto una tarea fundamental lo acepta Heidegger ya en el semestre invernal de 1919/1920: "Mediante la destrucción crítica es destacado el comprender como sentido de ejecución".⁹¹

Con base en lo indicado podemos caracterizar a la destrucción como una reconstrucción "de un estado de interpretación de la vida fáctica que la sostiene inicialmente y que ya no puede ser enteramente erradicado".⁹² Ya que este estado de interpretación es un elemento de la experiencia fáctica de la vida, éste se muestra en el modo de la vida misma: históricamente. La destrucción significa, pues, una discusión de la investigación filosófica con sus conceptos y modos de ver, con su historia. En este sentido, el hablar heideggeriano acerca de la investigación filosófica en torno a la destrucción debe ser entendido como un conocimiento "histórico", entendido en sentido radical. En *IFA* esto es expuesto de la siguiente forma:

La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia.⁹³

Historia hay que entenderla en relación con el modo de llevarse a cabo la vida misma, por ello Heidegger escribe en el semestre invernal de 1919/1920: "La historia aquí no es entendida como ciencia historiográfica, sino como convivir vivo, como estar familiarizado de la vida consigo misma y con su cumplimiento".⁹⁴ De hecho, algunos semestres después dirá que "la historia es algo que somos nosotros mismos".⁹⁵ En este sentido podemos decir que la posibilidad de la destrucción

depende del carácter histórico fundamental de la vida fáctica. Sólo en tanto que la vida fáctica se lleva a cabo originariamente de forma histórica es que la destrucción es posible.

La penetración metódica que ocurre como crítica histórica es la tarea principal de la destrucción. En la medida en que la investigación filosófica se muestre como conocimiento histórico, es destacado el carácter histórico de la vida; es decir, se trata de cancelar la deshistorización de la vida fáctica. Esto no es una novedad o un nuevo giro en el camino filosófico de Heidegger, sino que retoma elementos ya insinuados en el último capítulo de su tesis de habilitación. Ahí Heidegger dejó abiertas como tareas, por un lado, la pregunta por la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio o del sujeto y, asimismo, por la significación de la historia como un elemento determinante significativamente para el problema de las categorías. Una primera concreción segura de esta búsqueda la encontramos en la interpretación ontológica de la vida fáctica, la cual ocurre ya en términos fenomenológico hermenéuticos desde la primera lección como *Privatdozent*. La pregunta por la vida fáctica estuvo motivada por la pregunta por el ser, cuya primera versión en Heidegger fue la pregunta por las categorías. Pero destacar el carácter histórico de la vida mediante la destrucción no es un tema independiente que fuera ajeno a la problemática categorial. Más bien constituye una acentuación en el camino de preparación del planteamiento de la pregunta por el ser. Esta acentuación podemos caracterizarla como un "afinar" la pregunta por el ser: plantear ésta significa en primer lugar considerar el ser mismo del preguntante. En este sentido hay que entender la pregunta por el ser como la pregunta por el ser de la vida fáctica o *Dasein*. Dicho de otra forma: la pregunta por la vida fáctica histórica debe ser vista de acuerdo con su lugar en el camino filosófico de Heidegger y no simplemente en el marco de una "filosofía de la vida" o del "existencialismo". Hay, pues, una peculiar correlación entre la pregunta por el ser en general y la pregunta por el ser del *Dasein*. Esta correlación se debe tener constantemente a la vista si se pretende captar de manera adecuada el camino filosófico de Heidegger.

c) *La indicación formal y los momentos del "acceso" a la vida*

Con base en aquello que hemos analizado del tercer momento del acceso a la vida, podemos ahora plantear la pregunta por la relación de lo ya analizado como indicación formal. ¿Qué relación hay entre la indicación formal como conceptualización filosófica y la destrucción como el momento asegurador de la autenticidad de los conceptos filosóficos?

Al introducir la *indicación formal* señalamos que un desglose de la misma solamente sería posible después de haber analizado el método de acceso en general. Ya que mediante la reducción, reconstrucción y destrucción el fenómeno *vida* es accesible y la indicación formal sólo es entendida en tanto es accesible "a partir de *cómo* el objeto es accesible originariamente", entonces el desglose completo de la indicación formal depende del método de acceso.

La conceptualización filosófica es malentendida si es vista como "enunciado fijo y general".⁹⁶ Los enunciados y conceptos indicadores formales no son ninguna comunicación de un conocimiento ordenador, sino que ellos se fundan en un conocimiento originario. En la tradición el fundamento del conocimiento se heredó como una conceptualización general atemporal. Para la tradición filosófica occidental captar es conocer. El hecho de que al captar ya conocemos la cosa parece ser algo que se sobrentiende. El conocimiento que se da mediante conceptos generales es, siguiendo la tradición occidental, un conocimiento general atemporal.

Pero cuando Heidegger en la hermenéutica fenomenológica de la facticidad ubica el objeto de la investigación no en el ámbito de lo general y atemporal, sino en el ámbito de lo particular y temporal o histórico, entonces él tiene ante sí una aprehensión radical del conocimiento y de la formación de conceptos. Esto lo podemos aclarar de la siguiente forma: el "objeto" de la investigación, es decir, el problema al que se accede es la vida en su origen. Mediante el primer momento del acceso a ésta la hemos develado en su carácter ateorético: la vivencia del entorno llevada a cabo en la significatividad. Lo más originario de la vida no es, pues, la vida respecto a los objetos perceptivos, sino en torno al mundo como significatividad. Ya que la significatividad es un fenómeno de ser, la vida debe ser vista de acuerdo con su sentido de ser. En tanto la reducción pretende una vuelta a la vivencia originaria del entorno, ella se enuncia como una "ontología de la facticidad". La dirección de la mirada, posibilitada mediante la reducción, es la dirección de la mirada hacia el ser.

La reducida vivencia del entorno ya no es aprehendida como un objeto teórico, sino que ocurre de entrada en forma preteorética como comprensión. Por ello Heidegger indica que la comprensión constituye el primer nivel del método.⁹⁷

Pero lo obtenido mediante la reducción constituye el lado negativo del acceso a la vida. Sólo mediante otro nivel lo reducido llega ser expresado positivamente. El hacer expreso es el modo como lo reducido habla e interpela. Hablar en griego es λέγειν. Y λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι, es decir, mostrarse. En otras palabras: en el λέγειν se obtiene una posición de la mirada que posibilita el paso a lo propiamente filosófico, en tanto expresado. Pero, ¿hacia dónde ve lo filosófico? Ve en dirección a lo principal, en dirección a los ἀρχαί. La aprehensión de los ἀρχαί se nombró κατηγορεῖν. En este sentido el hacer —expreso filosófico— es un λέγειν que se lleva a cabo en vista a las categorías. El mostrarse que ocurre mediante el λόγος es, pues, un mostrarse de las categorías. Ya que hemos descubierto una esfera originaria mediante la reducción, las categorías correspondientemente se referirán a la vida ahí descubierta, es decir, a la vida preteorética entornada. Si la vivencia ateorética del entorno no es conocida teoréticamente, sino que es comprendida en forma preteorética, entonces las categorías también deben ser vistas como categorías comprendedoras. Y en este sentido es que hemos hablado de una lógica, es decir, de una interpretación categorial de la ontología.

El *cómo* lo comprendido reducido llega a ser expreso constituye el segundo nivel del método de acceso. Heidegger lo llama construcción. Ya que en ello la vida misma se interpreta en sus estructuras categoriales, hablamos más bien de *reconstrucción*. Ésta proviene del primer nivel al mostrarse como modificación de la primera aprehensión de la vivencia del entorno. La reconstrucción o interpretación es, entonces, una transformación del comprender.

Pero el "conocimiento" expreso llevado a cabo mediante la reconstrucción no es algo general, sino que su peculiaridad consiste en que en él permanece lo preteorético del primer nivel. ¿Cómo es esto posible? Apoyándonos en Aristóteles hemos mostrado que el hacer expreso categorial de la vida es un modo específico

del ser verdad, del descubrir. Aristóteles vio modos fundamentales del ἀληθεύειν: ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη, φρόνησις, νοῦς. La φρόνησις se muestra como el modo en el que la ζωή, es decir, la vida llega a ser descubierta. Ya que la φρόνησις se da en el ámbito del λογιστικόν y no en el del ἐπιστημονικόν, remite a una forma peculiar en la que el ser humano tiene λόγος. El hacer —expreso categorial— no debe acaecer necesariamente en el marco del ἐπιστημονικόν, esto es, en el ámbito del constatar, sino que la φρόνησις c βελτίστη ἔξις, posibilidad más elevada, señala hacia un modo no teórico del hacer-expreso categorial, del descubrir. Mediante el análisis de la φρόνησις Heidegger obtuvo impulsos fundamentales para "otro saber", desarrollado en forma preteórica.

Pero la posición de la mirada obtenida mediante la reconstrucción trabaja siempre con conceptos heredados de la tradición, los cuales conllevan una cierta deformación del fenómeno originario. Para poder ganar un saber seguro y una firme formación de conceptos hemos visto que se requiere de un tercer momento metódico: de la destrucción. Mediante la destrucción ocurre una reconstrucción crítica de los elementos teóricos conservados, mediante ella llegamos a una extensión de la mirada [*Sichtweite*]. Así, pues, esta extensión de la mirada se obtiene a través de una crítica histórica.

Con esto hemos expuesto un panorama de los momentos metódicos del acceso a la vida fáctica en su origen. Para concluir haremos ahora una retrospectiva y una anticipación de las perspectivas que se abren a partir de las primeras lecciones de Heidegger.

6

Retrospectiva y perspectiva: las primeras lecciones en relación con la ontología fundamental y el pensar histórico del ser

Como hilo conductor de nuestra investigación tomamos desde el inicio el nexo entre las primeras lecciones y su concreción: *Ser y tiempo*. Después de haber desglosado el planteamiento de Heidegger en esas primeras lecciones y el distanciamiento llevado a cabo ahí de la fenomenología reflexiva trascendental de Husserl, podemos retornar al nexo indicado para tratar de aclarar en qué sentido se da una continuidad en la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Y si acaso esta continuidad no sólo se plantea respecto a la ontología fundamental, sino también en torno al pensar histórico del ser, esto significaría que la tematización de la vida fáctica no constituye un tema propio y cerrado de las primeras lecciones, sino que podría constituir las bases para el posterior camino filosófico de Heidegger. La continuidad y correlación en este camino de pensar lamentablemente es malinterpretado en múltiples ocasiones en la literatura secundaria. Por ello a continuación nos atreveremos a interpretar el camino filosófico de Heidegger a la luz de las lecciones de éste como *Privatdozent*.

Ya de entrada podemos preguntar: ¿qué planteamientos iniciales son determinantes para el camino inmediato que tomó el pensar de Heidegger, es decir, para *Ser y tiempo*? ¿Qué relación hay entre las primeras lecciones y el pensar histórico del ser? La famosa *vuelta [Kehre]*, ¿debe ser entendida como un "regreso" tal como Gadamer y Kisiel lo ven? A continuación tomaremos estas preguntas como guía para este capítulo final. Antes de ello echaremos un vistazo retrospectivo a lo aquí analizado. Con ello se verá que el descubrimiento de la vivencia del entorno tuvo una significación determinante en el ulterior camino filosófico de Heidegger.

Cómo esto se mostró en forma inmediata en *SyT* podremos verlo a partir de una breve referencia al análisis del mundo circundante en *SyT*.

§ 17. La vida fáctica o *Dasein* accesible en el trato ocupante

a) *Consideración retrospectiva*

Después de esta exposición detallada del acceso fenomenológico hermenéutico a la vida fáctica podemos preguntar retrospectivamente si el camino interpretador de la investigación tuvo apoyo en una base firme. Planteado esto de otra forma podríamos preguntar: ¿en qué medida esta interpretación no es unilateral? Al respecto podemos decir lo siguiente: desde el inicio no sólo nos mantuvimos guiados por los textos y por el programa filosófico de Heidegger, sino tuvimos también a la vista el hecho de que el objeto de investigación exigía un acceso específico. Y éste se develó necesariamente como un acceso fenomenológico hermenéutico. Es decir, no pretendimos nunca llevar a cabo ni una "genealogía de *SyT*" esto es, una historia conceptual, ni un "seguimiento" de posibles influencias filosóficas en Heidegger. Más bien el intento se dirigió a una tematización de lo que para Heidegger debe ser considerado el problema fundamental de la filosofía: la vida fáctica y su respectivo acceso. Ello exigió enfrentarnos a la problemática filosófica en su origen y no detenernos en instancias genéticas, semánticas o historiográficas.

Esta forma de proceder manifestó una estructura particular. La pregunta decisiva para esta estructuración fue: ¿en qué sentido puede ser destacada la fenomenología hermenéutica como acceso a la vida fáctica? A la vez esta pregunta requirió cierto desglose: ¿a qué se refiere Heidegger con acceso a la vida fáctica?, ¿en qué sentido es este acceso fenomenológico?, ¿en dónde se halla la especificidad de la fenomenología hermenéutica en contraposición a la fenomenología reflexiva de Husserl?, ¿se puede entender vida fáctica en términos del llamado "vitalismo" o "filosofía de la vida"?, ¿qué quiere decir Heidegger concretamente con *vidafáctica*? Estas preguntas guiaron la investigación *via negativa* en cierta forma. Es decir, el acceso a la vida fáctica tuvo que ser contrastado con otras posibilidades filosóficas, principalmente con la propuesta husserliana.

En tanto que Heidegger vio siempre este "acceso" en términos fenomenológico hermenéuticos, la investigación tuvo que diferenciar y acotar el significado y dimensiones de este modo de hacer fenomenología. Nuestra investigación ha mostrado que la fenomenología hermenéutica lleva a cabo una transformación de la fenomenología reflexiva husserliana.

Mediante el análisis de los planteamientos tanto de Husserl como de Heidegger se vio con claridad el modo en el que Heidegger se apropia y a la vez radicaliza el principio fundamental o máxima de investigación de la fenomenología. Y en ese punto es donde se halla la diferencia fundamental entre ambas propuestas: mientras que la fenomenología husserliana, tanto en su configuración pretrascendental como en la trascendental, se mueve siempre sobre suelo teórico, la fenomenología hermenéutica de Heidegger se lleva a cabo preteóricamente. Mediante el descubrimiento de la esfera ateórica del entorno de la vida, el acceso a ésta ocurre en forma preteórica.

Destacar la posibilidad de la fenomenología hermenéutica en forma preteórica, lo que Heidegger desde 1919 caracteriza como *ciencia preteórica originaria* fue uno de los objetivos de la presente investigación. Por ello dedicamos cuidadosos análisis al carácter teórico del modo de tratamiento de los fenómenos en Husserl, que como vimos sólo puede llevarse a cabo mediante la reflexión. En ese punto indicamos que la fenomenología husserliana depende de los resultados de la reflexión. Pero ésta no constituye el único elemento teórico de la fenomenología husserliana, sino también aquello que en el marco de su fenomenología trascendental conforma el método de acceso, esto es, la reducción y la *εποχή*. Por ello vimos que la búsqueda de Husserl por alcanzar una ciencia estricta solamente podría concretarse en una ciencia teórico-cognoscitiva trascendental. En este sentido toda configuración en la fenomenología de Husserl está ya determinada teóricamente.

Al respecto surgieron preguntas decisivas: si la fenomenología heideggeriana debe ser entendida como una fenomenología preteórica, ¿cómo esquivamos el carácter teórico?, ¿cómo puede ser preteórica la fenomenología en Heidegger?

La respuesta la desplegamos con base en el descubrimiento de la vivencia ateórica del entorno. En esta vivencia Heidegger ve la esfera originaria de la vida que había sido pasada por alto en toda la tradición filosófica occidental y la eleva a un nuevo punto de partida. El análisis de la vivencia del entorno, iniciado en 1919, constituye un planteamiento fundamental que determinará el ulterior camino filosófico de Heidegger. Así, pues, el famoso análisis del mundo circundante de *SyT* inicia ya en el primer curso de Heidegger como *Privatdozent* en 1919.

El descubrimiento de la vivencia del entorno, la cual en 1919 es presentada con el ejemplo de la cátedra, posibilita una interpretación radical de la vida y correspondientemente del acceso a ella. En la vivencia del entorno se da un comprender la vida, el mundo y lo ahí entornado. La vida se puede comprender entonces como aprendedora de mundo. Al vivir tratamos comprendiendo las cosas. El trato comprendedor es,

pues, el modo como vivimos cotidianamente. En nuestra cotidianidad estamos familiarizados de alguna forma con las cosas. Tratando las cosas familiares las comprendemos. Pero la comprensión de las cosas ocurre como comprensión de nexos de significación, por ello no encontramos las cosas como objetos aislados sino como algo significativo. En nuestro trato comprendedor a la vez nos "tenemos" de alguna manera: ocurre ahí un tenerse a sí mismo. Por ello Heidegger destaca la familiaridad y el tenerse a sí mismo como los dos caracteres de la comprensión. La comprensión caracterizada de esta forma se muestra como la primera forma de aprehensión preteórica de la vida. Así pues, Heidegger considera el comprender como el primer nivel del método fenomenológico para "acceder" a la vida. El hecho de que la comprensión ocurra siempre en la vivencia del entorno indica su carácter originario: "El vivenciar del entorno no es azaroso, sino que se halla en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario en la teoría estamos colocados solamente en casos excepcionales".² Lo teórico no es, pues, lo primero, sino que es más bien una modificación de la vida ateorética cotidiana. En *SyT esto* es indicado en el § 13 al plantear que el acceso teórico o conocimiento teórico es un modo fundado del trato ateorético.

Pero ¿qué tan determinante fue realmente el descubrimiento de la esfera ateorética y originaria de la vida para el ulterior camino filosófico de Heidegger?

b) Los planteamientos fundamentales de 1919 en relación con el análisis del mundo circundante en SyT

Hasta aquí ha quedado claro que la comprensión vivencial primaria del vivenciar del entorno no está orientada en torno a la esencia del ser humano como *animal rationale*, sino en la esencia del ser humano como *existencia*, utilizando el lenguaje de *SyT*. La esencia del ser humano como la comprensión existente de ser puede ser destacada de entrada como el comprenderse del vivenciar del entorno en su propio ser y, en vinculación con ello, el comprender del ser de lo entornado. Estos dos caracteres fundamentales de la vida fáctica o *Dasein* adquieren en *SyT* su articulación conceptual definitiva: *ser en el mundo*.

El título del segundo capítulo de *SyT* resume la concepción fundamental de Heidegger. *El ser en el mundo en general como constitución fundamental del Dasein*. ¿Qué significa esto? El título indica que el ser en el mundo como estar en medio de las cosas intramundanas debe ser hermenéuticamente analizado paso

por paso, partiendo de una interpretación fenomenológica hermenéutica de la vivencia del mundo circundante o del comportarse respecto al entorno y a las cosas entornadas. Y esto tiene como punto de partida el § 12: *Bosquejo del estar-eh-el-mundo como estar-en como tal*. El bosquejo, es decir, la caracterización preparatoria del ser en el mundo como constitución fundamental del *Dasein* existente debe dejarse guiar por la primera orientación del *ser en* del *ser en el mundo*.

Así, pues, podemos preguntar con Heidegger, "¿Qué significa *ser eríl*"? Con base en esta pregunta podemos decir que el primer paso para el descubrimiento fenomenológico hermenéutico del *Dasein* tiene su punto de partida en el *ser-en*, aunque no del fenómeno íntegro del *ser en* como tal, que sólo es desplegado en el capítulo quinto. Más bien el análisis parte de un carácter determinado de este *ser-en*, es decir, aquel que en este camino se muestra como primer fenómeno: la constitución de ser de aquello que desde las primeras lecciones conocemos como vivencia del entorno. La vivencia del entorno muestra en sí un determinado modo de ser y éste es explicitado en *SyT* con el nombre *ser-en*. Por ello el *ser-en* es caracterizado como la familiaridad con el entorno y sus cosas entornadas. De esta forma es destacado un carácter de ser a partir del fenómeno ateorético de la vivencia del entorno, esto es, el carácter de la familiaridad con el entorno en tanto que totalidad de nexos significativos y las correspondientes cosas entornadas significantes. Este modo de ser inicialmente mostrado indica el modo en el que nos encontramos de entrada en el mundo y con las cosas intramundanas.

El *ser-en* significa, pues, una relación inicial con el mundo, que no es categorial sino existencial y que puede ser caracterizada como habitar el mundo familiar. Este hecho es lo que Heidegger quiere dar a entender terminológicamente con "estar entre" [*Sein-bei*] el mundo. El estar entre es una acuñación terminológica definitiva para toda la analítica existencial.

El análisis inicial del ser-en aparece en el § 12 con el análisis del modo de ser de la vivencia ateorética del entorno, mientras que en el § 15 ante todo se despliega la constitución de ser de lo entornado, es decir, de lo vivido en la vivencia originaria del entorno.

Hasta el § 12 el ser-en es caracterizado formalmente como un habitante estar en medio del mundo familiar [*Sein bei*]. En el § 12 este habitante estar en el mundo es aprehendido en forma diferenciada. Las preguntas que conducen a esta diferenciación son las siguientes: ¿en qué consiste, pues, nuestro habitar natural cotidiano en el mundo familiar? ¿Cuáles son los modos en los cuales nos mantenemos en medio del mundo acostumbrado?

Estas preguntas no remiten a un ámbito especial del *Dasein*, sino que se dirigen a su facticidad. La facticidad no debe ser vista simplemente como una cuestión de hecho que corresponda tanto a la vida o *Dasein* así como a los otros entes intramundanos que no son *Dasein*. Más bien la facticidad es, como ya indicamos en el § 15-c, una cuestión de hecho que pertenece únicamente al *Dasein*. Con esta dimensión de hecho, en virtud de su facticidad, el "estar-en-el-mundo del *Dasein* ya se ha dispersado [...]".⁴ Nuestros modos de comportamiento, cotidianos y naturales, en los cuales nos relacionamos con el mundo y los entes intramundanos, son modos del habitante ser en medio del mundo familiar. Son precisamente los modos de comportamiento los que constituyen el cómo del comportarse del *Dasein*:

La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse [*Besorgen*], un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a fondo. Maneras de ocuparse son también los modos deficientes del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de "nada más que" respecto de las posibilidades del ocuparse.⁵

El término "ocuparse" indica, pues, el modo peculiar en el que nos comportamos respecto al mundo en forma cotidiana. Pero, ¿qué significa ocupación? Heidegger continúa: "Este término no se ha escogido porque el *Dasein* sea ante todo y en gran medida económico y 'práctico', sino porque el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *Sorge, cuidado*".

Así, pues, el lugar del *ocuparse* se halla en el capítulo sexto de *SyT*, en donde Heidegger tematiza el cuidado como ser del *Dasein*. Cuidado no debe entenderse simplemente como tener-cuidado, sino *tener cuidado* por. En el llevarse a cabo cotidiano natural de su existir, el *Dasein* tiene cuidado por su ser cada vez de su ser en el mundo y por el correspondiente descubrimiento de los entes intramundanos. Dicho de otra forma, en cada modo de comportarse respecto al mundo familiar el *Dasein* tiene cuidado por aquello con lo cual se comporta, es decir, por su propio ser en el mundo y por el descubrir de las cosas intramundanas.⁶

En esto aparece la relación entre el "estar entre" y aquello en lo que el ocupante ser-entre se mantiene; esto en lo que se mantiene es precisamente lo a la mano, la herramienta a la mano como algo ocupado. Estamos, pues, ante una correlación. Ésta no es de tal forma que algo se derive de algún otro, sino que es más bien una correlación originaria. La correlación es una relación de ser, la relación entre el ocupado *Dasein* comprendedor de ser y los modos de ser comprendidos, respecto a los cuales el *Dasein* se comporta. Esta doble referencia es precisada por Heidegger como *ontológica existencial*, ya que el ocuparse comprendedor de ser es de carácter existencial, mientras que aquello comprendido es de carácter categorial.

En el capítulo cuarto de la segunda sección de *SyT* Heidegger escribe: "La adecuada comprensión del con qué [*Womit*] del trato arroja una luz sobre el trato mismo de la ocupación".⁷ Pero, ¿cuándo hay una adecuada comprensión del *con qué*? Como hemos intentado mostrar, esto lo tuvo Heidegger presente desde sus primeras lecciones: cuando no es visto en primer lugar como cosa de la experiencia o de la percepción, sobre la que se constituyan caracteres de aprehensión y valores. El *con qué* del trato no es una cosa que esté determinada por materialidad, sustancialidad... sino que es un útil a la mano o algo significativo en una remisión-para-algo, que en el § 18 de *SvTes* llamada *condición respectiva* [*Bewandtnis*]. Si se ve, pues, que ésta es el modo primario de ser de los entes intramundanos, entonces también se alcanza a ver adecuadamente el *con qué* del trato. El trato es un comportamiento comprendedor de remisión para algo. Lo que se debe enfatizar

aquí es el hecho de que el punto de partida del análisis fenomenológico interpreta el *estar en medio de [Sein bei]* como comprensión remisional para algo. La comprensión de las remisiones para algo, de la condición respectiva, es una comprensión anticipadora de ser, la cual precede y posibilita el encuentro con los entes intramundanos.

Heidegger indica más adelante lo siguiente: "Pero, es necesario comprender, además, que el trato de la ocupación jamás se detiene en un útil singular. El uso y manejo de un determinado útil está necesariamente orientado hacia un contexto de útiles".⁸ No basta, pues, detectar el carácter de útil en un útil particular, sino que es necesario ver que el útil singular pertenece ontológicamente en un contexto de útiles. El punto de partida para esto es precisamente la remisión para algo: un útil remite a otro, y éste nuevamente a otro, es decir, hay una remisión en un contexto inaprensible. Cada útil singular pertenece en esencia a un todo y es comprendido correspondientemente (en comprensión preteórica). En este sentido "el ámbito del todo pragmático [...] tiene que haberse descubierto [...] previamente";⁹ esto significa que el trato ocupante con este o aquel útil se mueve ya en una comprensión del descubrimiento del todo pragmático; este todo es descubierto previamente, esto es, ya descubierto para el trato con esto o con lo otro.

Pero descubrir previamente el todo pragmático o todo condicional respectivo puede ocurrir sólo como un destacar a partir de la totalidad condicional respectiva ya abierta. Heidegger hace la diferencia entre *todo [Ganzen]* y *totalidad [Ganzheit]*; aquél mienta el contexto óntico; ésta, la apertura del horizonte de mundo. Es decir, para que un todo pragmático pueda ser descubierto previamente para el trato descubridor con este o aquel útil, debe estar ya abierto el horizonte de mundo, la totalidad condicional respectiva.

Con esto y con base en *SyT* podemos diferenciar tres aspectos: 1) el descubrir el respectivo útil de la ocupación; 2) el descubrimiento previo del contexto de útiles o del todo pragmático, y 3) la apertura del mundo, es decir, la totalidad condicional respectiva.

Si la totalidad condicional respectiva (mundo) ocurre como un comprender anticipatorio de la condición respectiva, es decir, ya debe estar abierta; entonces el término "apertura" debe ser utilizado siempre en referencia al modo de darse del mundo y de su correspondiente totalidad condicional respectiva.¹⁰ Aquí no se

trata de un carácter ontológico de los entes no existentes, sino de un carácter ontológico del *Dasein*.

Podemos decir pues que el descubrimiento o descubrimiento previo se muestra como la patencia prepredicativa de los entes no existentes, es decir, es un carácter ontológico de los entes. La apertura por su parte refiere a la patencia prepredicativa de aquel ente en el cual es abierto el ser, a decir, la vida fáctica o *Dasein*. La apertura es pues un carácter ontológico de la existencia comprendedora de ser.

En el § 18 de *SyT* el mundo es caracterizado como la totalidad de referencias de sentido, es decir, para algo, abierta en el *Da* del *Dasein*. En este respecto, *mundo* es llamado *significatividad*. Este término lo conocemos desde las primeras lecciones. A pesar de que ahí no se lleva a cabo expresamente la diferencia entre descubrimiento y apertura, el término *significatividad* remite ya ahí a una comprensión previa de la condición respectiva: "los objetos de un mundo, los objetos mundanos, que pertenecen al mundo, son vividos en el carácter de la *significatividad*".¹¹ De acuerdo con esto, la posterior tematización de la diferencia entre descubrimiento y apertura es una consecuencia del punto de partida hermenéutico presentado en la vivencia del entorno desde la *lección-KNS* en 1919.

La expresa tematización de esta diferencia se lleva a cabo en las lecciones de Marburgo como una figura de la diferencia ontológica, ya que en la diferenciación entre descubrimiento y apertura rige la diferencia entre ser y ente.

A continuación abordaremos inicialmente la importancia de la tematización de la diferencia ontológica, para a partir de esto ver la continuidad del camino filosófico de Martin Heidegger.

§ 18. La continuidad metódica y temática del camino filosófico de Heidegger

a) *Observaciones preliminares*

Ya en la introducción arrojamos un vistazo a la complejidad del camino filosófico de Heidegger. Ahí anticipamos que a una comprensión adecuada de su fenomenología hermenéutica pertenece también una adecuada comprensión del lugar que corresponde a determinadas tematizaciones filosóficas. Que esto no es indiferente lo muestran una serie de interpretaciones parciales en la literatura secundaria.

En gran medida lo que ha facilitado la parcialidad en las diversas interpretaciones es una doble presuposición a partir de la cual Heidegger dirige sus escritos: por un lado algunos temas ya tratados con antelación no son ni acentuados, ni repetidos; otros, por su parte, sólo son mencionados, ya que su análisis tendrá lugar posteriormente.

Si en la lectura de los textos heideggerianos no se tiene presente esto, se puede caer en un hábito, cada vez más común, de caracterizar las diversas tematizaciones como producciones independientes y entender el camino filosófico simplemente como una "suma" de diversos temas. En tal interpretación no se ve, ni se intenta ver, en qué medida los temas están concatenados. Ver los nexos entre los diversos temas y los modos de acceder a ellos es un camino difícil de investigación que exige penetrar en el preguntar originario del autor y rastrear, principalmente con base en la obra postuma, las problemáticas dejadas de lado en la obra publicada. De esta forma se puede lograr una comprensión horizontal del camino filosófico del autor, evitando interpretaciones parciales.

La dificultad de comprender adecuadamente lo publicado de *Ser y tiempo* se halla en las dos presuposiciones mencionadas: algunos análisis no son repetidos porque ya fueron desarrollados en lecciones anteriores. El caso de la indicación formal [*fórmale Anzeige*] es un claro ejemplo. Por otra parte algunos temas anticipados o mencionados en la parte publicada no son desarrollados porque su exposición estaba programada para la tercera sección: "Tiempo y ser". La tematización de la diferencia ontológica y de la trascendencia son ejemplos de esto.

Anteriormente hemos hablado de "Ser y tiempo" en tres sentidos:¹² "Ser y tiempo" en sentido estrecho se refiere a la primera y segunda secciones, publicadas en 1927 *Ser y tiempo: etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein*

y *Dasein* y temporalidad. "Ser y tiempo" en sentido amplio se refiere, por su parte, a toda la obra, tal y como estaba programada en el párrafo 8 de la primera sección. Con "Ser y tiempo" en sentido más amplio nos referimos a la copertenencia trascendental horizontal entre ser y *Dasein*.TM

b) Diferencia ontológica y horizonte trascendental

Con base en lo aquí observado podemos abordar la tematización de la ontología fundamental con más elementos. Su desarrollo expreso se ubica en "Ser y tiempo" en el sentido amplio mencionado. Por ello encontramos su tematización en la lección de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, y posteriormente en el artículo de 1929 dedicado a Husserl: *De la esencia del fundamento*.

Que el lugar expositivo de la diferencia ontológica se halle en los textos mencionados no significa que en *Ser y tiempo* se encuentre completamente ausente, sino que su lugar temático es la tercera sección. Ya es conocido que la primera versión de la tercera sección, "Tiempo y ser", fue destruida por el mismo Heidegger. La mencionada lección de 1927 constituye, según Heidegger mismo, la nueva versión de la parte destruida:

Pero la sección propiamente "sistemática" acerca de "Tiempo y ser" fue insuficiente en la primera versión y a la vez circunstancias externas (el aumento del volumen del anuario) impidieron, por suerte, la publicación de esta parte, con respecto a la cual no había ninguna firme confianza al saber de la insuficiencia. El intento fue deshecho, pero a la vez, más por caminos históricos, se hizo una nueva vía en la lección del semestre de verano de 1927.¹⁴

En torno a una comprensión horizontal de la diferencia ontológica podemos decir lo siguiente: para poder comportarme con lo entornado en mi trato procurador comprendedor necesito llevar a cabo una diferencia. La vivencia del mundo circundante, ya expuesta, debe mantenerse esencialmente en este diferenciar: en la diferencia entre la apertura de ser que ocurre en la comprensión de ser y el descubrimiento de los entes que ocurre en el comportarse con ellos. Mientras que en las

primeras lecciones y en *SyT* el acento se halla en el develamiento del *Dasein* comprendedor de ser en tanto que ser en el mundo, es decir, el acento recae principalmente en la comprensión de mundo; el ser de lo que no es existencia, y respecto a lo cual el *Dasein* se comporta, es desarrollado expresamente en la tercera sección "Tiempo y ser". Con la tematización del ser de lo que no es existencia se prepara a la vez la base para la concreta tematización de la diferencia ontológica.

En este punto debemos evitar considerar la diferencia ontológica como un nuevo tema de la filosofía de Heidegger. Más bien la diferencia ontológica en el carácter de poder diferenciar está ya presupuesta en los análisis de la vivencia del mundo circundante, aun cuando no es destacada expresamente.

El preguntar desglosador de Heidegger respecto a esta diferencia ontológica conduce a la pregunta por el poder del diferenciar. Ya que el poder diferenciar debe ser pensado como poder ser existente, Heidegger escribe en *De la esencia del fundamento* que el fundamento del poder diferenciar debe ser buscado en el fundamento del poder ser existente.¹⁵ En este sentido la vida fáctica o *Dasein* comprendedor de ser debe tener "la raíz de su propia posibilidad" en el fundamento de su esencia.

Pero la raíz de la posibilidad no debe ser buscada en la esencia de la vida fáctica o *Dasein*, sino en el fundamento de su esencia. Por ello podemos diferenciar entre la esencia y el fundamento de la esencia del *Dasein*. Lo primero es llamado en el § 9 de *SyT* *existencia*, mientras que lo segundo es caracterizado en *De la esencia del fundamento* como *trascendencia*.¹⁶ Pasemos ahora a considerar este nexo en forma más detallada.

En el § 9 de *SyT* Heidegger escribe: "*La 'esencia' del Dasein consiste en su existencia*".¹⁷ En el párrafo anterior en lugar de *existencia* escribe *tener-que-ser* [*Zu-sein*].¹⁸ Que el *Dasein* tiene su esencia existencial en el tener-que-ser debe

ser visto en su doble estructura: en el proyecto yecto o entregada relación de ser. En el § 4 de *SyT* ya se ha anticipado aquello que posteriormente será caracterizado como proyecto: "a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser".¹⁹ Que el *Dasein* tiene que ser debe entenderse, por un lado, como esta relación con su ser, es decir, como proyecto. Pero que yo en mi ser tenga una relación de ser con mi ser no está determinado a partir de mí, sino que me encuentro puesto, colocado en esta relación de ser: estoy entregado, dado a mi ser en tanto que relación de ser. Dicho de otra forma: en tanto que soy, soy de tal forma en este yo-soy que debo comportarme en mi ser con mi ser en forma ejecutante. Y este tener que comportarme ejecutoramente remite al otro sentido de tener-que-ser: al estar yecto.

En mi tener-que-comportarme-en-mi-ser-con-mi-ser, es decir, en mi existencia, me comporto en mi ser de tal forma que mediante este comportamiento el ser, que comprendo en mi comprensión de ser, está abierto. Pero esta apertura de ser no es solamente la apertura de mi modo de ser, de mi existencia, sino a la vez del ser de los entes que no son *Dasein*, con los cuales me comporto en mi comportamiento descubridor. Al escribir una ponencia no sólo comprendo mi ser en tanto que relación entregada de ser, sino a la vez el ser de los entes que no son *Dasein* como la pluma o el escritorio, como seres-a-la-mano, como útiles. Por ello, von Herrmann habla adecuadamente de una doble apertura de ser: por un lado, de la apertura de mi existencia como una apertura extática-misma y, por otro, de la apertura de ser de los entes que no son *Dasein* como una apertura horizontal.²⁰ Esta apertura integral se esconde en el término "*Dasein*": en el "*Da-*" de "*Dasein*" debe pensarse la apertura integral del ser en general, mientras que en el "*-sein*" se mienta la existencia en tanto que apertura extática. En una anotación marginal a la palabra "*Sein*" en el § 9 de *SyT* Heidegger se refiere a ello: "¿Cuál? [El que consiste en] Tener que ser el Ahí y en él afirmarse ante el Ser en cuanto tal".²¹

Ya hemos indicado antes que en nuestro comportamiento cotidiano llevamos a cabo la diferencia entre esta doble apertura y el descubrimiento de los entes, a saber, la diferencia ontológica como poder diferenciar. También hemos anticipado que el preguntar profundizador de Heidegger se dirige al fundamento posibilitador de este poder diferenciar. De hecho, éste será encontrado en el fundamento de la esencia del *Dasein*: en la trascendencia en el sentido de sobrepasar.

El *Dasein* en su poder diferenciar, en su existir comprendedor de ser, ya es sobrepasador: sobrepasa al ente en dirección a la apertura de ser y retorna desde esta apertura yecta proyectada de ser a los entes en el descubrir prepredicativo del ente. Sólo hasta que este movimiento trascendental se ha llevado a cabo en su totalidad es que podemos encontrar al ente como ente, descubrirlo patentemente.

Formalmente podemos aprehender el sobrepasar del trascender en una relación tripolar: *de, hacia y algo*, es decir, *de algo hacia algo* y en donde *algo* es sobrepasado. El *de* mienta aquello que sobrepasa, lo trascendental, a saber, el *Dasein* mismo. El *hacia* es el "sobre el qué" hacia lo que sobrepasa el *Dasein*: la apertura de ser. Aquello, algo, que es sobrepasado es el ente, pero aún no *como* ente; sólo en el regreso que pertenece a la trascendencia es que el ente es descubierto *como ente*.

A partir de lo expuesto podemos ver que para poder descubrir al ente *como* ente en mi trato procurador, requiero tanto de la apertura del ser de este ente, así como del movimiento sobrepasador del existir. Lo primero lo hemos caracterizado como la apertura horizontal u horizonte, lo segundo como el movimiento trascendental o trascendencia. *Trascendencia y horizonte* son, pues, los conceptos con los cuales Heidegger piensa en un primer intento, ontológico fundamental, el fundamento de la esencia del *Dasein*. Dicho de otra forma: el horizonte trascendental es el fundamento ontológico de la esencia del *Dasein*.

En el horizonte trascendental Heidegger piensa, como destaca von Herrmann, la copertenencia ontológica fundamental de *Dasein* y ser: en el horizonte se muestra la relación de la verdad del ser con la existencia del *Dasein*, mientras que en la trascendencia se muestra el comportamiento esencial de la existencia con la verdad del ser.²²

En este punto debemos destacar algunos elementos centrales desarrollados hasta aquí: 1) Debemos diferenciar entre la pregunta por la esencia de la vida fáctica o *Dasein* y la pregunta por el fundamento de la esencia del *Dasein*. 2) La pregunta por la esencia de la vida fáctica o *Dasein* tiene como punto de partida las primeras lecciones y encuentra su concreción en la analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo* ("Ser y tiempo" en sentido estrecho). 3) La pregunta por el fundamento de la esencia del *Dasein* pertenece expresamente a la temática de la tercera sección de *SyT*: "Tiempo y ser" ("Ser y tiempo" en sentido amplio). 4) El horizonte trascendental en tanto que fundamento de la esencia del *Dasein* es, en el más amplio sentido de "Ser y tiempo", la interpretación ontológica fundamental de la copertenencia de *Dasein* y ser.

Si mantenemos constantemente a la vista esta diferenciación entre la esencia del *Dasein* y el fundamento de la esencia del *Dasein*, podemos comprender de manera más adecuada el segundo planteamiento de la pregunta por el ser que Heidegger lleva a cabo. En otras palabras: podemos utilizar esta diferenciación como medio auxiliar para observar adecuadamente el paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser como *Ereignis*.

Ya hemos indicado lo parcial de una interpretación que se base en "fases" o "cambios de tema" respecto al camino filosófico de Heidegger. Sin embargo, diversos comentaristas interpretan el pensar histórico del ser como un nuevo intento de Heidegger que anula lo anterior por completo. Este punto de vista no ve ninguna continuidad en su trabajo filosófico, sino que ve únicamente dos propuestas filosóficas aisladas en donde la segunda, el pensar histórico del ser, exige el abandono de la primera, la ontología fundamental.

Empero, una interpretación más detallada, tanto vertical como horizontal, del camino filosófico de Heidegger exige no un simple abandono unilateral, sino una investigación explícita de ambas perspectivas de la pregunta por el ser. Tal investigación muestra que Heidegger no abandona ni rechaza la ontología fundamental en general, sino solamente la interpretación horizontal trascendental de la comprensión de ser.²³ En otras palabras: los análisis obtenidos en la elaboración ontológica fundamental de la pregunta por la esencia del *Dasein* no son abandonados, sino sólo la elaboración en torno a la pregunta por el fundamento de la esencia del *Dasein*, es decir, el horizonte trascendental.

Heidegger mismo indicó que lo que abandonó en el pensar histórico del ser fue el horizonte trascendental. En *Aportes a la filosofía* escribe lo siguiente: "Pero ya que ahora el *Da-sein* como *Dasein* sostiene lo abierto del ocultamiento, en sentido estricto no puede hablarse de una trascendencia del *Da-sein*; en el ámbito de este planteamiento debe desaparecer la idea de 'trascendencia' en todo sentido".²⁴

En una anotación marginal a *SyT* Heidegger escribe en relación con la planeada sección "Tiempo y ser" lo siguiente: "La superación del horizonte en cuanto tal. Reversión al origen. El estar presente desde este origen".²⁵

Las estructuras obtenidas del *Dasein* que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia no desaparecen al abandonar el fundamento ontológico de la esencia, el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir de un preguntar más originario por el fundamento de la esencia en la perspectiva histórica del ser. Si en la ontología fundamental la esencia del *Dasein* tiene su fundamento en la trascendencia y en el horizonte, ahora en el pensar histórico del ser se devela su fundamento acontecedor. En el pensar histórico del ser la verdad del ser en tanto que lance acontecedor, ahora experimentada históricamente, se encuentra explicitada en relación con el *Dasein* comprendedor de ser, el cual se entiende como *Dasein* arrojado y acontecido. La relación de la verdad para el *Dasein* ahora es pensada como lance. El *Dasein* está yecto desde este lance de la verdad del ser en la verdad lanzante del ser.

El tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser fue caracterizado por Heidegger como vuelta [*Kehre*]. Ya von Herrmann y Coriando han mostrado los diversos sentidos en que Heidegger emplea el término vuelta,²⁶ de modo que la usual expresión "Heidegger antes y después de la vuelta" es ambigua en gran medida.²⁷ En este punto nos referiremos a la *vuelta* en el sentido de tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser y no en sus otros sentidos.²⁸

A partir de lo que ya hemos desarrollado, la vuelta en tanto que tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser debe ser entendida sólo como el abandono del fundamento ontológico fundamental, es decir, el horizonte trascendental y como el tomar el fundamento acontecedor. Una tematización más exhaustiva de la vuelta la dejaremos para otra ocasión. Por el momento basta indicar que una adecuada interpretación de la vuelta impide dos errores interpretativos bastante extendidos en los comentaristas de Heidegger: 1) Como ya insinuamos, la

vuelta no puede ser entendida como sinónimo o prueba del "fracaso" de la ontología fundamental. 2) Si uno aprueba esta interpretación, entonces puede caer en otra, igualmente equivocada, que propone considerar la *vuelta* como un simple regreso a los planteamientos descubiertos en las primeras lecciones.²⁹

Al respecto podemos añadir lo siguiente: con lo expuesto hasta el momento debe quedar claro que lo que Heidegger tematiza en las primeras lecciones remite a la esencia de la vida fáctica o *Dasein* y no expresamente al fundamento de la esencia del *Dasein*. Como ya indicamos, la tematización expresa de este fundamento pertenece a la tercera sección de *SyT*, y esto es llevado a cabo a partir de las lecciones de Marburgo. Este fundamento es abandonado en el pensar histórico del ser. La esencia

Al respecto se debe decir lo siguiente: ya en la introducción (§2) nos hemos referido a una apreciación adecuada de las primeras lecciones. En este sentido hemos destacado que *SyT* por ningún motivo puede ser considerado como un "proyecto fallido". Que aparezca un cambio en la perspectiva no significa que la primera perspectiva, en la cual se enmarca *SyT*, deba ser abolida o considerada como un "camino aberrante". En el pensar histórico del ser la pregunta por el ser es entendida de un modo mucho más claro, aunque se abandone la perspectiva horizontal trascendental de la ontología fundamental. Esto no significa que las estructuras fundamentales del *Dasein*, las cuales son descubiertas en la ontología fundamental, simplemente deben ser vistas como un "fracaso". Más bien, ellas se mantienen en la nueva perspectiva, están, sin embargo, interpretadas de una forma más originaria. Infortunadamente muchos comentaristas no ven este hecho fundamental y siguen interpretando mediante el camino fácil y superficial del "fracaso". Es difícil obtener una consideración adecuada de las dos perspectivas. Esto particularmente lo han logrado diferentes trabajos de von Herrmann y P. Emad. (Cf. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation; WiE*, pp. 5-64, "Wahrheit-Zeit-Raum", "Die Beiträge zur Philosophie", "Daseinsanalyse und Ereignis-Denken"; Emad, "*Heidegger V, 'Heidegger II', and Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*"; "A Conversation with Friedrich-Wilhelm von Herrmann on Heidegger's Beiträge zur Philosophie".

del *Dasein*, las estructuras esenciales de la existencia, no son abandonadas nunca, sino reinterpretadas originariamente al ser experimentado el estado de yecto del *Dasein* en su origen desde el lance acontecedor. En este sentido la vuelta no puede ser vista como un regreso a los planteamientos iniciales, ya que lo expuesto desde 1919 respecto a la esencia de la vida fáctica o *Dasein* no fue abandonado nunca. Las estructuras esenciales de la existencia del *Dasein* se conservan en la vuelta, aunque en forma más originaria.

Si mantenemos esto a la vista entonces-evitaremos ver el nexo de unión entre el pensar histórico del ser y las primeras lecciones de Friburgo a partir de similitudes terminológicas como hacen algunos autores.³⁰ Por ello debemos decir que "acontecer", "mundear"... en el pensar histórico del ser no mientan lo mismo que "acontecer", "mundear"... en las primeras lecciones en Friburgo.¹¹ Lo último se refiere a las estructuras esenciales del *Dasein* que en la ontología fundamental son interpretadas a partir de trascendencia y horizonte. Lo primero debe ser ubicado en el marco del pensar histórico del ser en la copertenencia del lance acontecedor y proyecto acontecido. En la hermenéutica de la vida fáctica es interpretada la historicidad de la vida, mientras que en el pensar histórico del ser es tematizada la historicidad de la verdad del ser mismo.

Ahora bien, para destacar mejor el camino filosófico unitario de Heidegger nos remitiremos a la posibilidad de la *continuidad* tanto *metódica* como *temática*

de este camino filosófico, así como a algunas interpretaciones de la literatura secundaria contemporánea.

c) La adecuada consideración de la continuidad metódica

La pregunta de cómo debe ser entendido el camino filosófico de Heidegger respecto al método ha sido tematizado en la literatura secundaria principalmente en dos direcciones: 1) la hermenéutica de Heidegger ya de entrada toma *distancia* respecto a la fenomenología husserliana. En este caso podemos hablar de la interpretación "independiente" del método heideggeriano. 2) La hermenéutica de Heidegger permanece atada a la fenomenología husserliana en diversos aspectos. A esto podemos llamar la interpretación "dependiente".

Respecto a 1): al hablar de "distancia absoluta" la literatura secundaria ya ha pasado por alto la diferencia esencial entre Husserl y Heidegger. Aquí el nexo entre la fenomenología y la hermenéutica es visto sólo en forma superficial, y no se alcanza a divisar la transformación real de la fenomenología ni los límites de la fenomenología reflexiva trascendental de Husserl. Por ello encontramos en este caso interpretaciones que sugieren que Heidegger desde un inicio ya se encontraba "fuera de la fenomenología",³² debido a que sus planteamientos centrales son "incompatibles" con los principios fundamentales de la fenomenología. Otros comentaristas ven un determinado "desarrollo" al interior de su filosofía que conduce a un distanciamiento progresivo respecto a los fundamentos de la fenomenología.³³ Más aún: existe la opinión extendida de que una "distanciación definitiva" puede ser datable: la despedida definitiva de la fenomenología por parte de Heidegger tuvo lugar con su lección inaugural de 1929 llamada *¿Qué es metafísica?**

Lo común en estas interpretaciones es que el método de Heidegger es considerado como independiente. Está libre u obtiene en algún momento su liberación de la fenomenología. Más adelante veremos en qué sentido tal línea interpretativa es unilateral.

Respecto a 2): otros comentaristas, por el contrario, no ven en absoluto ninguna despedida de Husserl, sino que incluso consideran la fenomenología del maestro como constitutiva de la hermenéutica heideggeriana. Pero aquí debemos preguntar por el carácter del ser constitutivo. Esta pregunta a su vez ha sido también mal interpretada por la literatura secundaria. Algunos autores ven la dependencia de la hermenéutica de Heidegger en que ésta solamente puede tener lugar sobre la base de la fenomenología reflexiva trascendental husserliana. En ello algunas interpretaciones destacan el supuesto papel de la *reflexión* en Heidegger;³⁵ otras, la necesidad de la fenomenología trascendental como posibilitación de la fenomenología hermenéutica. A este grupo pertenece la famosa, pero parcial, interpretación de Merleau-Ponty.³⁶

Pero la dependencia del método heideggeriano de la fenomenología husserliana es interpretada por otros en el sentido de un "compuesto" o de mera "continuación". La fenomenología hermenéutica es vista como un compuesto al ser considerada como simple "síntesis" o "fundición" entre la fenomenología de cepa husserliana y otras filosofías. Según esto, la fenomenología hermenéutica sería una mezcla entre la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Dilthey³⁷ o incluso entre Husserl y Bergson.³⁸ Por otra parte, la fenomenología hermenéutica es vista como

mera continuación al pensar que los pretendidos descubrimientos radicales ya habían sido vistos por Husserl³⁹ o por Dilthey,⁴⁰ de modo que el planteamiento de Heidegger es una simple "continuación" de caminos ya abiertos.

Respecto a estas interpretaciones podríamos decir lo siguiente: la fenomenología hermenéutica de Heidegger no es dependiente o independiente ni del planteamiento reflexivo-trascendental de Husserl ni del planteamiento hermenéutico-cognoscitivo de Dilthey. En otro párrafo ya hemos expuesto que Heidegger no se refiere a una figura indeterminada de la fenomenología, sino solamente a su principio fundamental o máxima de investigación. El principio de todos los principios o la máxima de investigación *a las cosas mismas* es tomado por Heidegger de un modo radical: en un modo ateorético. Por ello hemos indicado que desde un principio Heidegger se mantiene en la fenomenología, siempre y cuando el término 'fenomenología' no nombre ninguna figura reflexiva o trascendental, sino sólo el principio de todos los principios. En este sentido, la fenomenología hermenéutica no puede ser una "versión" de la fenomenología reflexiva o trascendental husserliana. La fenomenología de Husserl no pudo descubrir la esfera originaria ateorética de la vida, ya que tenía como tema la vida de la conciencia [*Bewußtseinsleben*]. Por ello permaneció siempre en un ámbito teórico. Si esto se mantiene a la vista entonces queda claro que los análisis preteoréticos fundamentales de Heidegger no pueden ser atribuidos a Husserl. Tanto para Husserl como para Dilthey la esfera ateorética de la vida y el acceso preteorético a ella permanecieron ocultos. Por ello no podemos aceptar tampoco las interpretaciones que hablan de mera "continuidad". La radicalidad de la fenomenología hermenéutica se muestra en que su modo de proceder ocurre preteoréticamente y con ello se logra por primera vez en la tradición filosófica un acceso a la esfera ateorética de la vida.

El elemento hermenéutico en la "fenomenología hermenéutica" no es un añadido o un concepto "robado" de Dilthey, de modo que con "fenomenología hermenéutica" se quisiera indicar una cierta "mezcla". "Fenomenología hermenéutica" significa el modo preteorético en que es interpretada la fenomenología, ερμηνεύειν en tanto que "hacer saber", "comunicar", nombra la forma expresa en la que es tematizado lo ateorético descubierto mediante el principio fenomenológico. Si la

fenomenología da el λόγος del φαινόμενον, entonces λόγος para Heidegger no es un λόγος reflexivo, sino un λόγος que hace expreso lo ateorético, es decir, un λόγος hermenéutico. La fenomenología hermenéutica es, pues, el modo determinado en el que Heidegger procede a partir de la cosa preguntada. Y esto ocurre aun cuando el concepto "fenomenología hermenéutica" ya no aparezca.⁴¹

En repetidas ocasiones ya hemos indicado que en la fenomenología se da una particular copertenencia entre el tema de la investigación y el modo de acceso a él. En Husserl el modo de acceso filosófico fue la reflexión, por ello la esencia del ser humano es la conciencia [*Bewußtsein*]. Por su parte, en Heidegger el modo de acceso se muestra como interpretar-acompañante expreso, y en este sentido hermenéutico, así la esencia del ser humano se devela como vida fáctica [*faktisches Leben*] o *Dasein*. Por este motivo hemos enfatizado constantemente la diferencia entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Son dos modos propios de hacer filosofía.

d) La adecuada consideración de la continuidad temática

Finalmente nos remitiremos a la continuidad temática de la fenomenología hermenéutica. ¿Cuál fue propiamente el tema de la filosofía de Heidegger? Si la pregunta por el ser fue la que guió su pensar, ¿cómo debe entenderse la tematización de la vida fáctica en las primeras lecciones o la tematización del *Dasein* en *SyTI*

Aquí también encontramos una serie de interpretaciones que por razones metódicas dividimos en dos grupos: 1) La filosofía de Heidegger se lleva a cabo como una "unidad total indiferenciada". 2) En contraposición a esto se piensa también que la filosofía de Heidegger no presenta ninguna unidad temática, sino que solamente hay una "pluralidad de caminos".

Respecto a 1): con "unidad total indiferenciada" queremos referirnos a las interpretaciones que piensan que en el pensar de Heidegger no habría diferenciaciones. La única diferenciación posible es un extravío (rodeo). La unidad indiferenciada significa aquí la interpretación del camino filosófico de Heidegger con base en determinados planteamientos fundamentales que no permiten dar otro sentido. Dicho de otra forma: los representantes de esta interpretación sostienen que ya desde el inicio de la filosofía de Heidegger están presentes planteamientos inamovibles en todo su pensar posterior. En ello Heidegger tuvo un extravío o error que es conocido bajo la expresión *ontología fundamental* o bajo la coronación de ésta: *Ser y tiempo*.⁴² Después de que Heidegger "regresó al buen camino", según estos autores, lleva a cabo una *vuelta [Kehre]* que mejor debería ser descrita como un "regreso" [*Rückkehr*], ya que Heidegger simplemente retorna a los planteamientos de las primeras lecciones.⁴³ Con lo ya indicado anteriormente en *b)* debe estar claro lo problemático de una interpretación tal.⁴⁴

Respecto a 2): en contraposición a la interpretación de la unidad indeterminada, se dice también que en Heidegger lo que se presenta es una pluralidad de temas que imposibilitan hablar con propiedad de la "filosofía de Heidegger". Más bien, tendríamos que hablar de "etapas", "fases" o "periodos", cuya "suma" da por resultado lo que conocemos como el camino filosófico de Heidegger.⁴⁵

Al respecto debemos decir lo siguiente: Heidegger afirmó hasta en sus últimos escritos que la pregunta de su vida filosófica fue la pregunta por el ser.^{4fi} Esto podemos sostenerlo no sólo con base en la autointerpretación del mismo Heidegger, sino con base en una profundización analítica propia en la cosa misma. La pregunta por el ser siempre la mantuvo Heidegger a la vista en su caminar filosófico, aunque con diversas acentuaciones y respectos. Ya hemos visto que la pregunta por la vida fáctica no debe ser considerada de manera independiente de la pregunta por el ser en general, sino sólo en el camino del aseguramiento del planteamiento de esta pregunta principal. La interpretación extendida de *SyT* (y por tanto de las primeras lecciones) como antropología filosófica sólo se sostiene si la pregunta por la vida fáctica o *Dasein* se independiza y no es vista en su conexión con la pregunta por el ser en general. En este sentido, la pregunta por la vida fáctica constituye un determinado respecto de la pregunta por el ser: es la pregunta por el ente que comprende ser. Por ello Heidegger escribirá en *Syrque* la pregunta por el ser en general debe tener su punto de partida en la analítica del *Dasein* o vida fáctica.

Si la pregunta por el ser toma su punto de partida en el *Dasein* comprendedor de ser o vida fáctica, entonces en ello se ve también con mayor claridad el nexo entre la tematización de las primeras lecciones y *SyT*. Esto conduce a rechazar la interpretación de la pluralidad de caminos. El camino filosófico de Heidegger tuvo a la vista desde sus primeros escritos la pregunta por el ser en forma hermenéutico-fenomenológica. Pero ésta fue desplegada en el camino de su pensar. Las acentuaciones y respectos de su despliegue obtienen un sentido completo sólo en relación con la pregunta guía; ellos no son, por tanto, tematizaciones independientes. Así, pues, no podemos caracterizar el camino del pensar de Heidegger simplemente como diferentes "etapas" o "fases". Tal interpretación no ve lo determinante y permanece ligada sólo a los cambios externos.

¿Acaso esto significa que una interpretación unitaria sería adecuada? Todo depende de cómo se entienda la unidad. Una unidad temática para ser adecuada también debe ser una unidad diferenciada. Es decir, respecto al camino filosófico de Heidegger debemos diferenciar entre aquello que se conserva a lo largo de todo el camino y aquello que es abandonado. Dicho en otras palabras: en el cami-

no del pensar de Heidegger se dan descubrimientos fundamentales que determinan la totalidad de su fenomenología hermenéutica tanto en la figura ontológica fundamental como en la del pensar histórico del ser. El modo de acceso preteorético a la vida fáctica o *Dasein*, al que nos hemos referido, es un modo de acceso que no será abandonado. El modo de acceso preteorético a la vida fáctica o *Dasein* que fue desplegado en las primeras lecciones determina el camino filosófico de Heidegger en su totalidad. Hablar del modo de acceso preteorético como de una "fase" y de la *vuelta* como un "regreso" muestra una comprensión parcial del planteamiento fundamental de la fenomenología hermenéutica. Por lo cual, una unidad adecuada del camino filosófico de Heidegger debe diferenciar entre los análisis que permanecen, como la analítica del *Dasein*, y los análisis abandonados, como la interpretación horizontal trascendental de la copertenencia entre ser y *Dasein*. La presente investigación se ha limitado solamente a colaborar en esta diferenciación. La investigación en torno a la monumental obra postuma de Martin Heidegger todavía tiene mucho que ofrecer a la discusión filosófica contemporánea.

Anexo
Actividades académicas de Martin Heidegger

I. Cursos tomados por Martin Heidegger

Semestre de invierno (SI) 1909-1910	Curso: Enciclopedia de las ciencias teológicas	Docente: J. Mayer, 2 horas semanales
	Introducción a la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento	Hoberg, 4hrs.
	Explicación de la carta de San Pablo a los Romanos	Weber, 4 hrs.
	Historia General de la Iglesia. Primera parte: especial consideración al periodo postniceano	Pfeilschifter, 4 hrs.
	Teoría de la religión	Straubinger, 3 hrs.
	Lógica	Uebinger, 4 hrs.
Semestre de verano (SV) 1910	Profecías mesiánicas	Hoberg, 3 hrs.
	Hermenéutica con historia de la exégesis	Hoberg, 2 hrs.
	Introducción a la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento	Weber, 4 hrs.
	Historia general de la Iglesia Segunda parte: especial consideración al siglo xvi	Pfeilschifter, 6 hrs.
	Teoría de la revelación y de la Iglesia	Straubinger, 3 hrs.
	Metafísica	Uebinger, 4 hrs.
SI 1910/1911	Introducción a la dogmática católica: doctrina de Dios	Braig, 4 hrs.
	Explicación del Evangelio de San Juan	Weber, 4 hrs.
	Teología moral general. 1-3 partes	J. Mayer, 3 hrs.
	La Doctrina de la propiedad	J. Mayer, 1 hr.

Fuentes: W. Richardson S. J., *From Phenomenology to Thought*; Th. Kiesel, *The Génesis of Heidegger's Being and Time*; B. Casper, "Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923".

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

SI 1910/1911	Derecho canónico católico. Primera parte: introducción, fuentes y constitución	
	Historia general de la Iglesia. Tercera parte: la época de la Ilustración	Pfeilschifter, 1 hr.
	Historia de la constitución alemana del siglo xvi al presente	Von Below, 4 hrs.
	Historia de la mística medieval	Saber, 2 hrs.
SV 1911	Cosmología teológica: creación, preservación, gobierno del mundo	Braig, 4 hrs.
	Teología moral especial. 1-2 partes	J. Mayer, 4 hrs.
	El arte cristiano del siglo xix y del presente	Saber, 1 hr.
	La época del Renacimiento (Historia de la Edad Media tardía)	Finke, 4 hrs.
SI 1911/1912	Geometría analítica del espacio	Heffter, 1 hr.
	Ejercicios de geometría analítica	Heffter, 1 hr.
	Cálculo diferencial	Loewy, 4 hrs.
	Ejercicios de cálculo diferencial	Loewy, 1 hr.
	Física experimental	Himstedt, 2 hrs.
	Química inorgánica experimental	Gattermann, 5 hrs.
	Lógica y teoría del conocimiento	A. Schneider, 4 hrs.
	Seminario sobre Spinoza: Ética	A. Schneider
SV 1912	Análisis algebraico	Heffter, 3 hrs.

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SV 1912	Ejercicios de análisis	Heffter, 1 hr.
	Cálculo integral	Loewy, 4 hrs.
	Ejercicios de cálculo integral	Loewy, 1 hr.
	Física experimental	Himstedt, 5 hrs.
	Introducción a la teoría del conocimiento y a la metafísica	Rickert, 2 hrs.
	Seminario: Ejercicios de teoría del conocimiento en torno a la doctrina del juicio	Rickert
SI 1912/1913	Algebra elevada	Heffter, 4 hrs.
	Teoría de las ecuaciones diferenciales	Loewy, 4 hrs.
	Historia general de la filosofía	Schneider, 4 hrs.
	Ejercicios sobre problemas del conocimiento	Schneider
SV 1913	La edad del Renacimiento	Finke, 4 hrs.

II. Lecciones, ejercicios, seminarios y conferencias de Martin Heidegger

<i>Fecha /periodo</i>	<i>Actividad académica</i>	<i>Título</i>
FRIBURGO		
10 de julio de 1915	Conferencia en el seminario de Heinrich Rickert	Pregunta y juicio [en GA 80]
Semestre de invierno (SI) 1915-1916	Lección	Acerca de los presocráticos: Parménides (Historia de la filosofía antigua)
	Ejercicios	Acerca de Kant: <i>Prolegómenos</i>
Semestre de verano (SV)	Lección	Kant y la filosofía alemana del siglo xix (El idealismo alemán)
	Seminario	Sobre los escritos de lógica de Aristóteles (junto con Krebs)
SI 1916-1917	Lección	Verdad y realidad. Acerca de la <i>Doctrina de la ciencia</i> de Fichte, de 1794
1917-1919		No fue impartida, debido a que fue reclutado al frente
KNS (Semestre por emergencia de guerra) 1919	Lección	La idea de filosofía y el problema de la cosmovisión [en GA 56/57: <i>Sobre la determinación fundamental de la filosofía</i>]
SV 1919	Lección	Fenomenología y filosofía trascendental del valor [en GA 56/57: <i>Sobre la determinación fundamental de la filosofía</i>]
	Seminario	Introducción a la fenomenología con referencia a las <i>Meditaciones</i> de Descartes

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SV 1919	Lección	Acerca de la esencia de la Universidad y de los estudios académicos [en GA 56/57: <i>Sobre la determinación fundamental de la filosofía</i>]
SI 1919-1920	Lección	<i>Problemas fundamentales de la fenomenología [GA 58]</i>
	Lección	Fundamentos filosóficos de la mística medieval [en GA 60: <i>Fenomenología de la vida religiosa</i>]
	Seminario	Referente a Natorp: <i>Psicología general</i>
Mediados de abril de 1920	Conferencia	Dos estudios sobre Oswald Spengler respecto a la "semana de la ciencia" en Wiesbaden
SV 1920	Lección	Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación de conceptos en filosofía [GA 591]
	Seminario	Coloquio en relación con la lección
SI 1920-1921	Lección	Introducción a la filosofía de la religión [en GA 60: <i>Fenomenología de la vida religiosa</i>]
	Seminario	Para principiantes: en relación con las <i>Meditaciones</i> de Descartes
SV 1921	Lección	San Agustín y el neoplatonismo [en GA 60: <i>Fenomenología de la vida religiosa</i>]
	Seminario	Para principiantes: en torno a <i>De Anima</i> de Aristóteles

SI 1921-1922	Lección	<i>Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica [GA 61]</i>
	Seminario	Para principiantes: Ejercicios fenomenológicos en relación con las <i>Investigaciones lógicas</i> de Husserl
SV 1922	Lección	<i>Interpretaciones fenomenológicas de tratados selectos de Aristóteles sobre lógica y ontología [GA 62]</i>
	Seminario	Para principiantes: Aristóteles y su <i>Etica Nicomaquea</i>
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos para principiantes respecto a Husserl y sus <i>Investigaciones lógicas II</i>
SI 1922-1923	Lección	El escepticismo en la filosofía antigua (Interpretaciones fenomenológicas del <i>Hypotyposeon</i> de Sexto Empírico)
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos para principiantes en torno a Husserl, <i>Ideas I</i>
	Seminario	Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (<i>Etica Nicomaquea IV, De Anima; Metafísica</i>)
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos sobre Aristóteles. <i>Física IV y V</i>

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SV 1923	Lección	<i>Ontología. Hermenéutica de la facticidad [GA 63]</i>
	Seminario	Para principiantes: Ejercicios fenomenológicos (Acerca de las <i>Investigaciones lógicas</i> de Husserl, segunda parte)
	Seminario	Coloquio acerca de los fundamentos teológicos de Kant, <i>La Religión dentro de los límites de la mera razón</i> , selección
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos en relación con Aristóteles y su <i>Ética Nicomaquea</i>
MARBURGO		
SI 1923-1924	Lección	<i>Introducción a la investigación fenomenológica [GA 17]</i>
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos para principiantes: Husserl y sus <i>Investigaciones lógicas</i> I y II
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos para avanzados: Aristóteles y su <i>Física</i> (B)
7 de diciembre de 1923	Conferencia	Tareas y caminos de la investigación fenomenológica
	Conferencia en la Sociedad Kant de Colonia	Ser, verdad y existencia, Aristóteles: <i>Ética Nicomaquea Z</i> [en GA 80]
SV 1924	Lección	Aristóteles, <i>Retórica</i> , II
	Seminario	Para avanzados: La alta escolástica y Aristóteles (Sto. Tomas, <i>De ente et essentia</i> , Cajtan, <i>De nominum analogía</i>)

SV 1924	Lección	<i>Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica [GA 18]</i>
25 de julio de 1924	Conferencia	El concepto de tiempo [en GA 64: <i>El concepto de tiempo (1924)</i>]
SI 1924-1925	Lección	<i>El Sofista de Platón [GA 19]</i>
	Seminario	Acerca de la ontología de la Edad Media (Sto. Tomás, <i>De ente et essentia</i> , <i>Summa contra gentiles</i>)
8 de diciembre de 1924	Conferencia	Existencia y ser-verdad en Aristóteles (Interpretación del libro IV de la <i>Ética a Nicómaco</i>)
16-21 de abril de 1925	Conferencias en Kassel	El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la presente labor hacia una concepción histórica de las visiones del mundo [en GA 80]
SV 1925	Lección	<i>Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo [GA 20]</i>
	Seminario	Acerca de las <i>Meditaciones</i> de Descartes
SI 1925-1926	Lección	<i>Lógica. La pregunta por la verdad [GA 21]</i>
	Seminario	Para principiantes: Ejercicios fenomenológicos (Kant y su <i>Crítica de la razón pura</i>)
	Seminario	Para avanzados: Ejercicio fenomenológico. La <i>Lógica</i> de Hegel
SV 1926	Lección	<i>Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua [GA 22]</i>

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SV 1926	Seminario	Ejercicios sobre la historia y el conocimiento histórico referidos a J. B. Droysen y su <i>Despliegue de lo histórico</i>
24 de mayo de 1926	Conferencia	Acerca de la esencia de la verdad
SI 1926-1927	Lección	<i>Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant [GA 23]</i>
	Seminario	Problemas selectos de lógica (Concepto y formación de conceptos)
4 de diciembre de 1926	Conferencia	Concepto y desarrollo de la investigación fenomenológica [en GA 80]
SV 1927	Lección	<i>Los problemas fundamentales de la fenomenología [GA 24]</i>
	Seminario	Para avanzados: La ontología de Aristóteles y la lógica de Hegel
8 de julio de 1927	Conferencia (Sociedad Teológica en Tübingen)	Fenomenología y teología. Primera parte: Las ciencias no filosóficas como ciencias positivas y la filosofía como ciencia trascendental [en GA 80]
SI 1927-1928	Lección	<i>Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura de Kant [GA 25]</i>
	Seminario	Para principiantes: Concepto y formación de conceptos
	Seminario	Para avanzados: Schelling, <i>Acerca de la esencia de la libertad humana</i> \

14 de febrero de 1928	Conferencia	Teología y filosofía
SV 1928	Lección	<i>Fundamentos metafísicos de la lógica a partir de Leibniz [GA 26]</i>
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos: interpretaciones de Aristóteles: <i>Física</i> , II
Septiembre de 1928	Ciclo de conferencias en el Instituto Herder de Riga (repetido en los cursos universitarios de Davos, Suiza, en marzo de 1929)	<i>Kant y el problema de la metafísica [GA 3]</i>
FRIBURGO		
SI 1928-1929	Lección	<i>Introducción a la filosofía [GA 27]</i>
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos de iniciación: Kant y sus <i>Fundamentos a la metafísica de las costumbres</i>
	Seminario	Ejercicios fenomenológicos para avanzados: Los fundamentos ontológicos y el problema de las categorías
24 de enero de 1929	Conferencia ante la Sociedad Kant de Francfort del Meno	Antropología filosófica y la metafísica del <i>Dasein</i>
17 de marzo a 6 de abril de 1929	Conferencias en Davos, Suiza	1) <i>La Crítica de la razón pura</i> de Kant y la tarea de la fundamentación de la Metafísica 2) Disputación con Ernst Cassirer [en GA 3]
SV 1929	Lección	<i>El idealismo alemán (Fichte, Hegel, Schelling) y la situación problemática del presente [GA 28]</i>
	Lección	Introducción al estudio académico

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SV 1929	Seminario	Para principiantes: Acerca del idealismo y el realismo respecto a las lecciones principales (El <i>Prólogo</i> a la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel)
	Seminario	Para avanzados: Acerca de la esencia de la vida prestando particular atención a <i>De Anima</i> , <i>De animalium motione</i> y <i>De animalium incessu</i> de Aristóteles
24 de julio de 1929	Conferencia inaugural en el Aula de la Universidad de Friburgo	¿Qué es metafísica? [en <i>GA 9: Hitos</i>]
SI 1929-1930	Lección	<i>Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad [GA 29/30]</i>
	Seminario	Sobre la certeza y la verdad en relación con Descartes y Leibniz
4 de diciembre de 1929	Conferencia en la Sociedad Kant de Karlsruhe	La problemática actual de la filosofía
21 y 22 de marzo de 1930	Conferencias	1. La problemática actual de la filosofía 2. Hegel y el problema de la metafísica
SV 1930	Lección	<i>De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía [GA 31]</i>
	Seminario	Para principiantes: Capítulos selectos de la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
14 de julio de 1930	Conferencia	Sobre la esencia de la verdad
8 de octubre de 1930	Conferencia	Sobre la esencia de la verdad

26 de octubre de 1930	Conferencia en Beuron	San Agustín: <i>Quid est tempus?</i> Libro XI de las <i>Confesiones</i>
SI 1930-1931	Lección	<i>La Fenomenología del espíritu, de Hegel [GA 32]</i>
	Seminario	Para principiantes: Las <i>Confesiones</i> , de San Agustín, XI [en GA 83: <i>Seminarios: Platón-Aristóteles-San Agustín</i>]
	Seminario	Para avanzados: Platón (con Wolfgang Schadewaldt)
5 de diciembre de 1930	Conferencia	Filosofar y creer: la esencia de la verdad
11 de diciembre de 1930	Conferencia	Sobre la esencia de la verdad
SV 1931	Lección	Aristóteles, <i>Metafísica IX</i> 1-3. De la esencia y realidad de la fuerza [GA 33]
	Seminario	Para principiantes: Kant, <i>Acerca de los avances de la metafísica</i>
SI 1931-1932	Lección	<i>De la esencia de la verdad. Sobre el mito de la caverna y el Teeteto de Platón [GA 34]</i>
	Seminario	La dialéctica trascendental y la razón práctica de Kant [en GA 84: <i>Seminarios: Leibniz-Kant</i>]
SV 1932	Lección	<i>El inicio de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides) [GA 35]</i>
	Seminario	Platón, <i>Fedro</i> [en GA 83: <i>Seminarios: Platón-Aristóteles-San Agustín</i>]
22 de julio de 1932	Conferencia	Tó pseudos [en GA 80]

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SI 1932-1933		No se impartió
16 de diciembre de 1932	Conferencia	La proposición de contradicción
SV 1933	Lección	La pregunta fundamental de la filosofía [en GA 36/37: <i>Ser y verdad</i>]
	Seminario	La proposición de la contradicción en Aristóteles [en GA 83: <i>Seminarios...</i>]
	Seminario	El concepto de ciencia
SI mayo 1933 a febrero de 1934	Rectorado de la Universidad de Friburgo. Heidegger abandona el rectorado debido a diferencias con el ministro de Cultura	
	Lección	De la esencia de la verdad [en GA 36/37: <i>Ser y verdad</i>]
	Seminario	La <i>Doctrina de la ciencia</i> de Fichte, de 1794
	Seminario	Partes principales de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
SI 1934-1935	Lección	<i>Hölderlin, "Der Rhein "</i> y <i>"Germanien"</i> [GA 39]
	Seminario	Hegel: "Sobre el Estado" (con E. Wolf)
	Seminario	La <i>Fenomenología del espíritu</i> y <i>Filosofía del derecho</i> de Hegel [en GA 86: <i>Seminarios: Hegel-Schelling</i>]
SV 1935	Lección	<i>Introducción a la metafísica</i> [GA 40]
	Seminario	La <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel [en GA 86: <i>Seminarios...</i>]

SI 1935-1936	Lección	Preguntas fundamentales de la metafísica [Publicado en GA 41 como <i>La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales</i>]
	Coloquio	La superación de la estética en la pregunta por el arte (con Bauch)
	Seminario	La <i>Monadología</i> , de Leibniz [en GA 84: <i>Seminarios: Leibniz-Kant</i>]
	Seminario	La <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel
13 de noviembre de 1935	Conferencia en la Sociedad artística y científica de Friburgo de Brisgovia	El origen de la obra de arte (primera versión leída)
18 de enero de 1936	Conferencia en Zurich	El <i>Dasein</i> y el singular [en GA 80]
SV 1936	Lección	<i>Schelling</i> : De la esencia de la libertad humana [GA 42]
	Seminario	Kant y la <i>Crítica del juicio</i> [en GA 84: <i>Seminarios: Leibniz-Kant</i>]
8 de abril de 1936	Conferencia en Roma	Europa y la filosofía alemana [en GA 80]
SI 1936-1937	Lección	<i>Nietzsche: La voluntad de poder como arte</i> [GA 43]
	Seminario	Partes selectas de los escritos filosóficos sobre arte, de Schiller [en GA 86: <i>Seminarios: Hegel-Schelling</i>]
17 y 24 de noviembre, 4 de diciembre de 1936	Conferencias en el "Freie Deutsche Hochstift" de Francfort del Meno	El origen de la obra de arte (segunda versión leída) [en GA 5]

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SV 1937	Lección	<i>La posición fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental: La doctrina del eterno retorno de lo mismo [GA 44]</i>
	Seminario	Grupo de trabajo como complemento de la Lección: La posición metafísica fundamental de Nietzsche [GA 87]
SI 1937-1938	Lección	<i>Preguntas Fundamentales de la metafísica. "Problemas" escogidos de "lógica" [GA 45]</i>
	Seminario	Grupo de trabajo de elucidación de la lección [aparecerá en GA 88: <i>Seminarios: 1. La posición metafísica fundamental del pensar occidental y 2. Ejercitación en el pensar filosófico</i>]
SV 1938		Grupos de trabajo
9 de junio de 1938	Conferencia en Friburgo de Brisgovia	La época de la imagen del mundo (título original: La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica) [en GA 5]
SI 1938-1939	Lección	Introducción a la filosofía
	Seminario	La formación de los conceptos científicos y filosóficos
SV 1939	Lección	<i>La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento [GA 47]</i>

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

9 de junio de 1939	Conferencia en Friburgo de Brisgovia	De la determinación fundamental del saber [en GA 80]
	Seminario	Sobre la esencia del lenguaje
SI 1939-1940	Lección	Arte y técnica
	Seminario	La metafísica de la historia de Hegel
II. Trimestre, 1940	Lección	<i>Nietzsche: El nihilismo europeo [GA 48]</i>
	Seminario	Sobre la <i>physis</i> en Aristóteles
Junio de 1940	Conferencia en Friburgo de Brisgovia	La sentencia de Parménides [en GA 80]
III. Trimestre 1940		La esencia de la verdad
SI 1940-1941	Lección	Preguntas fundamentales de la filosofía
	Seminario	Para avanzados: Leibniz y la <i>Monadología</i>
I. Trimestre de 1941	Lección	<i>La metafísica del idealismo alemán: Schelling</i> , Investigaciones filosóficas dirigidas hacia la esencia de la libertad humana [GA 49]
	Seminario	Ejercicios sobre los inicios de la filosofía occidental
SV 1941	Lección	<i>Conceptos fundamentales [GA 51]</i>
	Seminarios	Para principiantes: Kant y los <i>Prolegómenos</i>
7 de junio de 1941	Conferencia en Friburgo de Brisgovia	Sobre la historia del concepto de existencia [en GA 80]
SI 1941-1942	Lección anunciada	<i>La metafísica de Nietzsche [GA 50]</i>

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SI 1941-1942	Lección	<i>Hölderlin, "Andenken"</i> [Recuerdo] [GA 52]
	Seminario	Para principiantes: Schiller: <i>Acerca de la educación estética de los hombres</i>
	Seminario	Para avanzados: la <i>séptima carta</i> de Platón
SV 1942	Lección	<i>Hölderlin, "Der Ister"</i> [GA 53]
	Seminario	Para principiantes: Los conceptos fundamentales de la filosofía de Kant
	Seminario	Para avanzados: Hegel, <i>Fenomenología del espíritu</i> y la <i>Metafísica</i> (IX) de Aristóteles
SI 1942-1943	Lección	Parménides [GA 54]
	Seminario	Para avanzados: Hegel, <i>Fenomenología del espíritu</i> , "La autoconciencia" y Aristóteles, <i>Metafísica</i> , libros IV y IX. De aquí surgió la conferencia "El concepto de experiencia de Hegel" Ten GA 5]
SV 1943	Lección	<i>Heráclito. El inicio del pensar occidental</i> [en GA 55]
	Conferencias (círculos reducidos)	La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" [en GA 5]
SI 1943-1944		Suspendido
SV 1944	Lección	Lógica (La doctrina heracliteana del <i>logos</i>) [en GA 55]
	Seminario	Para avanzados: Aristóteles, <i>Metafísica</i> , IV

SI 1944-1945	Lección	Pensar y poetizar
	Seminario	Leibniz, <i>Las 24 tesis</i>
1944-1951		Debido a medidas tomadas por la participación de Heidegger en el partido nacionalsocialista, éste no tuvo actividades académicas de 1944 a 1951
1946	Conferencia en memoria del 20o. aniversario de la muerte de R. M. Rilke	¿Para qué poetas? [en GA 5]
	Ensayo	La sentencia de Anaximandro [en GA 5]
1 de diciembre de 1949	Ciclo de conferencias en Bremen (repetido en "Bühlerhöhe" el 25 y 26 de mayo de 1950)	Vistazo a lo que hay: La cosa, el dispositivo de emplazamiento, el peligro y la vuelta [en GA 79: <i>Conferencias de Bremen y Friburgo</i>]
6 de junio de 1950	Conferencia en la Academia Bávara de Bellas Artes	La cosa [en GA 7]
7 de octubre de 1950	Conferencia en "Bühlerhöhe" en honor a Max Kommerell	El habla [en GA 12: <i>De camino al habla</i>]
SV 1951	Seminario (privado)	Taller de lectura: La <i>Física</i> de Aristóteles 11,1 y III, 1-3
4 de mayo de 1951	Conferencia en Bremen	Logos [en GA 7]
5 de agosto de 1951	Conferencia en Darmstadt	Construir-Habitar-Pensar [en GA 7]
SI 1951-1952	Lección	¿Qué debe ser pensado? [en GA 8]
	Seminario (taller de lectura)	La <i>Metafísica</i> de Aristóteles, IV y IX
6 de octubre de 1951	Conferencia en "Bühlerhöhe"	...poéticamente habita el hombre... [en GA 7]
5 y 6 de noviembre de 1951	Seminario en Zurich	Seminario en Zurich [en GA 15]

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

SV 1952	Lección	¿Qué debe ser pensado? [en GA 8]
Mayo de 1952	Conferencia en la radio	¿Qué debe ser pensado? [en GA 7]
8 de mayo de 1953	Conferencia en Bremen	¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? [en GA 7: Conferencias y artículos]
4 de agosto de 1953	Conferencia en Munich	Ciencia y meditación [en GA 7: Conferencias y artículos]
18 de noviembre de 1953	Conferencia en Munich	La pregunta por la técnica [en GA 7]
SI 1955-1956	Lección	La proposición del fundamento [en GA 10: <i>La proposición del fundamento</i>]
	Ejercicio	Sobre la <i>Lógica</i> de Hegel: La lógica de la esencia
	Lección	Sobre la <i>Lógica</i> de Hegel: Acerca del inicio de la ciencia
Agosto 1955	Conferencia en Cerisy-la Salle	¿Qué es eso de filosofía? [en GA 11]
30 de octubre de 1955	Conferencia en Messkirch	Serenidad
25 de mayo de 1956	Conferencia en Bremen (repetida el 24 de octubre en la Universidad de Viena)	La proposición del fundamento [en GA 10: <i>La proposición del fundamento</i>]
24 de febrero de 1957	Conferencia en Todtnauberg	La constitución onto-teológica de la metafísica [en GA 11]
SV 1957	Cinco conferencias en el marco del <i>studium generale</i> de la Universidad de Friburgo	Principios fundamentales del pensar [en GA 79]
27 de junio de 1957	Conferencia en honor de los 500 años de la Universidad de Friburgo	El principio de identidad (una de las conferencias del ciclo "Principios fundamentales del pensar") [en GA 11]

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

4 y 18 de diciembre de 1957, 7 de febrero de 1958	Conferencias en el <i>studium générale</i> de la Universidad de Friburgo	La esencia del habla [en GA 12]
20 de marzo de 1958	Conferencia en Aix-en-Provence	Primera versión de "Hegel y los Griegos" [versión definitiva en GA 9]
11 de mayo de 1958	Conferencia en Viena	La palabra (título original: Poetizar y pensar. Sobre el poema <i>La palabra</i> de Stefan George) [en GA 12]
26 de julio de 1958	Conferencia en la Academia de las Ciencias de Heidelberg	Hegel y los Griegos [en GA 9]
1959-1959	Seminarios	Seminarios de Zollikon [GA 89]
Mayo de 1959	Conferencia en la Academia Bávara de Bellas Artes	El camino al habla [en GA 12]
7 y 8 de mayo de 1959	Conferencias en Baden-Baden	Sobre la determinación del arte en la era contemporánea [en GA 80]
17 de mayo de 1961	Conferencia en Kiel	La tesis de Kant sobre el ser [en GA 9]
31 de enero de 1962	Conferencia en el <i>studium générale</i> de la Universidad de Friburgo	Tiempo y ser [en GA 14]
27 de febrero de 1962	Conferencia de homenaje a Max Kommerell	Max Kommerell [en GA 80]
18 de julio de 1962	Conferencia	Lenguaje de la tradición y lenguaje técnico [en GA 80]
11-13 de septiembre	Seminario sobre la conferencia "Tiempo y ser"	Protocolo en torno a un seminario sobre la conferencia "Tiempo y ser" [en GA 14]
21-23 de abril de 1964	Conferencia (enviada a París)	El final de la filosofía y la tarea del pensar [en GA 14]

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA

3 de octubre de 1964	Conferencia en St. Gallen	Observaciones en torno al arte-plástica-espacio [en GA 80]
1966	Seminario	Primer seminario en <i>Le Thor</i> [en GA 15]
SI 1966-1967	Seminario (junto con Eugen Fink)	Heráclito [en GA 15]
4 de abril de 1967	Conferencia en Atenas	La procedencia del arte y la determinación del pensar [en GA 80]
19 de julio de 1967	Conferencia en Kiel, homenaje a W. Bröcker	La determinación de la cosa del pensar [en GA 80]
1968	Seminario	Segundo seminario en <i>Le Thor</i> [en GA 15]
1969	Seminario	Tercer seminario en <i>Le Thor</i> [en GA 15]
1973	Seminario	Seminario en Zähringen [en GA 15]

Bibliografía

I. Escritos de Martin Heidegger

a) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1915-ss.

1. Sección: escritos publicados

——GA 1: *Frühe Schriften*, F.-W. von Herrmann (ed.), 1978.

——GA 2: *Sein und Zeit*, F.-W. von Herrmann (ed.), 1977.

——GA 9: *Wegmarken*, F.-W. von Herrmann (ed.), 1976.

——GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, H. Heidegger (ed.), 2000.

2. Sección: lecciones

Primeras lecciones en Friburgo:

——GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* (KNS 1919, SS 1919), B. Heimbüchel (ed.), 1987.

——GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), H.-H. Gander (ed.), 1993.

——GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920), C. Strube (ed.), 1993.

——GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (WS 1920/1921, SS 1921, 1918/1919), M. Jung, Th. Regehly, C. Strube (eds.), 1995.

——GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (eds.), 1985.

——GA 63: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (WS 1922/23), K. Bröcker-Oltmanns (ed.), 1988.

Lecciones en Marburgo:

——GA 17: *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), F.-W. von Herrmann (ed.), 1994.

——GA 19: *Platón: Sophistes* (WS 1924/25), I. Schüßler (ed.), 1992.

——GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), P. Jaeger (ed.), 1979.

——GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), W. Biemel (ed.), 1976.

——GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), F.-W. von Herrmann (ed.), 1989.

——GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), K. Held (ed.), 1978.

Lecciones posteriores:

——GA 27: *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), O. Saame y I. Saame-Speidel (eds.), 1996.

——GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929/30), F.-W. von Herrmann (ed.), 1992.

——GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), H. Tietjen (ed.), 1982.

——GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes* (WS 1930/31), I. Görland (ed.), 1997.

——GA 33: *Aristóteles, Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), H. Hüni (ed.), 1990.

——GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (WS 1935/36), P. Jaeger (ed.), 1984.

——GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (WS 1937/38), F.-W. von Herrmann (ed.), 1992.

b) Otras ediciones de textos de Heidegger

——*Sein und Zeit* (SuZ), Tübingen, 1993.

——*Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad.), Madrid, 2003.

- Holzwege*, Frankfurt am Main, 1957.
- Unterwegs zur Sprache* (UzS), Stuttgart, 1959.
- Zur Sache des Denkens* (ZSD), Tübingen, 1969.
- Vier Seminare* (VS), traducido y editado por C. Ochwadt, Frankfurt am Main, 1977.
- Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
- Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, 1963.
- "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" (Auszug aus der Nachschrift Brecht) en *Heidegger Studies* 12 (1996), C. Strube (ed.), pp. 9-14.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles* (*Anzeige der hermeneutischen Situation*) (PÍA), en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), editado por H.-U. Lessing, pp. 235-274.
- interpretationen zu Aristóteles. Vorlesung SS 1922* (Nachschrift von W. Bröcker), Herbert-Marcuse-Archiv Universität, Frankfurt am Main (SS-1922).
- Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* (10 Vorträge gehalten in Kassel vom 16.04-21.06.1925), editado por F. Rodi en *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-1993), pp. 143-177.
- Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der MarburgerTheologenschaf Juli 1924*, Tübingen, 1989.
- "Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage" en H. Gehrig (ed.), *Phänomenologie-lebendig odertot?*, Karlsruhe, 1969, pp. 47.

c) Martin Heidegger, *Correspondencia*

- Heidegger/Jaspers Briefwechsel (1920-1963)*, W. Biemel y H. Saner (eds.), München, 1990.
- Heidegger/Blochmann: Briefwechsel (1918-1969)*, J.W. Storck (ed.), Marbach, 1989.
- H. Arendt/M. Heidegger Briefe (1925-1975)*, U. Ludz (ed.), Frankfurt am Main, 1998.
- Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, en D. Papenfuss y O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt am Main, 1990.
- Brief Martin Heideggers an Elisabeth Husserl*, en *Aut-Aut* 223-224 (enero-abril 1988), pp. 6-11.

- "Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson", en *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-1965), pp. 397-402.
- Brief Martin Heideggers an Engelbert Krebs*, en B. Casper (ed.), *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg* (cf. infra Casper), p. 541.
- Brief Martin Heideggers an Martin Grabmann*, en H. Köstler (ed.), "Heidegger schreibt an Grabmann", en *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), pp. 96-109.
- M. Heidegger/1. von Bodmershof Briefwechsel 1959-1976*, Stuttgart, 2000.
- Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)*, en *Heidegger Studies* 16 (2000), pp. 11-33.

II. Escritos de Edmund Husserl

- a) Edmund Husserl, *Husserliana*, Gesammelte Werke. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln, Den Haag, 1950-s.v.
- Hua I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por S. Strasser, 1950 (CM).
- Hua II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, W. Biemel (ed.), 1950.
- Hua 111/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, K. Schuhmann (ed.), 1976 (Ideen I).
- Hua IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, M. Biemel (ed.), 1952 (Ideen II).
- Hua V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie III. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, M. Biemel (ed.), 1953 (Ideen III).
- Hua VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (ed.), 1954 (Krisis-Schrift).
- Hua VIII: Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (ed.), 1959.
- Hua IX: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. Biemel (ed.), 1962.
- Hua X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, R. Boehm (ed.), 1966.

- Hua XIII: *Zur Phänomenologie der InterSubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil, 1905-1920*, I. Kern (ed.), 1973.
- Hua XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, P. Janssen (ed.), 1974.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik*, E. Holenstein (ed.), 1975 (Prolegomena).
- Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, U. Panzer (ed.), 1984 (LU H/1).
- Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, U. Panzer (ed.), 1984 (LU 11/2).
- Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Th. Nenon y H.-R. Sepp (eds.), 1989.

b) Otras ediciones de textos de Husserl

- Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos I* (1910/1911), pp. 289-341.
- Entwurf einer Vorrede "zu den Logischen Untersuchungen"* (1913), en *Tijdschrift voor Filosofie*, 1 (1939), pp. 106-133; 319-339.

c) Edmund Husserl, *Correspondencia*

Briefwechsel, Karl Schuhmann con apoyo de Elisabeth Schuhmann (eds.), Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/Londres, 1994:

- Vol. II: *Die Göttinger Schule*
- Vol. III: *Die Freiburger Schüler*
- Vol. V: *Die Neukantianer*
- Vol. VI: *Philosophenbriefe*

—*Briefe an Roman Ingarden*, R. Ingarden (ed.), Den Haag, 1968.

III. Otras fuentes primarias

Aristoteles, *Metaphysik*, griego (W. Christ) y alemán (H. Bonitz), vol. 2, editado por H. Seidl, Hamburgo, 1989.

—*Nikomachische Ethik*, en Aristoteles, *Philosophische Schriften*, vol. 3, de acuerdo con la traducción de E. Rolfes, revisado por G. Bien, Hamburgo, 1995.

- *Ethica Nicomachea*, griego (I. Bywater), Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Univ. Press, 1957.
- *Ethica Evidemia*, griego (R. R. Walzer y J. M. Mingay), Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Univ. Press, 1991.
- *Physik*, griego y alemán (H. G. Zekl), vol. 2, editado por H. G. Zekl, Hamburgo, 1987.
- Brentano Franz, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freigurg 1862, Hildesheim, 1984.
- *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol 2 (1874), editado por O. Kraus, Hamburg, 1924.
- Descartes, Rene, *Meditationes de prima philosophia*, en Oevres de Descartes, vol. 7, editado por C. Adam y P. Tannery, Paris, 1904.
- *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, editado por L. Gäbe con base en la edición de A. Buchenau, Hamburg, 1960.

IV. Literatura secundaria

- Adrian, J., *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- Agamben, G, "La passion de la facticite", en *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1988, pp. 63-84.
- Aguilar-Alvarez Bay, T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, Mexico, FCE, 1998.
- Aguirre, A. F., *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, 1970.
- , *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982.
- , "Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (1913)", en *Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1992, pp. 43-73.
- Augsberg, I., *"Wiederbringung des Seienden". Studien zur Ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*, München, 2003.
- Bambach, Ch., "Phenomenological Research as Destruction. The Early Heidegger's Reading of Dilthey", en *Philosophy Today* 37 (1993), pp. 115-132.
- Barash, J., "Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger", en *Forum für Philosophie Bad Homburg, Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, 1991.
- Berger, J., "Historische Logik und Hermeneutik", en *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/1968), pp. 127-151. Wiederabgedruckt, en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt, 1987, pp. 294-327.

- Bernasconi, R., "Heidegger's Destruction of *Phronesis*", en *The Southern Journal of Philosophy* 28 (1989), pp. 127-147.
- , "The double concept of philosophy and the place of ethics in Being and Time", en *Research in Phenomenology* 18 (1988), pp. 41-57.
- Bernet, R., I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1989.
- Bernet, R. (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg/München, 1983.
- , "Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger", en *Heidegger Studies* 3/4 (1987), pp. 89-104.
- , "Husserl and Heidegger on Intentionality and Being", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 21 (1990), pp. 136-152.
- , "Husserls Begriff des Noema", en S. Ijsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht, 1990, pp. 61-80.
- Berti, E., "Heidegger e il concetto aristotelico di verità", en R. Brague y J. F. Courtine (eds.), *Hermeneutique et ontologie. Hommage à P. Aubenque*, Paris, 1990, pp. 97-120.
- Biemel, W., "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Stuttgart, 1996, pp. 173-207.
- , "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 59-96.
- , "Die Idee der Phänomenologie bei Husserl", en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 147-172.
- , "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", en *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 265-334.
- , *Einleitung des Herausgebers zu Husserliana IX*, 1968.
- , *Einleitung des Herausgebers zu Husserliana II*, 1973.
- , *Heidegger*, Reinbek bei Hamburg, 1973.
- , "Zu Heidegger (Interview)", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (1989), pp. 2-14.
- Bodamer, T., *Philosophie der Geisteswissenschaften (Reihe: Handbuch Philosophie)*, Freiburg-München, 1987.
- Boehm, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag, 1968.
- Bollnow, O. F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (1936), Schaffhausen, 1980.
- , "Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption", en *Studien zur Hermeneutik*, vol. 1, Freiburg-München, 1982.

- , "Dilthey und die Phänomenologie", en E. W. Orth, *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg i. Br.-München, 1985.
- Bossen, P., "The Sense of 'Epoche' and 'Reduction' en Husserl's Philosophy", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 5 (1974), pp. 243-255.
- Bröcker, W., *Aristoteles*, Frankfurt am Main, 1935.
- Buchholz, R., *Was heißt Intentionalität? Ein Studie zum Frühwerk Heideggers*, Essen, 1995.
- Buren, J. van, "The Young Heidegger and Phenomenology", en *Man and World* 23 (1990), pp. 239-272.
- , "The Young Heidegger, Aristotle and Ethics", en Dallery y Scott (ed.), *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*, Nueva York, State University Press, 1992, pp. 169-185.
- , *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- Caputo, J., "Phenomenology, Mysticism and the 'Gramatica speculativa': a study of Heidegger' s 'Habilitationsschrift'", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 5 (1974), pp. 101-117.
- , "The Question of being and transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger's Relation to Husserl", en J. Sallis, *Radical Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, 1978.
- , "Husserl, Heidegger and the question of a 'hermeneutic' phenomenology", en *Husserl Studies* 1 (1984), pp. 157-178.
- Casper, B., "Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923", en R. Bäumer, K.S. Franz y H. Ott (eds.), *Kirche am Oberrhein*. Freiburger Diözesanarchiv 100 (1980), pp. 534-541.
- , "Vollzugssinn und objektgeschichtliche Methode", en B. Fraling, H. Hoping y J. C. Scannone (ed.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*, Freiburg i.Br., 1994.
- Cheung, Chan-Fai, *Der anfängliche Boden der Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1983.
- Coriando, Paola-Ludovica, "Die 'formale Anzeige' und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten", en *Heidegger Studies* 14(1998), pp. 27-43.
- , *Der letzte Gott als Anfang*, München, 1998.
- Cosmus, O., *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*, Würzbur, 2001.

- Courtine, J. F., *Heidegger et la phenomenologie*, Parfs, Vrin, 1990.
- , "Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristotele et Luther", en B. Cassin (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 337-362.
- , "Phenomenologie et/ou ontologie hermeneutiques", en J. Greisch (ed.), *Comprendre et Interpreter. Le paradigme hermeneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, pp.151-175.
- (ed.), *Heidegger 1919-1929. De Vhermeneutique de lafacticite ä la meta-physique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.
- Cristin, R (ed.), *Edmund Husserl, Martin Heidegger-Phänomenologie* (1927), Berlin, 1999.
- Crowell, S., "Ontology and transcendental Phenomenology between Husserl and Heidegger", en B. Hopkins (ed.), *Husserl on Contemporary Context: Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht, 1997, pp. 13-36.
- , "Question, Reflection, and Philosophical Method in Heidegger's Early Freiburg Lectures", en B. Hopkins (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 201-230.
- Dastur, F., "Heideggerund die Logischen Untersuchungen", en *Heidegger Studies* 7(1991), pp. 37-51.
- , *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
- Dahlstrom, D., "Heidegger's Method: philosophical concepts as formal indications", en *Rewiew of Methaphysics* 47 (1994), pp. 775-795.
- Diemer, A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1965.
- , "Die Trias Beschreiben, Erklären, Verstehen in historischem und systematischem Zusammenhang", en Diemer (ed.), *Der Methoden-und Theorienpluralismus in den Wissenschaften*, Meisenheim am Glan, 1971.
- Dijk L. van, "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger", en *Heidegger Studies* 7 (1991), pp. 89-109.
- Eigler, G., *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Meisenheim am Glan, 1961.
- Eley, L., *Die Krise des Apriori en der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, 1962.
- Emad, P., "'Heidegger I', 'Heidegger II' and Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)", en *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire: Essays in Honorof William J. Richardson, S. J.*, B. E. Babich (ed.), Dordrecht, 1995, pp. 129-146.

- , "Zu Fragen der Interpretation und Entzifferung der Grundlagen der Gesamtausgabe Heideggers", en *Heidegger Studies* 9 (1997), pp. 161-171.
- , "A Conversation with Friedrich Wilhelm von Herrmann on Heidegger's Beiträge zur Philosophie", en B. Hopkins (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 145-166.
- Fabris, A., "L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", en F. Volpi (ed.), *Heidegger (Guida a Heidegger)*, Roma, Laterza, 1997, pp. 57-106.
- Feher, István M., "Der Junge Heidegger I", en *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica et sociologica Tomus XX*, Budapest, 1986, pp. 163-184.
- , "Die Unabgeschlossenheit von 'Sein und Zeit'", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (1989), pp. 15-31.
- , "Identität und Wandlung der Seinsfrage", en *Mesotes. Supplementband*, 1990, pp. 105-119.
- , "Der Junge Heidegger II", en *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica et sociologica Tomus XXII/XXIII*, Budapest, 1990, pp. 127-153.
- , "Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of 'Destruktion' on the Way to Being and Time", en J. Caputo, y L. Langsdorf (eds.), *Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, 1996, pp. 9-35.
- , "Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadammerschen Prägung", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996, pp. 236-259.
- , "Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte", en *Heidegger Studies* 13 (1997), pp. 47-68.
- Fellmann, F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg, 1991.
- Figal, G., "Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers", en H. Birus (ed.), *Hermeneutische Positionen Schleiermachers-Dilthey-Heidegger-Gadamer*, Göttingen, 1982.
- , *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, 1992.
- , "Verstehen als geschichtliche Phronesis. Eine Erörterung der philosophischen Hermeneutik", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1992, pp. 24-37.
- , "Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers", en E. Rudolph y H. Wismann (ed.), *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, Stuttgart, 1992.

- , "Die Gegenwart der Geschichtlichkeit", en *Philosophische Rundschau* 39 (1992/4), pp. 293-303.
- , *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart, 1996.
- , "Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger", en H. Vetter (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit, Wiener Tagungen zur Phänomenologie* (1997), Frankfurt am Main, 1999, pp. 135-143.
- , "Philosophische Hermeneutik-hermeneutische Philosophie. Ein Problem-aufriß", en G. Figal, J. Grondin y D. J. Schmidt (eds.), *Hermeneutische Wege. H.-G. Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, 2000.
- Fink, E., "U analyse intentionelle et le probleme de la pensee speculative", en Van Breda (ed.), *Problemes actuels de la Phänomenologie*, Bruxelles, Desclee de Brouwer, 1951, pp. 53-87.
- , "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), pp. 321-337.
- , *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, 1966.
- , *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, F.-A. Schwarz (ed.), Freiburg-München, 1976.
- Follesdal, D., "Husserls Notion of Noema", en *Journal of Philosophie* 66 (1969), pp. 680-687.
- Fuchs, Y., "Philosophy of Methodology in Heidegger's 'Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem'", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 25 (1994), pp. 229-240.
- Gadamer, Hans-Georg, "Hermeneutik als praktische Philosophie", en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. 1, Freiburg, 1972, pp. 325-344.
- , *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am Main, 1977.
- , "W. Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag)", en E. W. Orth (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg-München, 1985, pp. 157-182.
- /"Praktisches Wissen", en *Gesammelte Werke*, vol. 5: *Griechische Philosophie I*, Tübingen, 1985.
- , *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, vol. I: *Hermeneutik I*, Tübingen, 1986.
- , "Hermeneutik und Historismus", en *Gesammelte Werke*, vol. 2: *Hermeneutik II*, Tübingen, 1986.
- ."Erinnerungen an Heideggers Anfänge", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 13-26.

- , "Vom Anfang des Denkens, Auf dem Rückgang zum Anfang und Der eine Weg Martin Heideggers", en *Heideggers Wege. Gesammelte Werke*, vol. 3: *Neuere Philosophie*, Tübingen, 1987.
- , "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", en *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6 (1989), pp. 228-234.
- , "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 25 (1994).
- , "Erinnerungen an Heideggers Anfänge" (1986), en *Gesammelte Werke*, vol. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, 1995.
- Gander, Hans-Helmuth, *Positivismus als MetaphysikS/oraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München, 1988.
- , *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt am Main, 2001.
- Garcia Gainza, J., *Heidegger y la cuestión del valor*, Pamplona, Newbook Ed., 1997.
- Gethmann, Carl Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1974.
- , "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens en der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), pp. 27-53.
- Gethmann-Siefert, Annemarie / Pöggeler, Otto (ed.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1989.
- Gil Villegas, F., *Los Profetas y el Mesias. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE, Mexico, 1996.
- Gorner, Paul, "Husserl and Heidegger as Phenomenologists", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 23 (1992), pp. 146-155.
- Granel, G., "Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la Phänomenologie husserlienne", en V. Klostermann (ed.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1970, pp. 350-368.
- Greisch, Jean, "L'hermeneutique dans la Phänomenologie comme teile", en *Revue de Metaphysique et de Morale* 96 (1991), pp. 43-63.
- , "Das Leibphänomen ein Versäumnis von Sein und Zeit", en P. van Tongeren et al. (ed.), *Eros and Eris. Contributions to an Hermeneutical Phenomenology*, Dordrecht, Kluwert, 1992, pp. 243-262.
- , *Hermeneutik und Metaphysik*, München, 1993.
- , *Ontologie et temporalite. Esquisse d'une Interpretation integrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.
- , "Das Verständliche und das Unverständliche. Das Problem des Irrationalen

- in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", en *Studio, Hermeneutica* 3 (1997), pp. 73-93.
- Grimm, J. y W., *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1854./f.
- Grondin, Jean, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991.
- , "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", en Feher I.M (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk*, Berlin, 1991, pp. 141-150.
- , "Die hermeneutische Intuition zwischen Husserl und Heidegger", en *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel*, editado por Th. Grethlein y H. Leither, Würzburg, 1996, pp. 271-276.
- Grzesik, J., *Die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung des Menschen. Eine Untersuchung zur Anthropologie W. Diltheys und M. Heideggers*, tesis doctoral, Bonn, 1960.
- Guerra, R., *Filosofía y fin de siglo*, UNAM, Mexico, 1996.
- Gutierrez, C. B., *Die Kritik des Wertbegriffes in der Philosophie Heideggers*, tesis doctoral, Heidelberg, 1976.
- , "La Hermeneutica temprana de Heidegger", en *Ideas y Valores* 107 (1998), pp. 27-42.
- Held, K., "Husserls Rückgang auf das Phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie", en *Phänomenologische Forschungen* 10 (1981), pp. 89-145.
- , *Einleitung zu Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart, 1985, pp. 5-51.
- , "Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger", en G. Funke (ed.), *Husserl Symposion. Mainz 27.06/04.07 1988*, Mainz, 1988, pp. 33-50.
- , "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, 1989, pp. 111-139.
- , "Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung", en M. Fleischer (ed.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 1990, pp. 79-93.
- , "Heideggers Weg zu den 'Sachen selbst'", en P. L. Coriando (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1999, pp. 31-45.
- Henry, M., "Quatre principes de la Phänomenologie", en *Revue de Metaphysique et de Morale* 96 (1991), pp. 3-26.

- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, 1964.
- , "Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik", en V. Klostermann (ed.), *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1970, pp. 235-254.
- , *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Frankfurt am Main, 1971.
- , *Husserl und die Meditationen des Descartes*, Frankfurt am Main, 1971.
- , "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", en *Freiburger Universitätsblätter*, núm. 78 (diciembre 1982), pp. 85-102.
- , *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Frankfurt am Main, segunda edición ampliada, 1985.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'*, vol. 1: 'Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein', Frankfurt am Main, 1987.
- , *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main, 1988.
- , *Weg und Methode*, Frankfurt am Main, 1990.
- , *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Klostermann, GmbH, 1991.
- , *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Frankfurt am Main, 1994.
- , *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main, 1994.
- , "Daseinsanalyse und Ereignis-Denken", en *Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 12/1 (1995), pp. 6-17.
- , "Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996), Madrid, Universidad Complutense.
- , "Husserl-Heidegger und 'die Sachen selbst'", en *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel*, Th. Grethlein y H. Leither (eds.), Würzburg, 1996, pp. 277-289.
- , "Wirkungen der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe", en Happel Markus (ed.), *Heidegger neu gelesen*, Würzburg, 1997, pp. 87-96.
- , "Die 'Beiträge zur Philosophie' als Hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers", en M. Happel (ed.), *Heidegger neu gelesen*, pp. 75-86.
- , "Wahrheit-Zeit-Raum", en E. Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, 1997, pp. 243-256.
- , *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main, 2000.

- , "Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie", en *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker und Humbolt, 2002.
- Höbe, K., "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", en *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), pp. 360-376.
- Hogemann, F., "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919/20 und dem SS 1920", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), pp. 54-71.
- Holmes, R., "An Explanation of Husserl's Theory of the Noema", en *Research in Phenomenology* 5 (1975), pp. 143-153.
- Hopkins, B., *Intentionality in Husserl and Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 1993.
- Imdahl, G., *Das Leben Verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Würzburg, 1997.
- Ineichen, H., *Erkenntnistheorie und Geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1975.
- Ingarden, R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Den Haag, 1975.
- Jamme, C., "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", en *Dilthey-Jahrbuch* 4(1986-1987), pp. 72-90.
- Jannsen, P., *Edmund Husserl*, Freiburg i. Br.-München, 1976.
- Jimenez, G., "La noción hermeneutica de indicación formal en el Heidegger temprano", en *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, 2001, núms. 39-40, pp. 187-196.
- Johach, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei W. Dilthey*, Meisenheim am Glan, 1974.
- Jung, M., *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, Würzburg, 1990.
- , *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, 1996.
- Kaegi, D., "Die Religion in den Grenzen der bloßen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesung von 1920/1921", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1996 (nüm. 1), pp. 133-149.
- Kalariparambil, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin, 1999.
- , "Toward Sketching the 'Genesis' of Being and Time", en *Heidegger Studies* 16 (2000), pp. 189-220.
- Kern, Iso, *Husserl und Kant*, Den Haag, 1964.
- Kim, In-Suk, *Phänomenologie des faktischen Lebens: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Frankfurt am Main, 1998.
- Kisiel, T., "On the Dimensions of a Phenomenology of Science in Husserl and the young Dr. Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 4 (1973), pp. 217-234.

- , "Toward the Topology of *Dasein*", en Th. Sheehan (ed.), *The Man and the Thinker*, 1981, pp. 95-105.
- , "Heidegger (1907-1927): the transformation of the categorial", en H. Silverman *et al.*, *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburg, 1983, pp. 165-185.
- , "On the way to Being and Time (Einleitung zur Übersetzung von Heideggers Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)", en *Research in Phenomenology* 15 (1985), pp. 193-226.
- , "Heidegger's Early Lecture courses", en J. J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, Washington D. C., 1986, pp. 22-39.
- , "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), pp. 91-120.
- , "The Missing Link in the Early Heidegger", en J. J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington, 1988, pp. 1-40.
- , "War der frühe Heidegger tatsächlich ein 'christlicher Theologe'?", en Gethmann-Siefert, A. (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart, 1988, pp. 59-75.
- , "Why the first Draft of Being and Time was never published", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 20 (1989), pp. 3-22.
- , "Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen", en D. Papenfuss y O. Pöggeler (ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 3, Frankfurt am Main, 1990, pp. 89-107.
- , "Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", en *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), pp. 105-122.
- , "The Genesis of Being and Time", en *Man and World* 25 (1992), pp. 21-37.
- , "A philosophical Postscript: on the Genesis of 'Sein und Zeit'", en *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992/1993), pp. 226-232.
- , *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Los Angeles, 1993.
- , "Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask", en *Man and World* 28 (1995), pp. 197-240.
- , "Existenz in Incubation Underway toward Being and Time", en *From Phenomenology to Thought, errancy and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, S. J.*, B. E. Babich (ed.), Dordrecht, 1995, pp. 89-114.
- , "The Genesis of Being and Time. The primal Leap", en L. Langsdorf y S. Watson (ed.), *Phenomenology, Interpretation, and Community*, State University of New York Press, 1996, pp. 29-50.

- , "Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger", en Happel, Markus (ed.), *Heidegger neu gelesen*, Würzburg, 1997, pp. 22-40.
- , "Husserl and Heidegger", en *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 333-339.
- y van Buren, John (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994.
- Kommereil, M., *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, 1. Jens (ed.), Ölten, 1967.
- Kontos, R., "Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle", en *Revue Philosophique de Louvain* 92 (1994), pp. 53-81.
- Kovacs, G., "Philosophy as primordial science (*Urwissenschaft*) in the early Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/2 (1990), pp. 121-135.
- Krausser, P., *Kritik der endlichen Vernunft. W. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt am Main, 1968.
- Krell, D., "Toward Sein und Zeit. Heidegger's Early Review (1919-21) of Jasper's 'Psychologie der Weltanschauung'", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 6 (1975), pp. 147-156.
- Landgrebe, L., *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe*, Halle, 1928.
- , "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", en Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1963.
- , *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, 1982.
- Lee, Yeong-Gyeong, *Die Phänomenologie der Welt bei Edmund Husserl*, tesis doctoral, Freiburg i.Br., 1999.
- Lessing, H.-U., *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch- logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München, 1984.
- Löwith, K., "Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik", en Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart, 1984, pp. 258-275.
- Luckner, A., *Sein und Zeit. Ein einführendes Kommentar*, Paderborn, 1997.
- Makkreel, R., "Husserl, Dilthey and the Relations of the Life-World to History", en *Research in Phenomenology* 12 (1982), pp. 39-58.
- , "Dilthey und die interpretierenden Wissenschaften", en *Dilthey-Jahrbuch* 1 (1983), pp. 57-73.
- , "Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewußtsein bei Husserl und Dilthey", en E. W. Orth (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg-München, 1985, pp.381-413.

- , "The Genesis of Heidegger's phenomenological Hermeneutics and the rediscovered 'Aristotle Introduction' of 1922", en *Man and World* 23 (1990), pp. 305-320.
- , "Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: JDiahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt\" en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, D. Papenfuss y O. Pöggeler (eds.), Frankfurt am Main, 1990, pp. 179-188.
- , *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1991.
- Malter, R., "Heinrich Rickert und Emil Lask", en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt, 1987, pp. 87-104.
- Marion, J.-L., *Reduction et donation*, Paris, PUF, 1989.
- Mazzarella, E., *Ermeneutica dell'effectività. Prospective ontiche delVontologia heideggeriana*, Guida, Nápoles, 1993.
- Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main, 1988.
- Merlan, Ph., "Time consciousness in Husserl and Heidegger", en *Philosophy and phenomenological Research* 8 (1947/1948), pp. 23-54.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia de la percepciön*, Mexico, Origen-Planeta, 1985.
- Mohanty, J. N (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977.
- , "Consciouness and Existence: Remarks on the Relation between Husserl and Heidegger", en *Man and World* 11 (1978), pp. 324-355.
- , *Phenomenology. Between Essentialism and transcendental Philosophy*, Evaston, Northwestern University Press, 1997.
- Morscher, E., "Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein. Der Denkweg des frühen Heideggers", en *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), pp. 379-385.
- Oberer, Hariolf, "Transzendentialsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren transzendentalphilosophie", en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, pp. 105-133.
- Ollig, Hans-Ludwig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979.
- Orth, Ernst Wolf gang/Holzhey Helmut (ed.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, 1994.
- (ed.), "Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert", en *Phänomenologische Forschungen* 16 (1984).
- , *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg-München, 1985.
- , "Das Problem der Generalisierung bei Dilthey und Husserl als Frage nach Gegenwart und Zeitlichkeit", en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 327-350.

- , "Heidegger und der Neukantianismus", en *Man and World* 25 (1992), pp. 421-441.
- Oudemans, Th. C. W., "Heideggers 'Logische Untersuchungen'", en *Heidegger Studies* 6 (1990), pp. 85-105.
- Pascher, M., *Einführung in den Neukantianismus*, München, 1997.
- Perego, V., "La genesi della fenomenologia ermeneutica nel primo Heidegger", en *Rivista di Filosofia neo-scolastica* XV/1-2 (1998), pp. 51-77.
- Perpeet, W., "Formale Kulturphilosophie", en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, pp. 362-377.
- Petrovsek, R., *Heidegger-Index (1919-1927)*, Ljubliana, Teoloska fakulteta, 1998.
- Pietersma, H., "Husserl and Heidegger", en *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1979-1980), pp. 194-211.
- Pöggeler, O., "Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962/63), pp. 118-137.
- , "Heideggers Topologie von Sein", en *Man and World* 2 (1969), pp. 331-357.
- , *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1983.
- , *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg i.Br./München, 1983.
- , "Heideggers Begegnung mit Dilthey", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), pp. 121-160.
- , "Heideggers logische Untersuchungen", en *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main, 1989.
- , *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München, 1992.
- (ed.), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Weinheim, 1994.
- Pöggeler, Otto, Hogemann, F., "Martin Heidegger: Zeit und Sein", en *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart* V, Göttingen, 1982, pp. 48-86.
- Rampléy, M., "Meaning and Language in early Heidegger: From Duns Scotus to Being and Time", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 25 (1994), pp. 209-228.
- Rang, B., *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt am Main, 1990.
- Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- , "Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951), pp. 357-394.
- , "Phänomenologie et hermeneutique", en *Phänomenologische Forschungen* 1, Freiburg-München, 1975, pp. 31-75.

- Richardson, W., S. J., *From Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963.
- Richter, E., "Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins. Anerkennung und wachsende Distanz gegenüber dem Werk Edmund Husserls", en P. L. Coriando (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1999, pp. 7-29.
- Riedel, M., "Positivismuskritik und Historismus. Über den Ursprung des Gegensatzes von Erklären und Verstehen im 19. Jahrhundert", en J. Blühdorn y J. Ritter (eds.), *Positivismus im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1971, pp. 81-91.
- , *Verstehen oder Erklären ? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, 1978.
- , "Diltheys Kritik der begründenden Vernunft", en E. W. Orth (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg i.Br.-München, 1985, pp. 185-210.
- , "Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadammers hermeneutischer Gesprächsdiagnostik", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11/3 (1986), pp. 1-28.
- , *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt am Main, 1988.
- , "Die Urstiftung der hermeneutischen Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl", en C. Jamme y O. Pöggeler (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main, 1989, pp. 215-233.
- Rodi, F., *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart, 1969.
- , "Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung", en *Dilthey-Jahrbuch* 1 (1983), pp. 260-267.
- , *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 1990.
- , "Wandlungen der hermeneutischen Situation im Blick auf Heideggers Frühwerk", en I. Feher (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk*, Berlin, 1991, pp. 129-140.
- , "Wilhelm Dilthey: Der Strukturzusammenhang des Lebens", en *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, M. Fleischer und J. Hennigfeld (eds.), Darmstadt, 1998.
- Rodi, F. y Lessing, H.-U (ed.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main, 1984.
- Rodriguez, R., *Heidegger y la crisis de la razón*, Madris, Cincel, 1991.
- , *Hermeneutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993.
- , "Reflexion y Evidencia. Aspectos de la transformación hermeneutica de la fenomenología en la obra de Heidegger", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996), Madrid, Universidad Complutense.

- , "Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der Logischen Untersuchungen", en *Phänomenologische Forschungen* 2 (1997), pp. 223-244.
- , *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Rossi, Alejandro, *Lenguaje y significado*, Mexico, Siglo XXI, 1969.
- Ruckteschell, Peter von, *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie: die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers*, tesis doctoral, Freiburg, 1998.
- Ruff, G., *Am Ursprung der Zeit: Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten 'Freiburger Vorlesungen'*, Berlin, 1997.
- Sadler, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Londres, Athlone Press, 1996.
- San Martín, J., "La estructura del método fenomenológico", Madrid, UNED, 1986.
- Scanlon, J., "Husserl's Ideas and the Natural Concept of the World", en R. Sokolowski (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, Washington, 1988.
- Schalow, F., "Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures", en *Heidegger Studies* 16 (2000), pp. 167-188.
- Seeburger, F., "Heidegger and the phenomenological Reduction", en *Philosophy and phenomenological Research* 36 (1975/76), pp. 212-221.
- Schäfer, Hermann (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger*, Frankfurt am Main, 1996.
- Schärf, R., "Heidegger's 'Appropriation' of Dilthey before Being and Time", en *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997), pp. 105-128.
- Schmitt, R., *Martin Heidegger on Being Human*, Nueva York, Random House, 1969.
- Scholtz, G., "Was ist und seit wann gibt es 'hermeneutische Philosophie'?", en *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-1993), pp. 93-119.
- Schulz, W., "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", en *Philosophische Rundschau* 1, 1953.
- Schumann, K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, Den Haag, 1971.
- Sheehan, T., "The 'original form' of Sein und Zeit: Heidegger's Der Begriff der Zeit (1924)", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 10 (1979), pp. 78-83.
- , "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", en Th. Sheehan (ed.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, 1981, pp. 3-19.

- , "On movement and the destruction of ontology", en *The Monist* 64 (1981), pp.535-542.
- , "Time and Being' (1925-1927)", en R. Shahan y J. N. Mohanty (eds.), *Thinking about Being: Aspects of Heidegger's Thought*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pp. 177-219.
- , "Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920-1921", en *Personalist* 60 (1979), pp. 312-324. Reeditado en J. Kockelmans, *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time, Current Continental Research* 550 (1986), pp. 40-62.
- , "Heideggers Lehrjahre", en J. Sallis, G. Moneta, J. Taminiaux (eds.), *The Collegium phenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 77-137.
- Spiegelberg, M., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* vol. 1., LaHaya, 1960.
- , "Is the Reduction necessary for Phenomenology? Husserl's and Pfänder's replies", en *Journal of the British Society for Phenomenology* 4 (1973), pp. 3-15.
- Stewart, R., "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's *Habilitations-schrift*", en J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, pp. 1-21.
- Storck, Joachim W., Th. Kisiel (eds.), "Martin Heidegger und die Anfänge der 'Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte'", en *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-1993), pp. 181-225.
- Streeter, R., "Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time", en *Man and World* 30 (1997), pp. 413-430.
- Ströker, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main, 1987.
- , *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main, 1987.
- , *Husserls Werk: Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften*, Hamburg, 1992.
- Strube, C., *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg, 1993.
- Taminiaux, J., "Heidegger and Husserl's Logical Investigations", en J. Sallis (ed.), *Radical Phenomenology*, New Jersey, 1978.
- , *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Million, Grenoble, 1995.
- Theunissen, M., "Intentionaler Gegenstand und Ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls", en *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962/1963), pp. 344-362.
- Thomä, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt am Main, 1990.
- Thurnher, R., "Hermeneutik und Verstehen in Heideggers Sein und Zeit", en

- Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 28/29 (1983/1984), pp. 101-114.
- , "Heideggers 'Sein und Zeit' als philosophisches Programm", en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11 (1986), pp. 29-51.
- , "Weltbegriff und Topologie des Seins beim frühen Heidegger", en *Mesotes. Supplementband: M. Heidegger*, 1990, pp. 92-104.
- , "Husserls Ideen und Heideggers Sein und Zeit", en A. Bäumer, M. Benedikt (eds.), *Gelehrtenrepublik und Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Viena, 1993, pp. 145-168.
- , "Zu den Sachen selbst!-Zur Bedeutung der phänomenologischen Grundmaxime bei Husserl und Heidegger", en A. Schramm (ed.), *Philosophie in Österreich* 1996, Viena, 1996, pp. 261-273.
- Tietjen, H., "Philosophie und Faktizität", en *Heidegger Studies* 2 (1986), pp. 11-40.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970, Die Gruyter, p. 263.
- Vattimo, G. *Introduzione a Heidegger*, Roma, Laterza, 1985.
- Vedder, B., "Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag", en *Heidegger Studies* 12 (1996), pp. 95-107.
- Vicari, D., "Ontologia dell' esserci. La riproposizione delle 'questione dell' uomo' nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)", Turin, Silvio Zamorani, 1996.
- Vigo, A., "Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger", en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1994, pp. 73-95.
- Vogt, N., "Heidegger vor 'Sein und Zeit'", en *Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 13 (1996), pp. 135-148.
- Volpi, F., "Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), pp. 254-265.
- , "Alle origini della concezione Heideggeriana dell' Essere: il Trattato 'Vom Sein' di Carl Braig", en *Rivista critica di storia della filosofia* 2 (1980), pp. 183-194.
- , *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne, 1984.
- , "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", en *Theoria* 4(1984), pp. 125-162.
- , "Dasein comrae praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en Volpi (ed.), *Heidegger et l'idee de la Phänomenologie*, La Haya, 1988, pp. 1-41.
- , "L' approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger", en *Aut-Aut* 223/224 (1988), pp. 203-230.

- , "Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik", en W. Biemel, F.-W. von Herrmann (eds.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger*, Frankfurt am Main, 1989, pp. 67-91.
- , "Sein und Zeit: Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'", en *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), pp. 225-240.
- Watanabe, J., "Categorial intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger", en J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 109-117.
- Wiley, T., *Back to Kant*, Detroit, Wayne State University Press, 1978.
- Xolocotzi, A. (ed.), *Hermeneütica y fenomenologia. Primer coloquio*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 2003.
- Zahavi, D., *Intentionalität & Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhage, Museum Tusulanum Press der Univ. Kop, 1992.
- Zirión, A. (ed.), *La actualidad de Husserl*, Mexico, Alianza, 1989.
- Zöckler, C., *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als 'Praxiswissenschaft' und die Geschichte ihrer Rezeption*, Stuttgart, 1975.

Fenomenología de la vida fáctica
Heidegger y su camino
a Ser y tiempo

se terminó de imprimir en noviembre de 2004.

Tiraje: mil ejemplares.