

# SUBJETIVIDAD RADICAL Y COMPRENSIÓN AFECTIVA

EL ROMPIMIENTO DE LA REPRESENTACIÓN  
EN RICKERT, DILTHEY, HUSSERL Y HEIDEGGER

Ángel Xolocotzi Yáñez







SUBJETIVIDAD RADICAL Y COMPRENSIÓN AFECTIVA  
El rompimiento de la representación en  
Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger



# **SUBJETIVIDAD RADICAL Y COMPRENSIÓN AFECTIVA**

El rompimiento de la representación  
en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger

Ángel Xolocotzi Yáñez



Primera edición: 2007

- © Ángel Xolocotzi Yáñez
- © Universidad Iberoamericana, A. C.  
Prol. Paseo de la Reforma 880  
Col. Lomas de Santa Fe  
01219 México, D.F.  
publica@uia.mx
- © Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Derechos exclusivos de esta 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.  
Este libro ha sido publicado gracias al apoyo de coNAcyt.

Plaza y Valdés, S. A. de C.V.  
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael  
México, D. F. 06470. Teléfono: 509720 70  
editorial@plazayvaldes.com

Calle de las Eras, 30 B.  
28670, Villaviciosa de Odón.  
Madrid, España.  
Tel.:91 665 8959  
www.madrid@plazayvaldes.com

ISBN: 978-968-859-660-9 (Universidad Iberoamericana)  
ISBN: 978-970-722-663-0 (Plaza y Valdés)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

A Marina Xolocotzi y  
Helene v. Pfulstein  
*In memoriam*





# Índice

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Prólogo.....</b>  | <b>11</b> |
| <b>Introducción. Conocimiento, comprensión e intuición</b>                         |           |
| § 1. Filosofía como <i>contramovimiento</i> .....                                  | 13        |
| § 2. Heidegger y sus "precursores".....  | 24        |
| § 3. El punto de partida moderno: la representación                                | 40        |
| <br>   |           |
| <b>1. Heinrich Rickert: la toma de posición valorativa</b>                         |           |
| § 4. Heidegger y el neokantismo.....   | 49        |
| § 5. La propuesta de conocimiento de Heinrich Rickert.....                         | 58        |
| § 6. El específico carácter teleológico de la filosofía del valor rickertiana..... | 69        |
| <br>   |           |
| <b>2. Wilhelm Dilthey: la ampliación de la conciencia</b>                          |           |
| § 7. Heidegger y Dilthey.....  | 77        |
| § 8. La fundamentación de las ciencias del espíritu y la pregunta por la vida..... | 84        |
| § 9. La base fundamental para la pregunta por la vida.....                         | 91        |

|  |            |
|--|------------|
| § 10. El acceso descriptivo-teleológico-hermenéutico<br>a la vida.....                         | 101        |
| <b>3. Edmund Husserl: transformación de la<br/>representación y constitución trascendental</b> |            |
| § 11. Heidegger y Husserl.....   | 109        |
| § 12. La recepción de la representación en los<br>orígenes de la fenomenología.....            | 118        |
| § 13. La descripción fenomenológica de la actitud<br>natural en las <i>Ideas</i> .....         | 128        |
| § 14. La vida trascendental de la conciencia<br>con base en las <i>Ideas</i> .....             | 136        |
| § 15. La puesta entre paréntesis de la tesis general.  | 141        |
| <b>4. Martin Heidegger: el Dasein como<br/>comprensión afectiva</b>                            |            |
| § 16. Heidegger "y" Heidegger.....   | 147        |
| § 17. Otro acceso a la pregunta por el ser.....  | 159        |
| § 18. Los prejuicios del ser.....  | 170        |
| § 19. Prejuicio y cotidianidad.....  | 181        |
| § 20. El Dasein como comprensión afectiva de<br>posibilidades templadas.....                   | 189        |
| <b>Bibliografía.....</b>   | <b>207</b> |

## Prólogo

**S**i la filosofía es tomada en su radicalidad en cuanto posibilidad del ser humano, entonces debe ser entendida como invitación a pensar nuestro estar-en-el-mundo. Sin embargo, la invitación misma proviene de aquello que sostiene nuestra existencia histórica: la tradición. En este sentido, el filosofar se ve comprometido a llevarse a cabo como una apropiación pensante partiendo de la tradición filosófica en la que, aun cuando no lo sepamos, nos movemos. Este libro es un intento de tal apropiación, por lo cual combina ejercicio del pensar y filología filosófica. Con esto quiero señalar la posible heterogeneidad que el lector detectará a lo largo de los apartados aquí reunidos, algunos de los cuales han aparecido en otras publicaciones.

La presente investigación no busca solamente revisar por otro camino los orígenes de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger, sino que, aunque colabore con ello, se propone además tres objetivos:

- 1) Por un lado, pretende detectar un punto de encuentro en la tematización de autores centrales como Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger. El acercamiento y alejamiento se halla, de acuerdo con el trabajo que aquí desarrollaremos.

en el punto de partida de la experiencia y su crítica a la representación que cada propuesta llevó a cabo.

- 2) Por otra parte, este arálisis contribuye a una mejor comprensión del Dasein como comprensión afectiva y marca diferencias importantes respecto a otras propuestas que pudiesen ser consideradas cercanas o precursoras.
- 3) En último lugar, se busca preparar el camino para una posible tematización de la continuidad o discontinuidad del camino filosófico de Heidegger.

El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación "Fenomenología de la facticidad" apoyado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Agradezco a esta institución su apoyo para la ejecución y publicación de la presente investigación. Asimismo agradezco al Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD) el apoyo para una estancia de investigación llevada a cabo en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, en el 2004. De igual forma expreso mi agradecimiento a la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México) el apoyo para llevar a cabo este proyecto. La revisión final del manuscrito se inscribe ya en el marco de la beca de investigación con la que me ha honrado la Fundación Alexander von Humboldt, a la que estoy agradecido por esa distinción.

A mi esposa Gabi Haspel agradezco como siempre su constante y paciente apoyo en múltiples sentidos. A Carlos Gutiérrez, le estoy agradecido especialmente por las buenas referencias con las que enriqueció esta investigación. Asimismo expreso mi gratitud a Consuelo González no sólo por la dedicada revisión del texto, sino por el cuidado de la edición.

Este trabajo lo dedico a dos *seres* que en sentido estricto fueron *queridos* y acompañaron de manera decisiva mi camino: Marina Xolocotzi y Helene v. Pfuhlstein.

# Introducción

## Conocimiento, comprensión e intuición

En lugar de siempre *conocer* cosas  
*se debe comprender intuyendo*  
e intuir comprendiendo

HEIDEGGER, 1919

### §1. Filosofía como *contramovimiento*

**S**i nos detenemos en el panorama filosófico contemporáneo veremos sin mucha dificultad que la filosofía de Martin Heidegger sigue estando presente como punto de partida favorable o como objeto de crítica radical. El asombro es mayor cuando vemos que posiciones de las más diversas líneas del pensar se apoyan en la monumental obra heideggeriana.<sup>1</sup> Este asombro es el que motivó, en un trabajo

<sup>1</sup> Michel Foucault frecuentemente decía que "quizás algún día el siglo [xx] se recuerde como deleuziano". Pero a nuestro parecer más bien será un siglo heideggeriano. Las grandes líneas del trabajo filosófico "continental" que se han desarrollado en el siglo xx como el existencialismo, con autores como Jean-Paul Sartre; la de-construcción, principalmente con Jacques

previo, un acercamiento al origen de tal pensar y a la propuesta de filosofía que estaba en juego.<sup>2</sup> Por los alcances que ha tenido

Derrida en Francia o Ute Guzzoni en Alemania; la postmodernidad, con Richard Rorty; el pensamiento débil con Gianni Vattimo; el postestructuralismo de Michel Foucault; el pensamiento de la otredad de Emanuel Levinas; la rehabilitación de la filosofía práctica con autores como Manfred Riedel en Alemania o Franco Volpi en Italia y la hermenéutica contemporánea, con autores como Hans-Georg Gadamer en Alemania o Paul Ricoeur en Francia, no se comprenden en su base sin la fenomenología heideggeriana. Asimismo los nombres de alumnos que desfilaron por las aulas donde enseñaba Martin Heidegger han determinado en gran medida el trabajo filosófico contemporáneo. En sus primeros cursos en Friburgo y Marburgo encontramos nombres como Max Horkheimer, quien asistió a un curso de Heidegger en 1921; Hans Jonas, Leo Strauss, Hans Georg Gadamer a partir de 1923; Hannah Arendt a partir de 1925; Karl Löwith y Joachim Ritter, por mencionar algunos. Después de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 encontramos alumnos como Eugen Fink, Xavier Zubiri, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Jan Patočka, quien asistió a un curso de Heidegger en 1932, así como la llamada Escuela Católica de Friburgo formada por el jesuita Karl Rahner, el jesuita Johann-Baptist Lotz, Max Müller, Gustav Siewerth y posteriormente el paisano de Heidegger Bernhard Welte. La atracción hacia Heidegger por parte de teólogos como R. Bultmann, científicos como C. F. von Weizsäcker y W. Heisenberg, psiquiatras como L. Binswanger y M. Boss, psicoanalistas como J. Lacan o poetas como R. Char y P. Celan es muestra de lo inspirador que ha sido este pensar. Incluso la Escuela de Kyoto, fundada por alumnos de Husserl y Heidegger muestra repercusiones fuera de Occidente. Sin embargo, no podemos omitir señalar el hecho de lo complejo de la personalidad de Heidegger. No sólo su relación con el nacionalsocialismo y sus colapsos nerviosos de 1937 y 1946 (esto último investigado por Luis Tamayo, cf. bibliografía) son muestras de ello, sino la difícil relación con su maestro Edmund Husserl y la intensa y compleja amistad con Karl Jaspers atestiguan lo que aquí señalamos. Los testimonios de J. Ortega y Gasset, K. Löwith, M. Müller, E. Cassirer, E. Jünger y J. Lacan, entre otros, señalan tanto positiva como negativamente lo pregnante de la personalidad de Martin Heidegger. No sólo su obra póstuma sigue sorprendiendo, sino también su biografía, así lo muestra la reciente publicación (2005) de las cartas a su esposa Elfride, a las que nos referiremos en diversos momentos de la presente investigación.

<sup>2</sup> Me refiero a mi texto *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés/ UIA, 2004, 252 págs.

nos queda cada vez más claro que el halo que se desprende de Heidegger no puede ser solamente de un determinado contenido, sino de una manera de hacer filosofía.

Ya Hans-Georg Gadamer y Hanna Arendt habían anticipado el tremendo potencial del joven Heidegger. Su radicalidad ya era tal en su lectura de Aristóteles, antes de *Ser y tiempo* (*SyT*) (1927), que había impresionado no sólo a Edmund Husserl, Karl Jaspers y Paul Natorp entre otros, sino que por sus aulas iniciaba el desfile de autores que marcarían la constelación filosófica contemporánea.<sup>3</sup> Con la publicación de *SyT*

<sup>3</sup> La importancia que Heidegger tuvo como docente en sus años de profesor asistente se refleja bien en las apreciaciones retrospectivas de algunos de sus alumnos, que con el tiempo llegaron a ocupar una posición importante en el ámbito filosófico. Tal es el caso de Hans Jonas y Leo Strauss. Jonas visitó un curso de Heidegger en 1921, posteriormente, en otoño de ese año parte a Berlín, para después regresar a Friburgo cuando Heidegger ya estaba en Marburgo. En otoño de 1924, decide seguir a Heidegger, con quien se doctora en 1928. Respecto a su primer encuentro con Heidegger señala lo siguiente:

"Así es que fui a Friburgo y era estudiante de Husserl, lo que no quería decir otra cosa que el hecho de asistir a su lección. Como estudiante de primer semestre no se me permitía la asistencia a su seminario. En su lugar debía yo asistir a un preseminario. Eso era dirigido por un profesor asistente llamado Martin Heidegger. Y si uno piensa que el seminario de Husserl hubiera sido para mí demasiado avanzado y que el seminario de Heidegger sería lo correcto para principiantes, debo decir que Husserl no estaba al corriente. Pues Heidegger era desde el principio, esa fue mi primera impresión, mucho más difícil que Husserl [...]. Para seguir a Heidegger se requería algo completamente diferente. Uno tenía de inmediato la impresión, aún sin entender nada, de que aquí se trataba de algo nuevo, de abrir nuevas perspectivas y trabajar nuevos medios lingüísticos. Yo sé que en ese semestre, sin haber entendido mucho, estaba completamente convencido de que se hallaba en obra un filosofar importante y esencial. Ahí estaba un hombre que pensaba frente a los alumnos, quien no leía lo pensado, como sucedía con Husserl, sino que ejecutaba el acto del pensar mismo en presencia de sus estudiantes. Y eso conmovía; por ejemplo, señalo algo puramente exter-



Heidegger se corona quizás como el filósofo más importante del siglo xx.

sino que veía de lado hacia la ventana o propiamente veía dentro de sí y pensaba en voz alta. Uno sentía que asistía al acto original de un pensar, descubrir y abrir completamente original, propio y nuevo.

Y él era a la vez un pedagogo ejemplar. Todavía recuerdo, se trataba *de anima* de Aristóteles [semestre estival de 1921]. Yo creo que no fuimos más allá de los primeros tres o cuatro capítulos de todo el libro. Pero como ahí se interpretó línea por línea—por supuesto, en aquel entonces era obvio que el texto se leía en griego—no se aflojaba el paso hasta que uno había penetrado en los aposentos más internos del pensar y ver aristotélicos. Y a veces sucedía—por cierto eso es algo de Heidegger que me ha quedado para toda la vida—que alguien decía algo y para ello usaba terminología filosófica. Entonces decía Heidegger: 'demasiado erudito, demasiado erudito, por favor exprese eso de forma no tan docta'. Él quería liberarse de la petrificada e impregnada terminología técnica del filosofar, para llegar a los fenómenos originarios. Quería que uno viese simplemente las cosas, lo que no significa fácil, ya que para él las intelecciones simples se hallaban en lo profundo y no en la superficie. Era una experiencia pedagógica de primerísimo nivel" (*Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, editado por D. Böhler y J. P. Brune, Würzburg, 2004, págs. 415-416).

Por su parte L. Strauss recordaba también frecuentemente sus primeras impresiones en torno a Heidegger: "Recuerdo la impresión que me causó cuando lo escuché por primera vez como profesor asistente en 1922. En aquel tiempo yo estaba especialmente impresionado, como muchos de mis contemporáneos en Alemania, por Max Weber: por su intransigente devoción a la honestidad intelectual, por su pasión devota a la idea de ciencia, una devoción combinada con una profunda innaturalidad en torno a la importancia de la ciencia. Al partir de Friburgo, donde Heidegger enseñaba en aquella época, hacia el Norte, vi en Francfort del Meno a Franz Rosenzweig, cuyo nombre siempre será recordado cuando se discuta competentemente sobre existencialismo, y le hablé de Heidegger. Le dije que, comparado con Heidegger, Weber me parecía un 'huérfano' en lo que respecta a la precisión, honradez intelectual y capacidad. Nunca había visto yo tanta seriedad, profundidad y concentración en la interpretación de textos filosóficos. Escuché las interpretaciones de Heidegger de ciertos pasajes de Aristóteles y tiempo después escuché a Werner Jaeger interpretar los mismos pasajes en Berlín. La caridad me obliga a limitar mi comparación señalando que no

El misterio del origen de una filosofía tremenda como la de Heidegger sigue dando qué pensar. Por ello, la presente investigación buscará precisar algunas claves que motivaron por diversos caminos la constelación filosófica del siglo xx. No se trata en esta ocasión de describir nuevamente el acceso metódico que lleva a cabo en sus primeras lecciones, sino de tematizar los impulsos recibidos y desencubrir la confrontación latente que posibilitó una radicalidad tal como la plasmada en *SyTy* en su obra posterior.

Un distinguido alumno de las primeras lecciones de Heidegger como lo es Hans-Georg Gadamer señaló alguna vez que la superación del punto de vista teórico-cognoscitivo se la debe a su maestro.<sup>4</sup> Esta superación ocurre, como veremos, no a partir de la tematización de un objeto determinado, sino a partir de la renovación de la filosofía como tal.

Tal renovación se lleva a cabo para Heidegger por medio de la fenomenología, en la medida en que ésta proporciona los elementos metódicos necesarios para descubrir y tematizar la relación intrínseca entre la concepción de ser humano y el filosofar mismo. La filosofía, en este sentido, no es un mero comportamiento externo entre otros, sino que a su ejecución corresponde una idea codeterminada de ser humano. La idea de filosofía dependerá de la idea de ser humano que se tenga y de las posibilidades de las que éste disponga. Qué sea la filosofía, qué tematice y cómo lo haga, estará en parte determinado por las posibilidades de aprehensión que descubra el ser humano.

había comparación" (*The Rebirth of Classical Political Rationalism*, (ensayos y cursos de Leo Strauss), seleccionados e introducidos por Th. L. Pangle, Chicago, 1989, págs. 27-28).

<sup>4</sup> Hans-George, Gadamer, *Wahrheit und Methode* I, Tübingen, pág. 246.

Parecería que nos encontramos en un círculo. Sin embargo, la soberanía de ciertas tendencias cognoscitivas excluye la posibilidad genuina de tomar como punto de partida nuestra estancia en tal círculo. ¿No habrá ya detrás de la pretendida justificación que gusta de abolir los círculos una linealidad no puesta en cuestión? ¿En tal linealidad no se halla a la base una idea de cientificidad dada por hecho?

Es conocido que gran parte del trabajo de Wilhelm Dilthey, mediante su programa de fundamentación de las ciencias del espíritu, buscó delinear el carácter científico que correspondería a la copertenencia circular entre filosofía y ser humano. Esta línea de indagación roza también las preocupaciones e intereses filosóficos del joven Heidegger. Sus primeras lecciones en Friburgo, a partir de 1919, se dirigen a la necesidad de pensar lo que es la filosofía y el carácter científico que se halla a la base. Un primer acercamiento a esas tematizaciones nos deja en claro que lo que la filosofía sea no puede ser aceptado dogmáticamente como una disciplina externa, sino que al ejecutarla, al filosofar, su mismo carácter la lleva a ser puesta en cuestión.

Esas lecciones de los años veinte sobre fenomenología de la religión así como las interpretaciones en torno a Aristóteles, toman como punto de partida un acercamiento temático a lo que puede ser entendido como filosofía. La lección del semestre invernal de 1920/1921 *Introducción a la fenomenología de la religión* ya da señales claras. Al inicio de esta lección, Heidegger señala que "la filosofía no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en el que los conceptos puedan ser ordenados".<sup>5</sup> La crítica de Heidegger en estos semestres

<sup>4</sup> Hans-George, Gadamer, *Wahrheit und Methode* I. Tübingen, pág. 246.

<sup>5</sup> *Gesamtausgabe* (Edición integral), vol. 60 (GA 60), pág. 3 (*Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 39). Las traducciones son mías, excepto si está mencionada la versión en español, como en este caso.

se centra en que la concepción de filosofía deriva de una idea no cuestionada de ciencia: "La pregunta por la esencia de la filosofía se antoja infructuosa y 'académica', pero esto es también consecuencia de la concepción corriente de la filosofía como ciencia".<sup>6</sup> Frente a este cuestionamiento se pregunta "¿cómo se llega a una comprensión propia de la filosofía? Esto sólo se puede conseguir mediante el filosofar mismo y no mediante demostraciones y definiciones científicas, es decir, no insertando todo en un complejo temático general objetualmente conformado".<sup>7</sup>

La comprensión propia de la filosofía a la que Heidegger hace aquí referencia se derivó de una idea general de ciencia que colocó a la filosofía en una situación relajada: "el problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera".<sup>8</sup> La tematización de ese problema da pie a pensar de modo renovado lo que significa el quehacer filosófico y a descubrir el carácter científico que le corresponde. Por ello Heidegger señala que "si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. *Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida*".<sup>9</sup> Más adelante incluso destacará que el camino hacia la filosofía comienza con dicha experiencia.<sup>10</sup> Este punto de partida señala para Heidegger la posibilidad de entender en forma radical u originaria la relación ser humano-filosofar.

Pero, ¿qué de originario puede tener la indicación de que la filosofía surge de la experiencia fáctica de la vida? ¿Qué

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág.7 (*ibidem*, pág. 42).

<sup>7</sup> *Ibidem*, pág. 8 (*ibidem*, pág. 43). Cf. GA 61, pág. 18 sobre definiciones.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pág. 8 (*ibidem*, pág. 43).

<sup>9</sup> *Idem* (cursivas mías).

<sup>10</sup> *Ibidem*, pág. 10 (*ibidem*, pág. 45).

caracteriza a esta experiencia? Lo característico de ella es que "el 'modo como me enfrento a las cosas', la forma de la experiencia, no es coexperimentada". Sólo experimento aquello que aparece en la experiencia, es decir el "objeto", el contenido. Sin embargo, la forma en que aparece el contenido se sobreentiende. El estar dirigidos al contenido y presuponer la experiencia del contenido es una tendencia que Heidegger nombra en 1921-1922 *tendencia ruinante*<sup>11</sup> La tendencia ruinante de la experiencia fáctica de la vida es el carácter de obvedad con la que ésta se lleva a cabo y es el conformarse con el contenido que se presenta. La ruina de la vida sólo puede ver el qué y no 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. 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 desalumbrador está desorientado al considerar que en su obvedad 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

<sup>11</sup> *Ibidem*, pág. 12 (*ibidem*, pág. 43). En la lección "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles" del semestre invernal de 1921-1922, Heidegger reflexiona sobre aquello que constituye el filosofar. Lo más común es que haya un objeto, pero lo que "uno no ve" es el tener o perder el objeto o incluso el mantenerse en él. Contaríamos así con un contenido y con una ejecución que son "modos del alumbrar específico de toda experiencia" (*GA* 61, pág. 18). Para Heidegger el carácter específico del filosofar se halla en que la ejecución, el cómo de toda experiencia "obtiene un significado principal" precisamente porque se mantiene oculto en nuestra costumbre cotidiana. Al tener un objeto, destaca el objeto, pero el "tener" queda simplemente sobreentendido.

<sup>12</sup> *GA* 61, pág. 131.

entrada no muestra ninguna "distancia" en relación con el mundo y con las cosas, ¿cómo puede hacerse accesible el *cómo* de la vivencia? Una manera es pensar que en tanto la ruina se muestra como *tendencia* de la vida, muestra una movilidad que abre el espacio para enfrentar la tendencia ruinante y dar la posibilidad de cierto alumbramiento en torno a la experiencia misma; se da pues la posibilidad de un *contramovimiento*. A pesar de que no se puede romper la ruina y salir de ella, ésta *señala*, en su carácter desorientado de obiedad, hacia una determinada dirección, hacia un movimiento. Y éste es el que permite la posibilidad de un alumbramiento de la vida que es para Heidegger el filosofar.

Pensar la filosofía como un *contramovimiento* surgido de la experiencia fáctica de la vida conduce a preguntas en torno al punto de partida de la *experiencia* misma. La concepción de filosofía en Heidegger no es pues una mera actividad extrínseca, sino un modo de ser de la vida fáctica. De esta forma, la famosa pregunta por el sentido del ser, no será, como veremos, una pregunta por un objeto ajeno a la vida, sino su *radicalización*. Sin embargo, fue posible llegar a esto sólo después de entrar en una profunda confrontación con planteamientos que Heidegger descubre como radicales en su ejecución. La filosofía para Heidegger, como muestra su origen y despliegue, no parte de la nada ni es resultado de un momento de inspiración. Más bien se da gradualmente como radicalización de la radicalización. De esta forma, la propuesta filosófica de Heidegger es en cierta medida la continuación radical de una subjetividad radical tematizada.

En este sentido, las propuestas filosóficas que abordaremos en la presente investigación no son arbitrarias, sino que, por un lado, tienen como nota común partir de la experiencia en cuanto medida del saber filosófico y, por otro, critican de

manera radical la línea de pensamiento heredada de la modernidad cuyo punto de apoyo es, como veremos, la representación.

*El principio de fenomenalidad* diltheyano, el *principio de inmanencia* rickertiano y el *principio de todos los principios* husserliano se apoyan en la experiencia en cuanto afirmación de la conciencia. Los diversos modos de acercamiento a la experiencia a partir de la fundamentación de las ciencias del espíritu (Dilthey), del planteamiento trascendental de los valores (Rickert) o de la fenomenología reflexivo-trascendental (Husserl) comparten a la vez, vía negativa, una radical crítica a la herencia moderna: el papel teórico de la representación. Esto, como veremos, no significa una salida del marco subjetivo de la conciencia, pero sí una radicalización de las ideas de sujeto y conciencia. La crítica a la representación llevada a cabo por caminos diversos confluye en el hecho de descubrir una cierta hegemonía de lo teórico en la tradición filosófica occidental. De esta forma, el papel de la representación se resquebraja y se abre el camino a nuevos puntos de partida.

Así, la propuesta de Heidegger no es intempestiva, sino que es consecuencia de esta subjetividad transformada. Sin embargo, la propuesta heideggeriana es una radicalización de la radicalización en tanto no se halla ya en el marco de la herencia moderna de la representación y la conciencia. Que Heidegger no hable más de sujeto como conciencia sino de *vida fáctica* o, posteriormente, de *Dasein* en cuanto comprensión afectiva, no indica solamente otra manera de nombrar la herencia moderna, sino que con ello nombra un fenómeno que muestra las consecuencias de una confrontación radical y que escapa al marco moderno establecido. Y precisamente para entender y diferenciar en qué consiste tal propuesta es necesario acercarse a aquellos planteamientos considerados como

precursores filosóficos directos.<sup>13</sup> De esta forma no sólo se aclara en qué descansa la radicalidad respecto a la modernidad, sino también en qué se halla la radicalidad de la radicalidad. Con ello pretendemos a su vez cuestionar las interpretaciones que siguen atribuyendo a Heidegger resabios de la modernidad.

Al final del camino veremos que si partimos del hecho del filosofar como *contramovimiento* será necesario reconducir todo posible contenido *quiditativo* a su *cómo* accesible, a su sentido de referencia. De esta manera lo que la filosofía sea, estará codeterminada por el acceso a la misma. Este planteamiento será crucial para el camino de Heidegger y la mencionada comprensión propia de la filosofía, ya que la correspondencia entre filosofía y ser humano posibilita repensar los cuestionamientos desde la radicalidad abierta. A diferencia de una esencia representacional que tematiza determinaciones a partir de contenidos, ahora la experiencia de la vida fáctica ofrece la

<sup>13</sup> En este punto conviene señalar dos cosas al hablar de "precursores filosóficos directos": en primer lugar queremos enfatizar que nuestro intento interpretativo se apoyará en ciertos temas y problemas filosóficos a los que se enfrentó el joven Heidegger. Como Husserl decía, no pretendemos los grandes billetes, sino las pequeñas monedas. No haremos en este sentido una investigación historiográfica o sociológica del *Zeitgeist* que dominaba. Al respecto puede consultarse el erudito trabajo de F. Gil Villegas, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1920)* o el seguimiento histórico-conceptual llevado a cabo por Th. Kiesel en su trabajo ampliamente documentado *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Por otro lado, la "selección" de los antecesores no es arbitraria de ninguna forma, ya que como veremos, Heidegger se "enfrenta" a ellos en esos años. El hecho de que la presente investigación no dedique un capítulo a Aristóteles o Kierkegaard, autores trabajados también por el joven Heidegger, no es una omisión involuntaria sino que tal desglose rebasaría el humilde límite que nos hemos propuesto en este trabajo al centrar nuestros análisis meramente en la crítica a la representación y sus consecuencias.



posibilidad de una *diferencia* en sentido estricto. El inicio de este pensar invitará a replantear problemáticas que parecían imposibles, pero cuya imposibilidad consistía en una dependencia del sustrato representativo no puesto en cuestión por la modernidad. De esta forma preguntas como: ¿hay esencia sin *quid*? ¿Hay ser humano sin *animal rationale*? ¿Hay fundamento sin *ratio*? ¿Hay ser sin presencia? ¿Hay tiempo sin secuencia? ¿Hay concepto sin objetivación? ¿Hay Dios sin superlativos?, etc., no son ya sin-sentido, sino que invitan a ser repensadas en un contexto a-teorético, es decir, allende un contenido representacional.

De esta forma, más allá de un análisis filológico, el retorno a las propuestas que han intentado romper con la representación constituye un hito e impulso que todavía puede dar mucho para el pensar filosófico contemporáneo y contribuye a su vez a una mejor comprensión del invaluable impulso que ha dado Heidegger a la filosofía.

## § 2. Heidegger y sus "precursores"

Desde la interpretación canónica de Otto Pöggeler, el camino filosófico de Martin Heidegger se ha dispersado en caminos.<sup>14</sup> Tenemos así al Heidegger medieval, al Heidegger místico, al

<sup>14</sup> Otto Pöggeler ya en la segunda edición de su *El camino del pensar de Martin Heidegger* apoya la interpretación de la pluralidad de caminos en la obra de Heidegger. Al respecto puede consultarse Á. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica...*, págs. 26 ss y 188 ss, así como mi artículo "Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger", *Éndoxa: Series filosóficas* 20 (2005), Madrid, págs. 733-744. Por su parte, Alejandro Vigo en su artículo "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger" sigue con lupa los cambios interpretativos en la propuesta de Pöggeler.

Heidegger vitalista, al Heidegger ontólogo, al Heidegger existencialista, al Heidegger de la técnica, al Heidegger ecólogo, al Heidegger poeta, al Heidegger católico, al Heidegger protestante, al Heidegger ateo, etc. El peligro de la multiplicidad de los atributos es que puede conducir al olvido de lo simple que para Heidegger fue el filosofar mismo. Esto evidentemente no significa que la obra de Heidegger sea unívoca y homogénea. Sin embargo, lo importante en el trabajo filosófico se halla en detectar problemas y quizás detectar una posible continuidad o rompimiento en torno al problema. Si la obra de un filósofo debe ser una invitación a pensar los problemas, entonces los atributos aplicados a su obra podrían entorpecer esa tarea. Lo central quizás sería detectar las preguntas o la pregunta central, discutir con el autor e insertarse en la confrontación en la que se halla respecto a la tradición filosófica.

Hasta hace algunos años, antes de la publicación de la *Gesamtausgabe (GA)* (Edición integral) de Heidegger, la pregunta por el sentido del ser estaba bien ubicada en *SyT*. Su prehistoria era imaginada en múltiples direcciones. Sin embargo, los alumnos y comentaristas de Heidegger hablaban de momentos brillantes previos a *SyT*, en donde la pregunta por el ser aún no era expresa. El alumno más representativo de esta interpretación es indudablemente Hans-Georg Gadamer. En múltiples ocasiones Gadamer se refirió a esos momentos de "gloria" filosófica que, según su interpretación, disminuyeron en el tratado *SyT* de 1927. La pregunta de esos "tiempos gloriosos" se centraba en la pregunta por la vida fáctica.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Cf. el primer apartado del capítulo 4.

Desde 1985, año en que se publicó la primera lección de Heidegger como *profesor asociado (Privatdozent)*, sabemos que efectivamente la tematización central se halla en la preocupación por un acceso fenomenológico que no esté dirigido ni por un ámbito determinado de objetos, ni por una determinación subjetiva como una interpretación a partir de la conciencia. En su primer curso, Heidegger describirá la *vivencia del entorno (Umwelterlebnis)* como aquella vivencia ateórica en la que se da algo así como la vida fáctica. En el trabajo previo mencionado ya hemos llevado a cabo un detallado análisis de este planteamiento; sin embargo, quedó abierta la cuestión en torno a la relación temática de lo abordado por Heidegger antes y después de esas lecciones en Friburgo.

Al contemplar el panorama temático del joven Heidegger, encontramos que éste escribe, en 1915, su tesis de habilitación sobre las categorías y el significado en Duns Escoto: a partir de 1919, trabaja en sus lecciones el problema de la vida fáctica y, como es ampliamente conocido, lleva a cabo la propuesta del replanteamiento de la pregunta por el ser en *SyT*, publicado en 1927. Ante esta variedad de problemas sabemos que la autointerpretación de Heidegger buscó unificar su pensar. Así lo muestra un señalamiento de 1972: "También los primeros escritos muestran un inicio del camino todavía cerrado para mí en aquel momento: la pregunta por el ser en la figura del problema de las categorías, la pregunta por el lenguaje en la figura de la doctrina del significado".<sup>16</sup>

La autointerpretación de un autor puede ser importante, pero no decisiva en una aprehensión que quiera desencubrir si hay continuidad o no de su preguntar. Lo determinante será otorgado por los textos mismos. Sólo ellos ofrecen la posibilidad de confirmar una interpretación que busque un hilo

<sup>16</sup>GA 1,pág. 55.

conductor. Veamos pues la posible relación entre la temática que va de la tesis de habilitación a *SyT*.<sup>17</sup>

Por información del mismo Heidegger sabemos que un primer acceso a cierta problemática ontológica se lo debe a Aristóteles mediante la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano. En *Mi camino en la fenomenología* así lo indica:

Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?<sup>18</sup>

En la lección inaugural de su entrada a la Academia de las Ciencias de Heidelberg señala esto mismo de la siguiente forma:

En el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Dr. Konrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* (1862) [...] La pregunta por lo simple de lo múltiple del ser, que en aquel entonces nació

<sup>17</sup> Evidentemente la literatura al respecto es abrumadora. Muestra de ello es la amplia bibliografía que ofrecen los siguientes trabajos: Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993); J. van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (1994); H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt* (2001); Á. Xolocotzi, *Der Umgang als Zugang* (2002).

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Zur sache des Denkens*, pág. 81 (*Tiempo y ser*, pág. 95).

de manera todavía oscura, tambaleándose y desamparada, seguía siendo a través de muchos vuelcos, caminos errados y perplejidades, el motivo incesante para el tratado "Ser y tiempo" que se publicó dos décadas después.<sup>19</sup>

En la carta de Heidegger al jesuita William Richardson, que constituyó el prólogo del texto de este último,<sup>20</sup> Heidegger indica nuevamente:

En Brentano usted mienta el hecho de que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis doctoral de Franz Brentano [...] Brentano pone en la portadilla de su escrito la frase de Aristóteles: *tò ón légetai polajós*. Yo traduzco: El ente se hace manifiesto (a saber: en lo que respecta a su ser) de manera plural. En esta frase se oculta la cuestión determinante de mi pensamiento: ¿Cuál es la determinación simple y unitaria del ser que atraviesa y domina a todas sus múltiples significaciones?<sup>21</sup>

A partir de las citas anteriores podemos entender por qué las formas variadas en que Aristóteles habla acerca de "lo que es", descritas por Brentano en su tesis doctoral, esto es, *katà tà schémata tón kategorión, katà dínamis è enérgeia, hos alethés è pseúdos* y *katà simbebekós*, influyen para que Heidegger tenga como punto de partida en su tesis de habilitación el *tí tò ón* en relación con el esquema de las categorías. En

<sup>19</sup> Publicado en *Wissenschaft unci Weltbild* 12 (1959), pág. 611.

<sup>20</sup> Nos referimos al texto *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* publicado por primera vez en 1963.

<sup>21</sup> "Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson", *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-65), pp. 397-402. Aquí pág. 397 ("Carta al padre William Richardson", trad. Irene Borges-Duarte, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13(1996), Madrid, págs. 11-18. Aquí p. 13). La carta ha sido reimpressa en el marco de la *Gesamtausgabe* en el volumen 11. págs. 145-152.

dicho trabajo, titulado *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915-16), "lo que es" es considerado a partir de lo categorial. Sin embargo, simplificaríamos la problemática si con ello meramente confirmáramos la autointerpretación de Heidegger en el sentido de que la pregunta por el ser ya se hallaba contenida en la pregunta por lo categorial. Ante esto, lo único que podemos aceptar sin más es que la pregunta por lo categorial es un modo de hablar de lo que es.<sup>22</sup> Sin embargo, indicar esto ayuda poco en tanto no se aclare a qué se refiere Heidegger con lo categorial y qué abarca "lo que es". Como ya han señalado algunos comentaristas agudos, Heidegger seguiría apegado en este caso a una noción tradicional dogmática de ser. Es necesario, pues, matizar el carácter ontológico de la tematización filosófica heideggeriana.<sup>23</sup>

Para avanzar en este sentido e introducir la problemática en la que nos centraremos, me parece importante destacar un

<sup>22</sup> Al respecto puede consultarse el excelente trabajo de I. Fehér "Der Junge Heidegger I" publicado en *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Philosophica et sociológica*, págs. 163-184.

<sup>23</sup> En este punto concuerdo con Vigo en que hablar de Heidegger como de "un pensador de un solo pensamiento", esto es, como el pensador de la pregunta por el ser, es sumamente apresurado. Sin embargo, Vigo reconoce que a lo largo del camino heideggeriano podemos ver que la problemática nuclear fue siempre "de uno u otro modo de carácter ontológico", a pesar de ello la problemática no debería ser simplificada de inmediato bajo el título de la pregunta por el (sentido del) ser. Estoy de acuerdo en que es necesario llevar a cabo diferenciaciones precisas al respecto (cf. A. Vigo, "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger"). En este escrito Vigo parte de la relación de Heidegger con la lógica de la validez de Lotze y la continuación de ésta en la filosofía neokantiana de la Escuela de Baden. El presente trabajo busca ser también una aclaración y matización de aquello que pudiese ser pensado como pregunta por el ser, pero toma otras vías.

posible puente que enlace la todavía abierta tematización respecto a lo categorial, tal como fue planteada en 1915-1916, con los análisis posteriores centrados en la vida fáctica con su vivencia del entorno en 1919. Para ello es conveniente llamar la atención sobre un punto del último capítulo de la tesis de habilitación, el cual fue añadido expresamente para la publicación en 1916.<sup>24</sup> Ahí, Heidegger resume tres tareas respecto al problema de lo categorial. La primera, "*la limitación de los diversos ámbitos del objeto en las regiones categorialmente irreducibles unas a otras*",<sup>25</sup> sería la tarea fundamental que cumplió la tesis de habilitación concluida. Sin embargo, programáticamente quedan dos tareas pendientes: una, "*la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto*"<sup>26</sup> y, otra, la interpretación de la historia como "[...] *un elemento determinante para el problema de las categorías*".<sup>27</sup> Estas tareas pendientes son las que consideramos determinantes en el camino filosófico posterior del joven Heidegger.

Las tareas que Heidegger añade para la publicación como último capítulo de la tesis no son tareas anacrónicas, sino que son muestra clara de la confrontación filosófica en la que interviene Heidegger en esos años.

<sup>24</sup> Qué tan marcada era la propuesta neokantiana en Heidegger en esos años se deja ver en el hecho de que el capítulo añadido debía "interesar especialmente" a Rickert, tal como Heidegger se lo hace saber en la carta del 28 de noviembre de 1916, *Briefwechsel 1912-1933 und andere Dokumente (Briefe H-R)*, pág. 32. Conviene destacar que en esa misma carta Heidegger recuerda su intención de escribir algo sobre Lask. Como sabemos, este proyecto no se llevó a cabo.

<sup>25</sup> GA 1, pág. 400.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 401.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 408.

La primera tarea, esto es, la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto, debe examinar, de acuerdo con Heidegger, la relación entre las categorías y el juicio así como la relación entre las categorías y el sujeto.

Mediante la tesis de Brentano quedaba claro para Heidegger que las categorías y el juicio remitían a dos formas diferentes en las que se mostraba el *tò ón* aristotélico. Por un lado como determinación más general y por otro como lugar de la verdad, *alétheia*. La filosofía postaristotélica habría mantenido esta separación que llegó a Descartes.

La primera tarea que Heidegger propone podría pareceros ajena, sin embargo, es clara si la ubicamos en su contexto. El 10 de julio de 1915, Heidegger dio en el seminario de su maestro Rickert la ponencia "Pregunta y juicio". La propuesta de relacionar las categorías con el juicio es precisamente un rasgo fundamental del movimiento neokantiano de la Escuela de Baden. En su "Lógica", Windelband justifica el surgimiento del neokantismo precisamente a partir de elementos dejados de lado en la filosofía postkantiana, especialmente en el idealismo alemán. Para Windelband, Kant había fundado ya su sistema de las categorías en el sistema de los juicios, sin embargo, la prioridad del juicio "fue tirada por la borda mediante el desarrollo de la doctrina de las categorías desde Fichte hasta Hegel".<sup>28</sup> Por ello, la pretensión de una lógica significa tanto para Windelband como para Rickert una doctrina del juicio.

Heidegger cuestiona la relación entre lo categorial y el juicio, lo cual significa, a la vez, problematizar la idea de subjetividad que se halla a la base. Como veremos esta idea de subjetividad se apoya en una interpretación del *cogito*

<sup>28</sup> Windelband, "Logik", pág. 168.



cartesiano cuya determinación central es la representación. Así pues, la primera tarea conducirá a Heidegger a revisar la apropiación del punto de partida moderno llevada a cabo por la Escuela Neokantiana de Baden y, especialmente, por el maestro de Heidegger, Heinrich Rickert.

El segundo problema señalado al final de la tesis de habilitación contiene la tarea de aclarar la relación entre la historia y las categorías. Con *historia*, Heidegger no se refiere evidentemente a un tema aislado sino que constituye "un elemento significativo para el problema de las categorías". El problema de la historización de lo categorial fue un problema que a Wilhelm Dilthey preocupó a lo largo de su preguntar filosófico. El trabajo de fundamentación de las ciencias del espíritu se enmarca, como veremos, en una crítica directa a un rasgo de la subjetividad que de cierta forma consideraba lo categorial como a-histórico. De esta forma, la segunda tarea lleva a Heidegger a retomar el trabajo de Dilthey y, concomitantemente, su crítica a una idea de sujeto moderno que se halla a la base. La historización de lo categorial que Heidegger descubre en Dilthey es determinante para los intereses del joven filósofo, a tal grado, que en una carta de 1917 (Pentecostés) a su esposa Elfride, Heidegger se referirá a un cierto alumbramiento: "Desde que soy docente he experimentado frecuentemente estas zozobras, hasta que me destelló este invierno 'el ser humano histórico'".<sup>29</sup> Este destello se refleja ya en la línea interpretativa que anuncia en el prólogo de su tesis de habilitación, redactado en septiembre de 1916. Ahí Heidegger señala su convicción de que "el carácter *cosmovisional* de la filosofía del valor está llamado a ser un movimiento de vanguardia y de profundización del tratamiento de

<sup>19</sup> M. Heidegger, "*Mein liebes Seelchen!*". *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfrid*, pág. 57.

los problemas filosóficos. Su orientación *histórico-espiritual* otorga un suelo propicio para la configuración creativa de los problemas a partir de la intensa vivencia personal".<sup>30</sup> Carácter cosmovisional, orientación histórico-espiritual e intensa vivencia personal son elementos diltheyanos en los que, como veremos, se apoya Heidegger.

Es en el semestre de posguerra (*Kriegsnotsemester*), lección de enero a abril de 1919, cuando Heidegger concreta las tareas señaladas al final de la tesis de habilitación. El programa planteado en 1916 que buscaba pensar la relación entre lo categorial y la subjetividad, por un lado, y la historización de lo categorial, por otro, y que a la vez condujera a una unidad filosóficamente pensada, se enfrenta a la necesidad de romper con la base sobre la que se intentaba establecer la relación, de esa forma busca un terreno que posibilite repensar la problemática en forma radical. En 1919, Heidegger lleva a cabo ambos objetivos: por un lado, proclama la necesidad de romper con el ámbito teórico como tal base, y en ese rompimiento se deja ver un campo en el que lo teórico mismo hunde sus raíces. En este sentido, no se trata para Heidegger de poner límites a las posibilidades de lo teórico, sino de profundizar en ello. Así lo había pensado ya desde 1917 y lo indica en una carta a su esposa Elfride: "Este invierno dije una vez que poner límites del conocimiento es contradictorio, más bien el conocimiento debe ser llevado a la profundidad más posible".<sup>31</sup>

Profundizar en el conocimiento conduce a romper con lo teórico y abrir el ámbito de lo preteórico. En 1919, lo expresa del siguiente modo:

<sup>30</sup> GA I, pág. 191.

<sup>31</sup> "Mein liebes Seelchen!", págs. 56-57.

Se ha de romper con esa primacía de lo teorético, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético.<sup>32</sup>

El ámbito de lo preteorético es la *terra incognita* que Heidegger divisa. Ésta determinará, en cierta forma, todo el camino filosófico del pensador de Friburgo.<sup>33</sup> Sin embargo, el descubrimiento de este ámbito no es azaroso, sino que se inserta en el programa filosófico de 1916 en donde Heidegger ya tiene como contrapartes a Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl. Trataremos pues de ver que la posibilidad de un nuevo punto de partida para el filosofar, tal como Heidegger considera, a partir del descubrimiento del ámbito preteorético, tiene su punto de encuentro en aquello que Heidegger vio como determinante en las propuestas radicales en torno a la subjetividad y con las cuales discutió.

La radicalización de la subjetividad, tal como la entendemos en los autores mencionados, se deja ver precisamente en el problema del conocimiento. Ante ello, Heidegger tomará ya una actitud en el *Kriegsnotsemester* al señalar que "en lugar de siempre *conocer cosas se debe comprender intuyendo e intuir comprendiendo*".<sup>34</sup> Esta cita, que guía la estructura de

<sup>32</sup> GA 56/57, pág. 59 (La lección a la que nos referimos fue traducida como: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, págs. 70-71).

<sup>33</sup> Mostrar esto significaría señalar la unidad y cierta continuidad del camino filosófico de Heidegger, lo que por el momento rebasa nuestros objetivos. Al respecto puede consultarse el trabajo de O. Cosmus, *Anonyme Phänomenologie*.

<sup>34</sup> GA 57/57, pág. 65 (*La idea de la filosofía*, pág. 79).

nuestra presente investigación, me parece que expresa la conclusión de aquellas tareas planteadas por Heidegger en 1916. La relación entre lo categorial, la subjetividad y la historicidad deberán tomar otro sentido a partir del descubrimiento preteorético que profundiza en la base teórico-cognoscitiva en la que se intentaban solucionar los nexos. A la propuesta en la que hunde sus raíces el conocimiento teórico, Heidegger le da el nombre de intuición hermenéutica.<sup>35</sup> Ésta será, como muestran los análisis de las primeras lecciones, el modo de acceso al fenómeno correspondiente: la vida fáctica.

El hecho de que Heidegger hable de rompimiento de la soberanía de lo teórico no significa ni un desprecio ni un desconocimiento, sino simplemente un cambio de actitud: no se trata de poner límites al conocimiento, sino de indagar en sus raíces. En tanto lo teórico remite al ámbito preteorético, hay aquí ontológicamente una relación de dependencia. Esto como sabemos lo analiza Heidegger en el §13 de *SyT*?<sup>36</sup> Sin embargo, y eso es lo que aquí nos interesa destacar, el origen fáctico de esa dependencia no es —como nada en filosofía— obra de la casualidad ni del azar, sino de una inmersión en los límites de una propuesta subjetivista radical.

Considero que eso lo lleva a cabo Heidegger al tomarse en serio los términos centrales en la cita mencionada: conocimiento, comprensión e intuición. De una confrontación pensante con estos conceptos surgirá la fenomenología

<sup>35</sup> Esto lo señala Heidegger ya en el semestre de posguerra (*Kriegsnotsemester*), GA 56/57 pág. 117 (*La idea de la filosofía*, pág. 141) y en una carta a Rickert del 27 de enero de 1920, *Briefe H-R*, pág. 48.

<sup>36</sup> § 13. "Ejemplificación del estar-en por medio de un modo fundado. El conocimiento del mundo", *SuZ*, pág. 59 (*SyT*, pág. 86).

hermenéutica inicialmente como intuición hermenéutica de la vida fáctica.<sup>37</sup>

La propuesta filosófica de Rickert se centra precisamente en esclarecer lo que significa *conocer*. Como veremos, esto será posible solamente después de aclarar suficientemente lo que entendemos por *objeto de conocimiento*. Al hacer esto Rickert no podrá esquivar una discusión directa con interpretaciones derivadas de la modernidad. En el núcleo de su propuesta se halla la crítica a entender el conocimiento con base en la representación.

Por su parte Dilthey centra su preocupación en una fundamentación de las ciencias del espíritu que despejen la visión en torno a la vida misma. El camino será posible al *comprender* los nexos de vida en su complejidad que habían sido simplificados en la modernidad. El éxito de su empresa dependerá de la idea de conciencia que se halla a la base. En este sentido será necesaria una ampliación de la conciencia cartesiana que le dé a la representación otro estatus.

Husserl, a su vez, parte inicialmente del enigma del conocimiento<sup>38</sup> y acierta a tematizar el modo de ser de la conciencia. Esto lo logra en un primer momento a partir de la apropiación de la idea de representación proveniente de su maestro Franz Brentano, quien a su vez mantiene, aunque en forma diferenciada, la estructura cartesiana de la conciencia. Husserl

<sup>37</sup> Evidentemente, se lleva a cabo una transformación terminológica desde el semestre de posguerra hasta el último curso en Friburgo en 1923. En su primer curso en aquel lugar, Heidegger habla de una "ciencia preteórica originaria", en el curso estival de 1919, hablará de una "fenomenología hermenéutica" (*GA* 56/57, pág. 131) y ya en el curso estival de 1923 introducirá la "hermenéutica de la facticidad" (*GA* 63, pág. 14).

<sup>38</sup> Aunque la expresión es posterior. Aparece en las lecciones de Husserl compiladas en el volumen *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana*, vol. n (*Hua II*), pág. 36 (*La idea de la fenomenología*, págs. 47-48).

descubrirá muy pronto un sentido de representación como *intuición*, en el cual se apoyan sus análisis pre-trascendentales. La permanente insatisfacción por parte de Husserl respecto a sus propuestas filosóficas lo llevará a proponer un ámbito radical en torno a la subjetividad representacional: la fenomenología trascendental.

Como trataremos de mostrar, los precursores filosóficos de Heidegger, a saber, Rickert, Dilthey y Husserl presentan el común denominador de exponer por diferentes caminos una radical crítica a la modernidad centrándose en la crítica a la representación. Conocer, comprender e intuir son de esta forma conceptos fundamentales que intentan romper con el predominio del ámbito representacional heredado de la modernidad. El rompimiento del predominio de lo teórico que Heidegger proclama en 1919 como continuación del proyecto general de trabajo proclamado en 1916 encuentra sus antecedentes directos en las propuestas de Rickert, Dilthey y Husserl.<sup>39</sup> Esto no es disparatado si consideramos que Heidegger ya en 1916 se había acercado a Descartes. La carta de R. Guardini dirigida a Heidegger en 1916 deja ver los intereses temáticos del joven

<sup>39</sup> Acorde con la línea de interpretación que se siguió en el texto *Fenomenología de la vida fáctica*, es importante señalar que la filosofía no puede entenderse como "mezcla" de varios autores. Heidegger se refiere a ello en su última lección en Marburgo: "Es muy ilustrativa la imagen del pequeño Moritz acerca de la filosofía que dice que de cinco autores se hace el sexto", GA 26, pág. 178. Ya en 1928, Heidegger se había dado cuenta de las interpretaciones que circulaban en torno a su obra como una mezcla de varios autores. En la carta del 24 de septiembre de 1928 dirigida a Jaspers escribe: "Cuán a menudo he leído que yo era la síntesis que se había hecho realidad —por lo demás proyectada hace tiempo por otros— de Dilthey y Husserl con algunos toques de Kierkegaard y de Bergson", (Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel*, 1920-1963 (*Briefe H-J*), págs. 103-104) (*Correspondencia H-J*, pág. 85).

Heidegger: "Acerca de la pre-gunta de una 'fenomenología de la idea' he reunido bastante material. Llegué a ello cuando descubrí que el concepto de 'conciencia' [*Gewissen*] es múltiple, especialmente su posición respecto al juicio y a la voluntad".<sup>40</sup> Lamentablemente la carta de Heidegger no se encontró, pero por la respuesta de Guardini podemos concluir que la tematización de la idea, cuya función central, como veremos más adelante, es la representación, se hallaba en los intereses del joven Heidegger precisamente en los años de confrontación con los autores que aquí trabajaremos.

Para ver con claridad la relación de Heidegger con las propuestas radicales en torno a la subjetividad representacional en Rickert, Dilthey y Husserl será necesario abordar cada una de las propuestas y señalar en qué sentido se lleva a cabo una crítica radical a la representación, es decir, ver cómo se realiza en cada caso el rompimiento de la representación. Una vez que eso sea visto, se comprenderá de modo más claro la propuesta del rompimiento de lo teórico y el descubrimiento del ámbito preteórico en donde el conocer es ya un intuir comprendedor. De esta forma podrá seguirse con precisión el surgimiento de la fenomenología hermenéutica, la cual, sobra decir, ha determinado el quehacer filosófico de gran parte de las reflexiones contemporáneas.

Conviene señalar en este punto que precisamente por el objetivo que seguiremos quedarán fuera de análisis múltiples problemáticas en torno al joven Heidegger. Como ya han mostrado eruditos trabajos<sup>41</sup> la configuración en el nacimiento

<sup>40</sup> *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pág. 69. Esa y otra carta de Guardini dirigidas a Heidegger se hallan en el Deutschen Literaturarchiv en Marbach.

<sup>41</sup> Cf. las mencionadas obras de Th. Kiesel, J. van Buren y Gil Villegas, entre otros.

de la obra de Heidegger es mucho más compleja de lo que se había pensado hasta el momento. La riqueza de las fuentes publicadas en los últimos años no hace sino confirmar eso.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Entre las publicaciones recientes que conviene señalar en torno a esta temprana configuración de la filosofía de Heidegger se encuentra lo siguiente: de la *Gesamtausgabe* ya se han publicado todas las primeras lecciones en Friburgo (1919-1923). La última en aparecer fue el vol. 62 titulado *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristóteles zur Ontologie und Logik* del verano de 1922 y publicado en 2005. Este volumen incluye el ya conocido "Informe Natorp" que había sido publicado en el *Dilthey-Jahrbuch* con anterioridad. Asimismo se publicó en 2004 el vol. 64 *Der Begriff der Zeit* que incluye tanto el manuscrito inédito de Heidegger así como la ya publicada conferencia de julio de 1924. Este manuscrito, puede ser caracterizado —así lo señala von Herrmann, editor del volumen— como la "versión original" de *Ser y tiempo* (GA 64, pág. 133). De la correspondencia de Heidegger ha sido determinante la publicación del epistolario con su maestro H. Rickert y las cartas a su esposa Elfride. Lo primero apareció en la editorial Klostermann en 2002, mientras que lo segundo apareció en 2005 en la editorial Deutsche Verlags-Anstalt. También se publicaron un conjunto de cartas que datan de esos tempranos años (1911-1918). Entre ellas encontramos cartas de R. Guardini, H. Finke, E. Troeltsch o E. Laslowski dirigidas a Heidegger, o de éste dirigidas a J. Sauer, M. Grabmann y E. Krebs. Este epistolario así como los primeros escritos de Heidegger y las reseñas sobre su tesis de habilitación constituyen la importante sección de documentos incluida en el *Heidegger-Jahrbuch* 1, serie iniciada en 2004 y publicada en la editorial Alber, de Friburgo.

Otro texto que incluye documentos tempranos de Heidegger es el aparecido en 2005 y editado por A. Denker y E. Büchin, *Martin Heidegger und seiner Heimat*.

Es importante señalar que en el mencionado *Heidegger-Jahrbuch* 1 se publicó el listado más completo de las actividades académicas de Heidegger, cf. págs. 419-598. Fuera de la *Gesamtausgabe* queda todavía por publicar el anunciado epistolario de Heidegger con R. Bultmann y con su hermano Fritz. Sin embargo, ya con el amplio material del que ahora se dispone se puede intentar llevar a cabo consideraciones más precisas en torno al joven Heidegger.



En este sentido, el lector debe tener presente los límites de la propuesta que aquí exponemos.

### § 3. El punto de partida moderno: la representación

Para poder abordar la crítica de Rickert, Dilthey, Husserl y, a partir de ahí, la de Heidegger, es necesario bosquejar lo que entendemos por *representación*.<sup>43</sup> Como sabemos este término es uno de aquellos términos filosóficos que por su uso impreciso ya no dice mucho. Por ello es importante aproximarnos al lugar de su surgimiento en la modernidad, concretamente en Descartes.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Aunque el 're' en el término representación pudiese ser entendido como un "presentar otra vez", el sentido del 're' indica un 'de vuelta a', lo que conduce a enfatizar el *presentar*, ya que el vocablo *repraesentatio*/*repraesentare* proviene de *praesens, entis*, que es un participio activo del verbo *praesense*: presentar, poner delante. El 're' añadido indica más bien un "de vuelta a" y no un "otra vez."

<sup>44</sup> El término alemán *Vorstellung* (representación) es un término popular introducido a la filosofía alemana por primera vez por Christian Wolff. Lo que hace éste es sistematizar el planteamiento de Leibniz, que como sabemos se halla en confrontación directa con Descartes. Para Leibniz *Vorstellung* en un sentido todavía muy amplio remite a la expresión en torno al contenido idéntico de las mónadas. Si el contenido es el mismo en toda *mónada*, entonces la posibilidad de hablar de diferencia se halla en el modo de la *Vorstellung*, es decir, en la intensidad de la fuerza representativa.

En el glosario que Wolff añade a su obra *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alien Dingen überhaupt* (1725) aparece *Vorstellung* traduciendo el latín *idea*. Pero en su texto *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* (1725), *idea* aparece junto a *repraesentatio*. En su *Psychologia empirica* (1738) escribe: "*Repraesentatio rei dicitur idea, quatenus rem quandam referi, sen quatenus objective*

Ya múltiples trabajos han señalado los diversos sentidos de representación en Descartes. Fundamentalmente nos centraremos en dos: representación como *cogitatio* y representación como *idea*. En el primer caso se trata de operaciones o acciones del alma.<sup>45</sup> En sus *Principia Philosophiae* se refiere a la *cogitatio* de la siguiente forma: "Llamo pensar [*cogitaré*]

*consideratur*" (pág. 48). La idea refiere pues al contenido de lo representado, en cierta medida es una copia: *quia idea cum imagine comparator [...]* (*ibidem*). La idea, de acuerdo con Wolff, sería más bien el contenido y la actividad sería la *perceptio*.

Los efectos de esta sistematización se dejan ver en Georg Friedrich Meier, quien llama *Vorstellungen* (*repraesentationes, perceptiones*) a los efectos de la fuerza anímica fundamental: "imágenes o pinturas de aquellas cosas que nos representamos" (*Vernunftlehre*, 1752, pág. 24). A su vez hay un cambio de acento al igualar *Vorstellung* y *Erkenntnis* (conocimiento): "Ya que el alma es o posee una fuerza representacional [*Vorstellungskraft*], así es también una fuerza cognoscitiva [*Erkenntniskraft*], porque *Vorstellung* y conocimiento son lo mismo" (*Metaphysik*, 1755-1759, pág. 489). Sin embargo, este planteamiento no es preciso al asociar en otros momentos la representación con concepto (*Begriff*) y, como Wolff también lo había hecho, con pensamiento (*Gedanke*).

Para Johann Heinrich Lambert *Vorstellen* y concepto son lo mismo: "conceptualizar [*begreifen*] una cosa significa representarla" (*Neues Organon, Dianoilogie*, pág. 1). Aquí introduce la conciencia como una nota determinante en la representación: "experimentar quiere decir percibir una cosa con conciencia" (*ibidem*, pág. 552.)

Como podemos ver, el uso del término *Vorstellungen* la filosofía alemana no fue unívoco ni tampoco significó simplemente la traducción de *repraesentatio* que se le atribuye a Kant en la *Crítica de la razón pura*, sino que es una larga historia de imprecisiones, cuyo análisis rebasa la intención del presente escrito. Para revisar la historia del concepto y su recepción en Kant puede consultarse en trabajo clásico de C. Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant*, Halle, 1911.

<sup>45</sup> Al respecto puede verse también M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal págs. 126 ss. Así como K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Nietzsches*, Würzburg, 1991, págs. 16 ss.

a todo aquello [...] que me es consciente".<sup>46</sup> En la tercera de sus *Meditationes de prima philosophia* Descartes claramente se refiere a tres tipos de *cogitationes*: las *ideae*, las *voluntates-affectus* y los *iudicia* (juicios): "Ahora se exige el orden de que clasifique todas mis *cogitationes* en ciertos géneros e investigue en cuáles de ellos se da la verdad y la falsedad".<sup>47</sup> Al pensar la *cogitado* como el ejercicio del *cogitare*, refiere ello solamente al hecho de tener conciencia y todavía no a un determinado estar dirigido a algo.

Por su parte las *ideae* presentan a su vez diversos sentidos en Descartes.<sup>48</sup> Nosotros nos centraremos en la tematización de *idea* en tanto acto del espíritu, que es el sentido presente en los textos y cartas derivados de sus *Meditaciones*. Sin embargo, *idea* es a su vez vista en dos aspectos: consideradas materialmente, son sucesos espirituales, esto es, modos de la sustancia espíritu. Consideradas objetivamente, son aquello que es representado mediante los sucesos o actos espirituales. Si se dice "yo pienso que la biblioteca está llena", por un lado, hay el suceso espiritual: acto del pensar. A la vez hay lo que se representa mediante este acto del pensar: que la biblioteca está llena. Esto último sería el contenido representativo del acto del pensar. Descartes le llama "la *idea* considerada objetivamente" o "realidad objetiva".<sup>49</sup> Ambos aspectos se

<sup>46</sup> R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg, 1992, pág. 3.

<sup>47</sup> *Meditationes de prima philosophia*, Meiner, Hamburg, 1992, III, págs. 64-65 (Oeuvres de Descartes publicadas por Ch. Adam y P. Tannery (AT), París, Vrin, 1957, VII, págs. 36-37).

<sup>48</sup> D. Perler, entre otros, ha señalado los diversos sentidos que puede tener *idea* en Descartes a lo largo de toda su obra. En un primer momento, refiere a estados cerebrales. Un segundo sentido refiere a capacidades espirituales o disposiciones que sirven para captar conceptos. Son capacidades innatas que deben ser activadas. Cf. D. Perler, *Repräsentation bei Descartes*, especialmente págs. 25 ss.

<sup>49</sup> *Meditationes*, III, parágrafo 13, págs. 70-71 (AT VII, pág. 40).

copertenece ya que no hay suceso espiritual sin contenido representativo y viceversa, no hay un contenido representativo sin suceso espiritual.<sup>50</sup> Estos dos sentidos son señalados por Descartes ya en el prólogo a las *Meditaciones*:

Pero yo objeto que aquí se halla un equívoco en el término idea. Ya que puede ser aprehendida en forma material para la actividad del intelecto [*operatione intellectus*], y en este sentido no puede decirse que una idea sea más perfecta que yo, o en forma objetiva para el objeto representado [*repraesentata*] mediante esta actividad.<sup>51</sup>

Si comparamos el sentido general de la *cogitatio* como actividad del *cogitare*, esto es, de la determinación fundamental del alma, a decir, pensar, encontramos que las *cogitatio* son simplemente tener conciencia, mientras que el *modo cogitandi* de la *idea* se caracteriza por presentar algo: "idea es todo lo que se encuentra en nuestro espíritu cuando captamos un objeto",<sup>52</sup> o bien, como señala en las respuestas a las objeciones una idea es "todo aquello que es pensado".<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Quizás aquí intervendrían los estados emocionales pero, como Descartes señala en una carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1643, esto no lo ha trabajado suficientemente: "Pues de las dos cosas en el alma humana, de las cuales depende todo el conocimiento que nosotros podemos tener de su naturaleza, una que piensa; la otra que, *en tanto unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él*; de esta última casi no he dicho nada y solamente intenté hacer bien comprensible la primera, ya que mi objetivo principal era demostrar la distinción entre el alma y el cuerpo [...]" Descartes, *Correspondance*, París, Presses Universitaires de France, 1951, pág. 290 [AT III, pág. 664] (cursivas mías).

<sup>51</sup> *Meditaciones*, págs. 16-17 (AT VII, pág. 8).

<sup>52</sup> Carta de julio de 1641 a Mersenne en Descartes, *Briefe*, Staufen-Verlag, 1949, pág. 246.

<sup>53</sup> Descartes, *Meditationen mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Meiner, Hamburg, 1965, pág. 337 (AT VII, pág. 366).

Sin embargo, entender de qué se trata eso que hay en nuestro espíritu al captar algo ha sido precisamente la piedra de quiebre de toda la filosofía moderna. Todo replanteamiento en torno al conocimiento ha tenido que enfrentarse de una u otra forma a la propuesta cartesiana. Por los objetivos de nuestra investigación conviene destacar solamente aquí la manera como se entiende el papel de la idea.

La interpretación de que las ideas son algo así como imágenes de las cosas se apoya en cierta lectura de expresiones del propio Descartes. Éste señala en la tercera meditación, al hablar de los géneros de las *cogitationes*, que hay un género que son *tamquam imago rei*, y a este género corresponde el término *ideae*. Una lectura generalizada hizo de lado el *tamquam* para señalar que las ideas son imágenes de las cosas. Ya D. Perler y A. Kemmerling,<sup>54</sup> entre otros, han señalado la serie de problemas que se derivan de tal interpretación y que no concuerdan con múltiples lugares en donde Descartes se refiere a las ideas en forma no metafórica. Aceptar la interpretación de las ideas como imágenes conduce a multiplicar entes innecesariamente, ya que habría algo así como un ámbito interno que contendría tales imágenes y la conexión entre tales imágenes internas con las cosas reales externas conduciría al problema de igualar dos regiones ontológicamente diversas. En una carta de Descartes fechada en agosto de 1641 aclara esto:

Porque yo no he comprobado la existencia de las cosas materiales partiendo de lo que las ideas de ellas está en nosotros, sino de lo que ellas nos presentan [*présentent*] de manera tal que conocemos

<sup>54</sup> Cf. D. Perler, *Representation bei Descartes; Descartes*; A. Kemmerling, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a. M., 1996.

claramente que no son producidas por nosotros, sino que vienen de otro lugar.<sup>55</sup>

De esta forma, las expresiones de Descartes que asocian a las ideas con imágenes deben ser tomadas literalmente: son *como* imágenes, pero *no son* imágenes en tanto copias de algo exterior. Probablemente la asociación con la imagen la lleva a cabo Descartes a partir del doble sentido de idea que señaló en el prólogo a las *Meditaciones*, es decir, que se requiere material y se requiere el ordenamiento del material para que se presente algo. Las ideas como las imágenes compartirían esta estructura.

Heidegger por su parte señala también lo inadecuado de pensar la idea como imágenes de algo afuera, más bien deben aprehenderse en un sentido más formal y pensar que la *idea* es *imago rei* en tanto "da algo para el ver, *presenta algo*. El representar es la función principal de la idea".<sup>56</sup>

No se trata pues de pensar la representación como imágenes internas de objetos externos y que el acceso a los objetos externos es indirecto en tanto nos dirigimos a las imágenes internas, sino de entender que cuando Descartes remite al contenido representativo de las ideas no quiere decir que este contenido se iguala a un contenido externo de las cosas reales.

Para entender la función principal de la idea conviene remitirnos a lo que señala Descartes al diferenciar los géneros de las *cogitationes*: "Algunas son como imágenes de las cosas y sólo a esas les corresponde el nombre de ideas como cuando pienso un ser humano, una quimera, el cielo, un ángel o también dios. Pero otras poseen además otro carácter: por ejemplo cuando deseo algo, cuando temo, afirmo, niego, ahí siempre

<sup>55</sup> *Correspondance*, pág. 49 (AT III, págs. 428-29).

<sup>56</sup> *GA 17*, pág. 136.

aprehendo una cosa como *subiectum* de mi conciencia".<sup>57</sup> El término *subiectum* es, como sabemos, la traducción latina de *hypokeimenon*. En este sentido, las otras *cogitationes* aprehenden *lo que ya está ahí, lo que yace*. Las ideas sólo presentan algo, mientras que en las otras *cogitationes* se es consciente de lo aprehendido de forma diferente: ya sea deseando, afirmando, negando, temiendo lo aprehendido.

Descartes diferencia entre diversas ideas y por lo tanto entre diversos contenidos representativos: ideas adquiridas, ideas autoconfeccionadas, ideas innatas. Cada una es formada de modo diferente: mediante percepción, imaginación o activación de conceptos potenciales. Toda idea está en relación causal con aquello que la produce, ya que las ideas no surgen de la nada. Esto evidentemente es un axioma tomado de la filosofía escolástica. Sin embargo, la relación causal no significa que toda idea esté en relación con un objeto *extra mentem*. En las ideas adquiridas hay una relación causal directa; en el otro caso es indirecta respecto a la percepción, pero directa respecto a la capacidad imaginativa; mientras que en las ideas innatas no hay una relación causal respecto a algo fuera.

Si esto es así, entonces lo que el contenido representativo sea depende del tipo de idea. No toda relación entre idea y objeto es directamente causal, hay diferentes relaciones. Tenemos un acceso a los objetos exteriores al dirigir nuestros actos del pensar a ellos y de esa forma los hacemos objetos que fijan el contenido representacional de nuestros actos del pensar. Ideas son en este sentido *medios* y no objetos. Descartes aclara esto en una carta del 19 de enero de 1642 dirigida al P. Gibieuf:

Pues estoy seguro de que no puedo tener ningún conocimiento de aquello que se halla fuera [*hors*] de mí sino por *mediación*

<sup>57</sup> *Meditationes*, pág. 64 (AT VII, pág. 37).

[*entremise*] de las ideas que yo he tenido en mí de ello, así me cuidó de relacionar mis juicios inmediatamente a las cosas y atribuirles algo positivo que yo no he apercibido previamente en sus ideas; pero también creo que todo aquello que se encuentra en esas ideas está necesariamente en las cosas.<sup>58</sup>

Con esto podemos ver que la idea en tanto representación o contenido representativo es aquello puesto a la conciencia como mediación con lo que se halla *extra mentem*. El carácter fundacional respecto a las otras *cogitationes* será determinante para la tradición filosófica posterior. Por ello, una propuesta subjetiva radical necesariamente tiene que enfrentarse a la representación como punto de partida en la subjetividad moderna.

<sup>58</sup> *Correspondance*, pág. 99 (AT III, p. 474), (cursivas mías).





# 1. Heinrich Rickert: la toma de posición valorativa<sup>1</sup>

## § 4. Heidegger y el neokantismo

**E**n el semestre de verano de 1912 Heidegger tomó su primer curso con Heinrich Rickert,<sup>2</sup> neokantiano sucesor de Wilhelm Windelband, este último fundador de la llamada Escuela Neokantiana de Baden. Ese mismo año, Heidegger publicó su primer ensayo "El problema de la realidad en la filosofía moderna", cuyo punto central lo

<sup>1</sup> Los lineamientos generales del § 4 fueron publicados en el artículo "Kant, Heidegger y el problema de la metafísica" que apareció en *Metafísica y ontología. Homenaje a Ricardo Guerra*, Cuernavaca, CIDHEM, 2005, págs. 103-117. La primera versión de los §§ 5 y 6 formó parte de mi tesis doctoral *Der Umgang als Zugang*. Para el texto que aquí presentamos, el capítulo fue reformulado y ampliado. Asimismo se consultó bibliografía publicada en los últimos años.

<sup>2</sup> *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pág. 15. Las actividades académicas documentadas con Rickert en ese semestre son dos: la lección "Introducción a la teoría del conocimiento y a la metafísica" y el seminario "Ejercicios teórico-cognoscitivos sobre la doctrina del juicio".

constituye Kant.<sup>3</sup> Rickert será quien, en 1915, le dirija la tesis de habilitación a Heidegger sobre el significado y las categorías en Duns Scoto. Recientemente se publicó la conferencia "Pregunta y juicio" que Heidegger sostuvo en el seminario de Rickert el 10 de junio de 1915<sup>4</sup> y la cual se publicará nueva-mente en el marco de la *Gesamtausgabe (GA)* de Heidegger en el volumen 80 junto con otras conferencias. Si revisamos las publicaciones de Heidegger en esos años también encontraremos por lo menos dos reseñas en relación con Kant: en 1913, la reseña de las cartas escogidas de Kant, publicadas en 1911, y en 1914, una reseña de una compilación de textos de Kant realizada por Gross en 1912. Ambas fueron publicadas en la *Literarische Rundschau für das katholische*

<sup>3</sup> Sobre la relación Heidegger-Kant se encuentran las más variadas interpretaciones. Cf. J. Benoist, *Kant et les limites de la synthese*, París, PUF, 1996; J. F. Courtine, "Kant et les temps. L'interpretation phénoménologique de la Critique de la raison pure", *Heidegger et la phénoménologie*, París, Vrin, 1990, págs. 107-129; F. Dastur, "Le projet d'une 'chronologie phénoménologique' et la premiere interpretation de Kant" en J. F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929*, París, Vrin, 1996; A. Lichtigfeld, "Imagination in Kant and Heidegger. A survey", *Filosofía* 18 (1967), págs. 807-836; R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1990; U. Schultz, *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*, Kock Helmshorn, 1963.

<sup>4</sup> Martin Heidegger/ Heinrich Rickert, *Briefwechsel 1912-1933 und andere Dokumkente (Briefe H-R)*, ed. por Alfred Denker, Frankfurt a. M, Klostermann, 2002.

Cf al respecto, el anexo sobre las actividades académicas de Heidegger que se halla en mi libro *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés/ UIA, 2004, págs. 207-227. En ese año se publicó en alemán el listado, hasta el momento, más completo de las publicaciones de Martin Heidegger, *Heidegger-Jahrbuch* 1, Freiburg, Alber, 2004.

*Deutschland*.<sup>5</sup> En el semestre de invierno de 1915/1916 Heidegger ofrecerá "ejercicios" en torno a los *Prolegómenos* de Kant.<sup>6</sup> En el siguiente semestre, verano de 1916, ofrecerá el curso "Kant y la filosofía alemana del siglo XIX". Si atendemos a las referencias biográficas que posteriormente Heidegger escribirá en *Mi camino en la fenomenología*, sus lecturas en esos años se concentraban principalmente en Husserl y los neokantianos. En una carta dirigida al medievalista Martin Grabmann fechada el 7 de enero de 1917 Heidegger confirma eso: "Pero antes [de trabajar en el ámbito de la escolástica y mística medievales] quisiera alcanzar seguridad en los problemas sistemáticos, lo que se dirige a una discusión con la filosofía del valor [es decir, neokantismo de corte rickertiano] y la fenomenología desde adentro".<sup>7</sup> En una carta de Pentecostés de 1917 dirigida a su esposa Elfride, Heidegger se refiere nuevamente a sus intereses temáticos de la siguiente forma:

Hegel escribió al inicio de su filosofar el conocido ensayo "Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling". Hoy en día no puede eludirse la necesidad inexorable de una confrontación análoga, aunque la problemática es totalmente diferente y más compleja. La diferencia entre la fenomenología y la filosofía del valor. Concretamente como crítica de principio que supera y llega a ser positiva por principio y no como fragmentos y momentos.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Actualmente están publicadas en *GA* \, Frankfurt a. M, Klostermann, 1978.

<sup>6</sup> Todos estos datos están documentados en *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), págs. 467-468.

<sup>7</sup> Hermann Köstler, "Heidegger schreibt an Grabmann", *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), pág. 104. La carta fue reimpressa en el *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004), pág. 74.

\* "*Mein liebes Seelchen!*", pág. 57.

Como podemos ver, ya desde 1917, Heidegger preparaba la confrontación entre la fenomenología y la filosofía trascendental del valor.<sup>9</sup> Esto lo llevará a cabo de manera explícita en el verano de 1919 en su segunda lección como *Privatdozent*. Sin embargo, al finalizar su primer curso, el *Kriegsnotsemester*, Heidegger ya encuentra dificultades con el trabajo de Rickert. Así lo expresa en una carta del 17 de abril de 1919 a su esposa Elfride:

Quando veo el semestre en retrospectiva siento todavía en qué unísona actitud fundamental viví, y sólo espero esta condición interior para lo que sigue en mayor medida; aprendí una cosa: hundirme en problemas concretos. La gran tarea: llevar los problemas concretos al centro y hacerlos hilos conductores continuos de la lección y, mediante el análisis mismo permitir que se ofrezcan los nexos. De repente quedo atrapado yo nuevamente en una construcción, un antiguo resto de la filosofía rickertiana, *ayer intenté nuevamente leer afondo el Objeto del conocimiento de Rickert para la clase, pero aun con la mejor voluntad no pude seguir leyendo, fue como una enemistad interior contra este tipo insuperable del pensar constructivo y sin embargo sin método*. Por eso ahora en la clase intentaré un desarrollo positivo de los problemas y dejaré de lado la pelea —ahora también entiendo cada vez más por qué le es tan difícil a Husserl siquiera dedicar tiempo y energía a las confrontaciones críticas con otros—, los ámbitos del problema son tan amplios que uno no debería de hecho desperdiciar ningún instante.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Autores como A. Vigo han enfatizado la *mediación* del alumno de Rickert. Emil Lask, en este enfrentamiento. Cf. "La recuperación..."

<sup>10</sup> "*Mein liebes Seelchen!*", pág. 93, (cursivas mías).

El semestre de verano de 1919 lleva por título "Fenomenología y filosofía trascendental del valor" (en GA 56/57). La exposición de Heidegger se centra, por un lado, en el punto de partida de Husserl y, por otro, en el planteamiento de su maestro Rickert, y el maestro de éste, Wilhelm Windelband, además de analizar algunas tesis importantes de Hermann Cohen, fundador de la llamada Escuela Neokantiana de Marburgo.

Los resultados de esta lección son analizados por Heidegger en una carta a Rickert del 27 de enero de 1920:

Después de unas cortas vacaciones en las cuales apenas pude tomar aire, me dediqué a los trabajos para el curso de verano "Fenomenología y filosofía trascendental del valor". Yo mismo fui el que sacó más provecho de la lección: quería aclararme a mí mismo y aprendí a ver dos cosas: por un lado que la fenomenología debe llegar a ser filosófica, no debe terminar en una especialización con un horizonte estrecho de problemas; y así vi —leyendo con ojos fenomenológicos— que en el *Objeto* (primera edición) ya hay algo determinante [...] Toda la esfera fenomenal que describe el "deber" es aquella de las relaciones motivacionales, genéticamente de sentido, en las cuales se expresa todo "ser". Más aún, al penetrar la pregunta por la estructura de la intuición fenomenológica de las vivencias puras encontré que el concepto de "interpretación de sentido" conduce al centro, que la intuición fenomenológica no es un contemplar las vivencias como cosas, sino que la referencia, que corresponde a la vivencia, entre el sentido de ejecución (de rendimiento) y el sentido de contenido exige una forma genuina y adecuada del intuir, que yo introduzco como intuición comprendedora, hermenéutica."

<sup>11</sup> *Briefe H-R*, págs. 47-48.

En el semestre de invierno de 1919/1920, Heidegger tiene un seminario sobre la *Psicología general* de Paul Natorp, alumno de Cohen y representante de la Escuela Neokantiana de Marburgo. En el semestre de verano de 1923, después de dedicar varios semestres a Aristóteles y Husserl, Heidegger regresa nuevamente a Kant mediante un seminario sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*. No será sino hasta el semestre invernal de 1925/1926 cuando volvamos a encontrar una lección sobre Kant, la cual constituye el punto de partida concreto para la interpretación expuesta en el libro de 1929, *Kant y el problema de la metafísica*. Sin embargo, la herencia neokantiana en la ocupación con Kant por parte de Heidegger no concluyó en 1929, sino que continuó en los años treinta principalmente en el curso de invierno de 1935/1936, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (GA 41), y perduró incluso hasta en sus últimos seminarios en Zollikon y en Le Thor en los años sesenta.<sup>12</sup>

Ahora bien, de acuerdo con el historial académico, el acceso de Heidegger a Kant estuvo mediado por la interpretación neokantiana, principalmente por su maestro Rickert y por Natorp, sin embargo, de forma temprana ocurre una resistencia a tal lectura. Esto se inicia ya en el mencionado curso de 1919 y se intensifica de manera clara en el curso de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Ahí, el juicio de Heidegger sobre la Escuela Neokantiana de Baden, es decir, Windelband y Rickert, es severo. En el parágrafo 4 Heidegger escribe:

<sup>12</sup> En la *Gesamtausgabe* (GA) de Heidegger todavía están por publicarse sus seminarios sobre Kant de la década de los treinta, los cuales aparecerán en el volumen 84.

Las iniciativas de la "Escuela de Marburgo" y de Dilthey las recogieron luego Windelband y Rickert, aligerándolas y banalizándolas, y retorciendo los problemas hasta desfigurarlos; dicho de otro modo, el planteamiento de esta escuela en el sentido de una teoría de la ciencia acaba convirtiéndose en metodología hueca.<sup>13</sup>

Quizás en quien Heidegger piensa al hablar de la Escuela de Marburgo sea precisamente Paul Natorp, aunque éste no será mencionado en la lista de neokantianos que Heidegger da a Cassirer en la famosa disputa en Davos de 1929. Sin embargo, sólo hasta en 1935 Heidegger defenderá los impulsos de la Escuela de Marburgo y, en cambio criticará también la lectura que hicieron de Kant. En su curso invernal de 1935/1936, *La pregunta por la cosa*, Heidegger escribe: "En general la interpretación neokantiana de la *Crítica de la razón pura* llevó a relegar la parte integrante fundamental del conocimiento humano: la intuición. La interpretación kantiana de la Escuela de Marburgo llegó al grado de excluir la intuición de la *Crítica de la razón pura*, como si fuera un cuerpo extraño".<sup>14</sup>

Ahora bien, el trabajo de fundamentación de la metafísica mediante la filosofía trascendental y concretamente los análisis en la "Estética trascendental" serán para Heidegger un impulso determinante opuesto a la lectura neokantiana. En el famoso diálogo de Davos con Cassirer, Heidegger resume su visión respecto a la lectura neokantiana de Kant: "Entiendo por neokantismo la concepción de la crítica de la razón pura que explica la parte de la razón pura que lleva a la dialéctica trascendental, como teoría del conocimiento en relación con

<sup>13</sup> GA 20, pág. 20 (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pág. 34). Es importante notar que aquí no es mencionado Lask.

<sup>14</sup> GA 41, pág. 148 (*La pregunta por la cosa...*, pág. 130).



la ciencia natural".<sup>15</sup> Efectivamente, el *Zurück zu Kant* que proclamaron los neokantianos a mediados del siglo XIX pretendía un regreso a Kant que arrasara con los restos de la metafísica mediante una captación positiva de la ciencia. Frente a cualquier riesgo empírico los neokantianos interpretaron el trabajo kantiano como una "tarea infinita" de la determinación de objetos mediante la ciencia. La destrucción neokantiana de la metafísica pretendía alejarse del idealismo consumado por Hegel; destrucción de la metafísica fue para ellos significado de destrucción del idealismo.

Sin embargo, según Heidegger, la destrucción de la metafísica mediante la primacía de la ciencia positiva y la teoría del conocimiento abandona la propuesta kantiana, ya que "éste [Kant] no se propuso dar una teoría de la ciencia natural, sino mostrar la problemática de la metafísica, de la ontología para ser más preciso".<sup>16</sup> El énfasis teórico-cognoscitivo por parte de los neokantianos menospreciaba la estética trascendental a partir de la relación entre el objeto de conocimiento y juicio. De acuerdo con lo que Kant desarrolla en la *Crítica de la razón pura* no podemos explicar cómo es que un objeto de conocimiento sea posible solamente con base en las estructuras lógicas *a priori* del juicio. Para ello son necesarias estructuras *a priori* que medien entre las formas puras del juicio y la multiplicidad de sensaciones. Estas estructuras son, como sabemos, las formas puras de la intuición sensible: espacio y tiempo.

De esta manera, a las formas puras de los juicios, que Kant llama lógica general, será necesario agregar la lógica trascen-

<sup>15</sup> Para la relación de Heidegger con Cassirer puede confrontarse el trabajo bien documentado de Michael Friedman, *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, Fischer, Frankfurt a. M., 2004.

<sup>16</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996, pág. 211.

dental, es decir, que a las formas puras del pensar se les dé un contenido espacio-temporal determinado en relación con las formas puras de la intuición sensible. Sólo de esta forma puede la lógica formal o general tener un papel teórico-cognoscitivo. En este punto es precisamente donde encontramos la diferencia central con la propuesta neokantiana, tanto de la Escuela de Marburgo como de la de Baden, ya que ambas rechazan la posibilidad de la facultad de la intuición pura de manera independiente. A ello se refiere Heidegger cuando habla de la exclusión de la intuición como si fuera un cuerpo extraño. Las propuestas neokantianas buscarán, por caminos diferentes, derivar el posible objeto de conocimiento estrictamente de la facultad lógica del entendimiento.<sup>17</sup>

Las diferencias centrales entre ambas escuelas se hallan en la concepción de lógica.<sup>18</sup> Mientras que la Escuela de Marburgo busca evitar el dualismo de las facultades a toda costa, esto es, entre la facultad lógica e intuitiva, al proponer una idea de lógica que incluye a las matemáticas y de esta forma sustituye la multiplicidad de las sensaciones mediante el progreso metódico de las ciencias naturales; la Escuela de Baden, por su parte, se mueve en un cierto dualismo al mantener las formas del juicio de la lógica tradicional, por un lado, y apelar a un ámbito preconceptual de la multiplicidad de las sensaciones, por el otro. De esta manera se hace necesario para las propuestas tanto de Windelband como de Rickert la interpretación del carácter normativo de la lógica como la idealidad de un reino de valores. Sólo mediante el deber trascendental se puede salvar el abismo entre el pensar y la realidad. Y ahí es donde encontramos concretamente el problema del conocimiento.

<sup>17</sup> Una buena referencia en torno a las diferencias entre ambas escuelas la proporciona P. Natorp en "Kant und die Marburger Schule", *Kant-Studien* 17(1912), págs. 193-221.

<sup>18</sup> Cf. al respecto el mencionado trabajo de M. Friedman esp., págs. 37 ss.

Ahora bien, como ya señalamos, para Heidegger será determinante su formación al lado de Rickert. En la mencionada carta de Pentecostés a su esposa Elfride, Heidegger señala que "poner límites al conocimiento es contradictorio, más bien el conocimiento debe ser llevado a la profundidad más posible".<sup>19</sup> Esta profundización la lleva cabo Heidegger a partir de una fuerte crítica a su maestro Rickert, especialmente desde la perspectiva de una renovada lectura de *El objeto del conocimiento*.

## § 5. La propuesta de conocimiento de Heinrich Rickert

En 1909 Rickert publicó el tratado *Dos caminos de la teoría del conocimiento*. Este texto es clave para entender el "desarrollo" filosófico de Rickert. Lo trabajado por Rickert hasta ese momento fue presentado mediante dos caminos: por un lado, el camino vinculado al sujeto, es decir, el de la psicología trascendental y, por otro lado, el camino vinculado al objeto, al que llama camino de la lógica trascendental. Según Rickert, la diferencia entre ambos radica "en la elección del punto de partida".<sup>20</sup> En el primero, la pregunta por el conocimiento parte del acto de conocer mismo y es desplegado en su dirección al objeto, es decir, aquí se plantea *la pregunta por el objeto del conocimiento*. En el segundo caso, la pregunta por el conocimiento parte de lo comprendido en el acto, y lo que aquí se plantea es *la pregunta por el conocimiento*

<sup>19</sup> "Mein liebes Seelchen", págs. 56-57.

<sup>20</sup> H. Rickert, "Zwei Wege der Erkenntnistheorie"(ZW), *Kant-Studien* 14(1909),pág. 174.

*del objeto*. Rickert insiste en que "ambos caminos se complementan".<sup>21</sup>

El primer camino, el cual enfatizaremos en el presente análisis, fue trabajado por Rickert precisamente en su texto *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz (El objeto del conocimiento. Una contribución al problema de la trascendencia filosófica)*, cuya primera edición data de 1892. El título del ensayo ya señala el hilo conductor de la investigación. Rickert toma como punto de partida el hecho de que la realidad se le presenta al sujeto cognoscente como una multiplicidad de manifestaciones individuales. En esta multiplicidad la realidad nunca puede ser concepto. Para ello debe ocurrir una transformación que la simplifique de modo que pueda ser accesible al conocimiento. Sin embargo, tal transformación de la realidad no significa que la realidad misma pasa a nuestro saber, en sentido estricto, de lo que se trata es de las construcciones conceptuales de la realidad. La pregunta por el conocimiento debe aclarar la relación de este abismo entre realidad y conceptos.

Rickert señala en este sentido que el conocimiento presupone por un lado el sujeto cognoscente y por otro el objeto "de acuerdo con el cual el conocimiento tiene que estar dirigido para ser verdadero u 'objetivo'".<sup>22</sup> Ya que el objeto es aprehendido por el sujeto cognoscente, es preciso aclarar el carácter de esa actividad cognoscente. Lo que no significa que todo se resuma en esta actividad, sino que para que haya conocimiento se requiere de un objeto tal a partir del cual las actividades del que conoce puedan ser medidas. En contra de un planteamiento idealista Rickert enfatiza, como veremos, que conocer es una

<sup>21</sup> *Idem.* Cf. H. L. Ollig, *Der Neukantianismus*, págs. 69 ss.

<sup>22</sup> *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Friburgo, 1ªed., 1892, pág. 1.

acción práctica verdadera, la cual requiere del objeto que otorga la verdad.

Por lo general, cuando se habla de objeto de conocimiento se piensa en el mundo exterior. Para Rickert esta perspectiva usual, tanto en el ámbito precientífico como en el científico, se apoya en el sentido común de que hay algo que está ahí y, a la vez, hay una conciencia que aprehende tal cosa mediante representaciones. Para Rickert está claro desde un principio que tanto la cognoscibilidad como la existencia del mundo y de las cosas intramundanas, independientes de la conciencia, son aspectos altamente cuestionables.

Ahora bien, para que el objeto de conocimiento sea tal y no se agote en el mero rendimiento subjetivo, debe ser, de acuerdo con Rickert, independiente del sujeto y, en este sentido, trascendente. Como ya indicamos en este texto Rickert toma una primera vía de acercamiento al problema a partir de la aclaración del concepto de sujeto que está en juego, para así dilucidar la posible relación entre tal sujeto y su objeto independiente de él.

Para tal efecto, Rickert diferencia tres posibles oposiciones sujeto-objeto. En primer lugar se puede entender por objeto "el mundo en el espacio fuera de mí".<sup>23</sup> De ello se desprende un concepto de sujeto que es un cuerpo que contiene algo así como un alma que actúa. Esta interpretación vería al ser humano como un sujeto psicofísico que se relaciona con un entorno fuera de él. La oposición sujeto-objeto se fundamenta en un punto de vista corporal que simplemente señala diferencias determinadas entre los cuerpos.

Mas allá de esta interpretación Rickert señala la posibilidad de ver mi cuerpo vivo en el mundo exterior y todo aquello que se deja pensar de manera independiente a mi conciencia, es

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 7.

decir "inclusive el mundo físico entero así como toda vida espiritual ajena [...] Mi conciencia y su contenido es pues en este caso el sujeto; objeto es todo aquello que no es mi contenido de conciencia o mi propia conciencia".<sup>24</sup> El cambio central en esta interpretación de la oposición sujeto-objeto se halla en el hecho de que aquí el lado subjetivo es matizado a partir del yo espiritual con sus contenidos.

Rickert señala una tercera posibilidad de pensar la mencionada relación. En este caso, la oposición se hallaría "completamente dentro de la conciencia" y transformaría el contenido de conciencia en el objeto mismo.<sup>25</sup> De esta forma el sujeto sería "lo que es consciente de este contenido". Se trataría pues aquí de un objeto inmanente. Sin embargo, para Rickert, como primer camino, sería adecuado en tanto en el contenido de conciencia se halla la posibilidad de "certeza inmediata" que posibilita el conocimiento en sentido estricto.

Ahora bien, tal aprehensión del sujeto puede oponerse de entrada solamente a "objeto en general", por ello Rickert hablará en este caso de "conciencia general" o "impersonal". Esto significa aquello "que no puede llegar a ser objeto desde ningún punto de vista".<sup>26</sup> Y sólo en este caso hablará de "sujeto cognoscente" en sentido estricto, ya que lo que se halla en juego es la forma de conocer, aunque se requiera de un contenido. Este contenido debe corresponder a la idea recién mencionada de sujeto cognoscente en tanto conciencia general. El contenido tendrá, pues, que ser un contenido de conciencia en general.

Sin embargo, este contenido en general que es pensado como representación no puede él mismo ser el objeto de conoci-

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 8.

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pág. 80.

miento en tanto permanece con el carácter de inmanente dependiente del sujeto, y precisamente una de las determinaciones centrales del objeto de conocimiento es su carácter trascendente respecto a la conciencia.<sup>27</sup>

Más allá de esto, el objeto de conocimiento no puede provenir de la representación en tanto aquí el sujeto cognoscente es reducido a un simple objeto y no se descubre en el fondo su esencia subjetiva. La relación entre representación y cosa se muestra como una relación entre objetos, sin sujeto: "La visión del conocer representador no tiene que ver pues con la relación del sujeto al objeto, sino con la relación de dos objetos entre sí".<sup>28</sup> La primera tesis fuerte que sostiene Rickert en *Der Gegenstandes* precisamente que conocer no puede ser representar.

Para hablar de conocer y tematizar el objeto de conocimiento, Rickert recurre a una segunda tesis que consiste en caracterizar el conocer como enjuiciar. Lo determinante para Rickert en este punto no se halla en cuestionar la idea del juicio como suma de representaciones, sino más bien en observar que en el juicio "entra un elemento que no es representacional y que hace del representar un juicio".

Pero ¿qué son los juicios para Rickert? En *Der Gegenstand* señala que son "figuras del pensar, en torno a las cuales puede usarse el predicado verdadero o falso".<sup>29</sup> Sin embargo, para que algo pueda ser reconocido como verdadero o falso debe añadirse un elemento a las representaciones o vinculaciones representativas que "no puede ser visto como representacional".<sup>30</sup> Este elemento Rickert lo descubre a partir de lo

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 18.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pág. 46.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pág. 48.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pág. 49.

desarrollado por su maestro Windelband, el cual constituye "la figura más clara y a la vez más completa"<sup>31</sup> de los análisis en torno al juicio.

En "Was ist Philosophie?" (¿Qué es filosofía?) (1882) Windelband habla de dos tipos de enunciados. En uno se mienta "la copertenencia de dos contenidos de representación", en otro "una relación de la conciencia enjuiciadora con el objeto representado".<sup>32</sup> En el primer grupo encontramos los *juicios* (*Urteil*) puramente teóricos; en el segundo, los *enjuiciamientos* (*Beurteilung*), los cuales contienen una posición práctica respecto al juicio. El enjuiciamiento indica la validez o invalidez de un juicio, en tanto el juicio es *afirmado o regado*?<sup>2</sup> Posteriormente, Windelband indicará en su "Lógica" que "en todo juicio se trata de pensar una relación de contenidos de representación y de decidir sobre la validez de esta relación".<sup>34</sup> Sólo en este sentido se puede hablar estrictamente de verdad y conocimiento: "Todas las proposiciones del conocimiento contienen ya una combinación del juicio con el enjuiciamiento: son relaciones de representación cuyo valor de verdad se decide mediante la afirmación o negación".<sup>35</sup>

Rickert radicalizará este planteamiento al distinguir claramente la representación y la aprobación de esa representación. Con ello pretende dejar en claro que el único conocimiento posible se da en la aprobación o desaprobación.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pág. 51.

<sup>32</sup> Windelband, "Was ist Philosophie?", *Präudien* I, pág. 29.

<sup>33</sup> Una gran omisión del presente trabajo es la relación entre la propuesta trascendental del valor de la Escuela de Baden y el suelo del que se nutren, que es la *lógica de validez* de Lotze. Sin embargo, eso rebasaría el objetivo central que aquí perseguimos. Al respecto se puede consultar Heidegger GA 21, págs. 54 ss (*Lógica. La pregunta por la verdad*, págs. 52 ss.).

<sup>34</sup> Windelband, "Logik", pág. 172.

<sup>35</sup> *Präudien* I, pág. 32. Cf. Heidegger, GA 56/57, págs. 151 ss.



Esta nueva fundamentación del conocimiento indica pues, que si uno considera las relaciones de representación por sí, no se puede hablar de conocimiento, ya que ahí no aparece el sujeto como tal y no hay un criterio para la verdad.

En el acto del conocimiento, en tanto éste ocurre como afirmación o negación, se expresa un aceptar o rechazar, y en este sentido se oculta en el juicio un "comportamiento práctico, el cual acepta algo en la afirmación y rechaza algo en la negación".<sup>36</sup> Por ello, en contra de las determinaciones tradicionales, Rickert ubica el conocer más bien como un comportamiento práctico y no teórico. En *Der Gegenstand* Rickert dirá incluso que conocer no está del lado del representar, sino del querer y sentir:

Quando queremos: deseamos algo o lo rechazamos. Cuando sentimos: sentimos placer que nos es agradable o dolor que nos es desagradable. En el querer y sentir se trata pues de un o-uno-u-otro que no está ahí cuando nosotros solamente representamos. Este o-uno-u-otro se halla también en el enjuiciar. El juicio no se agota en un observar imparcial sino que se expresa en la aceptación o negación, un aprobar o desaprobar.<sup>37</sup>

En este punto retornamos a la pregunta guía de Rickert por la objetividad del conocimiento. Esto, como hemos visto, sólo es posible si el objeto de conocimiento es independiente de todo elemento subjetivo. De acuerdo con Rickert, entonces se tiene que mostrar aquello que es aceptado o negado, es decir, aquello que es reconocido o rechazado en el juicio. Y esto, como señala, nos lleva a hablar de un representante que se expresa en cuanto sentimiento. Sin embargo, lo reconocido en

<sup>36</sup> *Der Gegenstand*, pág. 57.

<sup>37</sup> *Idem*.

la aprobación o rechazo no es el sentimiento, sino aquello que determina el conocimiento mismo en tanto deber exigido como objeto del conocimiento.<sup>38</sup> En *Der Gegenstand*, Rickert lo señala de la siguiente forma: "si quiero enjuiciar estoy unido mediante el sentimiento de la evidencia, no puedo aceptar o negar arbitrariamente. Me siento determinado por un poder, al cual me subordino, y a partir del cual me oriento".<sup>39</sup> Este poder remite a la exigencia (*Forderung*), es decir, al objeto de conocimiento dador de dirección. Como representante tiene el sentimiento de evidencia la determinación que posibilita la relación entre el deber trascendental y el acto del juicio, perteneciente al sujeto.

Pero, ¿qué tipo de sentimiento es éste? El que posibilita el conocimiento no es uno cualquiera, sino el sentimiento de la certeza o evidencia.<sup>40</sup> A diferencia de otros sentimientos, que por lo general presentan validez solamente en el momento en que son sentidos, en el de evidencia se está fuertemente convencido de que "es valioso en todo lugar y en todo tiempo".<sup>41</sup> De acuerdo con Rickert, este sentimiento no se agota en la satisfacción sensible, sino que aquello reconocido en el juicio mediante tal sentimiento no es limitado ni en forma temporal ni espacial. El hecho que Rickert pretende descubrir aquí, es decir, que en el juicio mediante el sentimiento de evidencia se reconoce algo que es atemporal, muestra lo determinante de descubrir algo que es independiente de nosotros, que vale de manera independiente y esto significa "independiente de todo contenido de conciencia".<sup>42</sup>

<sup>38</sup> ZW, pág. 186.

<sup>39</sup> *Der Gegenstand*, pág. 61.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pág. 60.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pág. 61.

De esta manera tenemos que el aprobar (*billigen*) o el desaprobar (*missbilligen*) es una toma de posición respecto a un valor, ya que este comportamiento práctico solamente tiene *sentido* en relación con valores. Así, el conocimiento se muestra como una toma de posición respecto a valores. La toma de posición, esto es, la aceptación o el rechazo, ocurre como una aprobación (*Zustimmung*) y ésta remite a aquello que pide dicha aprobación, a una exigencia (*Forderung*).<sup>43</sup>

La exigencia es aquello que otorga dirección al conocimiento. Al ser la exigencia lo que rige al conocimiento, entonces ésta constituye el *objeto de conocimiento*. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que la exigencia no es ser, es decir, no es algo que se someta a una necesidad causal, a un tener que de las leyes de la naturaleza; más bien ella se rige por *valores*.

En este sentido la mencionada exigencia se halla bajo la determinación ideal de un deber, y "por deber precisamente entendemos aquello que no es o existe".<sup>44</sup> El *deber* es pues el objeto que da dirección al conocimiento. Al no estar siendo, *no es*, sino *vale*, y al ser completamente independiente del ser, su validez tiene el carácter de la *trascendencia*. El deber trascendental contiene pues una validez indispensable, es decir, una necesidad. Ésta se le atribuye al deber puro, al ser este deber completamente independiente del ser y, en este sentido, independiente de hechos arbitrarios o individuales. En el deber trascendental, independiente de ser y, por lo tanto, del sujeto que es, hablamos de una exigencia evidente. Aquí encuentra Rickert la medida que se requiere para poder hablar de un objeto que guíe el conocimiento.

<sup>43</sup>ZW, pág. 184.

<sup>44</sup>*Ibidem*, pág. 185.

Con lo hasta aquí señalado queda claro que para Rickert conocer no es representar, sino enjuiciar. A esto debe añadirse una determinación fundamental, que aunque ya ha sido mencionada, conviene destacar nuevamente: enjuiciar, como acto del pensar, debe ser verdadero. Como hemos visto, la pregunta por la verdad en Rickert se entiende solamente en torno a valores, esto es, en relación con el deber.

Para Aristóteles, según Rickert, enjuiciar es el lugar de la verdad. Partiendo de esto la verdad se entendió en la tradición filosófica como *homóiosis*, es decir, como adecuación entre lo dicho en el enjuiciar (*intellectus*) y la cosa (*res*). En la modernidad esto fue identificado precisamente como el problema del conocimiento: ¿cómo sale este *intellectus* de su inmanencia? ¿Cómo puedo sobrepasar sus límites y acceder a la cosa trascendente? ¿Cómo puede superar el *intellectus* el abismo entre ambas *rei*? El problema de sobrepasar los límites y la superación del abismo entre ambas esferas fue una preocupación fundamental del neokantismo.

Si interpretamos la verdad respecto a aquello que es (*res extensa*), nos movemos según Rickert en el ámbito de la representación, ya que esta *res* solamente puede asegurarse como representación. Fuera de la representación asegurada, certera, no puede haber verdad. Cuando Rickert pone en duda este planteamiento de la modernidad, rompe con la idea de que la verdad se asienta en la representación y el ser. Más bien debe ser buscada en el ámbito del deber. Para poder reconocer algo como verdadero, se necesita en primer lugar lograr el reconocimiento de su deber: "el reconocimiento del deber otorga al enjuiciar aquello que nosotros llamamos su verdad".<sup>45</sup> Es decir, la verdad es pues un valor que no es, sino que vale —como todo valor. El conocimiento es un acto del pensar que

<sup>45</sup> *Der Gegenstand*, pág. 63.

se lleva a cabo como enjuiciar y encuentra su posibilidad como verdadero en el deber y no en una adecuación, con lo que es llevado a cabo mediante la representación.

Detengámonos brevemente en el mencionado segundo camino de Rickert.<sup>46</sup> En este caso, nuestro autor parte del hecho de que conocer o comprender es algo diferente a lo conocido o comprendido. Esto indica que junto al acto de conocer hay algo más que puede ser verdadero. Lo conocido o comprendido muestra desde un inicio su separación del acto: "es aquello que es verdadero, se me hace consciente sólo mediante el acto de comprender, pero tiene su autonomía como verdad en forma completamente independiente de este acto".<sup>47</sup> El punto de partida de este camino es pues la proposición verdadera en cuanto lo comprendido en el comprender. Esto fue caracterizado por Rickert como *significado* (*Bedeutung*); es decir, significado es aquello que puede ser verdadero. El significado de una proposición, que puede ser verdadero, es el *sentido* (*Sinn*). Las palabras individuales pueden tener un significado verdadero, pero el sentido sólo puede entenderse como unidad: "El sentido es, en cuanto a su verdad, una unidad simple inseparable, y la investigación de la teoría del conocimiento debe estar dirigida al sentido completo en su unidad".<sup>48</sup>

Aquí se muestra que la parte central del sentido es la verdad. La verdad debe ser entendida como valor. En sentido estricto no es, sino vale. Así se entiende que con el sentido se establece un puente entre la validez trascendental de la verdad y el ser inmanente de la proposición. Por ello indica Rickert que la

<sup>46</sup> Cf. H. Rickert, *ZW*.

<sup>47</sup> *ZW*, pág. 194.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pág. 200.

proposición real significa el sentido, pero no es el sentido.<sup>49</sup> Es decir, en el sentido, la verdad en cuanto valor otorga la determinación ideal y, en la proposición real, este sentido significa. Con esto, el sentido tiene una posición intermedia, es decir, "no es ni ser psíquico ni valor, sino el significado interno al acto para el valor y de esa forma la unión y unidad de ambos reinos".<sup>50</sup>

Este camino es llamado lógico-trascendental porque aquí se trata de una lógica trascendental del significado, que no está ligada al acto intelectual. La pregunta de la lógica es la pregunta por la validez, por la verdad, y la verdad no es. Las realidades que son, no valen. Ellas pueden significar en la proposición mediante el sentido, pero son inesenciales para la pregunta de la lógica.

## § 6. El específico carácter teleológico de la filosofía del valor rickertiana

Con lo analizado hasta aquí vemos por qué el cómo del proceder neokantiano de la Escuela de Baden y, concretamente, el planteamiento de Rickert es un cómo normativo-teórico-cognoscitivo. Pero esta normatividad sólo puede ser entendida teleológicamente, ya que "las normas son necesariamente, respecto al telos, verdad".<sup>51</sup> De esta manera, podemos ver con mayor claridad la relación respecto a un deber ideal que señala la normatividad indicada. El deber, en contraposición al ser, refiere al reino de los valores, a un reino ideal. El valor

<sup>49</sup> *Ibidem*, pág. 201.

<sup>50</sup> H. Rickert, "Vom Begriff der Philosophie", *Logos I*(1910/11), pág. 26 (reimpreso en H. Rickert, *Philosophische Aufsätze*).

<sup>51</sup> *GA* 56/57, pág. 35.

determinante para el conocimiento es la verdad, ya que el conocimiento sólo es posible como pensar verdadero. Por ello el *cómo* teórico-cognoscitivo se guía por la verdad valoral.

En esta forma tenemos que el *cómo* del conocimiento puede entenderse solamente en torno al *qué* trascendente, es decir, respecto al objeto, al deber. Lo trascendente del deber se opone a la inmanencia. Ya hemos indicado que entre ambas esferas, la trascendente y la inmanente, hay una vinculación. En el lado subjetivo esta vinculación recibe el nombre de sentimiento, mientras que en el lado objetivo se constituye como sentido. Esta vinculación posibilita el acceso al deber trascendente; En *Ciencia cultural y ciencia natural* este sentido es pensado como cultura.

Los valores no son en la realidad, pero pueden encarnarse: respecto al objeto son bienes, en torno al sujeto son valoraciones. Ambas encarnaciones se constituyen como cultura. En este sentido, la cultura para Rickert es aquello que encarna valores.<sup>52</sup> De esta manera la cultura para el neokantismo llega a ser un modo de acceso a los valores: "Por ello la filosofía debe dirigir su mirada a los bienes culturales, para encontrar en ellos la multiplicidad de los valores".<sup>53</sup> La cultura sería pues la manifestación de los valores o aquello que presenta una vinculación con los valores.<sup>54</sup>

Es importante destacar que el planteamiento valoral de Rickert determinará toda pregunta y preocupación filosófica incluyendo la pregunta por la vida misma: "La validez de los

<sup>52</sup> H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (KuN)*, pág. IX. (Existe una traducción al español: *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Calpe, 1922).

<sup>53</sup> H. Rickert, "Vom Begriff der Philosophie" (*vBPh*), *Logos* /(1910/11), pág. 17.

<sup>54</sup> *GA* 59, pág. 15.

valores permanece como lo primordial, bajo toda circunstancia, para la pregunta por el sentido de la vida".<sup>55</sup> De esta forma Rickert entiende la vida solamente como vida de la cultura, sólo en una vinculación con los valores. Una interpretación de la vida en sí como realidad o naturaleza es rechazada por él. Para aclarar este rechazo veamos brevemente la diferenciación, señalada al inicio de este capítulo, entre cultura, realidad y naturaleza.

Como ya indicamos, el planteamiento de Rickert intenta superar el abismo moderno entre sujeto y objeto, entre pensar y ser. El conocimiento posibilita esto, de acuerdo con Rickert, en un sentido específico. En *Der Gegenstand*, Rickert se refirió al *ser* solamente en cuanto componente de un juicio (pág. 65) y sólo podía ser accesible respecto al *deber* en el enjuiciar. Esta relación no fue clarificada ahí con detalle. En *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Los límites de la construcción científico-natural del concepto)* y en *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (Ciencia cultural y ciencia natural)* avanza un poco más en esa dirección. Ahí el mero ser, la realidad, presenta dos rasgos: todo fluye y todo es diferente. Por ello, Rickert caracteriza la realidad como un continuo heterogéneo.<sup>56</sup> En este sentido es irracional, incognoscible e innombrable: "Si aceptamos la realidad así como es en sí y para sí entonces no podemos decir absolutamente nada de ella". Para que pueda ser accesible tenemos que transformarla: "Nosotros transformamos el continuo heterogéneo que se esconde en toda realidad en un continuo homogéneo o en un discreto heterogéneo".<sup>57</sup> De esta forma llega a ser racional, esto es, cognoscible. El conocimiento es

<sup>55</sup> *vBPh*, pág. 10.

<sup>56</sup> *KuN*, págs. 31-33.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pág. 33.



pues para Rickert una transformación determinada de la realidad indeterminada.<sup>58</sup> Y esta determinación se lleva a cabo mediante conceptos: "Entonces con los conceptos podemos tender solamente puentes sobre la corriente de la realidad, aunque los arcos singulares de los puentes sean tan pequeños".<sup>59</sup> Estos puentes dan poder, en tanto conocimiento racional, sobre la realidad.<sup>60</sup> En este sentido, el conocimiento para Rickert no es una mera reproducción de la realidad, sino una producción o construcción: "La esencia nunca puede ser científicamente 'intuida' o aprehendida 'intuitivamente', sino que solamente es accesible al pensar 'discursivo' o en una 'construcción' conceptual".<sup>61</sup>

Si anteriormente hablamos del conocimiento como juicio, ahora debemos corregir que éste es una construcción de la realidad mediante el juicio. La búsqueda teleológica de Rickert se dirige al conocimiento en cuanto producción del pensar verdadero.

La transformación de la realidad se puede llevar a cabo de dos formas, es decir, la realidad puede ser observada desde dos puntos de vista. Y esto señala los modos metódicos: el proceso generalizador o individualizador. Como bien se sabe, esta diferenciación remite al acta fundacional de la Escuela Neokantiana de Baden con el "Discurso de rectorado de Estrasburgo" de Windelband en 1894,<sup>62</sup> Este discurso puede ser visto como

<sup>58</sup> Cf. al respecto el trabajo de J. Berger, "Historische Logik und Hermeneutik", *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/1968) y reimpresso en H. L. Ollig, *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, págs. 305 ss.

<sup>59</sup> *KuN*, pág. 34.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pág. 33.

<sup>61</sup> *Idem*.

<sup>62</sup> W. Windelband, "Geschichte und Naturwissenschaft" (*Strassburger Rektoratsrede, Präludien II*).

texto programático cuyo punto de partida es claramente la discusión con W. Dilthey, quien en 1883 había publicado el primer volumen de su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* colocando en primera línea la diferenciación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Precisamente Windelband considera esta división como una separación de hechos y no una metódica.<sup>63</sup> Por ello, él se propone llevar a cabo una diferenciación metódica en donde se deje ver que la separación de las ciencias toma como punto de partida lo buscado en cada caso.

De esta manera propone hablar más bien de ciencias nomotéticas en lugar de ciencias naturales, y de ciencias idiográficas en lugar de ciencias del espíritu. En el primer caso, las ciencias nomotéticas o normativas se dirigen a lo general, mientras que las segundas, las idiográficas o de acontecimientos se dirigen a lo particular. En esta forma, la diferencia para Windelband no se halla en aquello con lo que se ocupan, naturaleza o espíritu, sino en aquello que buscan: lo general o lo particular. Si esto es así, entonces se llevan a cabo diversas concreciones: las ciencias nomotéticas tienen teorías como meta, mientras que las ciencias idiográficas se dirigen a cosmovisiones.<sup>64</sup>

Rickert se apoya en esto aunque va más allá al pensar un suelo valoral que sustente la diferenciación de ambos

<sup>63</sup> Una respuesta a este malentendido la da Dilthey en *Gesammelte Schriften* vol. v (*GS v*) (Escritos completos), págs. 242-266. Cf. también las anotaciones del editor de *GS I*, pág. 409 y de *GS v*, págs. 422 ss. Quien inicialmente destacó, en este sentido, la crítica de la Escuela de Baden a Dilthey fue Luis Villoro en "Dilthey y Rickert: dos intentos de fundamentación de las ciencias del espíritu", *Filosofía y Letras* 23 (1954), México, págs. 75-83.

<sup>64</sup> Cf. *Präludien II* pág. 151.

procesos.<sup>65</sup> El primer proceso es caracterizado por Rickert como el método científico de las ciencias naturales, cuyo resultado es nombrado naturaleza. El segundo es el método histórico de las ciencias de la cultura, cuyo resultado es la cultura. La diferencia entre ambos resultados, naturaleza y cultura, es que la naturaleza es lo que no tiene valor, lo libre de significado, mientras que la cultura es lo lleno de valor, lo lleno de significado.<sup>66</sup> En este sentido, Rickert indica que la realidad "llega a ser naturaleza cuando la consideramos respecto a lo general, y llega a ser historia cuando la consideramos respecto a lo particular e individual".<sup>67</sup>

La interpretación del conocimiento desde un punto de vista naturalista condujo en el siglo XIX a interpretaciones naturalistas y psicologistas. El combate contra estas interpretaciones fue un punto de apoyo del neokantismo. El

<sup>65</sup> Rebasaría los objetivos de la presente investigación señalar las diferencias entre la propuesta de Windelband y Rickert. Baste con enunciar por lo menos dos: Ya Faust había visto que Windelband no es capaz de aclarar por que las ciencias del espíritu proceden de manera individualizadora y las ciencias naturales de forma generalizadora. Rickert logra aclarar este punto al señalar que hay una base general para toda ciencia de la experiencia y que esta base no se halla en el ámbito científico mismo. En el caso de Windelband no habría una raíz común entre el saber idjográfico y el nomotético, mientras que para Rickert el principio heterológico del pensar permite superar el posible carácter inconmensurable de las ciencias al que conduciría el planteamiento de Windelband. Otra diferencia importante, destacada por Schnädelbach, es que mientras que para fundamentar la oposición nomotético-idiográfico, Windelband recurre ala dualidad lógica del juicio general y singular, Rickert parte de la constitución de conceptos, lo cual remite a un nivel anterior al del juicio (Cf. A. Faust, *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*, pág. 8; H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, pág. 146).

<sup>66</sup> *KuN*, pág. 20.

<sup>67</sup> *Die Grenzen*, pág. 224; *KuN*, pág. 55.

naturalismo como "enemigo común" de la fenomenología y del neokantismo fue combatido en distintos frentes.<sup>68</sup> Rickert toma parte en esta lucha al rechazar una interpretación del conocimiento en un sentido meramente natural o vital. El conocimiento y la vida misma en cuanto pertenece a la naturaleza no tiene valor propio, por ello, debe estar "al servicio de la cultura".<sup>69</sup>

De esta forma, Rickert ve su propuesta en el marco de la vida de la cultura, ya que considerada como mera realidad sería irracional e incognoscible, vista sólo naturalmente no tendría valor, no tendría sentido. La vida en cuanto realidad sería sinsentido (*Unsinn*), la vida en cuanto naturaleza sería sin perspectiva (*sinnlos*). Comprender la vida es posible, pues, sólo en referencia a la cultura, sólo así tiene sentido. De esta forma ocurre una superación del naturalismo mediante el conocimiento.

En esta posición Rickert se halla en un ámbito ideal-teleológico que impide otro acceso a la vida misma. Ya desde *Der Gegenstand*, Rickert había señalado que su intención se dirigía sólo a dar a conocer los rendimientos del pensamiento. Varios años después repite esto expresamente en contra de Dilthey: "en la filosofía no se trata de la vida, sino del pensar

<sup>68</sup> Cf. La carta de Husserl a Rickert del 20 de diciembre de 1915: "De esta forma me siento muy ligado en la última década a las cabezas de las escuelas idealistas alemanas, como aliados combatimos el naturalismo, el enemigo común de nuestra época. Servimos, cada uno a su manera, a los mismos dioses", Husserl, *Briefwechsel*, vol. v, pág. 178.

<sup>69</sup> H. Rickert, "Lebenswerte und Kulturwerte", *Logos II* (1911/12), pág. 165. Emil Lask, el brillante alumno de Rickert, expresó esto de la siguiente forma: "La filosofía toma su material no de la vida fáctica, sino de la esfera de la dignidad inmediata del vivenciar, de la dignidad de la vida", *Die Logik der Philosophie*, pág. 196. Respecto a Lask pueden confrontarse los trabajos de A. Vigo indicados en la bibliografía.

sobre la vida". Estrictamente no hay pues para Rickert un acceso a la vida sino, a lo mucho, un acceso al pensar sobre la vida.

Con esto podemos ver cómo Rickert cuestiona y revive la concepción moderna de la subjetividad y abre nuevas posibilidades interpretativas al respecto. Él intenta determinar al sujeto en forma diferente, esto es, no a partir de una visión con base en la representación, sino ampliar el horizonte del conocimiento. El sujeto es cognoscente pero el conocimiento no es mera representación. Por ello podemos anticipar que, así como Dilthey amplía las posibilidades de la conciencia cartesiana, Rickert por su parte también transforma el *cogito* cartesiano. Y esto se muestra en el hecho de que el *cogito*, el pensar, no es de entrada representación, sino juicio, cuya ejecución sólo es posible a partir del ámbito valoral. Esto a su vez significa un cierto rompimiento con una visión meramente teórico-representativa, en tanto que al enjuiciar ocurre una aceptación o rechazo, que ubica al conocer más bien en una dimensión práctica. Con ello Rickert otorga las bases para pensar la subjetividad más allá de las determinaciones de la modernidad.

## 2. Wilhelm Dilthey: la ampliación de la conciencia<sup>1</sup>

### § 7. Heidegger y Dilthey

**E**n la tesis de habilitación (1915), Heidegger hace notar la gran importancia de Husserl respecto a la superación del psicologismo. A la vez anota que la actitud trascendental husserliana debe ser problematizada y "eso sólo es posible con los medios sistemáticos de una filosofía principalmente cosmovisionalmente orientada".<sup>2</sup>

*Cosmovisión* significa para Heidegger, como señalará en sus *Conferencias de Kassel (Kasseler Vorträge)* "saber sobre la vida y toma de posición".<sup>3</sup> Ya desde 1918, en la reseña crítica del texto de Jaspers, asociaba la *cosmovisión* con la *filosofía*

<sup>1</sup> La primera versión de este capítulo constituye una parte de mi tesis doctoral *Der Umgang als Zugang*. Los trabajos consultados que se han publicado en años recientes sobre Dilthey, en general, confirman la línea interpretativa que seguí en mi investigación. El capítulo ha sido reestructurado y ampliado para la presente publicación.

<sup>2</sup> *Gesamtausgabe* vol. 1 (GA 1), pág. 205.

<sup>3</sup> M. Heidegger, "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung", editado por F. Rodi y

de la vida y ésta "[...] tiende (expresa o tácitamente) al fenómeno de la existencia".<sup>4</sup> Por ello, en su semestre estival de 1920, Heidegger señalará que la filosofía de la vida es "una estación necesaria en el camino de la filosofía"<sup>5</sup> y posteriormente, en el semestre estival de 1923, indicará que la filosofía de la vida de Dilthey debe ser tomada como "algo positivo, por lo que supuso de ruptura, de irrupción en el filosofar de una tendencia más radical".<sup>6</sup>

A partir de las recientes publicaciones, podemos considerar de mejor forma, la importancia que Dilthey tuvo para el pensar heideggeriano. Así, en su "Retrospectiva del camino" de 1937/1938 Heidegger destaca que: "El camino propio condujo a una meditación sobre la discusión histórica con Dilthey y con el establecimiento de la 'vida' como realidad fundamental".<sup>7</sup> Esta meditación no fue secundaria sino fundamental para la redacción de la obra que elevó a Heidegger al podio filosófico mundial: *Ser y tiempo*. Veamos esto.

En 1989, al conmemorarse el centenario del nacimiento de Heidegger, se publicaron importantes textos de su obra postuma.<sup>8</sup> Uno de ellos fue la conferencia que Heidegger

publicado en *Dilthey Jahrbuch* 8 (1992/1993), pág. 145. En el marco de la *Gesamtausgabe*, su publicación está prevista para el volumen 80 junto con otras conferencias de Heidegger.

<sup>4</sup> GA 9, pág. 14 (*Hitos*, pág. 25).

<sup>5</sup> GA 59, pág. 154.

<sup>6</sup> GA 63, pág. 69 (*Ontología. Hermenéutica de la fadicidad*, pág. 94)

<sup>7</sup> GA 66, pág. 412.

<sup>8</sup> Entre los más representativos se hallan sin duda *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, del cual tenemos, desde 2003, la traducción de D. Picotti, Buenos Aires, y "Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung", traducido en 2006 por Ángel Xolocotzi y publicado en *Revista de filosofía (Universidad Iberoamericana)*, México, núm. 115, págs. 11-34.

sostuvo el 23 de julio de 1924 ante los estudiantes de teología de Marburgo: "El concepto de tiempo".<sup>9</sup> Esta conferencia, que muchos autores consideran realmente como la primera versión de *Ser y tiempo*,<sup>10</sup> se deriva de manuscritos redactados alrededor de 1924 y que tuvieron un origen concreto: la publicación del epistolario entre Dilthey y el conde Yorck von Wartenburg en 1923." Tendríamos una visión muy corta si consideráramos que este epistolario únicamente sirvió para redactar el § 77 de *SyT*, más bien, determinó en cierta manera la formación del texto en su totalidad. Esto se puede documentar nuevamente a partir de cartas de Heidegger.

En esos años, Paul Kluckhohn y Erich Rothacker acababan de fundar la revista *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Heidegger se pone en contacto con Rothacker con la intención de publicar un artículo sobre el contenido de las cartas. Así lo señala aquél al inicio del manuscrito completo, publicado por primera vez en el marco de la *Gesamtasugabe* en 2004: "El motivo de la comunicación provisional de la siguiente investigación sobre el tiempo lo proporciona la publicación del epistolario entre Wilhelm Dilthey y el Conde Paul Yorck v. Wartenburg. El tratado presente pretende hacer más enfática la comprensión de este epistolario".<sup>12</sup>

Así, el 15 de diciembre de 1923, Heidegger escribe a Rothacker: "Me he enterado que pronto aparecerán las cartas

<sup>9</sup> *Der Begriff der Zeit*, editado por H. Tietjen, Tübingen, 1989 (*El concepto de tiempo*, trads. R. Gabás y J. Adrián, Madrid, Trotta, 1999).

<sup>10</sup> Entre ellos, el editor del volumen 64 de la *GA* F.-W. von Herrmann. Cf. el epílogo del editor, *GA* 64, págs. 127-133.

<sup>11</sup> *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, editado por E. Rothacker, Halle, 1923.

<sup>12</sup> *GA* 64, pág. 3.



de Dilthey. Si usted lo considera adecuado, me gustaría, una vez publicadas, comentar algo fundamental sobre el trabajo diltheyano en su revista. Yo considero que la actual moda sobre Dilthey se empeña precisamente en renunciar a lo fundamental de su trabajo".<sup>13</sup> Heidegger recibe el texto solicitado y responde en otra carta del 4 de enero de 1924 lo siguiente: "Le agradezco por hacerme llegar el *Epistolario Dilthey-Yorck*. Recibí el ejemplar en Navidad y lo leí todo de inmediato. Las cosas son demasiado importantes para una simple nota. Cuando le pedí el ejemplar estaba ya decidido a aprovechar esta oportunidad para un comentario de principio sobre Dilthey".<sup>14</sup> Más adelante, en la misma carta señala sus claras intenciones respecto al tratado propuesto y confirma parte de su trabajo anterior:

Me sorprendió la superioridad del Conde Yorck en todas las preguntas filosóficas fundamentales; siguiendo a su instinto él iba adelantado medio siglo para su época. La dirección en la que ostensiblemente atosiga a Dilthey es aquella que yo expuse en mi presentación sobre Dilthey en mis clases, salvo que Dilthey nunca llegó a ello. Sin embargo a Yorck le faltan también las posibilidades conceptuales y los caminos para adquirirlas. Anotaciones en el sentido de cómo "filosofar es pensar histórico" son más instintivas, pero requieren de la transparencia adecuada, y apenas ahí comienzan las dificultades.<sup>15</sup>

A lo largo de 1924, Heidegger se dedicó a redactar el texto prometido. Una parte fue expuesta en la mencionada

<sup>13</sup> Las cartas fueron publicadas por J. W. Storck y Th. Kiesel como "Martin Heidegger und die Anfänge der 'Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte'. Eine Dokumentation" y aparecieron en el *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8 (1992/1993), págs. 181-225. Aquí pág. 200.

<sup>14</sup> "Martin Heidegger und die Anfänge...", pág. 202.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 203.

conferencia de Marburgo del 25 de julio de 1924. Sin embargo, como lo muestra el manuscrito completo, el texto para la publicación sería más amplio que el texto de la conferencia. En la carta del 21 de septiembre de 1924 dirigida a Rothacker, podemos leer que ya para esas fechas Heidegger contemplaba una posible entrega: "Con seguridad recibirá usted mi tratado a finales de octubre. Título: El concepto de tiempo (Anotación al epistolario Dilthey-Yorck). He entresacado del epistolario la pregunta central de la 'historicidad' y busco hacerla comprensible mediante una investigación objetiva. Ésta puede tener solamente carácter sistemático-histórico".<sup>16</sup>

De acuerdo con las cartas y los señalamientos de Rothacker, el tratado resultó ser demasiado amplio para la publicación en la revista, por lo que éste le pide a Heidegger que lo reduzca. Heidegger le responde en la carta del 18 de noviembre de 1924: "No me queda claro cómo debo *hacerlo más corto*... Si no tengo la libre posibilidad de publicar el artículo tal como quedó en la última corrección, entonces me veré obligado a retirarlo".<sup>17</sup> En una carta a su alumno Karl Löwith del 17 de diciembre de 1924, Heidegger expresa la resolución anunciada: "Mi 'Tiempo' era para Rothacker demasiado extenso, aparecerá, un poco más ampliado, en el *Jahrbuch*. La impresión comienza a finales de enero".<sup>18</sup> Como sabemos tal publicación nunca se llevó a cabo. En su lugar apareció *Ser y tiempo* en abril de 1927 en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* fundado por Husserl. Por las cartas a Jaspers sabemos que la redacción final del tratado la inició Heidegger en abril de 1926.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 207.

<sup>17</sup> "Martin Heidegger und die Anfänge...", pág. 218.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pág. 220.

<sup>19</sup> Eso se desprende de la carta de Heidegger a Jaspers del 24 de abril de 1926 (*Briefe H-J*, pág. 62) (*Correspondencia H-J*, pág. 51). De acuerdo con

En varios lugares de *SyT*, Heidegger se refiere a Dilthey abiertamente. Reconoce indudablemente lo determinante que fue, aunque atribuyendo a su obra un carácter preparatorio: "Las investigaciones de Dilthey están animadas por la constante pregunta por la 'vida'. Dilthey intenta comprender las 'vivencias' de esta 'vida' en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida [...] lo relevante está en que [...] Dilthey se hallaba encaminado ante todo hacia la pregunta por la 'vida'".<sup>20</sup> En una anotación al final del § 49 de *SyT*, Heidegger señala nuevamente en torno a Dilthey que sus "verdaderas tendencias filosóficas apuntaban a una ontología de la 'vida'".<sup>21</sup> Finalmente, como es ampliamente conocido, el § 77 está dedicado precisamente a discutir tesis centrales de Dilthey en relación con las críticas de Yorck von Wartenburg. Ahí, Heidegger destaca una vez más que los objetivos centrales de Dilthey se dirigían a "lograr una comprensión filosófica de la 'vida', y asegurarle a esta

la información de von Herrmann la redacción de *SyT* no se llevó a cabo, como frecuentemente se cree, en la *Hütte* (cabana), sino en un cuarto rentado por el granjero Brender, conocido de Heidegger. Esto ocurrió así porque en la *Hütte*, Heidegger no lograba la concentración necesaria debido a los juegos de sus dos hijos pequeños: Jörg de cuatro años y Hermann de tres. Al respecto, cf. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, pág. 13. Desde el 2005 sabemos que Hermann Heidegger no es hijo biológico de Martin Heidegger. Esto lo reconoce Hermann en el epílogo que redactó para la publicación de las cartas de Martin Heidegger a su esposa Elfride: "Como hijo legítimo de Martin y Elfride Heidegger nacido en 1920, supe con apenas 14 años a través de mi madre que mi padre biológico era un amigo de juventud de mi madre y a la vez mi padrino, el Dr. en medicina Friedel Caesar, quien murió en 1946. Mi madre me hizo prometer en aquel entonces no hablar con *nadie* al respecto, mientras ella viviera, excepto con mi futura esposa. Yo cumplí mi promesa", "*Mein liebes Seelchen!*", pág. 382.

<sup>20</sup> *SuZ*, pág. 46 (*SyT*, pág. 72).

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 249 (*ibidem*, pág. 269).

comprensión un fundamento hermenéutico a partir de la 'vida misma'.<sup>22</sup>

De acuerdo con la autointerpretación heideggeriana, su interés por Dilthey surge entre 1910 y 1914.<sup>23</sup> La publicación de sus primeras lecciones en Friburgo muestra la continuidad en el interés por la obra de Dilthey. De esta forma, entre 1919 y 1923, encontramos secciones completas dedicadas a Dilthey en sus lecciones del semestre estival de 1919, "Fenomenología y filosofía trascendental de los valores",<sup>24</sup> en la lección del semestre invernal de 1919/1920, "Problemas fundamentales de la fenomenología",<sup>25</sup> y en la lección del semestre estival de 1920, "Fenomenología de la intuición y de la expresión".<sup>26</sup> Que esta dedicación por Dilthey no era algo que se sobreentendía, lo muestra un comentario de Heidegger mismo en su última lección en Marburgo. Ahí señala que: "yo ya discutía con Kierkegaard cuando todavía no había ninguna bibliografía dialéctica, y con Dilthey cuando era todavía indecente nombrarlo en un seminario de filosofía".<sup>27</sup>

A continuación desarrollaremos las intuiciones que Heidegger alcanzó a percibir en las preguntas de Dilthey, sólo que profundizaremos en esto con apoyo de la obra póstuma de Dilthey.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pág. 398 (*ibidem*, pág. 413).

<sup>23</sup> Esto lo señala Heidegger en su "Discurso de ingreso a la Academia de Ciencias de Heidelberg" publicado en *Wissenschaft und Weltbild* 12 (1959), pág. 611.

<sup>24</sup> *GA* 56/57, especialmente pág. 163 ss.

<sup>25</sup> *GA* 58. En este volumen es difícil ubicar las secciones dedicadas a Dilthey, ya que se halla presente a lo largo de toda la lección.

<sup>26</sup> *GA* 59, especialmente págs. 9 ss., 36 ss., 60 ss. A partir del manuscrito de Oskar Becker, incluido en el volumen, se reconstruye una "exposición sobre la filosofía de Dilthey", su "Destruktion" y la comparación con Natorp a partir de la tarea de la filosofía, págs. 155-174.

<sup>27</sup> *GA* 26, pág. 178.

## § 8. La fundamentación de las ciencias del espíritu y la pregunta por la vida

En una carta a Husserl del 29 de junio de 1911, Dilthey escribe lo siguiente: "Una gran parte de mi trabajo de vida está dedicado a una ciencia válida en general que debería dar a las ciencias del espíritu una base sólida y un nexo interno como un todo. Ésta fue la concepción originaria de la tarea de mi vida en el primer volumen de las *Ciencias del espíritu*".<sup>28</sup> En el mismo año escribió en un prólogo para el volumen V de sus *Escritos completos (Gesammelte Schriften [GS])* que su trabajo de vida fue "querer entender la vida desde sí misma".<sup>29</sup> ¿Qué relación habría entre "la tarea de vida" mencionada en la carta, esto es, la fundamentación de las ciencias del espíritu, con "el trabajo de vida" mencionado en el Prólogo, esto es, querer entender la vida? Dilthey mismo responde en el Prólogo al primer volumen de sus escritos (*Introducción...*): "Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento [...] Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en

<sup>28</sup> "Briefwechsel Dilthey-Husserl", *Man and World* 1 (1968), pág. 434. Conviene señalar que la primera edición de esta correspondencia se llevó a cabo por parte de Walter Biemel en la *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* en 1957.

<sup>29</sup> W. Dilthey, *GS* v, pág. 4. En general, citaré con base en el original alemán. Si no se indica otra cosa, las traducciones son mías. Para ubicar los pasajes traducidos al castellano de la obra de Dilthey se puede consultar el Apéndice 2, "Correspondencias de las traducciones castellanas" que Fernández Labastida integra en su excelente tesis doctoral *La antropología de Wilhelm Dilthey* (2001), y que es quizás uno de los pocos trabajos en español que expone profunda y extensamente la obra de Dilthey en general.

las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza...".<sup>30</sup> En las *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* dirá lo siguiente: "Para las ciencias del espíritu se sigue [...] que en ellas el nexo de la vida anímica se halla como base en todo lugar en cuanto dado originariamente".<sup>31</sup>

Dilthey mismo indica claramente sus objetivos en la llamada "Carta a Althoff" (*Althoff-Brief*). Ahí se pregunta: "¿Cómo se puede llegar a la ciencia del hombre, de la sociedad y de la historia a partir de las experiencias de la vida espiritual?"<sup>32</sup> En el ámbito de esta pregunta debemos destacar dos rasgos fundamentales: por un lado, hay que aclarar lo que significa "experiencia de la vida espiritual" y por otro, debe mostrarse la posibilidad de la "génesis de la ciencia" a partir de estas experiencias. Este planteamiento de la pregunta conduce a la conexión de la pregunta por la vida (las experiencias de la vida espiritual) y la pregunta por la fundamentación de las ciencias del espíritu (la génesis de la ciencia).

Sin embargo, durante décadas la investigación sobre Dilthey no alcanzó a ver con claridad esta conexión y más bien vieron en éste un pensador asistemático, cuya tematización de la vida conducía a un planteamiento cosmovisional sin una pretensión estrictamente teórico-cognoscitiva. Los atributos que recibió Dilthey como "fino historiador" o "filósofo asistemático"<sup>33</sup> muestran en cierto sentido la manera como se acercaban a su

30 GS I, pág. XVII. En la llamada "Althoff-Brief", Dilthey escribe lo siguiente: "Yo parto de un pensamiento fundamental plano. Toda ciencia, toda filosofía es ciencia de la experiencia", (GS XIX, pág. 389).

<sup>31</sup> GS v, pág. 143.

<sup>32</sup> GS XIX, pág. 390.

<sup>33</sup> Tanto Bollnow en "Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption",

pensar. De esta manera, las preguntas fundamentales de Dilthey cayeron en el olvido o fueron dejadas de lado. Durante décadas la literatura secundaria ha padecido una doble falta en torno a su obra: ha carecido de un *acceso adecuado a 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 era considerado a la luz del programa filosófico originario.

Dilthey expuso su programa filosófico en el Prólogo a su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Este programa estaba articulado por 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.<sup>34</sup> Con esta publicación se ha hecho patente que el programa originario de Dilthey siempre se mantuvo y continuó. Lamentablemente muchas interpretaciones de su pensamiento ignoraron el

pág. 184, como Heidegger en *GA 59*, pág. 153, informan sobre la fama peyorativa que rodeaba a Dilthey. En cierta forma Rickert y Husserl colaboraron a ello. Rickert escribe que Dilthey "como filósofo también permaneció historiador" (*Die Philosophie des Lebens*, pág. 46). Por su parte, Husserl escribe en 1925 que Dilthey "[...] más bien era un hombre de geniales intuiciones generales que de análisis y teorizaciones abstractas", *Hua IX*, págs. 6-7. En 1954, Luis Villoro detectó el potencial de la obra de Dilthey al señalar que "La filosofía de Dilthey se nos ha revelado ahora en su aspecto proyectivo hacia el futuro. Ya no es el continuador directo de la obra kantiana, sino el precursor de una nueva era filosófica. Toda su exposición, más que mirar a contemplar la obra del pasado, se dirige a un porvenir difuso que seguramente nunca se hizo consciente al propio Dilthey" ("Dilthey y Rickert: dos intentos de fundamentación de las ciencias del espíritu", *Filosofía y Letras* 23 (1954), México, págs. 75-83. Aquí págs. 82-83).

<sup>34</sup> La historia de la publicación de los *Escritos completos* de Dilthey es digna de mención. Dilthey muere en 1911. En 1914 algunos de sus alumnos, entre ellos Misch, Groethuysen, Noel y Ritter, iniciaron la publicación de

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 continuación de la edición de sus *Escritos completos* a partir de 1970, 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, hoy día debemos encontrar cuestionables aquellas interpretaciones que han visto la filosofía de Dilthey como cierto "irracionalismo", "psicologismo", "historicismo",

sus obras. Entre 1914 y 1924 se publicaron los primeros seis volúmenes. Los volúmenes 7 (1927) y 8 (1931) ya contienen algo del material inédito que había dejado Dilthey. Entre 1934 y 1958 se publicaron los volúmenes 9, 10, 11 y 12, cuyos editores, Nohl, Bollnow y Weniger, determinaron el material que contendría cada volumen a partir de sus intereses temáticos. En 1966 aparecieron los volúmenes 13 y 14 que contienen una reedición de *Das Leben Schleiermacher* y textos en torno a su biografía intelectual. Un giro importante ocurre a partir de 1970 cuando el interés por la obra de Dilthey obliga a continuar la publicación de sus escritos inéditos. De 1970 al 2006 se han publicado los volúmenes 15-26. De éstos hay algunos determinantes como el vol. 19 que contiene una reconstrucción sistemática del segundo volumen de la *Introducción* basada en los inéditos de Dilthey, especialmente a partir de la "Redacción de Breslau" (1880) y el "Proyecto de Berlín" (1893). A partir de la información que proporciona F. Rodi en *Das strukturierte Ganze*, la obra de Dilthey se cerrará con el volumen 30. Los volúmenes 27-29 se hallan en preparación y contendrán cartas y documentos. Como se puede ver la publicación de la obra hace necesaria una renovada lectura e interpretación de la filosofía de Dilthey (cf. el prólogo de los editores F. Rodi y H. Johach del volumen XIX de los escritos de Dilthey. Además Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven, Yale University Press, 2003, págs. 35 ss).



etcétera. Hoy sabemos que todos estos "ismos" son simplemente interpretaciones unilaterales y, en ocasiones, muestra de crasa ignorancia de la obra de Dilthey.

Así pues, si nos apoyamos en la obra postuma, podemos ver que el despliegue de la pregunta central de Dilthey se llevó a cabo en forma sistemática: "Que en la experiencia interior y en el respectivo comprender de otra realidad, la única realidad completa que poseemos esté dada, constituye la primera parte de la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu. La lógica de las ciencias del espíritu constituye la segunda".<sup>35</sup> De esta manera tenemos que la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu comprende dos aspectos principales: uno en relación con lo dado, esto es, la experiencia interna y la comprensión de la otra realidad; otro, en referencia a una determinada lógica, una lógica de las ciencias del espíritu. La tarea en su totalidad la expresa Dilthey de la siguiente forma: "Con fundamento en una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu basada en la psicología surge entonces una lógica de las ciencias del espíritu".<sup>36</sup> El término *psicología* introducido en esta cita remite al primer aspecto de la teoría del conocimiento. Sin embargo, esta psicología no es una psicología experimental, sino hermenéutica. Esto se deja ver en el hecho de que Dilthey habla de una "comprensión respectiva". Anticipándonos un poco podemos decir que este primer aspecto fundamental consiste en una determinada psicología y hermenéutica. Cierta transformación de este aspecto conduce a la constitución de la lógica. Aclaremos pues la relación entre psicología, hermenéutica y lógica.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> GS XIX, pág. 390.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pág. 391.

<sup>37</sup> El desarrollo de la pregunta tiene pues "dos lados diferentes" (GS v, pág. 4): el histórico y el sistemático. Sin embargo, la literatura secundaria

De acuerdo con la reciente publicación de la obra póstuma, la obra de Dilthey puede ser dividida en tres periodos de trabajo:

1. De 1852 a 1876: En estos años nace el proyecto de la fundación de las ciencias del espíritu. Los trabajos más representativos años son: *La vida de Schleiermacher* (1867) y "Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado" (1875).
2. De 1877 a 1896: Aquí el centro lo constituye la *Introducción a las ciencias del espíritu* en donde se hace expreso el programa filosófico de Dilthey.
3. De 1900 a 1910: En este periodo, conocido como "obra tardía", encontramos como principal trabajo *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*.

De acuerdo con la interpretación de O. F. Bollnow y de G Misch<sup>38</sup> estos periodos pueden ser estructurados metodo-

sobre Dilthey, por lo general, solamente ha considerado el aspecto histórico. La publicación de la obra póstuma en los años recientes ha posibilitado una relectura de los objetivos y el despliegue de la filosofía de Dilthey. Entre los recientes trabajos que destacan la totalidad y complejidad de la obra de Dilthey podemos mencionar los siguientes (la ficha completa se halla en la bibliografía general): H. Schmitz, *Von der "Kritik der historischen Vernunft" zur "Kritik der Kultur"*. *Über die Nähe der Projekte Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer*; J. de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*; F. Rodi, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*; F. Fernández Labastida, *La antropología de Wilhelm Dilthey*; H. H. Gander, *Positivismus als Metaphysik*; H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*; F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik*; H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt*; M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?*; P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft*; R. Makkreel, *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*.

<sup>38</sup> Cf. O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* y G Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*.

lógicamente en dos fases: el primero y el tercer periodo consideran a la hermenéutica como la metodología general de las ciencias del espíritu, mientras que en el segundo periodo, la psicología descriptiva ocupa su lugar. Esta interpretación ha motivado que la obra de Dilthey, en general, sea vista en una fase hermenéutica y en otra psicológica.<sup>39</sup>

Sin embargo, ya desde 1926, B. Groethuysen anotó que quizás no se trata de dos fases, sino de dos "líneas de problemas".<sup>40</sup> Esta corazonada ha sido confirmada a partir de 1970 con la publicación de la obra póstuma. Recientemente se ha visto que en la obra de Dilthey no se trata de dos fases diferentes, sino de dos *acentos* de un programa unitario, tal como lo indica su pregunta fundamental. El programa originario de una fundamentación teórico-cognoscitiva de las ciencias del espíritu fue para Dilthey siempre la pregunta guía, sin embargo, ésta se dividió en dos "partes." El acento recayó en cierto momento en el lado hermenéutico y en otro momento en el psicológico-descriptivo.<sup>41</sup> No se trata como en Heinrich Rickert de "dos caminos" sino de un camino teórico-cognoscitivo con diferentes acentos.

De esta manera tenemos que las dos líneas de problemas se refieren al primer aspecto de la tarea teórico-cognoscitiva de Dilthey. Sólo a partir de este dichos es que resulta una lógica. Por ello, el análisis que a continuación desarrollamos se dirige

<sup>39</sup> Cf. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, pág. 9; F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik*, pág. 202.

<sup>40</sup> GS VII, pág. VII.

<sup>41</sup> Intérpretes de la obra de Dilthey como F. Rodi y H. U. Lessing han buscado tematizar la relación y continuidad entre ambas "etapas" a partir del proyecto general diltheyano de una crítica de la razón histórica (cf. *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, pág. 13).

fundamentalmente al primer aspecto, es decir, a la psicología hermenéutica, ya que, por un lado, esto constituye la base para una posible lógica de las ciencias del espíritu y, por otra parte, nos da los elementos necesarios para entender el punto de partida y la problematización central de Dilthey. Lo cual encontramos expuesto con mayor claridad en el segundo de los periodos de trabajo mencionados.

## § 9. La base fundamental para la pregunta por la vida

Cuando Dilthey habla de una fundamentación se refiere a una base científica. En este sentido, la fundamentación de las ciencias del espíritu puede ser llevada a cabo para Dilthey solamente *en* forma científica y no como cosmovisión o historicismo, como se le ha interpretado frecuentemente. ¿Pero esto no es un círculo *in probando*? ¿Cómo podían ser entendidas científicamente las ciencias del espíritu si las ciencias estaban dominadas por las ciencias naturales y el modelo de lo que podría ser considerado ciencia se planteaba de acuerdo con ellas? La científicidad de las ciencias del espíritu debía fundarse de otra forma y esto constituye el problema inicial. Por ello, Dilthey toma como punto de partida la interrogación en torno a cómo podría llegar a ser científica la vida espiritual.<sup>42</sup> Da un paso más al notar que todas las ciencias del espíritu son ciencias de la experiencia (*Erfahrung*).<sup>43</sup> Con el concepto de *experiencia*, encuentra Dilthey un suelo firme para desglosar la fundamentación de la vida espiritual: "lo que la vida sea,

<sup>42</sup> Cf. GS XIX, pág. 390.

<sup>43</sup> Cf. GS, pág. XVII; GS XIX, pág. 389.

está así dado en la experiencia",<sup>44</sup> indica en la "Redacción de Breslau". Incluso alrededor de 1880 escribirá que la experiencia es el punto de partida del filósofo.<sup>45</sup>

Experiencia no debe ser entendida como mero empirismo o como fundamentación teórico-cognoscitiva de la modernidad en sentido kantiano. Estos modelos son cuestionados por Dilthey y para señalar esta diferencia introduce la expresión "Empiria, no empirismo".<sup>46</sup> El mero empirismo o la interpretación trascendental de la experiencia se encuentran según Dilthey todavía en el ámbito de la ciencia natural moderna. Ahí, el centro es el sujeto representador, el cual sólo puede ser pensado respecto a la conciencia, cuya función central es representar. Pero entonces, ¿cómo debe ser pensada la experiencia?

Riedel ya ha señalado acertadamente que Dilthey no habla de un sujeto representador, sin embargo, tampoco pone en duda la conciencia.<sup>47</sup> Es decir, Dilthey toma como punto de partida el *principio de fenomenalidad*,<sup>48</sup> pero a la vez reinterpreta la estructura del sujeto moderno. El principio de fenomenalidad dice que la realidad se halla bajo las condiciones de la conciencia;<sup>49</sup> lo que ahí está, está ahí solamente para una

<sup>44</sup> GS XIX, pág. 344.

<sup>45</sup> Cf. GS XVIII, pág. 194.

<sup>46</sup> GS XIX, pág. 17.

<sup>47</sup> Cf. M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?*, pág. 72. "Según Riedel no se trata de un sujeto, sino de una 'sustantivación del modo como los contenidos están ahí para mí'".

<sup>48</sup> En su trabajo, Fernández Labastida traduce *Satz der Phänomenalität* como "principio de fenomenidad", tomada de C. Moya Espí y difiere de la traducción de E. Ímaz como "principio fenoménico". Yo prefiero apegarme lo más posible a los términos alemanes y por ello traduciré "principio de fenomenalidad".

<sup>49</sup> Cf. GS XIX, pág. 60.

conciencia y en una conciencia.<sup>50</sup> En este sentido no hay nada fuera de la conciencia: la experiencia sólo puede ser entendida como *hecho de la conciencia*. Sin embargo, Dilthey matiza es-to de modo tal que se pueda evitar, por un lado, una mera reducción del conocimiento a un hecho de conciencia y por otro, que se atribuyan más determinaciones ontológicas de aquellas que el principio busca determinar. Por ello, Dilthey enfatiza que "ese principio nada dice sobre el modo en que todo ello se da en mi conciencia".<sup>51</sup>

La experiencia aparece necesariamente como hecho de la conciencia. Este modo fundamental en donde algo está ahí para mí, es caracterizado por Dilthey como *percatación interna* (*Innewerden*). Esto es, pues, el modo originario de darse un hecho de la conciencia, es decir, tener conciencia de algo.

El hecho de la conciencia de acuerdo con Dilthey fue interpretado desde la modernidad en una sola dirección: como representación (*Vorstellung*). Y representaciones para Dilthey son "abstracciones".<sup>52</sup> Si la experiencia es pensada en forma intelectual sólo como representación, entonces ella corresponde a aquello que representa: la conciencia. Se trata pues de una conciencia representadora o abstrayente. Esto es para Dilthey una interpretación limitada en donde la pregunta por la vida en sus rasgos esenciales no puede ser encontrada. El muy citado pasaje de la *Introducción* indica claramente esto: "Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual".<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Cf. GS v, pág. 90.

<sup>51</sup> GS XIX, pág. 61 (*Crítica de la razón histórica*, pág. 99). Cf. Fernández L., págs. 49 ss.

<sup>52</sup> GS XVIII, pág. 119.

<sup>53</sup> GS I, pág. XVIII (*Crítica de la razón histórica*, pág. 40).

La pregunta por la vida misma será planteada para Dilthey solamente cuando el ser humano completo "se halle a la base [...] en la multiplicidad de sus fuerzas", es decir, cuando la vida sea vista como una estructura.<sup>54</sup> Dicho de otra forma: la experiencia como hecho de la conciencia no es sólo representante, sino que debe ser vista más allá de este carácter. El sujeto será interpretado por Dilthey no sólo como representación, sino que contiene también el querer y el sentir: "la vida es un todo. Estructura: conexión de ese todo, condicionada por las relaciones reales con el mundo exterior. Modos de actitud son sólo semejantes relaciones. *Sentimiento* o *voluntad* únicamente conceptos que son como una indicación para 'reproducir' o 'revivir las correspondientes partes de la vida'".<sup>55</sup> Por ello, la experiencia debe ser vista en su triple dimensión: como experiencia volitiva-afectiva-intelectual. Si la experiencia es interpretada en esta estructura, entonces la conciencia deja de ser una mera conciencia pensante y comienza a correr "sangre real" por las arterias del sujeto. Para Dilthey a la conciencia le concierne no sólo el conocer, sino esencialmente el valorar y el actuar. Estos no son simplemente agregados a la determinación representadora, sino que constituyen la conciencia en su base: "representar, querer, sentir se contienen en todo *status conscientiae* y en todo instante de la vida psíquica con manifestaciones continuas de la misma en su interacción con el mundo externo".<sup>56</sup>

De esta manera, Dilthey no establece una delimitación clara o independencia en cada uno de los ámbitos sino que en todo estado de conciencia se presentan, ya que "representación, sentimiento y voluntad son sólo aspectos diferentes del mismo

<sup>54</sup> GS XIX, pág. 353.

<sup>55</sup> *Obras de Wilhelm Dilthey*, VII, pág. 263.

<sup>56</sup> GS XIX, pág. 390 (*Crítica de la razón histórica*, pág. 34).

proceso, que justamente constituye la vida psíquica".<sup>57</sup> No hay pues un estado de conciencia puramente intelectual o emotivo o volitivo, sino que "las representaciones, los juicios, los sentimientos, los deseos, los actos de la voluntad se hallan entrelazados por doquier en la conexión psíquica: ésta es la realidad empírica de la vida anímica".<sup>58</sup> Una cita de la obra póstuma resume el planteamiento:

Así como la voluntad es una parte integrante de nuestra percepción y dicha voluntad es también una parte necesaria de nuestro pensar, del mismo modo, por otro lado, el contenido de la representación es una parte que no puede faltar en el caso de la voluntad. No podemos pensar absolutamente un acto voluntario, sin algo que sea querido, sin un motivo por el cual nuestra actividad se ponga en movimiento. Al mismo tiempo, este contenido de representación posee siempre para nosotros un valor afectivo. De esta manera, por lo que aquí se muestra, en cada momento de nuestra actividad espiritual están contenidos, siempre y al mismo tiempo, representación, voluntad y sentimiento.<sup>59</sup>

El núcleo de la vida misma se muestra pues en su *estructura* y ésta es un nexo de la triada deseante-sentiente-representante: "En todo lugar la vida está ahí como nexo".<sup>60</sup> Nexo de vida no significa una unidad sustancial, sino que remite por un lado a la vida anímica individual y por otro a la "dirección cambiante

<sup>57</sup> GS XVIII, pág. 155.

<sup>58</sup> GS VII, pág. 24.

<sup>59</sup> GS XVIII, pág. 178 (traducción de Fernández Labastida).

<sup>60</sup> GS v, pág. 144. Por ello, Rodi indica que el tema fundamental de Dilthey es el nexo estructural de la vida (Cf. F. Rodi "Wilhelm Dilthey: Der Strukturzusammenhang des Lebens", *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, pág. 200. Cf. también el trabajo de Fernández Labastida, especialmente págs. 111 ss).



con el mundo exterior." La referencia a la sociedad y a la historia, que aparece en esa "dirección cambiante", no es simplemente un agregado, sino que se halla de inicio entrelazado. En la *Introducción* remite Dilthey a la complejidad del individuo: "El individuo particular es un punto de cruce de una multiplicidad de sistemas, los cuales en la marcha de la cultura que progresa se especializan siempre más finamente".<sup>61</sup>

Ya hemos indicado que la pregunta por la vida en cuanto punto de partida tiene a la experiencia *qua* hecho de la conciencia. Por ello, todo lo que se halla en la conciencia es vivido. Sin embargo, lo dado a la conciencia no es una experiencia externa en cuanto sensación o reflexión interna,<sup>62</sup> sino que es una experiencia en "doble sentido": la experiencia en referencia a un lado "interno" es caracterizada como vivencia de nuestro sentir, querer o representar. El hecho de la conciencia en referencia al lado "exterior" es vivido como resistencia (*Widerstand*): como mundo. Esta doble dirección en la que se lleva a cabo la experiencia es la característica de la vida que Dilthey señala, como ya indicamos, como "punto de cruce de una multiplicidad de sistemas". En este sentido, a

<sup>61</sup> GS I, pág. 51. En su *Phänomenologische Psychologie*, Husserl mismo destaca la importancia de Dilthey respecto al individuo particular: "La psicología tradicional se dirigía psicológicamente en términos individuales y estaba guiada por el dualismo cartesiano [...] sin embargo para Dilthey, cuyo interés dominante abarcaba el universo de las ciencias del espíritu y la fundamentación principal que debía llevarse a cabo, el individuo particular psicológico fue visto de entrada como un sujeto personal en la vida social y éste en su historia unitaria, la cual evidentemente es historia social. Esto ya resultaba para el sujeto particular una dirección temática diferente, esto es, ya no meramente respecto a las vivencias particulares, sino de entrada respecto a la totalidad de la corriente de las vivencias", (*Hua IX*, pág. 355).

<sup>62</sup> GS XVIII, pág. 194.

Dilthey no le interesa tanto la pregunta por un mundo exterior, sino que, como ya señaló Riedel, lo decisivo para Dilthey es el mundo en el que vivimos.<sup>63</sup> Mundo y vida no son, pues, ámbitos separados sino que señalan simplemente la dirección cambiante del análisis. Con esta dirección cambiante obtiene Dilthey una determinación unitaria de la vida: "encontramos las cosas dadas con nosotros mismos, nosotros mismos con las cosas [...] lo que se lleva a cabo en este acto del roce es por decirlo así la vida [...] en cuanto vivencia".<sup>64</sup>

Con esto queda claro que la vida como vivencia no significa un mero interior, sino que se entiende siempre respecto a su correlato que es el mundo. La vida en términos de Dilthey es aquello que acontece en el roce entre uno mismo y el mundo. Y esto significa que la vida sólo puede entenderse respecto al mundo pensado como resistencia. Lo otro, las cosas, son vistas por Dilthey en su carácter de resistencia. En esta dirección cambiante o roce interviene el carácter social e histórico de la vida. De esta forma, la complejidad de la vida es vista por Dilthey a partir de un nexo tal en donde interviene la dirección cambiante con el mundo, lo social y lo histórico.

En esta búsqueda de un acceso radical al fenómeno de la vida es necesario pues romper con el acceso único de la ciencia natural. Esto significa remitirnos a un "ámbito originario" que aprehenda la compleja totalidad de la vida: "Y ahora el establecimiento de la ley del conocimiento es desde su fundamento con las ciencias del espíritu otra que la de las ciencias del mundo exterior".<sup>65</sup> En este sentido, podemos ver que la pretensión de Dilthey no consiste en una mera transpolación de la

<sup>63</sup> M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?*, pág. 81.

<sup>64</sup> GS ,pág. 153.

<sup>65</sup> GS I, pág. 394.

teoría del conocimiento moderna a los hechos espirituales, sino que éstos y su acceso son radicalmente diferentes.

Si "todo conocimiento es sólo análisis de la experiencia"<sup>66</sup> y las ciencias del espíritu parten de la experiencia interna, entonces, concluye Dilthey la apertura de la experiencia interna en forma de análisis es lo que él llama psicología analítica o descriptiva. En este sentido, *conpsicología* Dilthey no busca referirse a un punto de partida meramente empírico, sino que lo destacado es el carácter descriptivo de los hechos espirituales. Alrededor de 1894, Dilthey expresa esto al señalar: "Bajo psicología descriptiva entiendo la exposición de las partes y nexos que aparecen de igual forma en toda vida anímica humana desarrollada y cómo se hallan ligados en un solo nexo[...]"<sup>67</sup>

Pero, ¿cómo debemos entender que la psicología en tanto ciencia sea "la ciencia primera y más elemental" y de esa forma constituya el fundamento de toda construcción?<sup>68</sup> La psicología contiene principalmente dos rasgos fundamentales: por un lado, debe ser concebida estrictamente como una ciencia descriptiva;<sup>69</sup> por otro lado, sus verdades contienen una relación con el nexo de vida presupuesto. Tanto su carácter descriptivo como su carácter relacionante indican los rasgos hermenéuticos de esta psicología, es decir, señalan la comprensión inicial del nexo de vida. Pero en este punto es conveniente aclarar la posibilidad de este especial tipo de conocimiento de las ciencias del espíritu.

<sup>66</sup> GS XVIII, pág. 193.

<sup>67</sup> GS v, pág. 152.

<sup>68</sup> GS I, pág. 33.

<sup>69</sup> En las *Ideas* de 1894, Dilthey escribe: "Todo conocimiento psicológico individual es solamente la descomposición de este nexo", GS v, pág. 173.

En 1880, Dilthey escribe que el nexo de vida tripartita querer-sentir-representar "no es cognoscible directamente, sin embargo, se halla ahí como vivencia".<sup>70</sup> Lo que Dilthey aquí expresa como "no cognoscible directamente" señala ya el carácter originario de la vivencia. Ésta no es "directamente cognoscible" en el sentido de la teoría moderna del conocimiento, ya que primeramente es *dada*.

El nexo de vida es pues primariamente vivido, pero respecto a la vivencia Dilthey destaca otro carácter: sólo puede ser divisada en relación con sucesos psíquicos. Y esto es aclarado de la siguiente forma: "Debe haber algo en nosotros que estos sucesos ya encuentren, que ya presupongan, pero que es diferente *toto coelo* de ellos".<sup>71</sup> Lo dado no es pues cognoscible directamente de acuerdo con una teoría moderna del conocimiento, sino que primeramente es vivido. Es vivido presuestamente, pero no aprehendido teórico-cognoscitivamente. Ya hemos indicado que a este hecho Dilthey llama percatación interna (*Innewerden*). Sin embargo, aquí puede surgir la pregunta de cómo debe ser entendida la relación entre lo dado y los sucesos psíquicos. El nexo de vida en cuanto dado, es vivido. Pero lo dado en cuanto qué de la experiencia aparece necesariamente a la conciencia de acuerdo con sucesos: "La percepción interna se lleva a cabo, así como la externa, mediante la participación de sucesos lógicos elementales".<sup>72</sup> Lo dado, aunque sea señalado por Dilthey como diferente *toto coelo* de los sucesos, se lleva a cabo solamente mediante éstos. Así lo indica claramente en "Vida y conocimiento": "Todo, absolutamente todo, lo que llega a mi conciencia contiene lo dado ordenado o diferenciado o ligado o referido, poco importa que

<sup>70</sup> GS XVIII, pp. 116 ss.

<sup>71</sup> GS XIX pág. 334.

<sup>72</sup> GS v, pág.172.

sea aprehendido en sucesos intelectuales".<sup>73</sup> Y más adelante añade: "La aparición de lo dado está condicionado mediante una vinculación en el nexo de vida".<sup>74</sup> Con esto podemos ver más claramente la relación entre lo dado y los sucesos. En un primer momento no hay diferencia, sino unidad. Podemos decir que el acto y el contenido serían momentos inseparables.

Aquí surge la pregunta de si esta unidad no debe ser entendida formalmente, como es el caso para Rickert. Éste escribe que "el mero contenido es lo indiferente e inefable en forma completa y lógica".<sup>75</sup> Es decir, si un qué siempre aparece en un cómo, en una forma, ¿por qué debe ser considerado todavía el qué? Dilthey respondería con otra pregunta: "¿Qué sentido tiene este vincular y ordenar si me deshago de aquello que debe ser ordenado y vinculado?"<sup>76</sup> Aquí se deja ver una diferencia fundamental entre el planteamiento de Dilthey y el de Rickert en torno al acceso a la vida misma. Para Dilthey lo vacío formal, el mero cómo, solamente tiene sentido respecto al contenido, al qué. Y precisamente el objetivo central de Dilthey se halla en la aclaración del sentido de este qué respecto al cómo en el que aparece.<sup>77</sup>

Dilthey parte del hecho de que en la unidad de qué y cómo, de entrada, no hay una diferenciación, es decir, entre el acto (procesos/sucesos) y el contenido (lo dado). Esta unidad tiene más bien un "carácter de ejecución": "por ello tal acto [acto psíquico] tiene su cumplimiento en la ejecución de la acción constituyente de la unidad y es por decirlo así una entelequia".<sup>78</sup>

<sup>73</sup> GS XIX, pág. 335.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pág. 349.

<sup>75</sup> "Zwei Wege der Erkenntnistheorie" (ZW), pág. 178.

<sup>76</sup> GS XIX, pág. 333.

<sup>77</sup> Evidentemente, Rickert también aceptará un qué, pero éste posee una trascendencia valorativa en tanto deber. Cf. el capítulo anterior sobre Rickert.

<sup>78</sup> GS XIX, pág. 144.

La unidad ejecutante se mantiene de entrada cerrada y solamente puede ser divisada a partir de la separación forma-contenido. El acceso para Dilthey es el acceso al suceso. No es en sentido estricto una reflexión, sino una posibilidad que se halla en la unidad ejecutante originaria. La tematización de la vida por parte del trabajo filosófico es una posibilidad de la misma, pero que indudablemente no puede agotar la originalidad del misterio de la vida.

## § 10. El acceso descriptivo-teleológico hermenéutico a la vida

El acceso a la "unidad ejecutante" es caracterizado por Dilthey como autognosis (*Selbstbesinnung*): "yo llamo a la fundamentación que la filosofía debe ejecutar autognosis, pero no teoría del conocimiento. Pues la autognosis es una fundamentación tanto para el pensar y conocer como para el actuar".<sup>79</sup> Pero, ¿cómo debemos entender esta autognosis? Queda claro que ésta se dirige a la experiencia, es decir, a la totalidad de nuestro nexo de vida, pero no queda claro en qué medida posibilita el acceso a la "unidad ejecutante" y cómo se relaciona con la hermenéutica y con la psicología. Si la autognosis pretende ser un acceso originario, entonces debe posibilitar una mirada a los nexos de la vida espiritual. Sin embargo, la mirada no debe ser caracterizada como un puente entre las realidades y los conceptos, entre ser y pensar, ya que esto supondría la escisión sujeto-objeto y sería a fin de cuentas una teoría moderna de conocimiento. La mirada se halla más

<sup>79</sup>*Ibidem*, pág. 89.

bien en otro nivel, de acuerdo con Dilthey, más originario. En "Vivir y conocer" ("*Leben unci Erkennen*") Dilthey señala la posibilidad de tal acceso:

La expresión vida indica a uno lo más conocido, lo más íntimo. Pero a la vez lo más oscuro, incluso algo completamente inescrutable. Lo que la vida sea es un enigma que no puede ser descifrado. Todo reflexionar, investigar y pensar surge de esto inescrutable. Todo conocer hunde sus raíces en esto no cognoscible por completo. Uno puede destacar sus rasgos singulares característicos. Uno puede también seguir el énfasis y el ritmo en esta melodía excitante.<sup>80</sup>

Como ya hemos indicado, el acceso es una descripción. Esta descripción de la vida se lleva a cabo como un destacar los rasgos particulares de la vida o seguir su estructura. Sin embargo, esto no significa ir más allá de la vida.<sup>81</sup> El pensar en cuanto posible acceso a la vida es solamente una función de la vida misma, solamente su expresión, pero no su fundamentación: "la vida permanece infundada para el pensar".<sup>82</sup>

La imagen de la melodía como acceso a la vida señala la posibilidad de una mirada a la totalidad de la misma. Una

<sup>80</sup> *Ibidem*, pág. 346. En una carta al Conde Yorck v. Wartenburg de septiembre de 1897 Dilthey amplía esta perspectiva: "Se debe partir de la vida. Esto no significa que uno deba analizarla, significa que uno debe repetirla en sus formas e interiormente sacar las consecuencias que en ella se hallan. La filosofía es una acción que eleva a conciencia y piensa hasta el final la vida, esto es, el sujeto en sus relaciones en cuanto viveza" (*Briefvechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, pág. 247).

<sup>81</sup> Cf. "Erfahren und Denken", *GS* v, pág. 83.

<sup>82</sup> *GS* XIX, pág. 347.

melodía no puede ser separada simplemente en partes porque de esa forma desaparece. Para que permanezca como tal debe ser entendida en su totalidad. Seguimos simplemente la melodía. Sin embargo, en ese seguimiento podemos descubrir ciertos énfasis y ritmos. Pero nuevamente esto sólo tiene sentido en el marco de la melodía misma. Independientemente de ella son incomprensibles.

El acceso a la vida se entiende para Dilthey en esa forma. No es una explicación teórico-cognoscitiva al modo de la ciencia natural, tampoco es una construcción en el sentido de Rickert, sino que es una descripción en cuanto destacar sus rasgos característicos. ¿Pero cuáles son esos rasgos? ¿Cómo pueden ser descritos? Lo que debe ser descrito, como ya indicamos, es el nexo estructural dado, que al ser presupuesto tiene rasgos vivientes, históricos.<sup>83</sup> Este lado de la observación constituye el aspecto hermenéutico. En este sentido, podemos decir que la autognosis tiene un carácter hermenéutico, ya que la descripción de los rasgos característicos de la vida ocurre como una *aclaración de las presuposiciones*,<sup>84</sup> Por ello, este nexo estructural presupuesto y su descripción son las metas del ámbito de la autognosis.

El otro aspecto de la metodología para Dilthey se halla, como ya mencionamos, en la psicología. Ésta debe permanecer en los límites de una ciencia descriptiva y por ello no es una psicología explicativa,<sup>85</sup> sino una psicología *descriptiva* y

<sup>83</sup> *Ibidem*, pág. 51.

<sup>84</sup> *Ibidem*, págs. 36, 79.

<sup>85</sup> Conviene señalar que Dilthey no rechaza la psicología explicativa, sino, como ya ha señalado Johach, Dilthey tenía la pretensión de completarla. Cf. *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, pág. 105.



*analítica*, la cual sólo puede ser comprendida con base en el aspecto hermenéutico.

Si la autognosis apunta al nexo dado mediante la descripción, entonces podemos caracterizar con Gadamer este método como teleológico.<sup>86</sup> En el "conocimiento descriptivo" de lo dado en la autognosis no ocurre, de acuerdo con Dilthey, ninguna transformación de lo dado, sino una *descripción*.<sup>87</sup> Esta descripción se muestra como la meta del acceso. Por ello, para Dilthey el conocimiento sólo es posible mediante descripción. En este sentido, lo teleológico aquí no es una producción, como para Rickert, sino descripción.<sup>88</sup> Podemos caracterizar el acceso metódico en Dilthey como una hermenéutica teleológica.

Es importante destacar que la descripción no constituye un nuevo elemento, sino que más bien es un despliegue de lo ya dado. Esto significa que la posibilidad de la descripción ya se halla en la vivencia misma. Por ello se puede subordinar la psicología descriptiva al planteamiento hermenéutico. Por esto mismo, Heidegger escribirá en sus primeras lecciones de Friburgo que "Dilthey piensa la vivencia ya como comprender".<sup>89</sup> Podemos decir pues que con la presuposición misma, lo preguntado ya está comprendido, pre-dado y pre-estructurado. La vida misma en cuanto lo dado que es vivido está ya de alguna forma pre-comprendida. Sin embargo, esta

<sup>86</sup> Hans-George, Gadamer, *Wahrheit und Methode* I, pág. 70.

<sup>87</sup> GS XIX, pág. 340.

<sup>88</sup> Gadamer interpreta aquí lo teleológico más bien como "productividad" ya que "toda comprensión de sentido es retrotraducción de las objetivaciones de la vida en la viveza espiritual de la cual emergió", *Wahrheit und Methode* I, pág. 71.

<sup>89</sup> GA 59, pág. 163.

precomprensión está impregnada psicológicamente, ya que para Dilthey la vivencia sólo aparece como un proceso psíquico. La comprensión diltheyana debe ser vista como una comprensión psicológica. De esta manera comprender la vida sólo es posible mediante la psicología descriptiva y analítica: "El hecho del que trata aquello que llamamos psicología es la vida misma".<sup>90</sup>

Con esta hermenéutica teleológica Dilthey intenta una superación del psicologismo. Anteriormente indicamos que el neokantismo también pretendía eso a partir de un método trascendental, el cual exige "a la teoría del conocimiento una completa independencia de la psicología".<sup>91</sup> Si Dilthey se aferra a una psicología descriptiva lo hace precisamente en aras de una superación no trascendental del psicologismo.

Sin embargo, no hay que pensar que el apego a la psicología en Dilthey se separa de una teoría del conocimiento. Como ya señalamos, el objetivo de Dilthey se enmarca en una fundamentación teórico-cognoscitiva de las ciencias del espíritu. Sin embargo, la dificultad se halla en que no transportó la teoría del conocimiento de la ciencia natural, sino que fue interpretada en forma propia a partir de la psicología descriptiva y de la hermenéutica teleológica. En sentido estricto, éstas constituyen los elementos esenciales de una teoría del conocimiento en cuanto autognosis: "La teoría del conocimiento es psicología en movimiento y de hecho moviéndose de acuerdo con una meta determinada".<sup>92</sup> En otro lugar, Dilthey indica que la fundamentación teórico-cognoscitiva de las ciencias del

<sup>90</sup> GSXIX, pág. 99.

<sup>91</sup> GS v, pág. 148.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pág. 151.

espíritu debe ser vista en torno a la "hermenéutica como una parte de la teoría del conocimiento".<sup>93</sup>

Si la psicología y la hermenéutica constituyen los elementos esenciales de una posible teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu, todavía se mantiene la pregunta de cómo se lleva a cabo concretamente este proceso de conocimiento. La descripción en cuanto aprehensión de lo dado ocurre como una "aclaración paulatina de las presuposiciones".<sup>94</sup> Lo paulatino del proceso es caracterizado por Dilthey como un "incremento de la conciencia".<sup>95</sup> En este incremento se halla la estructura del conocimiento. Los procesos psíquicos que muestran algún nexo en los cuales lo dado ya siempre está son descritos por Dilthey como "operaciones lógicas elementales" o como "pensamiento silencioso".

Estas operaciones o este "pensamiento silencioso" se constituyen en la "conceptualización interna" o "intelectualidad",<sup>96</sup> que son fundamentales para niveles elevados del pensamiento como sería el pensar discursivo. El pensar primario es pues aquello que el "saber" de la vida hace accesible en primer lugar.<sup>97</sup> En 1920 Heidegger reconocerá que con esto Dilthey ha planteado un problema fundamental, aunque la solución haya sido limitada.<sup>98</sup>

Dilthey mismo reconoció lo problemático del asunto al indicar que el trabajo del pensar es "algo trágico" porque "el pensar puede alumbrar la vida misma, pero no ir más allá de

<sup>93</sup>GS VI pág. 311.

<sup>94</sup>GS XIX, pág. 36.

<sup>95</sup>*Ibidem*, pág. 355.

<sup>96</sup>*Ibidem*, pág. 91.

<sup>97</sup>*Ibidem*, pág. 349.

<sup>98</sup>GA 59, pág. 163.

ella".<sup>99</sup> Ocurre aquí una "trágica contradicción" que él dejó tal cual. Dilthey no logró superar esta aporía. Por el contrario, reconoce que en la aprehensión del nexo vivido se hallan "grandes dificultades".<sup>100</sup> Este planteamiento es aporético precisamente porque Dilthey intentó interpretar la vida en forma distinta al modelo subjetivista de la modernidad, sin embargo, pese a la radicalidad de su planteamiento, permanece en el modelo subjetivista al mantener la estructura del pensar teórico-cognoscitivo moderno. Lleva a cabo una extensión del horizonte de la conciencia, pero la conciencia misma no es puesta en cuestión. Lo que sí nos queda claro es que Dilthey cuestiona con los elementos de los que disponía la figura meramente representativa de la conciencia. Y eso, como ya había señalado Villoro, lo convierte en "precursor de una nueva era filosófica".<sup>101</sup>

<sup>99</sup> GS XIX, pág. 357.

<sup>100</sup> GS v, pág. 317.

<sup>101</sup> L. Villoro, "Dilthey y Rickert...", pág. 82.



### 3. Edmund Husserl: transformación de la representación y constitución trascendental<sup>1</sup>

#### § 11. Heidegger y Husserl

**E**videntemente la relación entre Husserl y Heidegger no puede ser tratada dignamente en un apartado introductorio como éste. En otro lugar intenté llevar a cabo una interpretación con apoyo en el intercambio epistolar de Husserl.<sup>2</sup> Ahí sostuve que éste había visto en el joven Heidegger de la década de 1920 a un genuino fenomenólogo. Sin embargo, tal como lo muestran las cartas, principalmente a Pfander e Ingarden, la percepción de Husserl cambiará por

<sup>1</sup> Parte de lo expuesto en el § 12 apareció en el artículo "'Mi Brentano es el de Aristóteles.' La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la antología fundamental de Martin Heidegger" publicado en Ángel Xolocotzi (coord.), *Actualidad de Franz Brentano*, Universidad Iberoamericana, 2006, págs. 77-91. La primera versión de los §§ 13-15 se publicó en mi tesis doctoral *Der Umgang als Zugang*. Para el presente trabajo, esos párrafos han sido revisados y ampliados.

<sup>2</sup> *Fenomenología de la vida fáctica*, especialmente págs. 61 ss.

lo menos a partir de 1927. En el presente apartado introductorio me referiré brevemente a la relación entre ambos filósofos, pero ahora desde la contra-parte, es decir, a partir del intercambio epistolar de Martin Heidegger. La reciente publicación de las cartas de Heidegger a su esposa Elfride proporciona material para tal empresa.

Como se sabe, Husserl ocupará, a partir de 1916, la cátedra que detentaba Rickert en Fríburgo. Heidegger se acerca inmediatamente a Husserl e inicia un diálogo vivo con el fundador de la fenomenología. Sin embargo, debemos reconocer que el epistolario nos muestra la ambigüedad que ya algunos alumnos de Heidegger habían señalado: por un lado, dejar ver algo y, a su vez, oculta la apreciación respecto a su maestro.<sup>3</sup> Sin embargo, en las cartas, Heidegger devela aquellos motivos no expresados en sus cursos y publicaciones. Por ejemplo, en el diálogo con Ricker, se deja ver la inclinación de Heidegger por la fenomenología husserliana a tal grado que Rickert llegará a escribir a Heidegger en 1920 que "Si estoy bien informado ahora usted se halla muy cerca de Husserl. Eso no me sorprende en lo más mínimo, pues el camino hacia la fenomenología era fácil de encontrar desde las problemáticas que le interesaban antes [...]"<sup>4</sup> Sin embargo, la percepción de Heidegger respecto a su inclinación por

<sup>3</sup> Cf. lo que Max Müller refiere en torno a la ambigüedad de Heidegger en B. Martin, "Bekanntnisse. Ein Gespräch mit Max Müller" publicado en *Freiburger Universitätsblätter* 92 (1986), págs. 13-31. Esto ha sido interpretado también por A. Rosales al señalar que quizás ese "ocultamiento práctico" es una cierta ejecución de la filosofía del mismo Heidegger. Cf. Ángel Xolocotzi, "Sobre verdad y conciencia. Conversación con Alberto Rosales" en *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, México, núm. 115, (enero-abril 2006), págs. 37-51.

<sup>4</sup>*Briefe H-R*, pág.45.

Husserl es diferente. En una carta redactada en Pentecostés de 1917 y dirigida a su esposa Elfride escribe:

Haberme encontrado con Husserl sólo es un *episodio* en un proceso que en gran parte me viene al encuentro desde lo oscuro y continúa hacia lo oscuro [...] No puedo aceptar la fenomenología de Husserl como definitividad, aun cuando sea filosofía, porque en su punto de partida y, como consecuencia, en la meta es demasiado estrecha y sin vida, y porque tal punto de partida no se deja absolutizar.<sup>5</sup>

Como muestra la obra de Heidegger el "episodio Husserl" durará bastante tiempo. Precisamente cuando oficialmente Heidegger se halla más cerca de Husserl, a partir del 1 de enero de 1919 es nombrado su asistente personal, es cuando el primero detecta más la distancia entre ambos. A mediados de agosto de 1919, Heidegger visita a Husserl en Bernau y a finales de agosto, en Constanza. El 30 de agosto le escribe desde ahí a su esposa Elfride:

Quiero escribir detalladamente sobre mi trabajo, en cierto sentido presentiste correctamente: porque en las últimas semanas me he ocupado a fondo e intensamente de esta pregunta —sobre todo porque Husserl no entorpece directamente ni obstaculiza mi autonomía con todo lo nuevo— *para mí la filosofía científica va más allá de Husserl. Como comentaste una vez hace tiempo, lo he superado con horizontes y problemas mucho más amplios.* Sin embargo a los 30 años uno no ha terminado de madurar y se excede con gusto, aunque sólo en privado; en este sentido *Husserl es un buen regulador [Regulativ]* a pesar de los evidentes síntomas de vejez. Sin embargo, decidí colaborar porque en la ciencia sólo se

<sup>5</sup> "Mein liebes Seelchen!", págs. 56-57 (cursivas más).



manifiesta lo más personal en la dedicación supraobjetiva y la formación de la cosa; y luego por consideraciones prácticas: *aparecer junto a Husserl en una portada debe significar algo* en el estrecho círculo de la Universidad de Friburgo así como en general en la literatura científica. No temo por la constancia y seguridad de mi propio desarrollo —esas fuerzas trabajan y crecen curiosamente de manera inconsciente—, mis problemas fenomenológicos de la religión se están aclarando cada vez más y también organizo mi curso de manera que permanezco en un contacto estrecho con ellos [con los alumnos] y tomo de allí los ejemplos concretos.<sup>6</sup>

Que el "episodio" Husserl se haya convertido en un elemento regulador y práctico no impide el profundo acercamiento de Heidegger a la fenomenología en su segunda lección como *Privatdozent* en Friburgo. En su lección "Fenomenología y filosofía trascendental del valor" (semestre estival de 1919), Heidegger concluye "que la fenomenología debe llegar a ser filosófica, no debe terminar en una especialización con un horizonte estrecho de problemas" tal como lo indica en una carta a Rickert del 27 de enero de 1920.<sup>7</sup> Sin embargo, el 4 de enero de ese año en una carta dirigida a su esposa Elfride ya había sido más directo respecto a Husserl:

Estamos en el camino hacia la captura verdadera, sencilla y elemental de la vida, hacia la creación del nuevo estilo *no siguiendo programas sino despertando motivos del sí mismo más profundo. Esto es también lo que me separa diametralmente de Husserl* y ahora tengo que encontrar las posibilidades —*solamente para mantenernos materialmente*— de estar con él sin que haya disputa y sin que ésta se acentúe. Aquí arriba, con la distancia espacial,

<sup>6</sup> *Ibidem*, págs. 95-96 (cursivas mías).

<sup>7</sup> *Briefe H-R*, pág. 47.

llegué también a una contemplación interna de mi situación, y nuevamente tengo que darte la razón porque hace meses ya presentías que no debía de entregarme tanto a los jóvenes, porque simplemente no se puede ni debe demostrar la filosofía, el que aguanta y es auténtico permanece fijo por sí solo, a nosotros tampoco nos tenían tanto bajo tutela como yo permití que me lo sugiriera Husserl. Lo mismo me dijo ayer la propia señora Szilasi, que ya en las primeras semanas notó la gran diferencia entre Husserl y yo, está escandalizada por la ética matemática de Husserl y se sorprende de que me ocupe tanto del muchacho.<sup>8</sup>

Ya para el 8 de febrero de ese año, 1920, Heidegger tiene clara su relación con Husserl: "Ahora me siento tan libre e independientemente creativo —también tengo ahora una posición clara frente Husserl—, ahora sólo falta que me ofrezcan una cátedra para que pueda desplegarme plenamente y tú también vas a poder respirar más libremente y tendrás más posibilidades".<sup>9</sup>

Es interesante contrastar que en las fechas en las que Heidegger se sentía liberado y, en cierta medida, alejado de Husserl, éste por su lado veía en Heidegger a un auténtico discípulo, eso deja ver en la carta que Husserl escribe a Natorp el 11 de febrero de 1920: "Con la energía más grande se ha iniciado [Heidegger] en la fenomenología y tiende, en general, a la fundamentación más segura para su pensar filosófico".<sup>10</sup>

A tal grado estaba Husserl convencido del camino fenomenológico de su alumno Heidegger, que éste mismo relata a su esposa Elfride las intenciones de Husserl al enterarse del llamado de Heidegger a Marburgo. En una carta del 8 de julio de 1923, Heidegger escribe: "El sábado estuve con

<sup>8</sup> *"Mein liebes Seelchen!"*, págs. 103-104 (cursivas mías).

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 104.

<sup>10</sup> *Briefwechsel v*, pág. 140.

Husserl; *él se queda* y me quiere después de sucesor; *pero no se debe correr la voz sobre eso*, de lo contrario fracasarán sus negociaciones en Karlsruhe, así que la consigna es que '*él se irá*'.<sup>11</sup> Sin embargo, en ese mismo mes Heidegger expresa a Jaspers que Husserl "se halla fuera de coherencia" y que "vive de su misión de ser el 'fundador de la fenomenología', aunque nadie sepa qué eso es [...]".<sup>12</sup>

Qué tan grande era la diferencia con el maestro, lo expresa Heidegger en una carta desde Heidelberg en casa de Jaspers en 1925. Probablemente después de un intenso diálogo con éste, Heidegger se atreve a comparar al maestro y al amigo:

Cuando comparo a Husserl y Jaspers respecto de la *existencia* filosófica me parecen como la noche y el día: en el primero —aunque exagere— hay sólo interés en la escuela, búsqueda de reconocimiento, incomprensión para el destino y para las decisiones; en el segundo, hay soberanía, humildad, puesta en marcha de la persona y atmósfera real de un ser humano actuante.<sup>13</sup>

Con estos testimonios podemos ver que Heidegger se sentía desde el principio separado de Husserl, sin embargo, éste lo veía como su mejor discípulo al sugerir, ya desde 1923, que prepararía su sucesión. Posteriormente, Husserl se dará cuenta de que la posición de Heidegger es "esencialmente diferente de sus obras y lecciones", tal como indica a Ingarden en una carta del 19 de noviembre de 1927.<sup>14</sup>

<sup>11</sup>"*Mein liebes Seelchen!*", pág. 129.

<sup>12</sup>Carta a Jaspers del 14 de julio de 1923, *Briefe H-J*, pág. 42 (*Correspondencia N-J*, pág. 35).

<sup>13</sup>"*Mein liebes Seelchen!*", págs. 143-144.

<sup>14</sup>*Briefwechsel III*, pág. 254.

Husserl llega a esa conclusión a partir de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, por su parte, Heidegger había confesado a Jaspers en una carta del 26 de diciembre de 1926, "si el tratado [*Ser y tiempo*] está escrito 'contra' alguien, es contra Husserl".<sup>15</sup>

Los testimonios de las cartas que aquí presentamos muestran los límites de la apropiación filosófica que Heidegger llevó a cabo de la fenomenología husserliana. Es conocido que en su lección de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger seríala "los ojos me los colocó Husserl".<sup>16</sup> Ya en la carta a Rickert de 1920, en donde Heidegger hace recuento de lo ganado en la lección de 1919 "Fenomenología y filosofía trascendental del valor", queda claro que Heidegger miraba fenomenológicamente al leer los textos de Rickert: "vi —leyendo con ojos fenomenológicos— que en el *Objeto* (primera edición) ya hay algo determinante".<sup>17</sup> Que Heidegger confiese a Jaspers, en 1923, que nadie sabe lo que es la fenomenología no nos extraña a partir de la posición que tomó desde el principio respecto a su apreciación de la versión husserliana: el punto de partida es demasiado estrecho y sin vida, es una especialización con un horizonte estrecho de problemas, es una filosofía que trabaja con programas, es una escuela, no hay comprensión para el destino y las decisiones, etc. Sobra decir que la apreciación de Heidegger sobre la fenomenología de Husserl es altamente cuestionable, sin embargo, quizás lo unilateral de esta percepción fue lo que motivó a que Heidegger se formara "su propia fenomenología"

<sup>15</sup> *Briefe H-J*, pág. 71 (*Correspondencia H-J*, pág. 58).

<sup>16</sup> GA 63, pág. 5 (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pág. 21).

<sup>17</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe H-R*, pág. 47. Heidegger se refiere al texto de Rickert *El objeto de conocimiento* cuya primera edición data de 1892.

al ejercitarse en lo que en el § 7 de *SyT* llamará "modo de tratamiento de los fenómenos".<sup>18</sup> De la fenomenología husserliana, Heidegger tomó solamente, como atestiguan aquí las cartas y posteriormente su trabajo filosófico, el modo de ver fenomenológico. Así lo señala también él mismo en una visión retrospectiva: "La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la 'visión' fenomenológica (*phänomenologisches Sehen*), que reclamaba por su parte, tanto dejar a un lado el uso no probado de conocimientos filosóficos como la renuncia a introducir en el coloquio la autoridad de los grandes pensadores".<sup>19</sup>

Por el momento, dejamos de lado el problema de si esta apropiación heideggeriana concuerda con los cánones de lo que debe ser llamado fenomenología desde una posición ortodoxa. Al final del camino descubrimos que Heidegger "traicionó" a su maestro Husserl haciendo fenomenología.<sup>20</sup> Empero, para poder llevar a cabo una descripción detallada de la "nueva fenomenología heideggeriana" es necesario investigar los aspectos centrales que contribuyeron a considerar la fenomenología husserliana como un "ver" radicalmente diferente. Como hemos anticipado, nos parece que la posición de Husserl respecto de la modernidad es algo determinante que percibió, y de lo cual se apropió, el joven Heidegger. Destacar eso es lo que pretendemos por el momento en este trabajo.

<sup>18</sup> *SuZ*, pág. 27 (*SyT*, pág. 50).

<sup>19</sup> *Zur Sache des Denkens*, pág. 86 (*Tiempo y ser*, pág. 99).

<sup>20</sup> Con esto me refiero al comentario de H. Spiegelberg cuando señala que "el movimiento fenomenológico es más que la fenomenología de Husserl", de esta forma la historia de la fenomenología es la historia de las herejías respecto a Husserl. Cf. *The phenomenological Movement*, The Hague, 1982, págs. XXVIII ss.

El nuevo modo de ver fenomenológico no surge espontáneamente, sino que tuvo su origen en una confrontación con la lógica y la psicología tal como nos lo muestran los análisis husserlianos de la última década del siglo XIX y cuya primera gran concreción será la publicación de las *Investigaciones lógicas* en 1900/1901. El impulso determinante de Franz Brentano y su escuela se centra inicialmente, como veremos brevemente, en el problema de la representación. Husserl toma parte en esa discusión y de inmediato descubre aspectos que conducirán a la conformación del ver fenomenológico proclamado por Heidegger. Sin embargo, el camino husserliano, como ahora sabemos, es mucho más complejo. Los 38 volúmenes de *Husserliana* publicados hasta el momento muestran la riqueza de análisis y problemas que rebasa por completo nuestro objetivo actual.

Frente a la multiplicidad de análisis que proporciona la fenomenología de Husserl nuestro cometido se mostrará muy limitado, ya que nos centraremos solamente en dos momentos importantes de la crítica a la representación por parte de Husserl: en primer lugar, tematizaremos la idea de representación que le llega a partir de su maestro Franz Brentano y algunos alumnos de éste como K. Twardowski. Como veremos, ya en la recepción del concepto, Husserl lleva a cabo una importante transformación. En un segundo momento, nos referiremos a la crítica más radical a la representación llevada a cabo por Husserl mediante su fenomenología trascendental. El primer punto será trabajado con textos de la última década del siglo XIX y las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) como primera gran concreción de ese camino. El segundo punto lo abordaremos principalmente con apoyo en *Ideas I* (1913).

## § 12. La recepción de la representación en los orígenes de la fenomenología

La deuda de Husserl con Franz Brentano se deja ver en múltiples cartas y manuscritos,<sup>21</sup> por ejemplo, en una carta del 11/15 de octubre de 1904. Ahí escribe Husserl a Brentano: "Como siempre estoy trabajando, y muchas veces con una persistencia desesperada, como para saldar algo de mi infinita culpa de vaguedad, confusión e ignorancia. Infructuosos no son mis trabajos, eso creo. En su mayoría son continuaciones de sus estímulos. ¡Qué tan profundamente se grabaron en mí un día sus ideas! ¡Qué fuerte ha sido su efecto en mí!"<sup>22</sup> Y más adelante Husserl indica: "Sin embargo sus escritos, los cuales datan ya de hace mucho tiempo, siguen teniendo efecto bastante vivo. Uno depende de lo que combate [...]".<sup>23</sup>

La continuación husserliana de los estímulos de Brentano en la fenomenología se expresa en esa actualidad contra la que Husserl combatió en los orígenes de la fenomenología, fundamentalmente al discutir los planteamientos de la psicología de su maestro. Pero, ¿cómo se llevó a cabo el *combate* contra Brentano mencionado por Husserl?

El punto de partida lo encontramos en la *Psicología desde un punto de vista empírico* de 1874. Ahí Brentano busca diferenciar las apariciones o fenómenos que se dan a la

<sup>21</sup> Cf. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua IX, pág. 354.

<sup>22</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, vol. I: *Die Brentanoschule*, pág. 21.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 22. Parece que el combate que mantuvo Husserl con su maestro Brentano se repite en Heidegger con su maestro Husserl; así como éste dependió de Brentano combatiéndolo, también Heidegger de Husserl. Por lo menos eso nos muestran las cartas recién publicadas.

conciencia, de aquellos que no lo hacen. Por ello, habla de la psicología como la ciencia de las apariciones psíquicas, y esta ciencia tiene un punto de partida empírico en tanto surge de la *empíria* de la percepción interna, se apoya pues en la experiencia de la conciencia.

Al inicio del primer capítulo del libro segundo de su *Psicología*, Brentano indica determinaciones que llevan a la separación entre fenómenos psíquicos y físicos. La primera determinación que señala remite a lo que él entiende por fenómeno psíquico: "tanto las representaciones [*Vorstellungen*] como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones [...] Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico".<sup>24</sup>

Pero esta aparición de la representación fundamentadora de todo fenómeno psíquico tiene una característica determinante, la intencionalidad:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetualidad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo

<sup>24</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, Hamburg, Meiner, 1973 (*Psicología*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935, pág. 13).



representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.<sup>25</sup>

Estas dos determinaciones fundamentales de la conciencia, la representación y la intencionalidad, son las que Husserl reconoce como grandes aportaciones de Brentano.<sup>26</sup> Así se lee en la v de las *Investigaciones lógicas (IL)*, aunque en orden inverso: es decir, en primer lugar la intencionalidad y en segundo lugar el carácter fundacional de la representación. Husserl indica que lo importante aquí no es la clasificación brentaniana de los fenómenos psíquicos, sino "que hay diferencias específicas esenciales de relación intencional o, brevemente, de intención"<sup>27</sup>, pero que el carácter fundacional

<sup>25</sup> *Ibidem*, págs. 124 ss. (*ibidem*, págs. 27 ss.). Sólo cambio aquí la traducción del término *Gegenständlichkeit* por *objetualidad* en lugar de *objetividad* tal como lo hace Gaos. Brentano ampliará posteriormente, principalmente en cartas, lo indicado en su *Psicología*. En una carta dirigida a su alumno Anton Marty del 17 de marzo de 1905, Brentano escribe lo siguiente: "Cuando hablé de objeto (*Gegenstand*) inmanente añadí la expresión inmanente para evitar malentendidos, ya que algunos nombran objeto (*Objekt*) a aquello que se halla fuera del espíritu. Yo por el contrario hablé de un objeto (*Gegenstand*) de la representación, que le va aunque no le corresponda nada afuera del espíritu [...] La representación no tiene como objeto (*Gegenstand*) una cosa representada, sino la cosa, esto es, la representación de un caballo no tiene como objeto (*Gegenstand*) un caballo representado, sino el caballo (inmanente, esto es, para ser nombrado sola y propiamente como objeto [*Gegenstand*])", (*Wahrheit und Evidenz*, págs. 87-88).

<sup>26</sup> La referencia a la intencionalidad tiene el significado de un gran descubrimiento, ya que con ello surge por primera vez el campo de experiencia de la psicología, esto es, la conciencia, los fenómenos psíquicos. La crítica de Husserl a Brentano se dirige en el sentido de que éste no alcanzó a ver que la conciencia es una región completamente diferente de la realidad, no alcanzó a develar la "esencia propia" de la conciencia.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas (IL)*, "V investigación", § 10, traducción inédita de Miguel García-Baró, pág. 18.

de la representación no es un punto de partida porque "presupone un concepto de representación que tendría que ser primero elaborado, dados los equívocos múltiples y nada fáciles de diferenciar a que da lugar este término".<sup>28</sup>

En una reseña publicada en 1914 sobre la *Psicología* de Brentano, Heidegger confirma la apreciación de Husserl: "uno antepone en general a la tarea de la clasificación una investigación previa y fenomenológica de la conciencia".<sup>29</sup>

Y me parece que esta investigación, previa a una mera clasificación de los fenómenos psíquicos, será el *combate* que Husserl mantendrá contra Brentano, de modo que así logrará descubrir el carácter específico de la conciencia, el modo de ser de la conciencia. Las dos observaciones de Husserl en la v de las *IL* respecto a Brentano, *las diferencias en la intención y la ambigüedad de la representación*, son los hilos conductores del combate que desarrollará Husserl desde la última década del siglo XIX y que se concretará en las *IL*, cuyo lector ferviente, sabemos, fue Heidegger.

A pesar de que el combate fue contra Brentano, el impulso directo lo recibió Husserl en esa década por medio de otros alumnos de Brentano. Concretamente me refiero a Carl Stumpf y Kasimir Twardowski. Veamos esto brevemente.

Como sabemos, Carl Stumpf dirigió la tesis de habilitación de Husserl en 1887 sobre el "Contenido y origen del concepto de número", que en 1891 apareció bajo el título *Filosofía de la aritmética*. Stumpf había publicado en 1873 el texto *Acerca del origen psicológico de la representación del espacio*, lo que había motivado a Husserl a escribir un libro sobre el espacio, en donde bajo una estructura brentaniana buscaría

<sup>28</sup>*Ibidem*, pág. 19.

<sup>29</sup>GA 1, p. 48.

describir el concepto de *espacio de la geometría* y en un segundo momento aclarar su génesis. Esto para Husserl significa investigar la representación del espacio a partir de su contenido y su génesis.

Sin embargo, como Husserl indica se presentó la diferencia entre el espacio de la vida cotidiana y el espacio del pensar científico. A lo primero Husserl le llamó espacio de la intuición (*Anschauung*).<sup>30</sup> El problema de la representación del espacio llevó a Husserl en 1893 a aclarar los diversos sentidos que podría tener el término *Vorstellung*, representación, de su maestro Brentano.

En uno de los textos redactados en 1893 y publicados en el *Philosophische Monatshefte* en 1894 bajo el título "Estudios psicológicos sobre lógica elemental", Husserl tematiza dos ideas de representación y la relación entre ambas. Este trabajo Husserl lo caracterizará como "un fragmento de psicología descriptiva" e incluso en 1906 dirá que este escrito fue "un primer esbozo de las *IL*, especialmente de la III y la V".<sup>31</sup> En ese texto Husserl se centra fundamentalmente en la ambigüedad en el uso de *Vorstellung*:

Ciertas vivencias psíquicas, llamadas en general representaciones, tienen la peculiaridad de que no incluyen en sí sus

<sup>30</sup> E. Husserl, *Stadien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, Hua XXI, 1983, págs. 270-276. Cf. al respecto K. Schumann, "Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893", *Brentano Studien* 3 (1990/91), págs. 119-136; B. Rang, "Representation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls", *Phänomenologie heute*, Freiburg/München, Alber, 1975, págs. 105-137; R. Rizzo Patrón de Lerner, "Génesis de las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una obra de irrupción", *Signos filosóficos* 7 (enero-junio 2002), México, págs. 221-244.

<sup>31</sup> E. Husserl, "Persönliche Aufzeichnungen", 25 de septiembre de 1906.

"objetos" como contenidos immanentes (es decir como contenidos presentes en la conciencia), sino [...] que  *simplemente intienen*. [...] es decir], remiten con entendimiento a ellos mediante ciertos contenidos dados a la conciencia, ellos mientan, y de hecho sin que haya un conocimiento conceptual de la relación imperante entre el representante y el objeto intenido. Representaciones [*Vorstellungen*] en este sentido las caracterizo como representaciones funcionales [*Repräsentationen*]. En contraposición a éstas hay otras vivencias psíquicas [...] que no intienen simplemente sus "objetos", sino que los aprehenden en sí realmente como contenidos immanentes. Representaciones en este sentido las llamamos intuiciones [*Anschauungen*].<sup>32</sup>

A partir de esto tenemos pues que *Vorstellung* en un sentido refiere al acto que "coloca realmente un objeto frente a nosotros".<sup>33</sup> Representar algo en este sentido es *presentar, intuir*. Aquí la intuición o presentación tiene su contenido en sí, por ello Husserl hablará también del contenido inmanente de la presentación. En este caso, al igual que en Brentano, el contenido es igual al objeto de la presentación.

En otro sentido *Vorstellung* significa lo contrario, es decir, la representación de algo mediante otro contenido. En este caso, el contenido es sólo representante de otro contenido no dado. Husserl afirma que en la *presentación* nos hallamos frente al contenido, mientras que en la *representación funcional* señalamos más allá del contenido. Aunque Husserl indica que la *presentación* y la *representación funcional* son géneros diferentes tienen en común la presencia de cierto *contenido*,

<sup>32</sup> E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Hua xxπ, 1979, págs. 107-108. La traducción de *Repräsentation* por *representación funcional* la tomé del mencionado texto de R. Rizzo Patrón de Lerner.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pág. 103.

que en el caso de la representación tiene función solamente representativa. Y el gran descubrimiento de Husserl en ese escrito es que *la diferencia entre la presentación y la representación funcional no es una diferencia de contenidos, sino de modos de la conciencia, de actos, o de la apercepción de contenidos*. El término *intención* (*intention*) es desarrollado por Husserl por primera vez en estos textos para describir la *Vorstellung* en el sentido de representación, a cuyo modo de ejecución también llama *mentar* (*meinen*). Sólo las representaciones son intenciones en sentido estricto.

Por otra parte, en 1894, Twardowski publicó su tesis de habilitación bajo el título *Sobre la doctrina de contenido y objeto de la representación. Una investigación psicológica*. Ahí Twardowski busca aclarar el doble sentido de representación que él ve en la tematización de Brentano: por un lado como acto psíquico y por otro como contenido del acto. Para esto Twardowski considera inevitable aclarar el significado de "representado" cuando se habla de que una representación representa algo.

Twardowski parte de la afirmación de Brentano de que los fenómenos psíquicos o son representaciones o se fundan en representaciones. Para ello Twardowski hace la analogía entre ser representado y ser pintado:

Como es conocido se dice que el pintor pinta un cuadro, pero que también pinta un paisaje. Una y la misma actividad del pintor se dirige a dos objetos; el resultado de la actividad es solamente uno. Cuando el pintor ha concluido el cuadro y el paisaje respectivamente, tiene ante él un cuadro pintado y un paisaje pintado. El cuadro está pintado, [...] El paisaje también, pero no es un paisaje real, sino uno 'pintado'. El cuadro pintado y el paisaje

pintado son en realidad sólo uno; ya que el cuadro muestra un paisaje, es un paisaje pintado; el paisaje pintado es el cuadro del paisaje.<sup>34</sup>

Como vemos, "pintado" tiene dos sentidos: usado respecto al cuadro es una *determinación*, pero respecto al paisaje es una *modificación*, ya que el paisaje pintado no es un paisaje, sino un cuadro. Sin embargo, Twardowski aclara que el paisaje no deja de ser paisaje aunque es un paisaje pintado. Así también según Twardowski se puede entender algo como representado: al verbo representar le corresponden —en forma similar al verbo pintar— ante todo dos cosas: un *objeto* representado y un *contenido* representado. El contenido es el cuadro; el objeto, el paisaje.

De esta forma tenemos que así como el paisaje pintado remite a algo que no es la cosa pintada, así el contenido de la representación se dirige a algo que no es el contenido de la representación, sino el objeto. Por lo que el objeto inmanente es para Twardowski el contenido del acto. Y así aclara la relación entre contenido y objeto al indicar que el contenido es la unión entre el acto y el objeto. De esta manera Twardowski cree haber aclarado el papel fundamentador de la representación y superado los problemas derivados de la asimilación de objeto y contenido en Brentano.

La discusión de Twardowski se enmarca en la conciliación de dos perspectivas: una proveniente de Bolzano que planteaba

<sup>34</sup> K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, pág. 13. Cf. al respecto. J. Wolenski, "Twardowski and the distinction between content and object", *Brentano Studien* 8 (1998/1999), págs. 15- 35; I. Tanasescu, "Der Vorstellungsgegenstand. Zu Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos", *Brentano Studien* 8 (1998/1999), págs. 53-66.

la posibilidad de representaciones sin objeto, y la otra de Brentano que indicaba la necesidad de que toda representación esté dirigida a un objeto, es decir, tenga un objeto. Husserl toma parte en esta discusión principalmente en un texto de 1894 titulado *Objetos intencionales*. Ahí plantea el problema inicialmente de la siguiente forma: "Si toda representación representa un objeto, entonces hay un objeto para cada una, y por lo tanto: a cada representación le corresponde un objeto. Por otro lado, se considera como una verdad indudable que no a toda representación corresponde un objeto; hay, para hablar con Bolzano, 'representaciones sin objeto'".<sup>35</sup> Sin embargo, la solución de Twardowski no es la adecuada para Husserl, ya que se mueve en una falsa duplicación de objetos al hablar de objeto y contenido como lo representado determinado y lo representado modificado. En el esbozo de una carta a Anton Martj', el 7 de julio de 1901, Husserl indica el problema respecto a Twardowski:

El problema se halla en la multiplicación de dos cosas muy diferentes. La representación no es simplemente la existencia de un contenido en la conciencia, sino que es una vivencia intencional, un cierto mentar mediante el cual aparece un objeto.

<sup>35</sup> E. Husserl, "Intentionale Gegenstände", *Hua XXII*, págs. 303-348, Aquí pág. 303 ("Objetos intencionales", trad. Ángel Xolocotzi, en *Textos breves de Husserl*, Madrid. Sigume, de próxima publicación). En la carta a A. Marty, del 7 de enero de 1901, Husserl indica: "Una representación sin el objeto representado no puede pensarse, así pues no hay representaciones sin objeto. Por otro lado no a todas las representaciones les corresponden objetos reales, así pues hay representaciones sin objeto. La contradicción, parece, sólo puede ser evitada si uno diferencia entre objetos representados y reales: no hay representaciones sin objetos inmanentes —hay representaciones sin objetos reales" (*Hua XXII*, pág. 420) Esta crítica se dirige claramente al planteamiento de Twardowski respecto a objetos inmanentes e intencionales de representaciones.

El problema está en que se confunde el carácter de acto de la aprehensión y el contenido psíquico, perteneciente al yo actual, contenido que funge como sustrato de la aprehensión, esto se confunde con la relación entre el acto, la vivencia psíquica, que llamamos representación y el objeto representado.<sup>36</sup>

Como podemos ver desde 1893, Husserl se orienta por el doble sentido de representación. Aunque la discusión se centre inicialmente en el contenido u objeto de los actos, lo importante para Husserl es salir de la inmanencia de la conciencia que asimila simplemente el objeto al contenido, como en el caso de Brentano, o que duplica regiones ontológicas, como es el caso de Twardowski. Para Husserl, lo central serán los *modos de la conciencia* o de apercepción, cuyo desarrollo llegará hasta la *v IL*. En el § 14 Husserl indica: "También pretendo que es evidente [...] que hay de hecho 'modos de la conciencia' esencialmente distintos, o sea modos esencialmente distintos de la relación intencional con los objetos".<sup>37</sup> Esta multiplicidad de modos de conciencia marca la diferencia en torno a una apreciación clásica apoyada solamente en la representación. De esta forma la recepción husserliana de la representación vía Brentano es de inmediato transformada a partir del carácter intencional de la conciencia.

Sin embargo, si contemplamos el horizonte de la obra husserliana, la crítica más radical a la representación no se expresa en las *Investigaciones lógicas* y mucho menos en textos anteriores, sino en la transformación trascendental que sufrirá su propuesta, concretamente con la aparición de las *Ideas I* (1913). La radicalidad descansa en el hecho de que mediante la reducción fenomenológica se lleva a cabo una puesta entre

<sup>36</sup> *Hua* XXII, pág. 422.

<sup>37</sup> *IL*, trad, inédita de M. García-Baró, págs. 27-28.



paréntesis de toda posible representación en tanto estar-ahí presente para mí de algo.

### § 13. La descripción fenomenológica de la actitud natural en las *Ideas*

Ya hemos anticipado que Heidegger se apropia de la fenomenología en tanto "ver" y la caracteriza como "modo de tratamiento de los fenómenos". Para una concepción tal de la fenomenología se apoya solamente en las *Investigaciones lógicas*, con un cierto abandono de la posición trascendental que Husserl presenta explícitamente en la publicación del primer volumen de sus *Ideas* en 1913. Pese al lugar secundario que ocupan las *Ideas* en la obra de Heidegger, su publicación contribuyó a descubrir la radicalidad de la fenomenología Husserliana. Esto se deja ver en las consideraciones retrospectivas de Heidegger publicadas en *Mi camino en la fenomenología*. Después de la lectura de las *Investigaciones lógicas*, la idea de la fenomenología era difícil de aprehender y por ello, surgían preguntas como "¿En qué consistía lo característico de la fenomenología, si ésta no era ni lógica ni psicología? ¿Acaso venía a salir a la luz una disciplina filosófica toda ella de nuevo cuño, y encima una disciplina de valor y eminencia propios?".<sup>38</sup> La respuesta a esto vendría, de acuerdo con Heidegger, con la publicación de las *Ideas* en 1913, precisamente al comprender que "la 'fenomenología' se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la 'subjetividad trascendental' accedía a una determinabilidad

<sup>38</sup> *Zur Sache des Denkens (ZSD)*, págs. 83-84 (*Tiempo y ser*, pág. 97).

<sup>39</sup> *Ibidem*, pág. 84 *íbidem*, pág. 97) (cursivas mías).

(*Bestimmbarkeit*) más original, universal".<sup>39</sup> Y esta determinabilidad más original y universal que expresa Husserl en el planteamiento de la subjetividad trascendental es precisamente la radicalidad frente a la propuesta moderna con la que se confronta y que Heidegger descubre como nuevo punto de partida. Veamos pues en qué consiste la propuesta husserliana al respecto.

Al inicio de las *Ideas I* Husserl plantea: "Partiremos de la posición natural, del mundo tal como se alza frente a nosotros, de la conciencia tal como se ofrece en la experiencia psicológica, y pondremos al desnudo los supuestos esenciales de esta posición".<sup>40</sup>

Esto significa para Husserl que en la vida no tematizada se presuponen como existentes las cosas o seres humanos con los que tengo que ver. En los actos cotidianos se sobreentiende la existencia del mundo y de las cosas. Husserl refiere a esta presencia sobreentendida de las cosas en una forma específica:

Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, "ahí delante" en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no.<sup>41</sup>

El mundo circundante para Husserl es directamente aprehensible en el sentido de una intuición de la percepción sensible. Irremediablemente experimento algo sensible. Las cosas corpóreas están presentes para mí en diferentes modos de la percepción sensible. La existencia de las cosas se muestra en su inmediatez en mi campo perceptual: veo la puerta, huelo el pastel, escucho al vecino, leo el periódico, etcétera. Que las

<sup>40</sup> *Hua III/1*, pág. 3 (*Ideas I*, pág. 9).

<sup>41</sup> *Ibidem*, pág. 48 (*ibidem*, pág. 64).

cosas están ahí para mí en forma inmediata no significa que necesariamente las atiendo. Están ahí aun cuando no estoy atento a ellas, cuando no me son temáticas. Al pensar lo que voy a escribir y al recorrer con la vista el salón, no pongo mi atención en el piso, pero está ahí, lo percibo en cierta forma. Más adelante nos detendremos en el modo en que nos aparecen los objetos de la percepción sensible. En las *Ideas I*, Husserl habla de la aparición de los objetos, pero no sólo en referencia al acto en donde aparecen, no sólo en relación con la intencionalidad del acto, sino en torno a lo copercibido en la percepción de un objeto cualquiera, es decir, en relación con una *intencionalidad horizontal*.<sup>42</sup> Con base en esta última relación vemos que la calle, las otras casas, etcétera, "están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia".<sup>43</sup> Es decir, las cosas de la experiencia sensible están en relación unas con otras, de modo que si uno sigue estas relaciones se desarrolla una conciencia de la totalidad, aunque de esta totalidad se percibe siempre una sola cosa, las otras constituyen el contorno perceptivo. En este sentido, mi campo de percepción siempre está rodeado por una *copresencia* cercana o lejana, distinta o indistinta. Aquí se halla la peculiaridad de poder "dejar peregrinar" mi atención. Si al escribir me doy cuenta que el bolígrafo no tiene tinta, entonces mi atención se dirige a éste. O si olvidé comprar la cantidad de hojas necesarias, entonces mi atención se puede dirigir a la tienda correspondiente. En este sentido, podemos decir que el mundo circundante cambia su almacenaje perceptual, según

<sup>42</sup> Cf. A. Aguirre, "Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie", *Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert*, págs. 43-71; E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, págs. 102 ss.

<sup>43</sup> *Hua III/1*, pág. 49 (*Ideas I*, pág. 65).

la forma en que me mueva y perciba, pero sigue siendo el mismo mundo perceptual.

Esto a su vez permite ver que el mundo tampoco se agota en la copresencia, sino que "se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito".<sup>44</sup> El campo de percepción y la copresencia están rodeados por un "horizonte oscuramente conciente de realidad indeterminada". La conciencia de la percepción se extiende pues en un horizonte infinito de elementos sensiblemente perceptibles, en un horizonte de mundo sensiblemente circundante.

Esta determinación tripartita del mundo presente para mí, es decir, el campo de percepción, la copresencia y el horizonte del mundo circundante, muestra la presuposición fundamental en la que se puede extender el campo de experiencia en el que nos movemos cotidianamente. Estamos enfocados sobre esta base. Por ello Husserl llama al enfoque de la experiencia un *enfoque* o *actitud natural*: mientras el mundo esté ahí para mí, estoy enfocado naturalmente.<sup>45</sup>

La actitud natural se funda en la tesis general, la cual indica que "el mundo está siempre ahí como realidad".<sup>46</sup> El mundo como realidad refiere al ya mencionado modo de darse de lo dado en la actitud natural: al estar para mí simplemente ahí de lo dado. Yo tomo al mundo como existente en su determinación tripartita. En este sentido, las cosas en tanto que realidades perceptibles están presentes. A partir de Husserl estoy enfocado

<sup>44</sup> *Idem (idem)*.

<sup>45</sup> Cf. *ibidem*, pág. 51 (*ibidem*, pág. 67). Conviene revisar el análisis de la actitud natural que Husserl expone en su lección invernal de 1910/1911, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en *Hua XIII. (Problemas fundamentales de la fenomenología. trad. César Moreno, Madrid, Alianza, 1994)*.

<sup>46</sup> *Hua III/1*, pág. 53 (*Ideas I*, pág. 69).

naturalmente en tanto que estoy en el mundo, el cual para mí es perceptible.<sup>47</sup>

Con la actitud natural, Husserl quiere caracterizar aquella actitud que se sostiene a partir de la tesis general. Ésta es determinada mediante la presuposición presencial, que se muestra como un universo de validaciones. Más adelante nos percataremos de que la posibilidad de ver propiamente esta creencia en el mundo, sólo se da mediante su suspensión.<sup>48</sup>

Pero a partir de Husserl, en la experiencia —en la que encontramos al mundo intuitivamente presente— el mundo y las cosas mundanas aparecen directamente en su carácter de uso. Al respecto podemos preguntar: ¿qué relación se da en Husserl entre el mundo de la percepción y el mundo de uso?

Al inicio del § 27 de las *Ideas I*, Husserl indica que uno encuentra al mundo intuitivamente en forma directa, que se tiene la experiencia de él. Al final de ese párrafo nuestro autor vuelve a la temática de la inmediatez del mundo y dice lo siguiente: "pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico".<sup>49</sup> Detengámonos en esto.

Cuando Husserl, al principio del párrafo, dice que las cosas están para mí ahí directamente, se refiere a la relación

<sup>47</sup> Un análisis detallado de esto rebasa los límites de la presente investigación. Al respecto, cf. Yeong Gyong Lee, *Phänomenologie der Welt bei Edmund Husserl*, tesis doctoral, Freiburg i. Br., 1999.

<sup>48</sup> Al respecto se pueden consultar los siguientes escritos: F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pág. 171 ss; E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, pág. 111 ss; K. Held, "Einleitung" en *Die Phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, págs. 31 ss; E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, págs. 99 ss.

<sup>49</sup> *Hua III/1*, pág. 50. (*Ideas I*, pág. 66).

directa con las cosas sensiblemente perceptibles. El modo de darse de las cosas enfocadas en la actitud natural es el estar para mí simplemente ahí, lo cual es caracterizado perceptiblemente. A partir de Husserl una cosa está para mí ahí, cuando la descubro mediante las diversas formas de la percepción sensible: la vista, el tacto, el oído, etcétera. Por ello, la inmediatez de lo dado de las cosas remite irremediabilmente a este carácter de percepción. Que la percepción en un primer sentido nombra el rasgo fundamental en el descubrimiento de las cosas, no significa que sea lo único que permanece. Sin embargo, es lo fundamentador sobre lo cual se construyen otros caracteres. Percepción en un segundo sentido más amplio significa un modo de darse en general. En el § 44 de las *Ideas I*, Husserl se refiere a ello: "En general, es hora ya de ver que todo ser trascendente, de cualquier género que sea, entendido como ser para un yo, sólo puede llegar a darse de un modo análogo al de la cosa, o sea, sólo por medio de apariencias".<sup>50</sup> En el aparecer de algo, algo es percibido y de esta forma la percepción proporciona a la tesis general su "alimento", se muestra como la "última fuente". Por ello, también la llama Husserl "experiencia primaria".<sup>51</sup>

En este sentido, podemos decir que lo dado directo no significa darse en una sola capa. El término *inmediatez* expone en contraposición a las teorías de la representación provenientes de la modernidad, un acceso fenomenológico al mundo. Las cosas ya no están mediadas por una *idea*, sino que son directamente intuibles. Pero la forma como esta inmediatez se lleva a cabo es un darse perceptivo. Es decir, a la conciencia aparece algo perceptivamente. Y en ello se fundan otros

<sup>30</sup> *Ibidem*, pág. 81 (*ibidem*, pág. 100).

<sup>31</sup> *Ibidem*, pág. 70 (*ibidem*, págs. 88-89).

caracteres como el carácter de uso. A partir de Husserl podemos captar una cosa como cosa de uso cuando el carácter de uso se halla presente perceptivamente. Por ello, Husserl escribe al final del § 27 que "también estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes constitutivamente a los objetos que están ahí delante en cuanto tales".<sup>52</sup> Con ello podemos confirmar que para Husserl una cosa del mundo circundante que aparece, aparece en forma perceptiva. Y esto no niega lo dado de inmediato de las cosas.

De esta forma, todos los caracteres que se basan en este carácter perceptivo fundador se encuentran en lo que Husserl llamó la *actitud natural*. Así, la actitud natural incluye todos los otros modos de comportamiento del ser humano que no rompen con la tesis general. Aquí se hallan tanto las ciencias empíricas como las apriorísticas. Por ello podemos decir que la actitud natural, en tanto que actitud prefilosófica, incluye la vida de la conciencia en dos sentidos: por un lado la vida precientífica, por otro la vida científica teóricamente positiva. Ambas vidas se mueven en el ámbito de la tesis general no tocada.

La tesis general en la que se basa la actitud natural no nombra ninguna característica contenedora determinada; más bien es el *cómo* del modo de darse de lo dado en la actitud natural. El estar-simplemente-ahí del mundo no dice nada acerca de los contenidos de éste, por lo cual, lo dado puede ser algo real o ideal. Sin embargo, sólo pueden aparecer en el marco de mi creencia en el mundo. En otras palabras: el mundo real en su carácter espacio-temporal y los mundos ideales posibles, por ejemplo, el mundo de la aritmética y de la geometría, pertenecen a la actitud natural ya que el modo en que se dan es el estar para mí simplemente ahí.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pág. 50 (*ibidem*, pág. 66).

De esta forma notamos que la actitud natural puede ser considerada a partir de ella misma, es decir, como un análisis fenomenológico "mundano" y, por otro lado, a partir de la actitud trascendental. Para el primer caso se lleva a cabo un análisis fenomenológico, que no es acuñado trascendentalmente. Este despliegue que ya es planteado desde la "Meditación fenomenológica fundamental" de las *Ideas I*, fue retomado por Husserl en su posterior trabajo *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

Sin embargo, una caracterización completa de la actitud natural para Husserl sólo es posible desde el nivel trascendental.<sup>53</sup> Al mostrarse la subjetividad trascendental como el origen propiamente constituyente del mundo, la actitud natural se entiende en sus rasgos fundamentales. La actitud natural es, como indica Aguirre, "la propiedad de la vida de no saber que es una vida constituyente de mundo".<sup>54</sup> Este no-saberse no quiere decir un cerrarse voluntario ante el saber del fundamento constituyente, pues como ya ha sido observado por Fink a la esencia de la actitud natural pertenece el cerrarse a la esfera trascendental.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> En este sentido Aguirre diferencia tres modos descriptivos de la actitud natural en las *Ideas I*. El primero se lleva a cabo en el marco de la actitud natural misma. Esto lo encontramos en el primer capítulo de la "Meditación fenomenológica fundamental": Un segundo modo se encuentra también en el marco de la actitud natural, sin embargo, aquí Husserl reflexiona sobre la esencia de la vida natural y muestra "la incapacidad" de esta actitud para acceder a ello. Este análisis eidético de la conciencia es desarrollado precisamente en el segundo capítulo de la "Meditación fenomenológica fundamental". Y finalmente la tercera caracterización se lleva a cabo ya en el marco de la actitud trascendental. Esto lo trabaja Aguirre en *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, pág. 6 ss.

<sup>54</sup> A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls...*, pág. 8.

<sup>55</sup> E. Fink, *Studien...*, pág. 111.



Anticipadamente podemos decir que para la actitud natural, la vida trascendental de la conciencia permanece oculta. Mediante su desocultamiento se muestra la condición de posibilidad para el comportamiento receptor del mundo conscientemente existente y dado para nosotros en la actitud natural.

Para comprender la ingenuidad de la actitud natural en tanto que "trascendentalidad anónima", es decir, en tanto que resultado de la constitución, y exponer el acceso propio a la vida de la conciencia, a continuación nos centramos en el análisis de la actitud trascendental.

#### **§ 14. La vida trascendental de la conciencia con base en las *Ideas***

Con base en lo indicado anteriormente, la pregunta por el acceso a la vida de la conciencia en Husserl puede ser considerada desde dos perspectivas: una pretrascendental y una trascendental. El campo trascendental fue concebido por Husserl desde 1905, pero se presenta una exposición madura en los análisis de las *Ideas I*.<sup>56</sup>

Un despliegue completo de las vivencias no debe llevarse a cabo solamente en relación con el contenido efectivo (*reell*), sino que también debe considerar el objeto mentado. Esto significa que para Husserl el campo de la fenomenología consiste en la correlación de la vida de la conciencia y del mundo intencional incluyendo sus objetos.

<sup>56</sup> En una nota correspondiente a *Hua x* escribe Husserl lo siguiente: "Manuscritos de Seefeld y más antiguos sobre individuación. Seefeld 1905. Individuación. (Nota histórica: en las hojas de Seefeld —1905— encuentro ya el concepto y uso correcto de la 'reducción fenomenológica')", pág. 237.

El camino para la aclaración de esta correlación llevó a Husserl irremediabilmente a la perspectiva trascendental de su fenomenología. Retrospectivamente Husserl indica esto en una nota a pie de página de la *Crisis*:

La primera irrupción de este a priori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación [...] me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación. El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la subjetividad trascendental absoluta.<sup>57</sup>

Pero aquí debemos preguntar: ¿qué quiere decir "reducción fenomenológica"? ¿qué se reduce?, ¿por qué la correlación en Husserl presenta una figura final en el descubrimiento de la "subjetividad trascendental absoluta".<sup>58</sup>

Anteriormente indicábamos que el punto de partida de la reflexión es para Husserl la actitud natural. Al hacer eso anticipamos que cuando Husserl habla de dos actitudes, la natural y la trascendental, más bien se está refiriendo a un fenómeno de ocultamiento y desocultamiento. En este sentido, la actitud natural puede ser entendida como una trascendentalidad oculta.

<sup>57</sup> *Hua VI*, págs. 168-169 (nota) (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pág. 175).

<sup>58</sup> Al respecto se puede consultar: L. Landgrebe, "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung" en Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, pág. 9 ss; R. Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*.

Pero el desocultamiento de la trascendentalidad, es decir, de la región constituyente, no se logra mediante una simple reflexión, ya que para poder aprehender la vivencia como tal, ésta debe llegar a ser un objeto intencional. La reflexión se muestra como aquella posibilidad que nos garantiza ver las vivencias. Pero la reflexión en tanto que modo de tratamiento de los fenómenos en la fenomenología husserliana puede objetivar diversos niveles de originalidad. Hacer objeto nuestras vivencias cotidianas es una reflexión en el marco de nuestra actitud ingenua, natural, en tanto que la tesis general es coejecutada en esta reflexión. Por ello nos movemos sobre un suelo oculto, ya que no vamos más allá del acto correspondiente, no lo trascendemos, y esto significa que aún no discernimos la vida de la conciencia constituyente de mundo. En la reflexión natural, permanecemos prisioneros de la "experiencia mundana",<sup>59</sup> ya que esta reflexión mundana aún no descubre la vida de la conciencia en tanto que conciencia pura constituyente, la descubre únicamente como constituida, como empírica. Para poder aprehender el sentido completo de la vida de la conciencia y su acceso debemos entrar en la esfera trascendental, constituyente de la actitud natural.

Al inicio del § 31 de las *Ideas I* Husserl escribe: "Pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud [la natural], vamos a cambiarla radicalmente".<sup>60</sup> El cambio radical que Husserl aquí se propone es la adquisición de un campo hasta ahí no descubierto: la esfera de la conciencia pura o trascendental.

La subjetividad trascendental aparece como el suelo propio de la fenomenología husserliana, "como fuente de todo sentido

<sup>59</sup> Cf. *Hua* VIII, pág. 79.

<sup>60</sup> *Hua* III/1, pág. 53. (*Ideas I*, pág. 69).

y verificación del ser".<sup>61</sup> La vida, el ser, el mundo sólo pueden ser adecuadamente comprendidos a partir de la constitución que ocurre en la subjetividad trascendental. Por ello, los fenómenos para Husserl sólo son develados en su origen en el nivel trascendental. De hecho únicamente ahí son vistos en su desglose completo. Husserl encuentra en esto "el campo fundamental del trabajo teórico" de la filosofía.<sup>62</sup>

El descubrimiento de la esfera trascendental es posible si se abandona la actitud natural, es decir, solamente es posible mediante un cambio de actitud. Este cambio de actitud constituye un estricto proceso metódico que rompe con la esfera empírica en forma radical, haciendo accesible la esfera trascendental. En este sentido, en el Epílogo a *las Ideas I* (1930), Husserl caracteriza el cambio de actitud como "método de acceso a la esfera fenomenológica o trascendental".<sup>63</sup>

El cambio de actitud abre pues un acceso a los fenómenos ocultos en la actitud natural. El análisis reflexivo de las vivencias en la actitud natural se muestra todavía como un análisis ocultador. Sólo el desocultamiento hace patente en sentido estricto los fenómenos. Así, el término "puro", al que constantemente refiere Husserl, indica que únicamente en la conciencia pura pueden ser descubiertos los fenómenos como tales.

Sin embargo, el cambio de actitud no debe entenderse solamente en un sentido restrictivo. El cambio radical abre un ámbito nuevo. Mediante este cambio se da la posibilidad de otra interpretación radical de nuestra relación con el mundo y con las cosas mundanas: el mundo es descubierto como mundo y los objetos mundanos se descubren como objetos constituidos en la conciencia pura.

<sup>61</sup> *Hua V*, pág. 139. (*Ideas I*, pág. 373 [Epílogo]).

<sup>62</sup> *Hua VIII*, pág. 7.

<sup>63</sup> *Hua V*, pág. 141. (*Ideas I*, pág. 375 [Epílogo]). Además cf. *Hua I*, § 8.

Mediante el cambio de actitud ocurre pues un retroceso, un regreso de la vida ingenua y natural de la conciencia a la vida trascendental oculta en la primera. Por ello, Husserl llama a este método *reducción trascendental*. Esta, en tanto que método del retroceso a la dimensión más originaria, determina todo el camino de la fenomenología reflexiva husserliana.<sup>64</sup> Incluso Husserl escribirá que "no hay ningún filosofar auténtico excepto sobre la base de la reducción trascendental".<sup>65</sup>

A lo largo de toda su obra, Husserl desarrolló diversos caminos hacia la reducción trascendental.<sup>66</sup> A continuación nos remitiremos únicamente al camino propuesto en las *Ideas I*: el camino cartesiano llevado a cabo a través de la *epojé*.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Respecto a la reducción fenomenológica se puede consultar: E. Fink. *Studien...*, págs. 132 ss; R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, págs. 119 ss; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, págs. 31 ss.

<sup>65</sup> *Briefe an Roman Ingarden*, pág. 80.

<sup>66</sup> En el epílogo a las *Ideas I* escribe Husserl: "En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto con absoluta transparencia y contundencia semejante motivación, que se remonta por encima de la posibilidad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la transmutación trascendental, la reducción fenomenológica", *Hua v*, pág. 148 (*Ideas I*, pág. 382). Iso Kern ha seguido estos "caminos igualmente posibles" a lo largo de la obra de Husserl. Cf. "Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls", *Tijdschrift voor Philosophie* 24 (1962), págs. 303-349. Hay una traducción al español publicada en A. Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*.

<sup>67</sup> Estamos conscientes de una doble limitación en estos análisis: Por un lado, de la crítica que el mismo Husserl hace respecto al vocabulario en torno a la *reducción*, como lo muestran los anexos publicados en varios volúmenes de *Husserliana* (por ejemplo, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXVII y XXXII todos ellos de *Hua VIII*). Por otra parte, estos esbozos que aquí exponemos en torno a la fenomenología husserliana se enmarcan en lo que Husserl llamó "fenomenología estática", cuya problemática no es "lo último" sino que al

## § 15. La puesta entre paréntesis de la tesis general

En el § 32 de las *Ideas I* Husserl indica a qué se refiere con el término *epojé*:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente "para nosotros ahí delante" ...<sup>68</sup>

El retroceso a la dimensión de la originaria vida de la conciencia constituyente mediante la *epojé* ocurre como un poner-fuera-de-juego o como colocar entre paréntesis la tesis general perteneciente a la actitud natural. Es decir, pongo fuera de juego mi creencia en el mundo y con ello los objetos puestos en el mundo son colocados entre paréntesis. *Epojé* significa, pues, para Husserl el colocar entre paréntesis una determinada posición de ser, mediante la cual está determinada en forma obvia la actitud natural. Al final de las *Meditaciones cartesianas*, Husserl expresa lo que pretende la *epojé*: "Hay primero que perder el mundo por *epojé*, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo".<sup>69</sup> Sin embargo, aquí

alcanzar la fenomenología "las cuestiones de la génesis universal y de la estructura genética del ego" (*Meditaciones cartesianas*) se alcanza un último nivel de análisis que Husserl llamará "fenomenología genética". Abordar esto rebasa los propósitos del presente trabajo. Como introducción a éste ámbito puede consultarse Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht, 1993.

<sup>68</sup> *Hua III/1*, pág. 56 (*Ideas I*, pág. 73).

<sup>69</sup> *Hua I*, pág. 183 (*Meditaciones cartesianas*, pág. 231).

surgen las preguntas: ¿en realidad perdemos el mundo?, ¿qué quiere decir Husserl con ello?

Ya hemos indicado que el mundo, en la actitud natural, nos es dado como un universo de validez, es presupuesto en forma obvia como un hecho absoluto. El mundo *como tal* no es visto. Sólo mediante el colocar entre paréntesis la creencia en el mundo es que el mundo como fenómeno puede ser visto y la actitud natural puede ser identificada como una actitud ingenua que no sabe. Aquí hay que enfatizar, como lo hace Fink, que mediante la *epojé* en realidad no se pierde el mundo, sino que pasa a ser cuestionable, ya que en sentido estrictamente fenomenológico permanece ignorado e incomprendido.

El saber acerca de la subjetividad trascendental, es decir, la esfera propiamente fenomenológica obtenida mediante el cambio de actitud, no significa ningún cambio esencial en la estructura de la vida, dado que la reducción fenomenológica y la *epojé* no se refieren al *qué* sino al *cómo* de mi actitud ingenua, al estar-simplemente-ahí del mundo. Por lo que el descubrimiento de la esfera trascendental no significa salir o "ir más allá" de este mundo. En la actitud trascendental me encuentro ante cosas, tengo que ver con seres humanos, refiero a valores, ideales, etcétera. Lo que cambia mediante la *epojé* y la reducción es que me sé correferido a todo un mundo: "al universo real al que pertenecen estas cosas, estos seres humanos y quizás a la vez correferido a ciertos reinos ideales a los cuales pertenecen los correspondientes objetos ideales de mi ocupación actual".<sup>70</sup> Así, este estar correferido significa que la exigencia de independencia del mundo y de las cosas mundanas era sólo una supuesta pretensión. Mediante la *epojé* y la reducción, la trascendencia mundana pasa a ser una

<sup>70</sup> *Hua* VIII, pág. 144.

trascendencia fenoménica y el mundo un fenómeno de mundo trascendental-inmanente.

A partir de la entrada en la esfera trascendental, en Husserl aparece una comprensión de las vivencias en su pertenencia al mundo. Sin embargo, la pertenencia de las vivencias al mundo sólo puede ser descubierta mediante la colocación entre paréntesis del estar para mí simplemente ahí del mundo. En este sentido, la vivencia es cortada de su carácter fáctico-histórico y colocada en una esfera purificada.

Para aclarar la particularidad de la *epojé*, Husserl contrasta ésta con otras figuras aparentemente similares de la tradición filosófica. En el § 32 de las *Ideas I* leemos lo siguiente:

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego "este mundo", como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epojé* "fenomenológica" que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.<sup>71</sup>

En el §31 se refiere al intento de duda universal de Descartes. Por ello, a continuación trataremos la particularidad de la *epojé* en su diferenciación con los intentos filosóficos mencionados.

La *epojé* no lleva a cabo ninguna transformación de la tesis en antítesis, de la posición en la negación.<sup>72</sup> Si recordamos la tesis de Gorgias veremos que se trata de una modificación del contenido interno. Para Gorgias el qué, se convierte en negación, es decir, en la no existencia del mundo. Sin embargo, esta negación se halla sobre la base de la tesis general de la creencia en el mundo, ya que la negación sólo puede entenderse

<sup>71</sup> *Hua III/1*, pág. 56 (*Ideas I*, pág. 73).

<sup>72</sup> *Ibidem*, pág. 54 (*Ibidem*, pág. 71).



en relación con la posición. En otras palabras: la existencia del mundo es negada, pero la forma como el mundo está para mí ahí, permanece intacta. Después de la negación, el mundo permanece para mí un mundo que está ahí, aunque no existente. La creencia en el mundo, es decir, la tesis general, no es suspendida en absoluto mediante tal negación, sino que es presupuesta.

Además, en los sofistas no se trata de ningún proceso metódico. La negación no lleva a ningún suelo estable para la reflexión filosófica. Para Husserl, por el contrario, la *epojé* fenomenológica tiene el sentido de ganar un nuevo campo para filosofar propiamente, el suelo propio de la filosofía.

El término *epojé* procede de la filosofía griega, en donde éste caracterizaba la abstención de juicio de la *skepsis*. La *skepsis* fundamentalmente se comporta en forma indiferente respecto a cada juicio, pero no respecto a la tesis general, ya que ésta es llevada a cabo en forma no expresa. Esta *epojé* permite una abstención respecto a todo juicio, pero en ello el contenido veritativo del juicio puede permanecer no cuestionado. El momento determinante se halla en el repliegue del enjuiciador del juicio, en la abstención de toda posición, ya sea positiva o negativa. Aquí puede hallarse en la base del juicio un motivo escéptico y de visión del mundo o un motivo metódico como lo propone Husserl. Precisamente este último presupone la libertad de la abstención del juicio, mientras que el primero tiene un fundamento suficiente en nuevos motivos del juicio. Dicho de otra forma: la duda escéptica es alentada mediante motivos no libres para el juicio, mientras que la *epojé* husserliana es motivada metódicamente.

Por último, puede parecer que la *epojé* se asemeja a la duda metódica de Descartes, pero éste tampoco es el caso. Aunque Husserl mismo, en diversos escritos, ubica su plan-

teamiento en la cercanía del intento cartesiano, toma una distancia fundamental de él.

Mediante el intento de duda, Descartes estuvo orientado "a otra meta completamente diferente". Se trata de la duda en la verdad del ser, de la pregunta de si el ser puede ser tan cuestionable que pueda pasar al no ser. Se trata pues de la diferencia entre verdad y falsedad. En la segunda de sus *Meditaciones de prima philosophia*, Descartes lo expresa claramente:

Me esforzaré, sin embargo, en adentrarme por el mismo camino que ayer, es decir, en apartar todo aquello que ofrece algo de duda, por pequeña que sea, de igual modo que si fuera falso; continuaré así hasta que conozca algo cierto, o al menos, si no otra cosa, sepa de un modo seguro que no hay nada cierto.<sup>73</sup>

En el transcurso de la segunda meditación, Descartes descubrirá el *ego cogito cogitatum* como *certum e inconcussum*: "De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo".<sup>74</sup> Cuando Descartes ve el *ego cogito* como lo indubitable absolutamente en relación con su existencia y esencia, quiere buscar a partir de esta esfera el camino para una consideración igualmente indubitable del mundo real. Esto significa que por el camino de la duda, Descartes no suspende en absoluto la tesis general. Al poner en duda el mundo real en su totalidad, éste es visto como un posible no ente. Dicho de otra forma: Descartes en su camino de duda permanece en la actitud natural, es decir, en la tesis

<sup>73</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pág. 55.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pág. 22.

general del estar ahí del mundo, ya que su pretensión se dirige solamente a obtener el conocimiento certero de la esencia y existencia del mundo corporal existente a partir del *ego cogito*.

En contraposición a esta interpretación, debemos decir que con la *epojé*, Husserl de ninguna forma niega o duda. No se mueve en la alternativa de ser verdadero o falso. El objetivo de Husserl se dirige a la aclaración de mundo en su totalidad, de acuerdo con su constitución a partir de la formación trascendental de sentido. Pero esto puede hacerlo solamente al reconocer la actitud natural con su tesis general y al divisar la vida trascendental de la conciencia con la formación de sentido.

Así, pues, mediante la reducción y *epojé* fenomenológicas accedemos a la vida pura de la conciencia. El ser así de la vida y la vivencia se muestra como algo necesario y absoluto, que no se lleva a cabo mediante escorzos, es decir, en perspectiva, o mediante apariencias. A través de la *epojé*, que pone fuera de juego a la tesis general, y de la reducción, "dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la conciencia pura en su absoluto ser propio".<sup>75</sup> De esta forma, el "residuo fenomenológico" que se obtiene constituye la crítica más radical al mero estar ahí de las cosas que pudiesen ser presentadas a la conciencia. Así pues, Husserl lleva a cabo una crítica radical a la representación moderna y lleva a su extremo la posibilidad de pensar la subjetividad de manera trascendental.

<sup>75</sup> *Hua* III/1, pág. 94 (*Ideas I*, pág. 115).

## 4. Martin Heidegger: el Dasein como comprensión afectiva<sup>1</sup>

### § 16. Heidegger "y" Heidegger

Entender el camino filosófico de un pensador no es tarea sencilla. Una comprensión acertada de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger no es la excepción. La *Heidegger-Forschung* ha interpretado de múltiples formas la obra filosófica del pensador de Meßkirch. Carl-Friedrich Gethmann ha resumido esto en dos grupos: las interpretaciones evolucionistas o las interpretaciones pluralistas.<sup>2</sup> Las primeras como las de Hans-Georg Gadamer

<sup>1</sup> Los lineamientos del § 16 fueron publicados en el artículo "Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger" que apareció en *Endoxa: Series filosóficas* 20 (2005), Madrid, págs. 733-744. Por su parte, una primera versión del § 18 se publicó como "Los prejuicios del ser. En torno al inicio de *Ser y tiempo*", *La lámpara de Diógenes* 10/11 (2005), México, BUAP, págs. 119-126.

<sup>2</sup> "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/1922 und ihr Verhältnis zu 'Sein und Zeit'", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), págs. 27-53.

o su alumno Giinter Figal ven un desarrollo "ascendente" o "descendente" en la obra de Heidegger,<sup>3</sup> mientras que las segundas como las de Otto Pöggeler o Theodore Kisiel ven el conjunto de la obra en términos de "etapas" y "fases".<sup>4</sup> Estos intérpretes concuerdan en dividir la obra de Heidegger en tres partes: las lecciones anteriores a *SyT*, la ontología fundamental expresada principalmente en *SyT* y el pensar ontohistórico en cuanto pensar al ser como *Ereignis*, expresado fundamentalmente en los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*).<sup>5</sup> Gran parte de la discusión respecto a la relación entre estos tres períodos se centra en la justificación de lo determinante de alguno de ellos y el fracaso o regresión de los otros.<sup>6</sup> Gadamer tomó parte en esta discusión al considerar a *SyT* como una "improvisación" en donde Heidegger recae en la concepción trascendental

<sup>3</sup> Cf. H.-G. Gadamer, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", en *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), págs. 13-26, ("Recuerdo de los comienzos de Heidegger", en: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, págs. 295-306); G. Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, 1996, especialmente pág. 49.

<sup>4</sup> Cf. O. Pöggeler, "Nachwort zur zweiten Auflage". *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1983, pág. 300 (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, pág. 367); Th. Kisiel. "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), págs. 91-120, especialmente págs. 113 y 116.

<sup>5</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989. Desde el 2003 contamos con una traducción al español: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003.

<sup>6</sup> Por el momento no nos detendremos en las diversas interpretaciones sobre el "fracaso" de la ontología fundamental, sin embargo, vale la pena remitir a la propuesta de A. Leyte, cuya interpretación parle del carácter filosófico mismo de la obra de Heidegger y no tanto de su autointerpretación, A. Leyte, *Heidegger*, Madrid. Alianza, 2005.

husserliana.<sup>7</sup> Por eso, Heidegger dará el "giro" (*Kehre*) de la ontología fundamental de *SyT* al pensar del *Ereignis*, el cual es interpretado por Gadamer como un regreso (*Rückkehr*) al planteamiento de las primeras lecciones: la *Kehre* es un *Rückkehr*.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Además de lo que Gadamer plantea en su escrito "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", art. cit. (es importante mencionar que Gadamer habla de "Improvisat'on" únicamente en el texto publicado en el *Dilthey-Jahrbuch*, ya que en la versión publicada en sus *Gesammelte Werke* son suprimidas sus aseveraciones en torno a *Ser y tiempo*), en otros sitios indicó siempre su valoración acerca de *Ser y tiempo*. Por ejemplo, en "La historia de la filosofía" Gadamer dice lo siguiente: "Con la disolución del marco filosófico trascendental, lo único que mantenía en pie a la herencia del idealismo, tenía que caer la historia de los problemas, que extraía sus 'problemas' de esta herencia. Esto se refleja aún en el intento de Heidegger de modificar desde el trabajo de reflexión histórica del pensamiento de Dilthey la concepción sistemática de la filosofía trascendental de su admirado maestro Husserl, el fundador de la fenomenología, y de conseguir así una especie de síntesis entre la problemática diltheyana de la historicidad y la problemática de la ciencia de la orientación husserliana de base trascendental" (*Los caminos de Heidegger*, pág. 140).

<sup>8</sup> Gadamer indica esto en varios escritos: "Así, en la conversación en 1924, el 'viraje' ya estaba presente. También lo estaba, estoy convencido, ya en la primera afirmación que escuché de Heidegger en mi vida. Un joven estudiante, que había vuelto de Friburgo a Marburgo, contó con gran entusiasmo que un joven profesor había dicho desde su tarima: 'mundeat' ['es welter']. También esto fue el viraje antes del viraje" (*Los caminos de Heidegger*, pág. 283); "La historia enseña, como veo con una claridad cada vez mayor en las últimas décadas, que el llamado 'viraje' de Heidegger en realidad sólo era el retorno a su auténtica intención, que ya había anticipado a veces en su íntima confrontación juvenil con Husserl. Me acuerdo una y otra vez que y a en 1920 el joven Heidegger usó la expresión 'mundeat' ['es welter']" (*ibidem*, pág. 303). Respecto a la interpretación de Gadamer sobre Heidegger puede consultarse el artículo de Gabriel Cercel, "Die Faktizität der Hermeneutik", *Studia Phaenomenologica* 1 (2001), págs. 95-119. En torno a la "Kehre" puede verse el artículo de A. Rosales, "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers" publicado en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), págs. 241-262.

Pero, ¿acierta la interpretación de Gadamer respecto a la relación entre los diversos momentos de la obra de Heidegger? Considerar la *Kehre* solamente como *Rückkehr* significaría una valoración determinada de la obra de Heidegger en su totalidad que daría preeminencia indiscutible a las primeras lecciones. El pensar histórico del ser significaría únicamente el retorno al "camino correcto" iniciado en 1919, pero "desviado" en 1927 con *SyT*. ¿Una interpretación en este sentido refleja las intenciones y las modificaciones llevadas a cabo por Heidegger a lo largo de su obra? ¿No será que una interpretación de este matiz se mantiene distante del núcleo de la problemática heideggeriana?

La publicación de la amplia *Gesamtausgabe* y los epistolarios muestran que Heidegger aprendía de sí mismo al ejercer cierta crítica sobre lo ya escrito. Por lo menos eso nos da a entender en una carta del 18 de septiembre de 1932 dirigida a Elisabeth Blochmann: "Provisionalmente estudio mis manuscritos, es decir me leo a mí mismo y debo decir que es mucho más fructífero que otras lecturas tanto en sentido positivo como negativo [...]".<sup>9</sup>

" Heidegger/Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, editado por J. W. Stork, Marbach, 1989, pág. 53. Sin embargo, la lectura de sus manuscritos se llevó pocas veces en forma pública. Esto lo muestra la lista de lecciones y seminarios de Heidegger en donde, con excepción de algunos seminarios como aquel sobre la conferencia "Zeit und Sein" que tuvo lugar en Todtnauberg del 11 al 13 de septiembre de 1962, Heidegger trata más bien autores de la tradición y no sus propios textos. El convencimiento de Heidegger al respecto se deja ver en una carta dirigida a M Boss el 7 de diciembre de 1968 y en donde hace mención de la frase de E. Jünger: "Quien se interpreta a sí mismo va por debajo de su nivel" (Cf. *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, Morelia, México, Jitanjáfora, en proceso). Aunque el contexto de la mención refiere a entrevistas, no se excluye que Heidegger pensara lo mismo respecto a interpretarse en sus cursos.

En una especie de testamento que de acuerdo con la información de su editor, von Herrmann, fue encontrado después de la publicación de los *Aportes a la filosofía*, es decir, después de 1989, y que por ello se publicó en *Besinnung* (*Meditación*, 1997), Heidegger señala lo siguiente:

Estos arranques no pretenden "acabar" con *Ser y tiempo*, sino que la totalidad del planteamiento de la pregunta se mantiene en forma más originaria y es ubicada en un horizonte correspondiente. Desde principios de 1932 está el plan en sus rasgos fundamentales, el cual obtiene su primera figura en el proyecto "Del evento". Todo se dirige a este proyecto y en el ámbito de estas reflexiones se halla también la discusión con *Ser y tiempo*,<sup>10</sup>

En el mismo anexo a *Besinnung*, Heidegger señala:

Estos "Aportes a la filosofía" deben, en un nuevo arranque, hacer visible la extensión de la pregunta por el ser; aquí no se trata de la explanación en particular, ya que esto reduce con demasiada facilidad el horizonte auténtico y deja perder el rasgo fundamental del preguntar. Pero aquí todavía no se ha alcanzado la forma que yo aquí precisamente exijo para una publicación como obra; pues debe anunciarse el nuevo estilo del pensar la retención en la verdad del ser; el decir del silenciar el madurar para la esencialidad de lo simple."

Ambas citas, que datan de 1937-1938, señalan lo siguiente: por un lado, Heidegger no consideró los *Aportes* como una obra en sentido estricto, en ellos lo central se ubica en el

<sup>10</sup> GA 66, pág. 424.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pág. 427.



término *Ereignis*.<sup>12</sup> Asimismo, los *Aportes*, de acuerdo con Heidegger, deben ser vistos en su confrontación con *SyT*, como una autointerpretación de la ontología fundamental. Veamos esto.

La tematización llevada a cabo en *SyT se* movió en torno a lo que Heidegger llamará diferencia ontológica.<sup>13</sup> A partir de los análisis de la mundaneidad del mundo, Heidegger mostró que en nuestro comportamiento cotidiano llevamos a cabo la

<sup>12</sup> En diversos textos Heidegger se refiere al término *Ereignis* y a su introducción. En el protocolo sobre *Tiempo y ser* (incluida en *Zur Sache des Denkens*, 1969, traducido al español como *Tiempo y ser*) se menciona que la conferencia *Tiempo y ser*, que tiene como propósito pensar al ser como *evento* (*Ereignis*), fue interpretada en el sentido de que el predominio de dicho evento conduce a la desaparición del ser. Pero esta interpretación no concuerda con lo que en la conferencia se dice, esto es, que "el único propósito de ésta apunta a traer a la mirada al ser mismo como el evento (*Ereignis*)" (*Tiempo y ser*, pág. 63). Además, en la misma conferencia y en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger aclara que "el ser mismo nombra ya y casi por doquier al evento" (*Hitos*, pág. 259. Anotación marginal 1") En el mencionado protocolo el filósofo de Meßkirch indica la fecha en que el texto fue trabajado: "las referencias y nexos que constituyen la estructura esencial del evento (*Ereignis*) han sido elaborados entre 1936 y 1939" (*Tiempo y ser*, pág. 63). Asimismo en la primera anotación marginal a la *Carta sobre el humanismo* (1949) Heidegger indica: "lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el instante de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. La carta habla todavía el lenguaje de la metafísica y ello de modo sabido y consciente, el otro lenguaje queda en un segundo plano". Más adelante, en el mismo texto, Heidegger hace referencia al pensar como pensar del ser y el primer sentido del genitivo refiere precisamente al *Ereignis*: "el pensar es del ser en la medida en que como evento del ser pertenece al ser", a esta frase Heidegger añade la siguiente anotación marginal: "sólo un guiño del lenguaje de la metafísica y que *Ereignis* [evento] es desde 1936, la palabra conductora de mi pensar" (*Hitos*, pág. 261).

<sup>13</sup> Que el lugar expositivo de la diferencia ontológica se ubique en textos posteriores a *SyT* no significa que en la parte publicada de éste se encuentre

diferencia entre la apertura del carácter ontológico del mundo y el descubrimiento de los entes, esto es, ejecutamos la diferencia ontológica como poder diferenciar. El camino de SyT se dirige al fundamento posibilitador de este poder diferenciar. Heidegger escribe en *De la esencia del fundamento* que el fundamento del poder diferenciar debe ser buscado en el fundamento del poder ser existente.<sup>14</sup> En este sentido, la vida fáctica o Dasein debe tener "la raíz de su propia posibilidad" en el fundamento de su esencia: en la trascendencia en el sentido de sobrepasar.

El Dasein en su poder diferenciar, en su existir comprendedor afectivo 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 descubrimiento del ente. Sólo hasta que este movimiento trascendental se ha llevado a cabo en su totalidad es que podemos encontrar, descubrir, al ente *como* ente.

completamente ausente, ahí simplemente es mencionada, ya que su desarrollo tendría lugar en la tercera sección. Asimismo es conocido que la primera versión de la tercera sección. *Tiempo y ser*, fue destruida por el mismo Heidegger. La lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* del verano de 1927 constituye, según el propio Heidegger, 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, 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*, M. Heidegger, *Besinnung* (GA 66), págs. 413 y 414 (cursivas mías). Cf F.-W. von Herrmann, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie, Zur/Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Frankfurt a. M, Klostermann, 1991 (*La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997).

<sup>14</sup> GA 9, pág. 135 (*Hitos*, pág. 118).

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 aquello a lo que se dirige el sobrepasar: 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.

Los detallados análisis de SyT, así como las lecciones que se agrupan en torno a este texto, llevan a la consecuencia de 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 refiere a la apertura horizontal u horizonte, lo segundo al movimiento trascendental o trascendencia. *Trascendencia* y *horizonte* son pues, como ya ha destacado von Herrmann en múltiples textos,<sup>15</sup> los conceptos con los cuales Heidegger piensa en un primer intento, ontológico-fundamental, el fundamento no metafísico de la esencia del Dasein. Dicho de otra forma: el horizonte trascendental es el fundamento ontológico-fundamental de la esencia del Dasein.

En el horizonte trascendental, Heidegger piensa la copertenencia ontológico-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.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Cf. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Subjekt und Dasein, Hermeneutik und Reflexion, Wege ins Ereignis*, entre otros.

<sup>16</sup> F.-W. von Herrmann, "Daseinsanalyse und Ereignisdenken". en *Daseinsanalyse* 12(1995), págs. 6-17. Aquí pág. 8.

Ya hemos mencionado anteriormente que las dificultades interpretativas del pensar ontohistórico han conducido a interpretaciones que se basan en "fases" o "cambios de tema" respecto al camino filosófico de Heidegger. Otros comentaristas, por su parte, ven 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 únicamente dos propuestas filosóficas aisladas, en donde la segunda, el pensar ontohistórico, 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.<sup>17</sup> Con otras palabras: los análisis obtenidos en la elaboración

<sup>17</sup> F.-W. von Herrmann ha profundizado en esto desde hace décadas. El paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico ya lo había tratado en 1961 en su tesis doctoral *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Allí, él realizó una investigación pionera, a pesar de la restringida literatura (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, y los *Aportes* aún no se publicaban), la cual expuso adecuadamente la continuidad del camino del pensar de Heidegger. La literatura secundaria de su época no alcanzó a ver esto. Se limitaba a hablar de "quiebre" o "rompimiento". Cf especialmente F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1994, pág. 6. Otros trabajos que han intentado mostrar tal continuidad son: O. Cosmus, *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*, Würzburg, 2001; P. L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*, München, 1998; I. Augsberg, *"Wiederbringung des Seienden". Studien zur Ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*, München, 2003.

ontológico-fundamental de la pregunta por la esencia del Dasein no son abandonados, sino solamente *la elaboración en torno a la pregunta por el fundamento no metafísico de la esencia del Dasein*, es decir, el horizonte trascendental.

Heidegger mismo da pie a esta interpretación al indicar expresamente que lo que abandonó en el pensar ontohistórico fue el horizonte trascendental. En el número 110 de los *Aportes* escribe lo siguiente: "Puesto que, pues, el Dasein como Dasein sostiene originariamente lo abierto de la ocultación, rigurosamente tomado no se puede hablar de una trascendencia del Dasein; en el circuito de este planteo la representación de 'trascendencia' tiene que *desaparecer en lodo sentido*".<sup>18</sup> En el número 184 indica "El camino trascendental (pero otra 'trascendencia') sólo provisionalmente, para preparar el cambio repentino y el salto a".<sup>19</sup> 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".<sup>20</sup>

Las estructuras obtenidas del Dasein que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia no desaparecen pues al abandonar el fundamento ontológico-fundamental, el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir del fundamento de la esencia en la perspectiva ontohistórica.<sup>21</sup> Si en la ontología fundamental la esencia del Dasein tiene su

<sup>18</sup> GA 65, pág. 217 (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, pág. 180) Aquí conservo el término Da-sein, traducido por Dina V. Picotti como ser-ahí.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pág. 305 (*ibidem*, p. 249).

<sup>20</sup> *Sein und Zeit (SuZ)*, pág. 440, anotación marginal *b* de la pág. 39 (*Ser y tiempo [SyT]*, trad. J. E. Rivera, pág. 62, anotación marginal *b*).

<sup>21</sup> Demostrar esto con detalle será objeto de una investigación mayor que ya se encuentra en marcha.

fundamento en la trascendencia y en el horizonte, ahora en el pensar ontohistórico se devela su fundamento eventual, acontecedor. En el pensar ontohistórico la verdad del ser, en tanto que lance eventual, ahora experimentada históricamente, se encuentra explicitada en relación con el Dasein comprendedor de ser, el cual se entiende como Dasein arrojado y acontecido

El cuestionamiento de la perspectiva trascendental-horizontal de la ontología fundamental lleva precisamente a hablar de la posibilidad del carácter histórico del ser u ontohistórico. En *SyT*, la pregunta por el sentido del ser, en general, se mostró como la pregunta por el tiempo originario, el cual podemos decir es la unión de la temporalidad del Dasein y del horizonte temporal perteneciente a ella, eso que debía ser tematizado en *Tiempo y ser*. A partir de esto podría ser tematizada la verdad del ser. En el pensar ontohistórico, Heidegger enfatiza la proveniencia misma del tiempo originario desde la verdad del ser, cuyo modo de darse es su historia, su destino, en el sentido de *Geschick*. La *Seinsgeschichte* es pues el darse mismo del ser, cuya retención (*epojé*) posibilita las épocas.

La mencionada modificación o "giro" de la década de 1930, en donde Heidegger inicia la tematización del ser como *Ereignis* es, como podemos ver, la expresión de las consecuencias de aquel primer planteamiento ontológico-fundamental expresado en *SyT*. De este modo, con *Ereignis*, Heidegger no pretende sugerir una nueva "época mítica" que abandone la tradición, ya que, como señala él mismo en los *Seminarios de Le Thor*, no hay una época histórica del *Ereignis*, sino más bien se revela el carácter epocal del ser mismo.<sup>22</sup> A partir del

*Ereignis* la historia del ser aparece precisamente como historia. Ésta solamente "[...] es el nombre para el intento de recolocar la verdad del ser en cuanto acontecimiento en la palabra del pensar [...]".<sup>23</sup>

Con base en esto podemos afirmar lo siguiente: con lo bosquejado hemos querido mostrar que lo que Heidegger tematiza en las primeras lecciones y en *SyT* remite a la esencia de la vida fáctica o *Dasein* y no expresamente al fundamento de su esencia. Sin embargo, la tematización expresa de este fundamento pertenece a la temática de la tercera sección de *SyT*. Este fundamento es abandonado en el pensar histórico del ser, aunque la esencia del *Dasein*, es decir, las estructuras esenciales de la existencia, las cuales abordaremos con detalle más adelante, no son abandonadas, sino solamente reinterpretadas originariamente al ser experimentado el estado de yecto del *Dasein* en su origen desde el lance acontecedor.

De esta manera, podemos observar que más allá de la autointerpretación de Heidegger en torno a su pensar, en donde colocó siempre la pregunta por el ser como la pregunta que guió su camino filosófico, se puede hablar efectivamente de cierta continuidad a partir de análisis centrales tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico, como hemos tratado de insinuar en este apartado.

Ahora bien, si la pregunta por el ser es la guía del pensar heideggeriano, surge de inmediato la inquietud sobre tal pregunta. ¿Cómo podemos apropiárnosla sin recaer en simples repeticiones o en fórmulas petrificadas al respecto? Para poder insertarnos en el modo de ver fenomenológico debemos partir no del ser, sino del preguntar mismo. Probablemente, en las consecuencias del preguntar, encontremos otra forma de

<sup>23</sup> M. Heidegger, *GA 69, Die Geschichte des Seyns*, pág. 5.

acceder a aquello que es el ser humano y a lo tematizado en la tradición filosófica como ser.

## § 17. Otro acceso a la pregunta por el ser

La pregunta por el ser que Heidegger plantea no es, en primer lugar, una pregunta que pueda entenderse simplemente desde un marco teórico-cognoscitivo determinado, sino que en este carácter fenomenológico de ejecución en el que pretende moverse, debe ser entendida en un nivel previo a la determinación cognoscitiva. Por ello, podríamos hablar aquí de un cierto punto de partida en el carácter *indeterminado* de la pregunta. Pero ¿qué significa esto? ¿Acaso no toda pregunta determina en cierta forma? En este punto debemos observar una diferencia que ya Heidegger en sus primeras lecciones destacó al analizar con detalle la estructura del preguntar. Ahí se dio cuenta que la pregunta o el preguntar no es inocente en ningún sentido. A partir de ello podemos anticipar que hay una diferencia central entre un preguntar que se apoya simplemente en lo preguntado y un preguntar que toma como punto de partida aquello que posibilita la pregunta misma.<sup>24</sup> En el primer caso hablaremos de un *preguntar ingenuo*, mientras que en el segundo caso nos referiremos al *preguntar como búsqueda*. En el preguntar ingenuo, como veremos, el preguntar se agota en lo preguntado y se dirige a algo que lo satisfaga, por lo general, una respuesta. Mientras que en el preguntar como búsqueda, lo preguntado reconoce su origen a partir de lo buscado o puesto en cuestión. Las consecuencias

<sup>24</sup> Para estos análisis me apoyo fundamentalmente en lo trabajado por Heidegger en su primer curso de Marburgo, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, págs. 73 ss.



de esta diferencia serán fundamentales, ya que el preguntar ingenuo se moverá en términos de determinación, mientras que el preguntar como búsqueda no puede ser un preguntar determinacional, ya que la pregunta no determina la respuesta, sino que el preguntar mismo parte de lo buscado. De esta forma, el paso de lo buscado a lo preguntado consistirá en una aclaración que depende del modo de ser de lo buscado, y no de una colocación a partir del preguntar. En este caso, la respuesta no es algo que se oponga a la pregunta. Veamos esto con cierto detalle.

Por lo general, cuando tenemos una pregunta verdadera, no retórica, es porque deseamos saber algo. Heidegger llamó la atención en el hecho de que en el modo de plantear la pregunta ya está decidido el método.<sup>25</sup> Pero ¿qué significa esto? Si pregunto por la edad de alguien, no me sentiré satisfecho si me responden con un nombre o con una profesión. Precisamente la pregunta fue planteada en una "determinada" dirección, porque se espera una determinada respuesta. Al preguntar por la edad de alguien, ya estoy dirigiendo en cierta medida el ámbito en el que puede insertarse la respuesta correspondiente. Sin embargo, en esta manera de caracterizar la pregunta no sólo se destaca la dirección del preguntar, sino el hecho de que la pregunta es una cosa y la respuesta es otra. El sentido común nos dice que a una pregunta se le opone una respuesta. El preguntar en cuanto no-saber que busca saber se relaciona con un saber que es la respuesta. De esta forma el no-saber se satisface y se anula como pregunta. Lo que queda es el saber de la respuesta.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *GA 17, Einführung in die phänomenologische Forschung*, pág. 299. Ya que Gadamer fue uno de los participantes en esta primera lección que Heidegger dio en Marburgo es claro que los análisis que desarrolla en su obra en torno al preguntar se apoyan en este curso.

Esta manera de considerar la pregunta en cuanto un no-saber que señala una dirección, se apoya en el hecho de que el no-saber es precisamente lo preguntado o aquello que se pregunta. Si pregunto por la edad de alguien, queda claro que no sé cuántos años tiene y espero saber tal cosa mediante la respuesta, en este caso, numérica.

Ahora bien, la ingenuidad del preguntar que se apoya simplemente en lo preguntado puede ser tematizada a partir de un análisis del preguntar mismo. Esto nos conduce, como veremos, a una caracterización del preguntar que tiene consecuencias fundamentales para una interpretación fenomenológica del preguntar.

Preguntar, como en este ejemplo de preguntar por la edad de alguien, señala por un lado que no sé algo y que pregunto para saberlo. Pregunto de tal forma porque es el modo en que puedo saber aquello que deseo saber. El no-saber algo y pretender la transformación del no-saber en saber, se lleva a cabo mediante una búsqueda. Esto lo vio Heidegger claramente al señalar que "Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca [...]".<sup>26</sup> La búsqueda del preguntar se hace terminológicamente transparente en español en la palabra "cuestionar", que precisamente proviene de *quaerere*: buscar.<sup>27</sup> *Cuestión* en español es simplemente otra palabra para *búsqueda*. Cuestionar o preguntar sería así una manera determinada de expresar la búsqueda, ya que se puede buscar de otras formas, sin

<sup>26</sup> SuZ, pág. 5 (SyT, pág. 28).

<sup>27</sup> *Langenscheidts Grosswörterbuch Lateinisch*, Berlín, 1978, pág. 623.

En este punto conviene destacar una vez más el descuido de Heidegger en torno a la *romanitas*. Cf. al respecto F. Volpi, "Heidegger y la *romanitas* filosófica", *Revistade Filosofa (Universidad Iberoamericana)*, México, núm. 106 (enero-abril 2003).

preguntar. Sin embargo, a diferencia de otras lenguas, como alemán, en donde cuestionar, *fragen*, y buscar, *suchen*, se hallan semánticamente separados, en español se hace transparente lo que originariamente significa cuestionar o preguntar: buscar. Pero, ¿qué importancia tiene esto? Lo central en este punto se halla en que con el término *búsqueda* se nos hace transparente la estructura misma del preguntar, estructura que se oculta por lo general al pensar en preguntar a partir de una nivelación práctica donde éste sería una simple acción humana entre otras.

Si pensamos el cuestionar como buscar, entonces debemos tematizar los rasgos fundamentales del buscar. ¿Cuándo buscamos? Por lo general, buscamos cuando hemos perdido algo o no tenemos algo, por ejemplo un saber. Es decir, la búsqueda está determinada por el "objeto" de búsqueda. Pero ¿acaso no es esto aquello a lo que nos referimos con el preguntar ingenuo en donde la pregunta se orienta por lo preguntado? ¿Qué aporte puede darnos la comprensión del preguntar con apoyo en el buscar? Efectivamente, si buscamos, buscamos algo, pero buscamos ahí en donde se nos perdió o donde creemos encontrar aquello que no tenemos. Ahora bien, el hecho mismo de que el motivo de la búsqueda descansa en lo perdido o faltante y de que busquemos ahí en donde creemos encontrar, ya señala una diferencia central respecto al preguntar ingenuo que espera simplemente una respuesta. La búsqueda muestra que ésta sólo es posible a partir de la presuposición de lo buscado. Así, la búsqueda no parte de la búsqueda misma, sino de lo buscado, de aquello por lo que se pregunta y no directamente de lo preguntado. Si en una clase se me cae el bolígrafo debajo del escritorio, puedo buscarlo sólo a partir de la presuposición de que algo así como mi bolígrafo se halla en algún lugar bajo mi escritorio o cerca de él, dentro del aula donde se lleva a cabo la sesión académica. No necesariamente

voy a buscar el bolígrafo perdido, puedo querer no hacerlo, pero si lo hago, esto sólo es posible porque se halla perdido. La relación entre lo buscado y la búsqueda, concretamente en la forma de la pregunta, señala que no hay separación tajante entre pregunta y respuesta, como el sentido común nos hace creer. La respuesta a la búsqueda sería encontrar el bolígrafo buscado. Pero lo encontrado es solamente un cambio respecto a la actitud hacia el bolígrafo: por un lado, mi actitud de búsqueda cuando el bolígrafo se halla perdido y, por otro lado, mi actitud confirmativa al encontrarlo. La respuesta en este sentido es un corresponder a lo buscado. De esta forma la respuesta corresponde a la pregunta y es en cierto sentido su confirmación, y no algo diferente.

Ahora bien, si una búsqueda solamente cobra sentido a partir de lo buscado, entonces como bien señaló Sócrates, encontramos en toda búsqueda o cuestión dos saberes: por un lado, un no-saber que debe ser correspondido, y por otro lado, el reconocimiento de este no-saber. Esto último es pues un saber que no se sabe. Solamente mediante esta ausencia de saber<sup>28</sup> es que se sabe posible acercarse a un saber correspondido, que sepa, a un saber en sentido estricto. La diferencia entre el saber filosófico y el saber no filosófico es precisamente la diferencia que hemos señalado entre preguntar ingenuo y búsqueda. Esto lo muestra Sócrates al reconocer su no-saber, y con ello hacer ver la estructura de la búsqueda misma. El que pregunta ingenuamente, simplemente espera una respuesta, un otro que colme o satisfaga la pregunta. El preguntar llega a

<sup>28</sup> En la lección invernal de 1924/1925 en torno al *Sofista* de Platón, Heidegger ha mostrado con detalle que el *agnoein* al que refiere Platón no es una mera ausencia de saber, sino una *paraphrosine*, un ver a un lado, un errar en la aprehensión cuyo *telos* es el *alethes*. Cf. Heidegger, *Platon: Sophistes*, GA 19, págs. 364 ss.

su fin en donde aparece una respuesta. Quizás surja otra pregunta que pueda ser satisfecha con otra respuesta, pero estar inmerso en este preguntar ingenuo conduce sólo a reconocer la oposición entre un no-saber y un saber. Esta sería la estructura de la *curiositas*. El no-saber sería indicado en la pregunta como total ausencia de saber, y el saber sería la respuesta con un saber determinado. Sin embargo, Sócrates llama la atención sobre el hecho de que hay una forma de considerar el preguntar, en donde el preguntar es un no-saber y un saber a la vez. Como ya señalamos es un no-saber algo, pero es un saber del no-saber.

En este punto conviene destacar que el saber del no-saber no ha sido uniforme en la tradición filosófica occidental. El carácter de búsqueda es diferente a partir de la aprehensión del no-saber que esté en juego. El mero no saber como *negatio* es comúnmente entendido como *ignorantia*. Platón inicia este modo de entender el preguntar, ya que la pregunta por el *qué* busca saber. No saber el *qué* es vivir en el no-saber, en la *ignorantia*. Si se sabe el *ti*, *quid*, entonces se sabe en sentido estricto. Como ya señalamos, la filosofía occidental tomó esto, entre muchas otras determinaciones de la filosofía platónica, y lo constituyó como el modo central del *philein*. Es decir, la búsqueda debía hacerse como paso de la *ignorantia* al saber, del no-saber lo que son las cosas, al saber lo que son accediendo a su *quid*, a su *quiditas*, a su esencia.

Sin embargo, en un momento determinante de la tradición filosófica occidental que constituye la modernidad, encontramos una transformación fundamental en torno al carácter de búsqueda. Ahí, la búsqueda ya no es pensada como *negatio*, *ignorantia*, sino como *privatio*: no es que vivamos estrictamente en un no-saber, sino que más bien vivimos en la experiencia del error. No es la falta de conocimiento lo que conduce al saber, sino la experiencia del error que puede ser

corregida a partir del método adecuado. El paso del no-saber, en cuanto error, al saber, no es el paso de la *ignorantia* a la *sapientia*, sino que la búsqueda ahora es posible solamente por intervención del método y así se llega al saber en cuanto *certitudo*.<sup>29</sup>

Pero regresemos al preguntar. ¿Qué importancia pueden tener estas consideraciones? Si el preguntar se apoya meramente en lo preguntado, entonces como ya señalamos, es un preguntar ingenuo en tanto no alcanza a ver el origen de lo preguntado en lo buscado. El preguntar se queda en lo preguntado como un mero no-saber que mediante cierto acto como el preguntar obtiene un saber en la respuesta. Este modo de acceder al saber conduce precisamente a un saber determinado desde la pregunta. El no-saber es algo que puede anularse al determinarse el correcto método en el preguntar. Si al no saber algo así como la edad de alguien determino la pregunta por el cuánto de la edad, entonces mi no saber ese dato queda anulado por la respuesta que espera ese modo de preguntar. Como ya señalamos, este modo ingenuo de preguntar no ve más allá de una relación que se establece al oponerse una respuesta a la pregunta. Con ello no se alcanza a ver el carácter determinacional que toma la dirección de la pregunta y mucho menos las posibilidades que le son dadas a lo preguntado desde lo buscado mismo.

Por su parte, la búsqueda en cuanto saber del no-saber hecha cuestión muestra pues, en primer lugar, un ámbito en donde se ejecuta concretamente la búsqueda. En este ámbito algo se pone en cuestión. Si regresamos a nuestro ejemplo en torno a la edad de alguien, esto muestra que mi cuestionar es un saber de un no-saber, no sé la edad de alguien. La edad es puesta en cuestión. La edad es el ámbito de mi preguntar concreto que

<sup>29</sup> Cf. GA 17, especialmente págs. 130 ss.

se diferencia de otros modos de acceder a ella precisamente porque aquí es mencionada en un saber del no-saber específicamente. Sin embargo es una búsqueda porque sé algo: sé que mi preguntar puede acceder a una determinación de la edad de alguien. Pero la determinación que se concreta en cada respuesta a una pregunta no se enmarca de entrada en el ámbito de un carácter determinacional. Con esto nos referimos a una pregunta que esté guiada simplemente por lo preguntado que determina la respuesta. Empero, si el modo de preguntar no se rige por lo preguntado como contenido, sino por la correlación entre lo buscado, en tanto aquello por lo que se pregunta, y lo respondido en tanto lo que se pregunta, entonces podemos hablar en este caso de un preguntar no determinado. El preguntar mismo en tanto búsqueda toma más bien el papel de aclaración de lo buscado.

Ya indicamos que ese no saber algo se constituye pues en la guía del preguntar. Pero lo que se busca aclarar con la pregunta es precisamente aquello por lo que se pregunta. La finalidad del preguntar es determinar lo indeterminado de lo puesto en cuestión o, como Heidegger indica, es en "donde el preguntar llega a su meta". Sin embargo, lo determinado que se establece en lo preguntado como contenido hunde sus raíces en lo indeterminado de lo buscado que se halla a la base. Es decir, en el preguntar no solamente se da el reconocimiento de un no-saber, sino que se lleva a cabo una diferencia entre lo puesto en cuestión en tanto buscado y lo preguntado que concreta el preguntar. El desfase que hay entre lo puesto en cuestión y lo preguntado expresa el desfase fundamental, ya descubierto desde el inicio del filosofar y expresado temáticamente por Aristóteles en su *Metafísica*. Al inicio del libro II Aristóteles habla precisamente de la filosofía como búsqueda de la verdad:

El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza... Conque, si nos hallamos realmente al respecto como decimos con el refrán "¿quién no atinaría disparando a una puerta?", en este sentido [la verdad] es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de [alcanzar] una parte [de ella], pone de manifiesto la dificultad de la misma.<sup>30</sup>

El desfase constitutivo del ser humano respecto a lo que hay es lo que posibilita el preguntar como búsqueda. Si no hubiese tal desfase, no habría necesidad de preguntar, ni siquiera habría la posibilidad. No habría necesidad de preguntar al estar en permanente contacto con la verdad, tampoco habría posibilidad si lo buscado no nos guiara en el preguntar mismo.

Si el desfase posibilitador del preguntar constituye al ser humano, entonces no es difícil ver que el preguntar mismo no es una caracterización arbitraria, sino que es *el ser humano mismo*. Al inicio de *SyT*, Heidegger destaca ya las consecuencias de esta consideración al señalar que "el preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente —del que pregunta— su propio carácter de ser".<sup>31</sup>

Ahora bien, el paso de la consideración del preguntar como carácter de ser del ente que pregunta, a la expresa pregunta por el ser que Heidegger considera, no significa un abismo, sino una graduación. En este sentido, preguntar por el ser no significa preguntar por otro diferente al preguntar mismo, sino radicalizar éste. Heidegger señala esto al final del § 4 al indicar

<sup>30</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000, 993 a 30b7.

<sup>31</sup> *SuZ*, pág. 5 (*SyT*, pág. 28).



que *la pregunta por el ser* no es otra cosa que "la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser".<sup>32</sup>

Pensar pues la pregunta por el ser como búsqueda y no como una determinación teórico-cognoscitiva remite al reconocimiento de varios factores. En primer lugar, que el preguntar no es una mera actividad arbitraria entre otras, sino que tiene el carácter de ser del ente que pregunta. Al reconocer el preguntar como comportamiento del Dasein, el preguntar tiene el carácter del mismo. Sin embargo, *SyT* pretende mostrar que el Dasein no es un ente que se encuentra simplemente ahí presente, sino que, como veremos, su estar siendo consiste precisamente en estar determinado por abrir su ser con su ser, es decir, ser relación de ser. El modo de ser del Dasein expresa el *factum* de que siempre tiene que habérselas con su ser al estar ya siendo. Pensar el preguntar en el modo de ser del Dasein remite necesariamente al hecho de tener que habérselas ya con aquello puesto en cuestión que guía al preguntar. Y esto, para Heidegger, no puede hallarse en otro lugar que en la existencia como modo de ser del ente que pregunta. La existencia, como profundizaremos más adelante, no es otra cosa que el modo de ser del Dasein, su carácter ontológico.

De esta forma el preguntar, en el fondo, no es sino una manera de exponer, de destacar el carácter ontológico del Dasein como existencia. Pero entonces si esto es así, ¿no es tautológico hablar de la pregunta por el ser? Toda pregunta, al tener el modo de ser del Dasein, es una pregunta en donde está en juego la existencia, es decir, el carácter ontológico del Dasein. En este sentido la diferenciación entre una pregunta cualquiera y la pregunta por el ser no puede recaer en el sector

<sup>32</sup> *Ibidem*, pág. 15 (*ibidem*, pág. 37). (cursivas mías).

de entes o en el objeto determinado por el que se pregunta, ya que, como señalamos en ese caso, tomaríamos como punto de partida la determinación y no el ámbito en donde la determinación hunde sus raíces. La pregunta por el ser se caracteriza más bien por radicalizar el preguntar mismo al dirigir la tematización a la copertenencia entre el estar siendo del ente que pregunta y lo puesto en cuestión en el preguntar.

De esta forma, cuando pregunto por la edad de alguien puede ser visto en términos externos como una pregunta determinada por algo en donde espero la respuesta, pero a la vez y necesariamente, en tanto es un ejercicio del preguntar, es un modo en el que el Dasein existente se destaca. Lo determinado de la pregunta se dirige pues a la respuesta teórico-cognoscitiva, pero lo indeterminado de la misma se queda en el preguntar como expresión de la facticidad de la existencia. Debemos ver que no se trata de dos clases de preguntas, las determinadas y las indeterminadas, como si hubiese preguntas vulgares y preguntas filosóficas, sino de dos modos de considerar o enfatizar el preguntar. En un caso, el énfasis recae en la respuesta y, en el otro, en la pregunta misma. Por ello, una diferencia que Heidegger destacará entre la filosofía y otros comportamientos como la ciencia se halla precisamente en la dirección que toma la mirada: una, hacia lo otro del preguntar y, la otra, hacia el preguntar mismo.

De esta forma, la pregunta heideggeriana por el ser es indeterminada en dos sentidos: en tanto no es determinada a partir de una dimensión teórico-cognoscitiva posterior y, por otra parte, en tanto ámbito mismo del preguntar, es lo que posibilita todo origen del ámbito determinacional. Lo indeterminado de la pregunta por el ser no señala en primer lugar la oposición con lo determinado del distanciamiento teórico-cognoscitivo, sino lo pre-determinado que se halla en la experiencia del preguntar. La diferencia inicial entre el ámbito

preteórico y el teórico que Heidegger destaca desde el semestre de posguerra (*Kriegsnotsemester*) constituye la base de este señalamiento fundamental que en lecciones posteriores y en *SyT* tomará forma al expresarse como pregunta por el ser.

De esta forma, debe quedarnos claro que Heidegger sólo puede dirigirse a tematizar la radicalización del preguntar que constituye la pregunta por el ser, a partir de aquello que constituye el preguntar, y esto significa pensar el preguntar como búsqueda, es decir, pensarlo a partir de aquello que guía, a partir de lo buscado. Y esto, como hemos visto, significa partir de aquello en lo que ya estamos.

Para intentar ver con claridad que la pregunta por el ser es solamente la radicalización de una tendencia esencial que pertenece al *Dasein*, Heidegger propone iniciar la tematización en *SyT* tomando como punto de partida los prejuicios en torno al ser. Esto no es disparatado en la medida en que con ello se acercará a descubrir la mencionada radicalización en la que ya nos hallamos.

## § 18. Los prejuicios del ser

El análisis heideggeriano en torno al preguntar ha mostrado que el *cómo* de todo preguntar es algo presupuesto. Esto, como ya señalamos, no es un contenido, sino precisamente lo indeterminado que debe ser aclarado mediante lo preguntado en el preguntar. El análisis de lo presupuesto es planteado por Heidegger al inicio de *SyT* como una descripción de la relación que cotidianamente tenemos con respecto al preguntar y concretamente en torno a la pregunta por el ser. Si Heidegger se toma en serio este modo de preguntar fenomenológico, entonces no puede preguntar desde y por un contenido

determinado como sería la pregunta ¿qué es el ser? La única posibilidad fenomenológica que ve es precisamente tomar como punto de partida el *cómo*, que posibilita cualquier determinación del ser. Si el *cómo* es lo pre-supuesto, entonces quizás dirigir la mirada a lo pre-dicho en torno a ser, a los prejuicios del ser, puede guiar la indagación en torno a la mencionada pregunta.

Al referirse a esos prejuicios, Heidegger señala en el § 1 de *SyT* lo siguiente:

Se dice: el concepto de "ser" es el más *universal* y vacío. Como tal opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, *indefinible*, tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo *obvio* y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico."

El punto de partida son, pues, estos tres prejuicios en torno al ser. Éstos expresan en forma clara el olvido del ser, esto es, aquello que Heidegger identifica como móvil en torno a la necesidad de la "repetición explícita de la pregunta por el ser". Los prejuicios del ser son de entrada nuestra relación temática olvidada con el ser. La universalidad, la indefinibilidad y la obiedad del ser son para Heidegger tres maneras en las que nos relacionamos de alguna forma con éste. Esta relación con el ser la tematizamos al expresar juicios en torno al ser. El "se dice" al que refiere Heidegger es aquello que se haya en todo

<sup>33</sup> *Ibidem*, pág. 2 (*ibidem*, pág. 26), (cursivas mías).

juicio en torno al ser como algo ya dado o pre-supuesto. Es un prejuicio porque es lo dado con respecto a la tematización de ser. En este sentido, el prejuicio expresa lo presupuesto con respecto a la aprehensión del ser.

Sin embargo, como a continuación veremos, estos prejuicios en cuanto maneras de relacionarnos temáticamente con el ser son diferentes. Podemos decir que los prejuicios nos indican las diversas formas que tenemos de hablar del ser. Pero, ¿de qué depende esta diversidad en la tematización? ¿De qué depende el tipo de relación que se establece? ¿Hablamos de cosas diferentes? ¿Hay alguna relación entre estas diversas formas de relación o son independientes? ¿No es arbitraria esta separación? ¿Acaso en alguna de estas formas de hablar del ser se anuncia la posibilidad de una tematización diferente? A continuación nos apoyaremos en la tradición filosófica para tratar de esclarecer estas preguntas.

En el primer libro de la *República*, también llamado *Trasímaco*,<sup>34</sup> Platón pregunta por la *dikaiosine*, por la justicia. En el diálogo se exponen tres respuestas que describen a la justicia como una *relación*: la correcta relación del ser humano consigo mismo o con los otros, generalmente mediada por las cosas. Al hablar de lo que significa la relación correcta se separan las respuestas. Céfalo aboga por una justicia de la igualdad al indicar la necesidad de "devolver lo que uno ha recibido",<sup>35</sup> Polemarco exige más bien entender la relación como reposición "hacer bien a los amigos y mal a los enemigos",<sup>36</sup> y Trasímaco está a favor de un derecho de los más fuertes "lo que conviene al más fuerte".<sup>37</sup> Ahora bien, estas

<sup>34</sup> Platón, *Diálogos*, vol. IV, Madrid, Gredos, 2000.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 331c.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 332b.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 338c.

respuestas conducen irremediabilmente a la cuestión de la extensión de la justicia, a lo que puede abarcar la justicia. Para Céfalo, la justicia se juega en el ámbito de los amigos; para Polemarco, en los aliados políticos y para Trasímaco, sólo en sí mismo.<sup>38</sup>

Por otra parte, en el apartado "De la redención" de su *Zaratustra*, Nietzsche hace referencia también a tres modos de pensar y decir lo que son las cosas:

Es difícil vivir con hombres debido a que callar es tan difícil [...] "¿Por qué Zaratustra nos habla a nosotros de modo distinto que a sus discípulos?" Zaratustra respondió: "¿Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados es lícito hablar de manera jorobada!" "Bien, dijo el jorobado; y con discípulos es lícito charlar de manera discipular. Más ¿por qué Zaratustra habla a sus discípulos de manera distinta —que a sí mismo?"<sup>39</sup>

De esta forma tenemos que una primera forma de hablar es aquella en la que Zaratustra habla al pueblo, de manera "jorobada"; otra será el modo como Zaratustra dialoga con sus discípulos, de manera "discipular" y, por último, el modo como Zaratustra habla consigo mismo, el cual, en el apartado "La más silenciosa de todas las horas", indicará que se lleva a cabo en silencio.

Tanto un texto del inicio de la filosofía occidental, *Trasímaco*, como uno que anuncia su final, *Zaratustra*, hacen explícito los modos de pensar y decir lo que son las cosas. En ambos textos detectamos un primer modo de hablar y decir

<sup>38</sup> Cf. B. Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, Hamburgo, 2001.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe (KSA)* 4, pág. 182 (*Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1989, pág. 207), (cursivas mías).

acerca de las cosas cuya extensión es visiblemente mayor a las otras. La extensión de este modo de acceso a las cosas, que en los ejemplos señalados se expresa en los amigos y en el pueblo (los jorobados), respectivamente, indica la accesibilidad a este modo de ver. Los rétores griegos en Platón y el volatinero nietzscheano sacan provecho del modo de comportarse de la mayoría. Hablar de la mayoría no significa exclusivamente una determinación numérica de cantidad, sino que es a la vez una determinación cualitativa en tanto señala la regularidad de nuestro modo de ser. La mayoría se relaciona con las cosas que están ahí simplemente. Esta consideración tiene el carácter de un supuesto en el que apoyamos nuestro trato con las cosas. Que algo esté ahí señala un carácter que la filosofía desde su origen detectó y que buscó tematizar como la presencia (*ousía*) del ente. La tematización de la presencia de lo que es buscó pensar precisamente lo que el ente es en cuanto tal y recibió el nombre de metafísica. Sin embargo, como Heidegger destaca en múltiples lugares, la tematización de lo que el ente es en cuanto tal, la metafísica, toma una doble dirección, concretamente desde su inicio ya en Aristóteles.

Con apoyo en el primer capítulo del libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger destaca ese doble camino que tomó la filosofía: por un lado, la *prote philosophía* debía considerar al ente en la simplicidad de su estar siendo y, por otro lado, en su universalidad (*ón kathólou*): "Esa ciencia no se identifica con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de éstas considera en su universalidad al ente en cuanto ente".<sup>40</sup> Así pues el objeto de la metafísica fue preguntar por lo ente, lo que es, en cuanto tal y decir (*logos*) algo sobre lo que es (*ón*). En este sentido, la metafísica es onto-logía. Pero el ente

<sup>40</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1003a.

al estar siendo sólo se podía mostrar a partir de lo que lo limitaba: lo que no-es. Lo no-ente marcó los límites de lo que es al dejarse ver la posibilidad de totalidad de lo que es. Y esta forma de delimitar al ente es lo que Heidegger identifica por *teología* en Aristóteles: "Teología quiere decir [...] preguntar por el ente en total. Esa pregunta por el ente en total, la pregunta teológica, no puede ser planteada sin la pregunta por el ente en cuanto tal, por la esencia del 'ser' en general".<sup>41</sup> Por ello, la ontología piensa "la unidad profundizadora de lo más general", mientras que la teología piensa "la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas"<sup>42</sup> o como indica en otro texto "la región suprema del ente (*timiótaton génos*), desde la cual se determina el ente en total".<sup>43</sup> A esto Aristóteles le da nombre de *theion* y por ello la *prote philosophía* en el libro VI de la *Metafísica* es caracterizada como *theologiké*,<sup>44</sup> La teología es la unidad fundamentadora de la ontología, es decir, del ente en su estar siendo, precisamente porque al indicar los límites de lo que es, en contraposición a lo que no-es, fundamenta lo que está siendo en su carácter de totalidad. Podríamos decir con Heidegger que la metafísica es pues por su objeto ontología y por su modo teología, es *onto-teología*. O como Heidegger indicará en otra lección, metafísica en cuanto onto-teología significa la copertenencia de la pregunta por el fundamento del ser (ontología) y por el ser del fundamento (teología).<sup>45</sup>

Este doble carácter de la metafísica como *onto-teología* o, en otras palabras, el carácter teológico de la ontología señala

<sup>41</sup> GA 42, pág. 88 (*Schelling y la libertad humana*, pág. 62).

<sup>42</sup> *Identidad y diferencia*, pág. 127.

<sup>43</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 17.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1026a29.

<sup>45</sup> GA 42, pág. 113 (*Schelling y la libertad humana*, pág. 79).



precisamente al ente en su totalidad, es decir en sentido universal y supremo. Que la teología cristiana posteriormente, en especial en la Edad Media, se incorpore a esta interpretación no depende de la autoridad eclesiástica, sino precisamente del modo como lo que es se expone en lo abierto ya desde la Antigüedad griega.<sup>46</sup>

La metafísica, al decirnos lo que el ente es en cuanto tal, nos señala a la vez el marco de referencia en el que se inserta todo posible ente: su entidad en cuanto presencia. De este modo, que algo sea, está ya de antemano determinado por el estar-ahí que condiciona todo algo que pudiese ser captado como ente. Este modo que hemos caracterizado como una primera forma de pensar y decir las cosas nos muestra dos aspectos relacionados. Por un lado, en tanto un ente es tal al estar presente, al estar-ahí, su entidad le corresponde de modo independiente al pensador u observador. Este modo de independencia ontológica será etiquetado posteriormente como "realismo ingenuo" al presuponer que las cosas están simplemente ahí independientemente de una instancia aprehendedora como un observador. Por otro lado, al hallarse a la base del ente en cuanto tal un carácter universal, la entidad le viene dada precisamente por su incorporación a esta determinación. En este sentido podemos decir que aquí la determinación entitativa de algo es *exotérica*, en tanto su ser le viene dado por el sentido universal y supremo de la totalidad del ente. El carácter exotérico de este modo de ver las cosas no se reduce solamente a una interpretación creacionista en donde lo supremo crea *ex nihilo*, sino que tal interpretación como la cristiana ya hunde sus raíces en la fundamentación universal-suprema (*kathólu-théion*) de la metafísica griega. Tanto la metafísica griega como la filosofía medieval pueden ser pues

<sup>46</sup> Cf. *Hitos*, pág. 309.

pensadas epocalmente como interpretaciones *exotéricas* de ver y aprehender las cosas.

Ahora bien, lo dicho en general y comprendido por la mayoría, por el pueblo, mediante la convivencia armónica con el marco establecido de la determinación exotérica, puede romperse y conducir a una propuesta temática que exprese las consecuencias de la forma exotérica de pensar las cosas. Pero ésta ya no es la misma relación con lo tematizado, ya que ahora no basta con el apoyo universal y supremo de la interpretación, sino que ahora se piensan sus consecuencias. Y esto conduce a proponer un camino, un *método*, que por un lado cuestiona el acoplamiento de lo dado en el marco exotérico determinado y, además, permite otro acceso a lo tematizado. Este otro acceso lo proponen aquellos que transforman la relación exotérica en una cuestión de método, de definición, etcétera. Los aliados para Platón y los discípulos para Nietzsche representan este otro nivel de aproximación a las cosas que se diferencia en cierta medida del pueblo.

La idea del *método* surge en sentido estricto en la Modernidad. A partir de Descartes, el método adquiere prioridad al indicar, por ejemplo en sus *Reglas para la dirección del espíritu*, que "para investigar la verdad es necesario un método".<sup>47</sup> De hecho, la ciencia propuesta por Descartes no es otra cosa que el método. La determinación central de esta propuesta se halla precisamente en el proyecto de legitimación de objetividad. En la segunda regla, Descartes lo expresa al señalar que "Es aconsejable permanecer sólo en el ámbito de aquellos objetos para cuyo conocimiento seguro e indubitable alcanza nuestra habilidad natural". Los objetos de la investigación científica serán pues aquellos *objecta proposita*, aquellos objetos colocados de antemano en donde ya se ha

<sup>47</sup> R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, pág. 79.

decidido el carácter fundamental de lo que puede ser teína de la ciencia.

De esta forma, las posibilidades de tematización de algo están dadas de antemano por la determinada propuesta metódica correspondiente. Ya no es el carácter exotérico lo que determina lo que son las cosas, sino el método *esotérico* en la ciencia moderna.

Un tercer modo de hablar sobre las cosas no corresponde al marco de comprensión asimilado por la autoridad de la universalidad suprema, ni a la investigación escolar apoyada en el método, sino que este nivel de relación con las cosas se lleva a cabo necesariamente como una *ejecución* por parte de uno mismo. Tanto Trasímaco con su soledad como Zaratustra con su silencio experimentaron esto. En el siguiente apartado veremos esto con mayor detalle.

Ahora bien, si regresamos a *SyT*, observamos que el primer párrafo toma como punto de partida los mencionados prejuicios sobre el ser. El hecho de que Heidegger hable de prejuicios en este punto ha conducido inmediatamente a considerar estas reflexiones, los tres prejuicios, como aspectos que deben ser superados y cuya superación iniciaría con un radical punto de partida alejado de éstos. Ante esto, surge entonces la pregunta de cuál sería un adecuado punto de partida sin prejuicios o presuposiciones. Al final del § 62, Heidegger hace una importante referencia a los supuestos. Ahí señala que "La filosofía no ha de querer nunca negar sus 'supuestos', pero tampoco deberá contentarse con admitirlos. Ella debe reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos".<sup>48</sup>

<sup>48</sup> *SuZ*, pág. 310 (*SyT* pág. 329). Como ya sabemos, *SyT* fue escrito en clara referencia crítica a Husserl, por lo menos así lo indica Heidegger en la carta a Jaspers citada en el capítulo anterior. De esta forma, no extraña que

Si no se trata de admitir o negar supuestos, entonces ¿no será acaso que la tematización de los prejuicios debe ser entendida como la tematización de las diversas formas de tematizar el ser con mayor o menor radicalidad? ¿Alguna de estas formas podría dar pie al trabajo de la analítica existencial que Heidegger despliega posteriormente? ¿O de entrada deben ser desechados los tres prejuicios? Al final de ese primer párrafo, Heidegger indica a su vez que la consideración de los prejuicios hace ver lo que significa repetir la pregunta por el ser, esto es, reelaborar el planteamiento mismo de la pregunta. ¿Hay alguno de estos prejuicios que nos acerque más a esta reelaboración? Veamos pues esto.

Como en el *Trasímaco* y en el *Zaratustra*, así en *SyT*, Heidegger descubre que una relación con lo que debe ser tematizado, en este caso el ser, es aquella que simplemente busca ubicar lo desconocido en los esquemas conocidos. Para Heidegger, el primer prejuicio, la universalidad del ser, expresa este acceso ya que los esquemas conocidos absorben toda tematización del ser como lo más general o analógico. Es una interpretación *exotérica* del ser porque simplemente lo sumerge en lo dado y a partir de ello busca entenderlo. No se busca una

estas aseveraciones en torno a los prejuicios modifiquen en cierta forma la propuesta husserliana tal como fue expresada en el § 7 de la introducción al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, en donde Husserl habla del "Principio de la falta de supuestos": "Este principio empero no puede, en nuestra opinión, querer decir otra cosa que la exclusión de toda suposición que no pueda ser realizada fenomenológicamente con toda plenitud. Toda investigación epistemológica ha de llevarse a cabo sobre base puramente fenomenológica [...] Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple 'opinión' sino —como rigurosamente es exigido aquí— un saber intelectualivo, ha de ejecutarse puramente sobre la base de vivencias mentales y cognoscitivas *dadas* [...]", *Investigaciones lógicas*, vol. II, págs. 227-228.

tematización del ser desde las posibilidades que se dan a partir de sí mismo, sino que lo dado, como lo puesto ahí, ya se ha anticipado. Este modo de acceder al ser es el que posibilita la comprensión más sencilla, y por ello vulgar, de lo que sea ser, pero a la vez cierra la posibilidad de otro acceso. Me parece que la crítica al totalitarismo ontológico que señala Levinas refiere precisamente a esta concepción de ser.<sup>49</sup> Si esta fuera la única posibilidad de pensar ser, la crítica de Levinas sería insuperable, sin embargo, como veremos, Heidegger cuestiona también este acceso.

La interpretación *exotérica* del ser puede pasar, como ya indicamos, a una interpretación *esotérica* a partir de un determinado método. Heidegger ve concretamente esta posibilidad en el papel que desempeña la lógica, la cual ha sido colocada en la tradición metódica como el camino filosóficamente adecuado a toda problemática ontológica. Sin embargo, la lógica en tanto camino o método filosófico de la tradición se separa del vulgo exotérico que se dejaba guiar por la autoridad universal y suprema de la metafísica. Los que están en el camino ahora son los que se hallan en la escuela, en el discipulado y afinan o mejoran las formas de acceso. En el análisis de este segundo prejuicio se deja ver que aquí el trabajo consiste en pensar las conclusiones del acceso general. Si en la interpretación *exotérica* se llegó a la *universalidad* del ser, ahora en la interpretación *esotérica* se llega a la "lógica" consecuencia: la *indefinibilidad* del ser.<sup>50</sup> Una investigación

<sup>49</sup> Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca, Sigueme, 1977.

<sup>50</sup> La histórica lucha entre un planteamiento analítico al estilo de R. Carnap y de interpretaciones de un Heidegger metafísico como lo hace J. B. Lotz pueden verse a la luz de los prejuicios mencionados. Una interpretación como la de Carnap que pretende aniquilar la propuesta heideggeriana me-

esotérica en tomo al ser conduce a lo indefinible del ser a partir de los resultados de una propuesta, que toma como hilo conductor un determinado método. Si el recto camino propuesto concluye que el ser es indefinible, entonces no hay más de qué preocuparse u ocuparse al respecto. Toda tematización del ser se convierte en un pseudoproblema.

## § 19. Prejuicio y cotidianidad

El tercer prejuicio se halla en un nivel diferente de acceso. Al mencionar este prejuicio, Heidegger hace referencia al ser como lo considerado obvio, evidente por sí mismo. Sin embargo, lo

diante un análisis lógico del lenguaje sería, desde esta perspectiva, una línea esotérica, mientras que aquellos que ven en la propuesta fenomenológico-hermenéutica una subordinación a un ámbito supremo y universal se moverían en la línea exotérica mencionada. En ambos casos, considero que lo central de la propuesta heideggeriana se desvanece. Conviene señalar que estas interpretaciones, con un lugar histórico determinado, ya son cada vez más cuestionables en tanto se observa con mayor claridad la inútil separación entre un ámbito que se dirija *exclusivamente* a temáticas lógicas y del lenguaje y un ámbito que descuide tales referencias. Diversos trabajos, en parte derivados de análisis pioneros como los de R. Rorty, E. Tugendhat y K.-O. Apel muestran por múltiples caminos posibilidades de acercamiento entre tradiciones como la filosofía "continental" y la analítica. Al respecto puede confrontarse: R. Rorty, *The linguistic Turn*, Chicago, 1967; *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979; *Post-analytic Philosophy*, ed. Por J. Rajchman, Nueva York, 1985; E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort del Meno, 1976; K.-O. Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht, 1967; *Transformation der Philosophie*, Francfort del Meno, 1976 ss.; M. Dummett, *Origins of analytical Philosophy*, Londres, 1993; C. Lafont, *Heidegger, Language and the World-disclosure*, Cambridge, 2000; Th. Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein*, Stuttgart, 2003.

destacable aquí es que esa obviedad sólo puede ser tal en tanto "se hace uso del ser",<sup>51</sup> es decir, en tanto ser no es visto como un mero *concepto* instalado en un esquema genérico o analógico, ni en una tranquilidad metódica debido a su *indefinibilidad* lógica, sino en tanto el ser es *vivido* en una "comprensibilidad de término medio". Y este hacer uso del ser parece mostrar al ser como lo ya siempre tematizado en su uso y por tanto lo más obvio y claro. De antemano podemos ver que este prejuicio al no moverse en un mero esquema dado desde fuera no es *exotérico* y al no ser cuestión de pocos que se dejan conducir por la apropiación metódica tampoco es *esotérico*, sino que al ser temático sólo a partir de mi experiencia al hacer uso de él, podríamos decir que es *autotérico*.<sup>52</sup>

De esta forma, tenemos que el acceso vulgar al ser es considerarlo como universal-supremo; mientras que en el caso de la indefinibilidad del ser, éste ya no es cosa de la masa metafísica, sino de "unos cuantos" que estudian esa posibilidad, ya no es el pueblo, sino la escuela, la academia, a partir de un método que al final llega a una conclusión y proclama su indefinibilidad; el tercer prejuicio por su parte rompe en cierta forma con la derivación, aunque sea en forma de oposición, del prejuicio esotérico del exotérico, y señala otra forma de ser-prejuicio o de estar pre-supuesto.

<sup>51</sup> *SuZ*, pág. 4 (*SyT*, pág. 27).

<sup>52</sup> Con esto sólo quiero marcar la diferencia entre el primer prejuicio de la universalidad suprema como *exotérico*, es decir, que recibe su determinación de "afuera", con el segundo prejuicio de la indefinibilidad lógica que es el resultado del trabajo escolástico de algunos y en este sentido *esotérico*, es decir, que recibe su determinación desde "adentro" de la escuela. Con "autotérico" quiero señalar un término para caracterizar de manera paralela a este tercer prejuicio del "uso del ser". En este caso la determinación no viene ni de afuera ni de adentro, sino de cada uno en la respectiva ejecución.

Antes de remitirnos a este tercer prejuicio es necesario señalar un problema importante. El prejuicio de la determinación exotérica ha sido aprehendido en la tradición como concepto. De esta forma, el prejuicio del carácter universal del ser refiere al concepto *ser*. Heidegger de ninguna forma pasa por alto esto ni mucho menos sugiere algo así como una filosofía sin conceptos. Sin embargo, cuestiona la obviedad misma que se esconde en la asociación entre concepto y universalidad.

Desde sus primeros cursos en Friburgo, Heidegger ve en el ámbito correlacional de la fenomenología la posibilidad de pensar la definición y el concepto en forma radical. Ya en sus interpretaciones sobre Aristóteles de los años 1921-1922 detecta esta problemática al tematizar la desvalorización y la sobrevalorización de la filosofía. La desvalorización se muestra, por una parte, en lo superfluo de hablar del concepto de filosofía y esto puede ocurrir al ceñirse a una determinada idea de ciencia en donde no se vea la necesidad de aclararse a sí misma su función y tarea o, por otro lado, al caracterizar a la filosofía como algo más profundo o elevado que las ciencias y, por lo tanto, al apelar a su mera vivencia (*erleben*), pero no a su definición.<sup>53</sup> Por su parte, la sobrevaloración también muestra dos caras: por un lado se detecta el intento de obtener una definición general de la filosofía que permita aprehender toda figura histórica; por otro lado, se trata de la búsqueda de una definición estricta y propia de la filosofía.

En el curso del semestre invernal sobre Aristóteles (1921-1922), Heidegger destaca lo positivo de ambas perspectivas: en la sobrevaloración hay una intención propia en tanto busca una orientación principal, mientras que la desvalorización

<sup>53</sup> GA 61, *Phänomenologische Interpretation zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, págs. 13-14.



indica la necesidad de un filosofar concreto. Sin embargo, el acceso fenomenológico a la filosofía que no la desvalore o sobrevalore consistirá en el reconocimiento de su objeto: "para regiones de objetos completamente determinadas y objetos entendidos cognoscitivamente en forma completamente determinada la norma indicada de definición tiene un sentido. La filosofía es algo, expresado formalmente es un objeto. Pero ¿es ella un objeto del carácter de la rosa o de una cosa o un asunto?".<sup>54</sup>

Ante esta posibilidad, la fenomenología escapa y, por ello, Heidegger señala que "no hay una definición en el sentido usual y no hay en absoluto definiciones de este tipo en la filosofía".<sup>55</sup> Entonces surge la pregunta del tipo de "definición" apropiado a la filosofía. Como objeto, la filosofía tiene su modo de "ser tenido genuinamente": "a cada objeto le corresponde un determinado modo de acceso, de mantenerse en sí y de perderse". Y esto llevará a Heidegger a proponer pensar la definición y el concepto en forma no derivada de la idea de universalidad. La definición por tanto deberá salir del fenómeno mismo y no de una forma hegemónica predeterminada de acceder a las cosas. En otro lugar ya hemos profundizado esto a partir de la posibilidad que Heidegger abre en torno a los *indicadores formales*.<sup>56</sup>

Regresemos ahora al tercer prejuicio, lo obvio del ser. En éste se rompe de alguna manera con la aprehensión externa del ser o con su imposibilidad. La forma en que el ser es aquí presupuesto es al hacer uso de él, y ello conduce a ser comprensible sin más. A esta comprensibilidad sin más, Heidegger

<sup>54</sup> *Ibidem*, pág. 17.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pág. 18.

<sup>56</sup> *Fenomenología de la vida fáctica*, especialmente págs. 107 ss.

le llama ahí "comprensibilidad de término medio".<sup>57</sup> Ésta no es en donde la generalidad se mueve, sino cada uno. El hacer uso del ser al que Heidegger aquí refiere se diferencia de la comprensión universal y lógica del ser precisamente en que en este punto se ejecuta, se lleva a cabo, esta comprensión. "Cualquiera comprende el cielo *es* azul, *soy* feliz y cosas semejantes", indica Heidegger en este primer párrafo. La comprensibilidad que hace uso del ser, la comprensibilidad ejecutante del ser es el ámbito que le proporciona a Heidegger la posibilidad de pensar la pregunta por el ser como radicalización de la tendencia del Dasein a comprender aquello en lo que se halla. Esto lo indica claramente en el § 5 al señalar por primera vez en el texto el modo de proceder en la investigación que se propone: "El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido [...] de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo".<sup>58</sup> El ente al que Heidegger se refiere es como ya se ha dicho el Dasein, en tanto es el ente que pregunta y en donde se puede hacer transparente el ser al radicalizar las tendencias interpretativas del *Dasein*. El modo de proceder será nombrado por Heidegger en el § 7 "Método fenomenológico", que como ya vimos remite, en primer lugar, a un modo de ver que pretende descubrir aquello que se muestra en sí mismo y desde sí mismo o como dirá más adelante "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo".<sup>59</sup> El modo de ver fenomenológico por parte de Heidegger consiste precisamente en acceder al objeto no desde un determinado contenido presupuesto ni desde un método prediseñado,

<sup>57</sup> *SuZ*, pág. 4 (*SyT*, pág. 27).

<sup>58</sup> *Ibidem*, pág. 16 (*ibidem*, pág. 40).

<sup>59</sup> *Ibidem*, pág. 34, (*ibidem*, pág. 57).

sino desde el modo de ser del ente que se anuncia y que a la vez ofrece correlativamente su modo de acceso.<sup>60</sup>

En múltiples lugares, Heidegger hace la diferencia entre el método como técnica y el método fenomenológico.<sup>61</sup> El acceso a algo en cuanto técnica estaría determinado por la independencia entre el acceder y lo accedido; mientras que el carácter intencional del acceso fenomenológico señala la copertenencia entre el acceder y aquello a lo que se accede. De este modo, la

<sup>60</sup> La radicalización hermenéutica de la fenomenología por parte de Heidegger consiste en el apegarse a la posibilidad de diversidad de accesos a partir de la diferencia en los modos de ser. Brentano, el maestro de Husserl, ya lo había anticipado al plantear los diversos modos en que un objeto es colocado en una aparición psíquica o fenómeno psíquico. Por ejemplo en un juicio o en un deseo, el objeto es puesto en primer lugar como representación, ya que para Brentano la representación se halla en la base de todo fenómeno psíquico, sin embargo, en el deseo el objeto únicamente es imaginado, mientras que en un juicio es afirmado o negado. En un deseo el objeto no existe en presencia, o en un juicio negativo el objeto no existe lógicamente. Sin embargo, Brentano al insistir en la base que exponen las representaciones, no salió del dominio de la representación. Husserl radicalizará esta posición como ya señalamos en el capítulo anterior.

<sup>61</sup> Al hablar de método, Heidegger hace la diferenciación estricta con técnica. En *SyT* se refiere a ello al señalar que la comprensión del método no es ninguna vacía explicación de una técnica y que una "reflexión auténtica a la vez da informes sobre el modo de ser del ente temático" (*SuZ*, pág. 303 [*SyT*, pág. 322]). Ya en el semestre invernal de 1919/1920, Heidegger escribe lo siguiente: "Lo propio del método filosófico mismo es que no puede hacerse una técnica" (*GA* 58, pág. 136); "él [el método filosófico] tiene sus raíces en la vida misma, él debe ser buscado en su autenticidad y originalidad en la vida" (*GA* 58, pág. 228). En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) señala que "El método científico nunca es una técnica. Tan pronto llega a serlo, la ciencia se ha apartado de su propia esencia" (*GA* 24, pág. 29) y en su primer curso en Friburgo como profesor ordinario señala nuevamente que "El método mismo es más que sólo técnica" (*GA* 27, pág. 32).

tematización no puede estar determinada unilateralmente. Si ocurre una determinación a partir del objeto, entonces nos enfrentamos con el primer prejuicio; mientras que si ocurre una pro-posición del método nos enfrentamos al segundo prejuicio. El énfasis fenomenológico por parte de Heidegger en la tematización del ser remite a la necesidad de ver el acceso en forma correspondiente a lo accesado. El Dasein en su estar siendo debe mostrar el correspondiente acceso tematizador, cuya graduación en la transparencia conduzca a aquello que podemos llamar pregunta por el ser.

El rompimiento con una tematización determinadora se lleva a cabo al tomar como punto de partida un ámbito que haga ver a aquello desde sí mismo y posibilite así una tematización que vaya más allá de los esquemas exotéricos o esotéricos en los que sé ha movido la tradición. El camino regio lo encuentra Heidegger precisamente en el prejuicio de la obviada del ser en el que se hace "uso del ser" en forma evidente, de manera que esta obviada forma parte de la indeterminación de nuestra vida fáctica. Al hacer uso del ser, tanto éste como el uso, nos es indiferente. A esta indiferencia en el § 5, Heidegger le llama *cotidianidad* y en el § 9 encontramos diversos títulos para describir este fenómeno: "indiferente inmediatez y regularidad", "indiferencia de la cotidianidad", "indiferencia cotidiana", "medianidad" o "cotidianidad mediana".<sup>62</sup> La cotidianidad en cuanto fenómeno pasado por alto en la tradición "[...] mienta un determinado cómo de la existencia: el que domina al Dasein durante toda su vida".<sup>63</sup>

El énfasis en la cotidianidad como punto de partida en *SyT* es aquél inicio señalado ya desde las primeras lecciones en

<sup>62</sup> *Ibidem*, pág. 43 (*ibidem*, pág. 69).

<sup>63</sup> *Ibidem*, pág. 370, (*ibidem*, pág. 385).

Friburgo donde la vivencia ateorética del mundo circundante constituye la vivencia regular y la actitud teorética cognoscitiva es más bien la excepción. De esta forma, no sorprende que el tratado de 1927 tome como punto de partida el prejuicio de la obviada del ser en tanto "nos movemos desde siempre en una comprensión del ser". La pregunta fenomenológica por el ser en su intencionalidad indica pues que partir de la comprensión de ser es partir del acceso mismo en torno al ser. Solamente se puede tematizar al ser a partir del desfase que señalamos al inicio entre saber y no-saber y que ha guiado la pregunta. Este desfase constituye al que hace la pregunta, al Dasein como pregunta. No partimos pues de un mero supuesto de ser general o metódico porque la descripción nos muestra que el objetivo de tematizar en cierta dirección lo que es ser, da desde sí las posibilidades de su acceso. El *qué*, el contenido de la pregunta, fenomenológicamente sólo se puede llevar a cabo respecto a su *cómo*, y esto remite a la posibilidad de transitar el mencionado desfase. Por ello, Heidegger indicará que elaborar la pregunta por el ser significa hacer que el que pregunta "se vuelva transparente en su ser".<sup>64</sup> La transparencia significa de este modo el *tránsito* de lo puesto en cuestión a lo preguntado como tal.

Sin embargo, la transparencia que conlleva el replanteamiento de la pregunta por el ser abre no sólo la posibilidad misma del preguntar de este ente, sino que, como hemos visto, esta apertura sólo es posible a partir de nuestro estar ya haciendo uso del ser. El reconocimiento de esto es el reconocimiento del *factum* mismo en el que se halla el ente que pregunta. Heidegger se referirá a esta copertenencia como los dos modos de apertura del Dasein. Veamos esto.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pág. 7 (*ibidem*, pág. 30).

## § 20. El Dasein como comprensión afectiva de posibilidades templadas

En el primer apartado de este capítulo ya habíamos anticipado el acercamiento que Heidegger lleva cabo en el § 4 de *SyT* en torno al Dasein. Ahí da cinco determinaciones fundamentales:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que 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. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico.<sup>65</sup>

En primer lugar, el Dasein no es simplemente un ente entre otros. El hecho de que destaque entre los demás entes señala ya su específico modo de ser, cuyo acceso no puede ser, como ya hemos indicado, ni el apego a la suprema universalidad del ser, en donde algo diferente es absorbido por el marco ya establecido de lo conocido, de lo que ya está ahí; ni determinado por un método escolar ya presupuesto que conduzca a negar toda posible tematización originaria. El énfasis de Heidegger en el Dasein como pregunta indica precisamente el carácter de apertura que corresponde al Dasein y que desde sí mismo no debe ser aprehendido desde lo otro que no corresponda a él. Para Heidegger lo anti-fenomenológico sería considerarlo precisamente como un ente "que se presenta entre

<sup>65</sup> *Ibidem*, pág. 12 (*ibidem*, pág. 35).

otros entes". ¿Pero entonces qué le corresponde al Dasein desde sí mismo? En primer lugar, que *en su ser le va su ser* o como más adelante indicará que *cuida* su ser. Y le va o lo cuida precisamente porque no es un universal aplicado o un ente cerrado. Al preguntar por su ser, al ser-pregunta, el Dasein ve su ser como tarea. El ser-pregunta del Dasein indica su condición. Sólo porque le va su ser, porque cuida su ser, porque "usa su ser" es que el Dasein pregunta. Pregunta porque en cierta medida su ser no le está dado (*Gegebenheit*), sino como indicará en el §7, comparece en cierta manera ante él (*Begegnisart*).

La segunda caracterización positiva que da Heidegger consiste en indicar que este irle su ser al Dasein implica una *relación (Verhältnis)* de ser con su ser. Es decir, el Dasein se comporta (*sich verhalten*) en su ser respecto a su ser. El *comportarse* del Dasein remite a tres aspectos: en primer lugar la relación de ser con su ser indica que el Dasein porta ser, como más adelante indicará no sólo su ser sino el ser de lo otro que no es él. Se porta a sí mismo, a la vez, al no serle indiferente su ser. Sin embargo, el portar-se no es sólo de un "sí mismo", sino es un *com-portar-se*, un portar-se *con* otros portadores de ser.<sup>66</sup> El que al Dasein no le sea indiferente su ser como comportar-se, es decir, que tenga una relación de ser con su ser, con el ser del otro Dasein y con lo que no es Dasein, indica que éste "se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud". Esta es la tercera caracterización positiva del Dasein. Es decir, la relación que el Dasein tiene con su ser no es una relación representacional neutra como lo pensado en torno a otros modos de ser que podría ser el simple estar ahí de las cosas. En tanto, el Dasein es cada vez mi

<sup>66</sup> Cf. M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein*, Bonn, 1997.

*com-portar-me*, esto será siempre una comprensión heterogénea de mi estar siendo.<sup>67</sup> La última determinación positiva que Heidegger da, aclara lo ya mencionado: "Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo". El *con y por su ser* resume todo lo anterior. *Con* su ser sólo lo puede el Dasein en tanto está *entregado a su ser*, en tanto está *arrojado* o *yecto* en su ser. Sin embargo, el estar entregado a su ser, *con* su ser, sólo puede ser abierto mediante *o por* su ser, al abrir ser, al proyectar ser. A este *con y por* su ser o *proyecto yecto* Heidegger le llamará, en el § 9 de *SyT*, *Existenz, existencia*.

La *existencia* para Heidegger consiste en el *Zu-sein*, ya que son los términos que intercambia entre el segundo y el tercer párrafos: "la esencia de este ente consiste en su tener que ser (*Zu-sein*)" y "la esencia del Dasein consiste en su existencia". El *Zu-sein* indica precisamente los dos sentidos de la relación de ser indicados ya: ser *con y por* su ser. Por un lado, el *zu* señala obligatoriedad: tener que hacer algo. El *Zu-sein* en este sentido significa pues *tener que ser*, señala la obligación de ser. Por otro lado, el *zu* indica direccionalidad: dirigirse a, por. Tener que ser a través de su ser significa que el Dasein se mantiene abierto para sí mismo. Por eso, Heidegger escoge el término *existencia* para indicar este estado de abierto que permeará todas las determinaciones del Dasein. *Existencia* debe entenderse pues como "estar-fuera", pero no desde una interioridad predeterminada, sino estar fuera en tanto apertura total. Cuando Heidegger concluye el mencionado párrafo del § 4 al indicar que "la peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico", con ello se refiere a esta

<sup>67</sup> Aquí Heidegger se refiere a lo que en *SyT* llamará *Jemeinigkeit*. Al respecto puede verse J. E. Rivera, "Jemeinigkeit", págs. 33-47.



relación de ser o existencia que determina al Dasein. De esta forma Heidegger se separa de interpretaciones exotéricas o esotéricas del ser humano al señalar que lo que se halla en la base de éste fenomenológicamente es simplemente la existencia.

En mi *Zu-sein*, en mi existencia, esto es, en mi tener que comportarme *con* mi ser y *por* mi ser, me comporto de tal forma con mi ser que proyecta o comprende ser de modo que mediante este comportamiento respecto a ser estoy abierto a mi ser. Y esta apertura es la que Heidegger llama *Da* en *Dasein*. El *Da* no significa en primer lugar el adverbio de lugar *ahí*, sino que señala el estar abierto de la existencia. Esto podríamos tratar de aclararlo con algunos ejemplos. Cuando los niños juegan a "el lobo" y preguntan "¿lobo, estás ahí?",<sup>68</sup> el *ahí no* significa en primer lugar la localización espacial del niño que representa al lobo, sino que me indica la presencia de alguien respecto al cual cuido mi ser: el lobo me puede comer. Si está *ahí*, está listo para comerme y debo huir. Cuando en una función de títeres se pregunta si los niños están *ahí*, esto no busca determinar su ubicación espacial, sino más bien

<sup>68</sup> En México es todavía común que los niños jueguen a "el lobo". El juego consiste en que varios niños tomados de la mano hacen una rueda que gira, al tiempo que cantan lo siguiente: "jugaremos en el bosque mientras el lobo no está, porque si el lobo aparece, a todos nos comerá, ¿lobo, estás ahí?" Cerca de ellos, pero fuera de la rueda, se halla "el lobo", un niño que puede contestar afirmativa o negativamente —pero siempre sorpresivamente— cada vez que se le pregunta. Si contesta que no (que no está ahí, esto es, que no está listo), además agrega los motivos: "me estoy levantando", "me estoy bañando", "me estoy cambiando"..., así, la rueda de niños sigue girando y cantando. Cuando "el lobo" contesta que sí (que sí está ahí), se rompe el círculo y todos corren para que no los atrape, pues "estar ahí", en este caso, significa que está listo para correr y atraparlos. En este juego queda claro que el "estar ahí", no se refiere al estar físicamente presente.

si ellos están listos, es decir, abiertos para que comience la función. Cuando nos encontramos espacialmente en alguna actividad, pero "nuestra mente" se halla en otro lugar, entonces decimos que no estamos completamente *ahí*, es decir, que no estamos abiertos para esa actividad.

El *Da, ahí*, indica pues esta apertura en la que se halla colocada la existencia. El que la existencia se halle abierta remite a la diferencia terminológica entre *Dasein* y *Existenz*. La existencia se halla en el *Dasein* en tanto él mismo indica el carácter de apertura de ser del ente determinado por el existir. Aunque esto no significa un aislamiento ontológico respecto a los entes no determinados con y por su ser. Veamos esto brevemente.

En los utensilios y los entes que están simplemente ahí no encontramos su determinación de ser *con* su ser y *por* su ser, es decir, en una relación de ser que tenga que ser al abrirse. El ser del utensilio está determinado más bien por la cadena respectiva en la que se halla inmerso. Su *qué* tal como lo analiza Heidegger en *SyT es* la condición respectiva, mientras que su *cómo*, la manera como el *qué* se "presenta" es precisamente "a la mano" (*zuhanden*). Por ello, Heidegger con razón señala que en sentido estricto no puede haber un útil, en tanto un útil sólo es tal a partir de las referencias a otros útiles: un útil siempre es útil para... Por su parte lo que está ahí simplemente como cosa-objeto recibe la determinación de su ser también desde "afuera", ya sea en términos genéricos o analógicos, desde una interpretación ideal o sustancial que posibilita determinarlo como algo presente. Tanto la condición respectiva como la presencia son modos de apertura del ser, no existente, en los que interviene la existencia. Lo importante no se halla en describir todo posible modo de ser ni mucho menos en establecer jerarquías entre ellos, sino en destacar que la preminencia del

Dasein consiste en que al tener la existencia como modo de ser se da solamente ahí la posibilidad de la radicalización con dirección a la pregunta por el ser.

Esto, como ya vimos, toma como punto de partida fenomenológico la indiferencia de la cotidianidad en donde la ocupación con los entes es indiferente precisamente para que el Dasein logre este primer encuentro con las cosas al dejarse absorber por la relación misma del entorno. De esa forma, el Dasein aparece como lo que es: mera relación de ser. Al ser el Dasein esta relación de ser abridora de mundo, se derriba de entrada la idea moderna de algo así como una base representacional sobre la que se edifican los actos de la conciencia. Con esto no sólo se cuestiona la base representacional, sino a la vez, el carácter afectivamente neutral que le correspondía y que condujo a una interpretación sobria e intelectual de la conciencia moderna. El orden afectivo fue visto solamente a partir de la claridad de la representación.<sup>69</sup> Las críticas radicales

<sup>69</sup> Rebasas nuestras posibilidades siquiera delinear la historia del tratamiento filosófico en torno a la afectividad. La tradición nos muestra líneas de trabajo con prioridad o subordinación del ámbito afectivo. Que no era un asunto fácil de tratar lo muestran los esfuerzos aristotélicos (para ello se puede consultar el exhaustivo, y lamentablemente poco conocido, trabajo de J. Uscatescu Barrón, *La teoría aristotélica de los templos*, Madrid, 1998). Las tradiciones postaristotélicas encontraron problemas para ubicar el ámbito afectivo, en ocasiones, se asimilaba a los deseos pulsionales y en ocasiones al ámbito intelectual. Como es bien conocido, Descartes no trata en un primer momento esto, sino en su último texto publicado *Las pasiones del alma* (1649). Sin embargo, el punto de partida representacional que ya había sido expuesto en las *Meditaciones* determinó a la vez el estatus de la afectividad en los tratamientos postcartesianos. Así, por un lado, tenemos una línea de trabajo que intentó darle prioridad por diversos medios al ámbito afectivo sobre el ámbito intelectual. Los intentos de B. Pascal (1623-1662) con su "lógica del corazón", de J. J. Rousseau (1712-1778) con su

que hemos visto en los capítulos anteriores se centran en parte en esta restricción respecto a la conciencia.

Ya desde el *Kriegsnotsemester* y, por supuesto, en *SyT*, Heidegger se da cuenta que en el trato ocupado con lo entorno del mundo circundante se presenta ya una "específica seguridad" con lo tratado. Es decir, en el trato cotidiano con las cosas hay un específico temple en relación con ellas. Al sentarme en una silla tengo seguridad de que no me caeré, al caminar tengo confianza en el piso que me sostiene, incluso en un experimento científico tengo esperanza en sus resultados.

La cotidianidad como el modo indeterminado en el que el Dasein se comporta permea todo posible trato de éste con los

"filosofía del sentimiento" llegan hasta M. Scheler (1874-1928) con el reino de los valores que se alcanza afectivamente. Por otro lado, los intentos filosóficos de algunos ingleses como A. Shaftesbury (1671-1713), F. Hutcheson (1694-1746) y D. Hume (1711 -1776) habían reconocido el significado de los sentimientos para el ámbito moral. Esta línea de trabajo no proponía la preeminencia del ámbito afectivo a partir de un orden (Pascal), origen (Rousseau) o reino (Scheler), sino una coordinación con el ámbito intelectual. Para ello era necesario delinear claramente los límites de las facultades del alma. El primero en llevar a cabo eso fue el suizo Johann Georg Sulzer (1720-1779), quien a pesar de ser un autor semiolvidado en la tradición filosófica occidental, fue el primero en sugerir un tratamiento independiente de la facultad afectiva que no se subordinara simplemente al ámbito de la claridad de las ideas en la facultad representativa. Su mérito recae en haber independizado las funciones afectivas de las funciones intelectuales en el alma. Y esto, como puede verse, preparó claramente el camino para la conocida división tripartita de las funciones espirituales llevada a cabo por Kant: representar, sentir y querer. Para ampliar esto puede consultarse: P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*; C. Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant*.

utensilios o con las cosas ahí presentes. La forma en que el temple se devela en la cotidianidad indeterminada es la monotonía. Precisamente porque la cotidianidad se vive afectivamente, lo que encontramos puede llegar a sernos familiar y no sorprendernos en cada trato. La confianza o seguridad que experimentamos en el trato con las cosas conduce a la experiencia monótona de la cotidianidad. De esta forma, la indiferencia de la cotidianidad en la que nos movemos adquiere un mismo tono. Esto no significa que siempre tengamos que ver con las mismas experiencias o cosas, sino que más bien el modo en el que abrimos nuestra relación con las cosas nos protege afectivamente mediante la posibilidad de la familiaridad. La monotonía no es en sentido estricto un determinado temple de ánimo, sino más bien el carácter afectivo en nuestro "conocimiento" de los entes. Que esto presenta en su base un matiz afectivo lo muestra el hecho de no sorprendernos con lo conocido y de que lo desconocido, en un primer momento, puede pasar a ser conocido; familiar, en un segundo momento. Lo desconocido pasa a ser conocido precisamente cuando lo que tenía otro tono pasa a ser mono-tonal al ser familiar.

Mi sentarme en la silla se hace monótono al hacer uso de la silla. Lo que está en juego al sentarme en la silla no es pues la acción de un sujeto que entra en contacto con un objeto, sino el llevarse a cabo de la comprensión de ser en un comportamiento que abre mundo y posibilita el descubrimiento de algo como la condición respectiva que determina lo que llamamos silla. En el sentarme en la silla está en juego más que una mera representación neutral o conocimiento intelectual, ya que lo que se descubre no es un contenido quiditativo determinado, sino "algo" cuya aprehensión sólo es posible a partir del estar inmerso en la vivencia del entorno cuyo carácter preteorético señala el *qué* indeterminado a partir de la condición respectiva correspondiente. Como puede verse esta aprehensión

*sui generis* del utensilio conlleva a su vez el descubrimiento afectivo del ente, en la medida en que al sentarme la silla es descubierta en su específica seguridad en tanto incluye la confianza de que no me caeré.

Lo indeterminado del temple de ánimo respecto a la silla no depende de las determinaciones que pudiésemos atribuir a ésta —su materialidad por ejemplo—, sino de la totalidad respeccional en la que me hallo. Me siento seguro al sentarme en la silla porque la silla está a tono respeccionalmente. Es decir, el para qué de la silla responde templadamente a la cadena respeccional en la que me hallo. Así, la seguridad en torno a la silla no es la seguridad determinada que me proporciona un ente a partir de la sustancialidad o idea, seguridad que en el fondo marcó la separación entre *ser* como algo digno de absoluta confianza y *tiempo* como aquello que pasa y en lo que de ninguna forma se puede confiar, sino la seguridad respeccional que surge en el trato con los utensilios. La seguridad al sentarme en la silla podemos considerarla como indeterminada porque no soy un sujeto determinado que se siente en otro objeto determinado, ambos incluidos en un modo de ser caracterizado por el mero estar-ahí, sino que el sentarme en la silla ocurre precisamente porque acontece el Dasein como aquella relación de ser en tanto vivencia del mundo circundante. Y este acontecer no puede ser neutral afectivamente, como ha sugerido la interpretación moderna apoyada en la representación, precisamente porque al Dasein le corresponde como modo de ser la existencia, y esto señalamos, no significa otra cosa que ser proyecto yecto o comprensión afectiva. Veamos esto.

Ya hemos indicado que para Heidegger el Dasein no es algo determinado a partir de contenidos presupuestos, sino que fundamentalmente su modo de ser como existencia es lo fenomenológicamente central. Lo que determina la existencia

está dado por la relación de ser del Dasein, esto es, que al Dasein le va su ser *por* y *con* su ser, y esto es, como hemos visto una relación indeterminada que puede ser desplegada respecto al con y respecto al por. Por un lado lo que le va al Dasein es abierto *por* su ser y por otro, el modo en el que le va es precisamente *con* su ser. Este doble despliegue de la relación es lo que Heidegger analizará en el capítulo V de la primera sección de *SyT* como los dos modos de apertura de ser. Aquello que le va al Dasein *por* su ser es abierto en la *comprensión* de ser y el *con* su ser es el modo como eso se abre mediante la *disposición afectiva*,<sup>10</sup> ya que ésta ejecuta el estar yecto del Dasein, el estar *con* su ser.

Respecto a lo primero: es conocido el punto de partida de Heidegger en torno al comprender. *Etwas verstehen*, comprender algo, no tiene en primer lugar una connotación intelectual, sino que refiere más bien a una *capacidad*. En *SyT* como en uno de los seminarios de *Le Thor*, Heidegger indica que el *verstehen* debe ser entendido más bien como *vorstehen*, es decir, como un *pre-estar*.<sup>71</sup> Este pre-estar en el alemán *vorstehen* tiene el sentido de poder hacer frente a algo, de estar al nivel de aquello que se enfrenta. Estar al nivel de la cosa

<sup>70</sup> El término al que nos referimos es *Befindlichkeit* que, al español ha sido traducido por J. Gaos como *encontrarse*, mientras que J. E. Rivera lo traduce como *disposición afectiva*. Por su parte, *Stimmung* fue traducido por Rivera como *estado de ánimo*, *Gestimmtheit* como *temple anímico* y *Gestimmtheit* como *temple de ánimo*. Las traducciones de Gaos fueron: *Stimmung* como *temple*, *Stimmungen*, *sentimientos*, *Gestimmtheit* o *Gestimmtheit* como *estado de ánimo*. F. Duque tradujo en un primer momento *Stimmung* como "acorde" (en O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*), recientemente ha preferido "tonalidad afectiva" ("Los humores de Heidegger"). Otra posibilidad sería pensar el fenómeno mediante el término "entonación".

<sup>71</sup> *SuZ*, pág. 143 (*SyT*, pág. 167); "Seminar in Le Thor 1969", *GA* 15. pág. 334.

enfrentada significa co-responder a ella en cierta forma. El *ver-stehen* o *vor-stehen*, el comprender o pre-estar, es pues para Heidegger una forma radicalmente diferente de acceder al mundo y a los entes intramundanos. La tradición metafísica, especialmente la moderna, había partido de un acceso que no veía este pre-estar originario con los entes, sino que los pre-ponía. No era un *vor-stehen*, sino un *vor-stellen*. Por ello, la *Vor-stellung*, la pre-posición o re-presentación fue la forma determinante de "conocer" el mundo. Y esto fue así porque lo que correspondía a la pre-posición o re-presentación era lo que se hallaba ahí presente. El mundo y los entes intramundanos fueron vistos como lo presente. El estar ahí, la presencia, *vorhanden*, de los entes, incluido el ser humano, era accesible mediante la re-presentación. Como hemos analizado en los capítulos anteriores, las propuestas que enfrentaron este punto de partida son precisamente para Heidegger las que posibilitan una forma radical de hacer filosofía.

Si mantenemos a la vista constantemente que el modo de ser del Dasein es solamente la existencia, es decir, la relación de ser en la cual a este ente le va su ser *por* y *con* su ser, entonces indiscutiblemente la comprensión (por su ser) tendrá que ser pensada a partir de la disposición afectiva (con su ser). A pesar de que Heidegger enfatiza esto en *SyT* al señalar que ambos modos de apertura son formas constitutivas y cooriginarias,<sup>72</sup> múltiples lecturas siguieron identificando la disposición afectiva con sentimentalismo o con irracionalidad y destacaron únicamente la comprensión como el ámbito estrictamente hermenéutico o filosófico.

<sup>72</sup> *SuZ*, pág. 133 (*SyT*, pág. 157).



Sin embargo, si la hermenéutica es pensada solamente a partir de la comprensión, ocurre ya aquí una visión unilateral del fenómeno que se pretende tematizar, es decir el Dasein en su existencia. Con ello no se alcanza a ver la magnitud del planteamiento heideggeriano, en tanto no se está descubriendo la existencia como tal, sino solamente una versión modificada de la subjetividad. Un gran número de lecturas que asociaban o asocian a la analítica existencial del Dasein con determinaciones subjetivistas o antropológicas no alcanzan a ver el rompimiento radical con la representación que está aquí en juego.<sup>73</sup>

En este sentido conviene destacar que la hermenéutica de Heidegger siempre fue una hermenéutica disposicional o como llamará en las primeras lecciones "hermenéutica de la facticidad".<sup>74</sup> La comprensión señala aquello que le va al Dasein *por* su ser, pero esto sólo es posible mediante el modo *cómo* le va al Dasein, *con* su ser: mediante la disposición afectiva.

La disposición afectiva en tanto señala "cómo uno está y cómo a uno le va"<sup>75</sup> es el modo de apertura que constituye al Dasein con respecto al *cómo* se abre lo que a él mismo le va: el ser. Si lo que le va al Dasein es ser, aquí podemos metódicamente señalar que el ser en tanto aquello que le va al Dasein, es aprehendido en la comprensión. El modo *como* aquello le va al Dasein es aprehendido en la disposición afectiva. Pero

<sup>73</sup> Un excelente trabajo que revisa la relación de Heidegger con la antropología es el texto de F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Lovaina, 2003.

<sup>74</sup> Esta expresión la introduce Heidegger en su curso *Ortología. Hermenéutica de la facticidad* del semestre estival de 1923, GA 63, pág. 14 (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pág. 33).

<sup>75</sup> *SuZ*, pág. 134 (*SyT*, pág. 159).

no hay que olvidar que aquello que es aprehendido no es un ente, sino que precisamente aquí se juega la diferencia con el ente, por ello no es meramente una determinación óptica, sino una incumbencia ontológica. Si el ser que se abre en la comprensión no es ente, sino aquello que se diferencia del ente y que lo posibilita, el *cómo* se abre ser tampoco puede tener carácter óptico, sino ontológico.

Heidegger buscó expresar esta diferencia mediante una precisión terminológica. En el sentido de aquello que se abre *por* su ser en la relación de ser, Heidegger diferenció la *comprensión* de aquello que se abre ya como comprendido, las *posibilidades*?<sup>6</sup> Señalar pues que el Dasein *es* por un lado no quiere decir otra cosa que el hecho de que desde este modo de apertura, desde el ámbito del abrirse de la relación de ser, es el ente que *comprende posibilidades*. Pero ya que esta comprensión sólo se da en el modo *como* se comprenden las posibilidades, entonces aquí se diferencia el modo *como* se abre aquello que se comprende, la *disposición afectiva*, del modo en que se da lo abierto en las posibilidades, esto es, como *temple de ánimo*. De la misma forma en que hay una diferencia ontológica entre comprensión y posibilidad así la disposición afectiva es pues ontológicamente diferente al temple de ánimo. Así como el ente es siempre ente en su ser, así la posibilidad es posibilidad comprendida y el temple es siempre temple disposicional. El señalamiento general de Heidegger que indica que el *ente es*, debemos matizarlo respecto a este ente, el Dasein, quien respecto de un modo de apertura es la posibilidad que comprende y, respecto de otro modo de apertura, es el temple que dispone. Así como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, así lo

<sup>76</sup> Cf. §31 de *SyT*.

disposicional es el carácter ontológico del temple de ánimo. Y si el ser es siempre ser del ente, entonces en el Dasein la comprensión es siempre *comprensión de la posibilidad* y la disposición es *disposición del temple*. Visto cooriginariamente como relación de ser el Dasein es pues en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*. Asimismo si Heidegger defenderá hasta el cansancio que no hay ente sin ser ni ser sin ente, entonces debemos decir que tampoco hay posibilidad templada sin comprensión afectiva ni comprensión afectiva sin posibilidad templada. Esto nos lleva entonces a reconocer que el rompimiento radical con la herencia moderna por parte de Heidegger se halla precisamente en haber tematizado la existencia en tanto modo de ser del Dasein, esto es en tanto relación de ser: *por* y *con* su ser. Fisto significa un abandono del punto de partida representacional y, en general, del ámbito de la conciencia en tanto el Dasein ya no puede ser pensado en sentido estricto como subjetividad ya que éste no es otra cosa que *comprensión afectiva de posibilidades templadas*.

De esta forma, si vemos lo disposicional-afectivo en su cooriginariedad con la comprensión podremos entender mejor que el estar siendo del Dasein no puede ser entendido adecuadamente a partir de una derivación exterior y general sobre el ser, sino solamente de su propio carácter ontológico-existencial en donde lo disposicional afectivo no es un añadido, sino un rasgo esencial de la existencia.

Parecería que por la intensidad y volatibilidad de la indiferencia y fugacidad de los temples y su correspondiente carácter ontológico de la disposición éstos no son dignos de ser tomados en cuenta para un análisis filosófico. Gran parte de la tradición así lo consideró. Sin embargo, como nos muestran las tematizaciones heideggerianas, su obra en gran medida consiste en destacar aquello pasado por alto en la

tradición. La tematización de mundo como significatividad-condición respectiva, la cotidianidad y la afectividad, así lo muestran. Precisamente al tematizar la disposición afectiva en el § 29 de *SyT*, Heidegger toma como punto de partida el reconocimiento de que los temples de ánimo no son una "nada". La crítica inicial oculta ahí es que filosóficamente han sido considerados "nada" a partir de la medida ontológica de "algo" en cuanto determinado. En *SyT* Heidegger señala eso expresamente: "Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la 'evidencia' de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí".<sup>77</sup> De esta forma, los temples de ánimo y su carácter ontológico de disposición afectiva son algo indeterminado, lo que no cierra las posibilidades de un tratamiento ontológico radical de mayor visión, ya que, como hemos visto, a partir de nuestro análisis del preguntar, lo determinado no agota las posibilidades ontológicas de tematización. Lo determinado es solamente un modo de aprehender las cosas, fundamentalmente a partir de una interpretación con base representacional. Apegarse a una interpretación determinacional cierra el espectro y deja fuera de consideración fenómenos centrales para un acercamiento a lo que son las cosas.

Ya que nuestro objetivo ha consistido sencillamente en señalar los rasgos que de una u otra manera posibilitan un rompimiento radical con una tradición moderna apoyada en la representación, no abordaremos por el momento el papel de la disposición afectiva en la fenomenología hermenéutica. En publicaciones recientes ya se ha iniciado una exhaustiva

Entre los trabajos más completos que se han publicado al respecto se

relectura del lugar que toma la afectividad en la obra de Heidegger.<sup>78</sup> Sin embargo, debemos decir que la propuesta de Heidegger en torno a la comprensión afectiva que es el Dasein no consiste meramente en ver la comprensión como algo determinado o determinante y la afectividad como su contrapane, sino que la correspondencia entre comprensión y afectividad es de hecho indeterminada por el carácter ontológico constitutivo del ente que conforman: el Dasein. Este carácter indeterminado de la comprensión afectiva es precisamente lo que señala una doble problemática: por un lado al ser lo más propio del Dasein es lo más difícil de ver.

<sup>78</sup> Entre los trabajos más completos que se han publicado al respecto se encuentran los siguientes: P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt, 2002; A. Rodríguez, *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Würzburg, 2003 (asimismo un trabajo previo del mismo autor que aparecerá como *Verdad y afectividad en El ser y el tiempo de Martin Heidegger*); B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger*, Dordrecht, 2002; T. Kalariparambil, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlín, 1999; F. Duque, "Los humores de Heidegger (Teoría de las tonalidades afectivas)" en Domínguez Basalo A. (ed.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, 2002, págs. 323-354; K. Held, "Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger", en D. Papenfuss/O. Pöggeler (ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers I*, Frankfurt a. M., 1991, pp. 31-56; M. Haar, "Stimmung et pensée" en F. Volpi (ed.) *Heidegger et l'idée de laphénoménologie*, Dordrecht, 1988, págs. 265-283; H.-H. Gander, "Grund und Leitstimmungen in Heideggers Beiträge zur Philosophie", *Heidegger Studies* 10 (1994), págs. 15-31; P. Emad, "Boredom as Limit and Disposition", *Heidegger Studies* 1 (1985), págs. 63-78; P. Redondo Sánchez, *Filosofar desde el temple de ánimo*, Salamanca, 2005. Otros trabajos que han intentado acercarse a la afectividad en Heidegger son: R. Pocai, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg/München, 1996; B.- C. Han, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmungen bei Martin Heidegger*, München, 1996; H. Fink-Eitel, "Affekte: Versuch einer philosophischen Bestandaufnahme". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986), págs. 520-542, "Die Philosophie der

Esta dificultad en lugar de ser llevada a su extremo fue limitada por la tradición de modo tal que sólo se consideró accesible lo determinado o determinable. La posibilidad de pensar más allá de lo determinado fue echada por la borda por lo menos en el ámbito filosófico y cedida a otros comportamientos humanos como la poesía, la religión o la mística. Por otro lado, esta restricción abrió el camino a pensamientos determinacionales como la Modernidad a partir de Descartes en donde la tematización determinacional filosófica se ubica claramente en la propuesta teórico-cognoscitiva guiada por el ámbito representacional, que a la vez se atribuye el papel de constituir el primer acceso al mundo y a las cosas. Como hemos anunciado, esta posibilidad cognoscitiva es en sentido estricto una derivación de la manera cotidiana en la que acontece la existencia.

De esta forma, la fenomenología hermenéutica de la facticidad que propone Heidegger busca pensar al Dasein como comprensión afectiva de posibilidades templadas y esto señala un punto de partida radical para el filosofar de modo que la propuesta no es de ninguna forma una mera traducción literal de una tematización en torno a una representación intelectual que siente, sino que en cierta medida va más allá de ello al

Stimmungen in Heideggers Sein und Zeit", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/3 (1992), págs. 27-44, "Angst und Freiheit. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie", en Fink-Eitel (ed.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 1993; I. Craemer-Ruegenberg (ed.), *Pathos, Affekt, Gefühl*, Freiburg-Berlín, 1981; R. Kuhn, "Hermeneutische und lebensphänomenologische Affektenanalyse", *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1 (1996), págs. 181-197; H. Verter, "Irrational? Zu Heideggers Begriff der Stimmung", *Wissenschaft und Glaube* 2/3 (1988), págs. 153-170; D. Weberman, "Heidegger and the disclosive character of the emotions", *Southern Journal of Philosophy* 34 (1996), págs. 379-410.

descubrir el ámbito donde hunde sus raíces toda propuesta determinacional teórico-cognoscitiva como son las propuestas modernas apoyadas en la representación.

Como vemos no se trata solamente de un mero señalamiento a un olvido en el marco de la tradición filosófica, sino que a su vez es una invitación, como lo ha mostrado ya la constelación filosófica contemporánea, a un modo de hacer filosofía radicalmente diferente en donde se abren cada vez posibilidades de seguir filosofando y a la vez conservando aquel rasgo que caracteriza a la fenomenología heideggeriana y que ya había impresionado a Hannah Arendt: "un pensar apasionado en el cual confluyen el pensar y el estar vivo".<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Citado en el apartado "Hannah Arendt" de M. Schmitz incluido en el *Metzler Philosophen Lexikon*, 2003, págs. 28-29.

## Bibliografía

### I. Escritos de Wilhelm Dilthey

a) **Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften (GS)*, Stuttgart, 1957 ss.**

GS I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, editado por B. Groethuysen, 1959.

GS v: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, editado por G. Misch, 1957.

GS VI: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, editado por G. Misch, 1958.

GS XIII: *Leben Schleiermachers*, primer volumen, editado por M. Redeker, 1970.

GS XVIII: *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften*, editado por H. Johach y F. Rodi, 1977.

GS XVIII: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und*



*Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, editado por H. Johach y F. Rodi, 1982.

**b) W. Diltthey, *Correspondencia*:**

*Briefwechsel zwischen Wilhelm Diltthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, editado por S. von der Schulenburg, Halle, 1923.

"Briefwechsel Diltthey-Husserl", *Man and World* 1 (1968), pág. 434 (Primera edición por Walter Biemel en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1957).

## II. Escritos de Martín Heidegger

**a) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe (GA)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975 ss.**

GA 1: *Frühe Schriften*, editado por F.-W. v. Herrmann, 1978.

GA 2: *Sein und Zeit*, editado por F.-W. v. Herrmann, 1977 (*El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1951; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003).

GA 9: *Wegmarken*, editado por F.-W. v. Herrmann, 1976 (*Hitos*, trads. A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Alianza, 2000)

GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, editado por H. Heidegger, 2000.

GA 17: *Einführung in die Phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*,\* editado por F.-W. v. Herrmann, 1994.

\* WS= semestre invernal, SS= semestre estival.

- GA 19: *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), editado por I. SchüBler, 1992.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), editado por P. Jaeger, 1979 (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006).
- GA 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), editado por W. Biemel, 1976 (*Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2004).
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), editado por F.-W. v. Herrmann, 1989 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000).
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), editado por K. Held, 1978.
- GA 27: *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), editado por O. Saame und I. Saame-Speidel, 1996 (*Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2001).
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929/30), editado por F.-W. v. Herrmann, 1992 (*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007).
- GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), editado por H. Tietjen, 1982.
- GA 33: *Aristóteles, Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), editado por H. Hüni, 1990.
- GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (WS 1935/36), editado por P. Jaeger, 1984 (*La pregunta por la cosa*, trad. E. García Bersulce y Z. Szankay, Barcelona, Órbita, 1986).

- GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (WS 1937/38), editado por F.-W. v. Herrmann, 1992 (*Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"*, trad. Ángel Xolocotzi, Granada, Comares, de próxima publicación).
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie* (KNS\*\* 1919, SS 1919), editado por B. Heimbüchel, 1987 (De una de las lecciones hay traducción en español: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero Barcelona, Herder, 2005).
- GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), editado por H.-H. Gander, 1993.
- GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920), editado por C. Strube, 1993.
- GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (WS 1920/21, SS 1921, 1918/19), editado por M. Jung, Th. Regehly, C. Strube, 1995 (*Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu, Barcelona, Siruela, 2005; *Estudios de mística medieval*, trad. Jacobo Muñoz, México, FCE, 1997).
- GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), editado por W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, 1985.
- GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristóteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922), editado por G. Neumann, 2005 (El "Informe Natorp", incluido en este volumen, está traducido como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002).

\* \* Kriegsnotsemester: semestre de posguerra.

GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (WS 1922/23), editado por K. Bröcker-Oltmanns, 1988 (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1998).

GA 64: *Der Begriff der Zeit*, editado por F.-W. von Herrmann, 2004 (Traducción al español por J. Adrián Escudero, en proceso. La conferencia "El concepto de tiempo", incluida en este volumen, está publicada en español: Madrid, Trotta, 1999).

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, editado por F.-W. von Herrmann, 1989 (*Aportes a la filosofía. 'Acerca del evento'*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003).

GA 66: *Besinnung*, editado por F.-W. von Herrmann, 1997 (*Meditación*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2006).

### **b) Otras ediciones de textos de Heidegger**

Martin Heidegger, *Sein und Zeit (SuZ)*, Tübingen, Niemeyer 1993. (*El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1951; *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003).

———, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1957 (*Sendas Perdidas*, trad. J. RoviraArmengol, Buenos Aires, Losada, 1960; *Caminos de Bosque*, trads. A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Alianza, 1995).

———, *Unterwegs zur Sprache (UzS)*, Stuttgart, 1959 (*De camino al habla*, trad. I. Zimmermann, Barcelona, Madrid, Serbal, 1987).

———, *Zur Sache des Denkens (ZSD)*, Tübingen, 1969 (*Tiempo y ser*, trads. M. Garrido, J. L. Molinuelo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999).

- , *Vier Seminare (VS)*, traducido y editado por C. Ochwadt, Frankfurt a. M., 1977.
- , *Was ist das--die Philosophie?*, Pfullingen, 1963 (*¿Qué es la filosofía?*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2004).
- Martin Heidegger, "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" (Auszug aus der Nachschrift Brecht), *Heidegger Studies* 12 (1996), editado por C. Strube, págs. 9-14.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) (PIA)*, *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), editado por H.-U. Lessing, págs. 235-274.
- , *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, *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-93), págs. 143-177.
- , "Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage", en H. Gehrig (ed.), *Phänomenologie-lebendig oder tot?*, Karlsruhe, 1969, pág. 47.
- , *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, 1987 (*Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, Morelia, Jitanjáfora, de próxima publicación).

**c) Martin Heidegger, Correspondencia:**

- Martin Heidegger, *Heidegger/Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, editado por W. Biemel und H. Saner, München, 1990. Aquí citada como *Briefe H-J* (Martin Heidegger/ Karl

- Jaspers. *Correspondencia* (1920-1963), Madrid, Síntesis, 2003, citada como *Correspondencia H-J*).
- Martin Heidegger, *Heidegger/Blochmann: Briefwechsel 1918-1969*, editado por J.W. Storck, Marbach, 1989.
- H Arendt/M. Heidegger. *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*, editado por U. Ludz, Frankfurt a. M., 1998 (Hanna Arendt/ Martin Heidegger, *Correspondencia 1935-1975 y otros documentos de los legados*, trad. Adan Kovacsics, 2000).
- , "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", en D. Papenfuss und O. Pöggeler (ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* vol. 2: *Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a. M., 1990.
- , "Brief Martin Heideggers an Elisabeth Husserl", *Aut-Aut* 223-224 (enero-abril 1988), págs. 6-11.
- , "Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson", *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-65), págs. 397-402 ("Carta al padre William Richardson", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, trad. Irene Borges-Duarte, Madrid, 1996, págs. 11-18).
- , "Brief Martin Heideggers an Engelbert Krebs", en B. Casper (ed.), *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg* (cf. *infra* Casper).
- , "Brief Martin Heideggers an Martin Grabmann", en H. Köstler (ed.), "Heidegger schreibt an Grabmann", en *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980), págs. 96-109.
- , *M. Heidegger/ I. von Bodmershof Briefwechsel 1959-1976*, Stuttgart, 2000.
- , "Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)", *Heidegger Studies* 16 (2000), págs. 11-33.
- , "*Mein liebes Seelchen!*" *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, editado y comentado por

- Gertrud Heidegger, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005. Aquí citado como "*Mein liebes Seelchen!*"
- Martin Heidegger, *M. Heidegger/H. Rickert Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, editado por Alfred Denker, Francfort a. M., Klostermann, 2002. Aquí citado como *Briefe H-R*.
- , *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, editado por Holger Zaborowski, München, 2003 (*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trads. Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez, México, UIA, 2006).
- , *Heidegger/ Welte: Briefe und Begegnungen*, editado por Alfred Denker, Stuttgart, 2003 (*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trads. Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez, México, UIA, 2006).

### III. Escritos de Edmund Husserl

- a) Edmund Husserl, *Husserliana (Hua)*, *Gesammelte Werke*. Publicado con base en el legado del Archivo-Husserl (Lovaina) en colaboración con el Archivo de la Universidad de Colonia, Den Haag, 1950 ss.**

*Hua I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por S. Strasser, 1950 (CM).

*Hua II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, editado por W. Biemel, 1950.

*Hua III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, editado por K. Schuhmann, 1976 (*Ideen I*).

- Hua IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie unci phänomenologischen Philosophie II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por M. Biemel, 1952 (*Ideen II*).
- Hua v: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie III. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, editado por M. Biemel, 1953 (*Ideen III*).
- Hua VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, editado por W. Biemel, 1954 (*Krisis-Schrift*).
- Hua VIII: Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, editado por R. Boehm, 1959.
- Hua IV: Phänomenologische Psychologic. Vorlesungen Sommersemester 1925*, editado por W. Biemel, 1962.
- Hua x: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, editado por R. Boehm, 1966.
- Hua XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil, 1905-1920*, editado por I. Kern, 1973.
- Hua XVII: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, editado por P. Janssen, 1974.
- Hua XVIII: Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik*, editado por E. Holenstein, 1975 (*Prolegomena*).
- Hua XIX/1: Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, editado por U. Panzer, 1984 (*LU II/1*).
- Hua XIX/2: Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, editado por U. Panzer, 1984 (*LU II/2*).



- Hua XXII: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, editado por Bernhard Rang, 1979 ("Intentionale Gegenstände", trad. Ángel Xolocotzi, págs. 303-338, en proceso de publicación).  
*Hua XVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, editado por Th. Nenon und H.-R. Sep., 1989.

**b) Otras ediciones de textos de Husserl:**

- Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft",  
*Logos I* (1910/11), págs. 289-341.  
———, "Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen'" (1913), *Tijd-schrift voor Filosofie* 1 (1939), págs. 106-133; 319-339.

**c) Edmund Husserl, *Correspondencia*:**

- a) *Briefwechsel*, editado por Karl Schuhmann con apoyo de Elisabeth Schuhmann, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academics publishers, 1994:
- , vol. II: *Die Göttinger Schule*.  
———, vol. III: *Die Freiburger Schüler*.  
———, vol. V: *Die Neukantianer*.  
———, vol. VI: *Philosophenbriefe*.
- b) *Briefe an Roman Ingarden*, editado por R. Ingarden, Den Haag, 1968.

#### IV. Escritos de Heinrich Rickert y otros neokantianos

- Lask, Emil, *Die Logik der Philosophie*, Tübingen, 1911.
- Natorp, Paul, "Kant und die Marburger Schule", *Kant-Studien* 17(1912), págs. 193-221.
- Rickert, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg, 1982 (primera edición).
- , *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen, 1913 (segunda edición ampliada).
- , *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, 1926. (Traducción al español: *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Calpe, 1922).
- , "Vom Begriff der Philosophie", *Logos* I (1919/11), págs. 1-34. Reimpreso en H. Rickert, *Philosophische Aufsätze*, Tübingen, 1999, págs. 3-36.
- , "Lebenswerte und Kulturwerte", *Logos* n (1911/12), págs. 131-166. Reimpreso en H. Rickert, *Philosophische Aufsätze*, Tübingen, 1999, págs. 37-72.
- , "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs" en *Logos* II (1911/12), págs. 26-78.
- , "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik", *Kant-Studien* 14 (1909), págs. 169-228. Citado como ZW.
- , "Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung", *Kant-Studien* 4 (1900), págs. 137-166.

- Rickert, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, 1920.
- , *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen, 1924.
- , "Kritische oder genetische Methode" (1883), *Präludien II*, Tübingen, 1911, págs. 99-135.
- , "Geschichte und Naturwissenschaft" (1894), *Präludien II*, Tübingen, 1911, págs. 136-160.
- , "Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus", *Logos I* (1910/11), págs. 186-196.
- , "Beiträge zu Lehre vom negativen Urteil", *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Freiburg/Tübingen, 1884, págs. 165-196.
- Windelband, Wilhelm, "Was ist Philosophie?" (1882), *Präludien I*, Tübingen, 1911, págs. 1-54.
- , "Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie" (1881), *Präludien I*, Tübingen, 1911, págs. 112-146.
- , "Logik", *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, editado por W. Windelband, vol. 2, Heidelberg, 1904, págs. 163-186.

## V. Otras fuentes primarias

- Aristóteles, *Metaphysik*, griego (W. Christ) y alemán (H. Bonitz) 2 vols, editado por H. Seidl, Hamburg, 1989.
- , *Nikomachische Ethik*, en Aristóteles, *Philosophische Schriften*, vol. 3. trad. por E. Rolfes, adaptación de G. Bien, Hamburg, 1995.

- Aristóteles, *Metaphysik, 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) 2 vols., editado por H. G. Zekl, Hamburg, 1987.
- Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendßn nach Aristoteles*, Freiburg 1862, Hildesheim, 1984.
- Brentano, Franz, *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, editado por O. Kraus, Leipzig, Meiner, 1930/Hamburg, Meiner, 1962.
- , *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 2 vols. (1874), Hamburg, 1924, editado por O. Kraus.
- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia* en *Oevres de Descartes*, editado por C. Adam y P. Tannery, vol. VII, Paris, 1904 (*Meditaciones metafísicas*, trad. del latín Juan Gil Fernández, Argentina, Aguilar, 1982).
- , *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, editado por L. Gäbe aufgrund der Ausgaben v. A. Buchenau, Hamburg, 1960.
- , *Correspondance*, París, Presses Universitaires de France, 1951 (en alemán: *Briefe*, Staufen-Verlag, 1949).
- Platón, *Diálogos*, vol. IV, Madrid, Gredos, 2000.

## Literatura secundaria

- Aguirre, A., "Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie", *Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert*, págs. 43-71.

- Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, 1970.
- , *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982.
- Augsberg, I., *"Wiederbringung des Seienden". Studien zur Ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*, München, 2003.
- Bambach, Ch., "Phenomenological Research as Destruktion. The Early Heidegger's Reading of Dilthey", *Philosophy Today* 37 (1993), págs. 115-132.
- Barash, J., "Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger", *Forum für Philosophie Bad Homburg, Martin Heidegger: Innen- und Außen-ansichten*, Frankfurt a. M., 1991.
- Benoist, J., *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, PUF, 1996.
- Berger, J., "Historische Logik und Hermeneutik", *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/68), págs. 127-151. Reimpreso en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt, 1987, págs. 294-327.
- Bodamer, T., *Philosophie der Geisteswissenschaften (Serie: 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", *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.

- Böhler, D. y J. P. Brune (eds.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg, 2004.
- Buchholz, R., *Was heißt Intentionalität? Ein Studie zum Frühwerk Heideggers*, Essen, 1995.
- Buren, J. van, "The Young Heidegger and Phenomenology", *Man and World* 23 (1990), págs. 239-272.
- , "The Young Heidegger, Aristotle and Ethics", en Dallery y Scott (eds.), *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*, New York, State Univ. Press, 1992, págs. 169-185.
- , *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1994.
- Caputo, J., "Husserl, Heidegger and the question of a 'hermeneutic' phenomenology", en *Husserl Studies* 1 (1984), págs. 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), págs. 534-541.
- Cercel, G., "Die Faktizität der Hermeneutik", *Studia Phaenomenologica* 1 (2001), págs. 95-119.
- Constante, A., *Heidegger: En el camino del pensar*, México, UNAM, 2005.
- Coriando, Paola-Ludovica, *Afektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Frankfurt, 2002.
- , *Der letzte Gott als Anfang*, München, 1998
- Cosmus, O., *Anonyme Phänomenologie*, Würzburg, 2001.
- Courtine, J. F., *Heidegger et la phénoménologie*, París, Vrin, 1990.
- , "Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristotele et Luther", en B. Cassin (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992. págs. 337-362.

- Courtine, J. F., "Phénoménologie et/ou ontologie herméneutiques", en J. Greisch (ed.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, París, Beauchesne, 1993, págs. 151-175.
- (ed.) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité á la métaphy-sique du Dasein*, París, Vrin, 1996.
- Cristin, R. (ed.), *Edmund Husserl, Martin Heidegger - Phanomenologie* (1927), Berlín, 1999.
- Dahlstrom, D., "Heidegger's Method: philosophical concepts as formal indications", *Rewiew of Methaphysics* 47 (1994), págs. 775-795.
- Dastur, F., "Heidegger und die, Logischen Untersuchungen", *Heidegger Studies* 7 (1991), págs. 37-51.
- , *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1990.
- , "Le projet d'une 'chronologie phénoménologique' et la premiere interprétation de Kant" en J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929*, Paris, Vrin, 1996.
- , *Heidegger et la question anthropologique*, Lovaina, 2003.
- Denker, A. y E. Biichin (eds.), *Martin Heidegger und seiner Heimat*, Stuttgart, 2005.
- Diemer, A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phä-nomenologie*, 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.
- Eley, L., *Die Krise des Apriori en der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, 1962.
- Faust, August, Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophic der Gegenwart, Tubingen, 1927.

- Fehér, Īstvan M., "Der Junge Heidegger I", *Anuales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Norninatae. Sectio Philosophica et sociológica* tomo xx, Budapest, 1986, págs. 163-164,
- Fellmann, F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg, 1991.
- Fernández Labastida, Francisco, *La antropología de Wilhelm Dilthey*, Roma, 2001.
- Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, 1996.
- Flach, Werner, *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*, München, 1959.
- Friedman, M., *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, Fischer, Frankfurt a. M., 2004.
- Gadamer, Hans-Georg, "Hermeneutik als praktische Philosophie", en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie vol. I*, Freiburg, 1972, págs. 325-344.
- , *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., 1977.
- , "W. Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag)", en Orth, E. W. (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München, 1985, págs. 157-182.
- , *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke, vol. I: Hermeneutik I*, Tübingen, 1986.
- , "Hermeneutik und Historismus", en *Gesammelte Werke, vol. 2: Hermeneutik II*, Tübingen, 1986.
- , "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics", en *Journal of the British society for Phenomenology* 25 (1994).
- , "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), págs. 13-26 ("Recuerdo de los comienzos de Heidegger", *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, págs. 295-306).



- Gander, Hans-Helmuth, *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München, 1988.
- , *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 2001.
- García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor*, Pamplona, Newbook, 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 in der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), págs. 27-53.
- Gethmann-Siefert, Annemarie / Pöggeler, Otto (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1989.
- Gil Villegas, F., *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1996.
- Greisch, Jean, "L' herméneutique dans la "phénoménologie comme telle", *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), págs. 43-63.
- , *Hermeneutik und Metaphysik*, München, 1993.
- , *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París, PUF, 1994.
- , "Das Verständliche und das Unverständliche. Das Problem des Irrationalen in Heideggers Hermeneutik der Faktizität", *Studia Hermeneutica* 3 (1997), págs. 73-93.
- Grimm, J.yW., *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, págs. 1854 ss.
- Grondin, Jean, *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991.

- Grondin, Jean, "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", en Fehér I. M. (ed.), *Wege und Irrwege des mueren Umgangs mit Heideggers Werk*, Berlín, 1991, págs. 141-150.
- , "Die hermeneutische Intuition zwischen Husserl und Heidegger", *Inmuten der Zeit, Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel*, editado por Th. Grethlein y H. Leither, Würzburg, 1996, págs. 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 fin de siglo*, México, UNAM, 1996.
- Gutierrez, C. B., *Die Kritik des Wertbegriffes in der Philosophie Heideggers*, Tesis doctoral, Heidelberg, 1976.
- , "La Hermenéutica temprana de Heidegger", *Ideas y Valores* 107 (1998), págs. 27-42.
- Held, K., "Husserls Rückgang auf das Phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie", *Phänomenologische Forschungen* 10 (1981), págs. 89-145.
- , *Einleitung zu Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart, 1985, págs. 5-51.
- , "Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger", en G. Funke (ed.), *Husserl Symposium. Mainz 27.06/04.07 1988, Mainz*, 1988, págs. 33-50.
- , "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en A. Gethmann-Siefert / O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1989, págs. 111-139.
- Held, K., "Edmund Husserl. Transzendente Phänomenologie: Evidenz und Verantwortung", en M. Fleischer (ed.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt, 1990, págs. 79-93.

- Held, K., "Heideggers Weg zu den «Sachen selbst»", en P.L. Coriando (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.-W. v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, Berlín, 1999, págs. 31-45.
- Henry, M., "Quatre principes de la phénoménologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), págs. 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 a. M., 1970, págs. 235-254.
- , *Husserl und die Meditationen des Descartes*, Frankfurt a. M., 1971.
- , *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Frankfurt a. M., 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 a. M., 1987, vol. 2
- , *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., 1988.
- , *Weg und Methode*, Frankfurt a. M., 1990.
- , *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Frankfurt a. M., 1994.
- , "Daseinsanalyse und Ereignis-Denken", *Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 12/1 (1995), págs. 6-17.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, "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.

- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, "Husserl-Heidegger und «die Sachen selbst»", en *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel*, editado por Th. Grethlein und H. Leither, Würzburg, 1996, págs. 277-289.
- , *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt a. M., 2000.
- Herrschaft, Lutz, "Neues vom südwestdeutschen Neukanianismus?", *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik* 40 (1993), págs. 57-69.
- Hobe, K., "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", en *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), págs. 360-376.
- Hogemann, F., "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919/20 und dem SS 1920", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), págs. 54-71.
- Holmes, R., "An Explication of Husserl's Theory of the Noema", *Research in Phenomenology* 5 (1975), págs. 143-153.
- Hopkins, B., *Intentionality in Husserl and Heidegger*, Kluwer, Dordrecht, 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 a. M., 1975.
- Ingarden, R., *On the Motives which led Husserl to transcendental Idealism*, Den Haag, 1975.
- Jamme, C., "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), págs. 72-90.
- Janssen, P., *Edmund Husserl*, Freiburg i. Br. /München, 1976.

- Johach, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei W. Dilthey*, Meisenheim am Glan, 1974.
- Joas, H., *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M., 1999.
- Jung, M., *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, 1996.
- Kemmerling, Andreas, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes Philosophic*, Frankfurt a. M., 1996.
- Keussen, Rudolf, *Bewusstsein und Erkenntnis bei Descartes*, Hildesheim, 1980.
- Kern, Iso, "Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls", *Tijdschrift voor Philosophie* 24 (1962), págs. 303-349 (traducción al español publicada en A. Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*).
- Kisiel, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles, University of California Press, 1993.
- , "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Friihwerk Heideggers ", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), págs. 91-120.
- Kisiel, Theodor y Van Buren, John (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of N.Y. Press, 1994.
- Kniifer, C, *Grundziige der Geschichte des Begrijfs Vorstellung von Wolf bis Kant*, Halle, 1911.
- Kostler, H., "Heidegger schreibt an Grabmann", *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980). Carta reimpressa en el *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004).
- Krausser, P., *Kritik der endlichen Vernunft. W. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a. ML, 1968.
- Lambert, César, *Philosophie und Welt beimjungen Heidegger*, Frankfurt a. M, 2002.

- Landgreß, 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.
- Landgrebe, L., *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.
- Leyte, A., *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.
- Löwith, K., "Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik", en Löwith, *Sämtliche Schriften vol. 8*, Stuttgart 1984, págs. 258-275.
- Lutz, B. (ed.), *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart, 2003.
- Makkreel, R., "Husserl, Dilthey and the Relations of the Life-World to History", *Research in Phenomenology* 12 (1982), págs. 39-58.
- , "Dilthey und die interpretierenden Wissenschaften", *Dilthey-Jahrbuch* 1 (1983), págs. 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, págs. 381-413.
- , "The Genesis of Heidegger's phenomenological Hermeneutics and the rediscovered «Aristotle Introduction» of 1922", *Man and World* 23 (1990), págs. 305-320.
- Makkreel, R., "Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und

- Abbau der geschichtlichen Welt", *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, editado por D. Papenfuss y O. Pöggeler, Frankfurt a. M., 1990, págs. 179-188.
- , *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M., 1991.
- Malter, R., "Heinrich Rickert und Emil Lask", en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt, 1987, págs. 87-104.
- Mohanty, J. N. (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, M. Nijhoff, Den Haag, 1977.
- , "Consciousness and Existence: Remarks on the Relation between Husserl and Heidegger", *Man and World* 11 (1978), págs. 324-355.
- , *Phenomenology. Between Essentialism and transcendental Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.
- Mul, Jos de, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven y Londres, 2004.
- Oberer, Hariolf, "Transzendentalosphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren transzendentalphilosophie", en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, págs. 105-133.
- Ollig Hans-Ludwig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979.
- Orth, Ernst Wolfgang/ Holzhey Helmut (ed.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, 1994.
- (ed.), "Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert", *Phänomenologische Forschungen* 16 (1984).
- , *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg/München, 1985.
- Orth, Ernst Wolfgang/Holzhey Helmut (ed.), "Das Problem der Generalisierung bei Dilthey und Husserl als Frage nach Gegenwart und Zeitlichkeit", *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), págs. 327-350.

- Orth, Ernst Wolfgang/Holzhey Helmut(ed.), "Heidegger und der Neukantianismus", *Man and World* 25 (1992), págs. 421-441.
- Oudemans, Th. C. W., "Heideggers 'Logische Untersuchungen'", *Heidegger Studies* 6 (1990), págs. 85-105.
- Pascher, M., *Einführung in den Neukantianismus*, München, 1997.
- Perler, Dominik, *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt, Klostermann, 1996.
- , *René Descartes*, München, Beck, 1998.
- Perpeet, W., "Fórmale Kulturphilosophie", en H.-L. Ollig (ed.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, págs. 362-377.
- Petrovsek, R., *Heidegger-Index (1919-1927)*, Teoloska fakulteta, Ljubljana, 1998.
- Pöggeler, O., "Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger", *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962/63), págs. 118-137.
- , "Heideggers Topologie von Sein", *Man and World* 2(1969), págs. 331-357.
- , *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1983 (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid, Alianza Universidad, 1993).
- , *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg i.Br./München, 1983.
- , "Heideggers Begegnung mit Dilthey", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87), págs. 121-160.
- (ed.), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Weinheim, 1994.
- Pöggeler, Otto y F. Hogemann, "Martin Heidegger: Zeit und Sein", *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart V*, Göttingen, 1982, págs. 48-86.
- Rampléy, M., "Meaning and Language in early Heidegger: From Duns Scotus to Being and Time", *Journal of the British Society for Phenomenology* 25 (1994), págs. 209-228.



- Rang B., *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt a. M., 1990.
- , "Representation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls", *Phänomenologie heute*, Freiburg/München, Alber, 1975, págs. 105- 137.
- Redondo Sánchez, Pablo, *Filosofar desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Salamanca, 2005.
- Ricoeur, P. *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- , "Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl", *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951), págs. 357-394.
- , "Phénoménologie et herméneutique", *Phänomenologische Forschungen I*, Freiburg/München, 1975, págs. 31-75.
- 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. v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1999, págs. 7-29.
- Riebel, Alexander, *Zur Prinzipienlehre bei Heinrich Rickert*, Tesis doctoral, Universidad de Würzburg, 1992.
- 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 a. M., 1971, págs. 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, págs. 185-210.
- \_\_\_\_\_, "Zwischen Plato und Aristoteles. Heideggers doppelte Exposition der Seinsfrage und der Ansatz von Gadammers hermeneutischer Gesprächsdialektik", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11/3 (1986), págs. 1-28.
- \_\_\_\_\_, *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt a. M., 1988.
- \_\_\_\_\_, "Die Urstiftung der hermeneutischen Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl", en C. Jamme y O. Pöggeler (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M., 1989, págs. 215-233.
- Rivera, J. E., *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.
- Rizzo Patrón de Lerner, R., "Génesis de las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una obra de irrupción", *Signos filosóficos* 7 (enero-junio 2002), México, págs. 221-244.
- Rodi, F., *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart, 1969.
- \_\_\_\_\_, "Zum gegenwärtigen Stand der Dilthey-Forschung", en *Dilthey-Jahrbuch* 1 (1983), págs. 260-267.
- \_\_\_\_\_, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., 1990.
- \_\_\_\_\_, "Wandlungen der hermeneutischen Situation im Blick auf Heideggers Frühwerk", en Fehér, I.(ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk*, Berlín, 1991, págs. 129-140.
- Rodi, F., "Wilhelm Dilthey: Der Strukturzusammenhang des Lebens", en *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, editado por M. Fleischer und J. Hennigfeld, Darmstadt, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist, 2003.

- Rodi, F., y H.-U Lessing, (ed.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M, 1984.
- Rodríguez, Agustín, *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Würzburg, 2003.
- Rodríguez, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993.
- , "Reflexión y Evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996), Madrid, Universidad Complutense.
- , "Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der Logischen Untersuchungen", en *Phänomenologische Forschungen* 2 (1997), págs. 223-244.
- , *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.
- , *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- , *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- Rosales, A., "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), págs. 241-262.
- San Martín, i., "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 D. C, 1988.
- Schalow, F., "Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures", *Heidegger Studies* 16 (2000), págs. 167-188.
- Scharft, R., "Heidegger's «Appropriation» of Dilthey before Being and Time", en *Journal of the History of Philosophy* 35 (1997), págs. 105-128.

- Schmitz, Heiko, *Von der "Kritik der historischen Vernunft" zur "Kritik der Kultur". Über die Nähe der Projekte von Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer*, Würzburg, 2006.
- Schnädelbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg-München, 1974.
- Scholtz, G, "Was ist und seit wann gibt es 'hermeneutische Philosophie'?", *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-93), págs. 93-119.
- Schreiber, Andreas, *Konnectionismus und Heidegger*, Berlín, 2001.
- Schumann, K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, Den Haag, 1971.
- , "Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893", *Brentano Studien* 3 (1990/91), págs. 119-136.
- Seeburger, F., "Heidegger and the phenomenological Reduction", en *Philosophy and phenomenological Research* 36 (1975/76), págs. 212-221.
- Seidel, Hermann, *Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts*, Bonn, 1968.
- 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), págs. 78-83.
- Spiegelberg, M., *The phenomenological Mouvement. A historical Introduction vol. I.*, The Hague, 1960.
- , "Is the Reduction necessary for Phenomenology? Husserl's and Pfänder's replies", *Journal of the British Society for Phenomenology* 4 (1973), págs. 3-15.
- Stewart, R., "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's Habilitationsschrift", en J. Kockelmans (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's 'Being and Time'*, págs. 1-21.

- Storck, Joachim W. y Th. Kisiel, (eds.), "Martin Heidegger und die Anfänge der «Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte»", *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992-93), págs. 181-225.
- Strauss, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, (ensayos y cursos), seleccionados e introducidos por Th. L. Pangle, Chicago, 1989.
- Streeter, R., "Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time", en *Man and World* 30 (1997), págs. 413-430.
- Ströker, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a. M., 1987.
- , *Phänomenologische Studien*. Frankfurt a. M., 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 Fontologie fundamental*, Million, Grenoble, 1995.
- Tamayo, Luis, "El colapso de Heidegger, 1945-1946", *Me cayó el veinte* 3, Revista de la escuela lacaniana de psicoanálisis, México, 2001, págs. 161-184.
- Tanasescu, I., "Der Vorstellungsgegenstand. Zu Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos", *Brentano Studien* 8 (1998/99), págs. 53-66.
- Theunissen, M., "Intentionaler Gegenstand und Ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls", *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962/63), págs. 344-362.

- Thomä, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt a. M., 1990.
- Thurnher, R., "Husserls Ideen und Heideggers Sein und Zeit", en A. Bäumer y M. Benedikt (eds.), *Gelehrtenrepublik und Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Wien, 1993, págs. 145-168.
- , "Zu den Sachen selbst! - Zur Bedeutung der phänomenologischen Grundmaxime bei Husserl und Heidegger", en A. Schramm (ed.), *Philosophie in Österreich* 1996, Wien, 1996, págs. 261-273.
- Tietjen, H., "Philosophie und Faktizität", *Heidegger Studies* 2 (1986), págs. 11-40.
- Twardowski, Kasimir, *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, Wien, 1892.
- , *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien, 1894.
- Uscatescu Barrón, J., *La teoría aristotélica de los templos*, Madrid, 1998.
- Vedder, B., "Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag", *Heidegger Studies* 12 (1996), págs. 95-107.
- Vigo, A., "Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1994, págs. 73-95.
- , "Sinn, Wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intensionalistischen Urteilslehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86/2 (2004), págs. 176-208.
- Vigo, A., "Hylemorphisme transcendentale et aletheiologie. La présence d'Aristote dans la pensée de Emil Lask" en D. Thouard (ed.), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, 2004, págs. 316-335.

- Vigo, A., "La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger", *Signos filosóficos* VIII/15 (2006), págs. 65-103.
- Villoro, Luis, "Dilthey y Rickert: dos intentos de fundamentación de las ciencias del espíritu" en *Filosofía y Letras* 23 (1954), México, págs. 75-83.
- Vogt, N., "Heidegger vor «Sein und Zeit»", *Daseinsanalyse. Zeitschrift für phänomenologische Anthropologie und Psychotherapie* 13 (1996), págs. 135-148.
- Volkman-Schluck, K.-H., *Die Philosophie Nietzsches*, Würzburg, 1996.
- Volpi, F., "Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), págs. 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), págs. 183-194.
- , *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984.
- , "Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik", en W. Biemel y F.-W. v. Herrmann (eds.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger*, Frankfurt a. M., 1989, págs. 67-91.
- , "Heidegger y la romanitas filosófica", *Revista de filosofía {Universidad Iberoamericana}*, México, núm. 106 (enero-abril 2003).
- Wagner, Gerhard, *Geltung und normativer Zwang*, Friburgo-Munich, 1987.
- Watanabe, J., "Categorical intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger", en J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indianapolis, Indiana Univ. Press, Bloomington, 1997, págs. 109-117.
- Wiley, T., *Back to Kant*, Wayne State Univ. Press, Detroit, 1978.

- Wolenski, J., "Twardowski and the distinction between content and object", *Brentano Studien* 8 (1998/99), págs. 15-35.
- Wöhler, Sven, *Das heterologische Denkprinzip Heinrich Rickerts und seine Bedeutung für das Werk Max Webers*, Tesis doctoral, Universidad de Erfurt, 2001.
- Xolocotzi, A. *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen 'Martin Heideggers*, Berlin, Duncker y Humblot, 2002.
- , *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés/ UIA, 2004.
- , "Zitternde Faktizität. Die Stimmung des philosophischen Fragens im 7. Buch der *confessiones* Augustins", en Markus Enders y Holger Zaborowski (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg i. Br., Alber, 2004, págs. 391-402.
- , "Rigor and Originarity: The Transformation of the Scientific Character of Husserl's Phenomenology in Martin Heidegger's Early Lectures" en Andrzej Wiercinski (ed.), *Between Description and Interpretation: The hermeneutic Turn in Phenomenology*, Montreal, The Hermeneutic Press, 2005, págs. 274-289.
- , "Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger", *Éndoxa: Series filosóficas* 20 (2005), Madrid, págs. 733-744.
- , (ed.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, México, UIA, 2003.
- Xolocotzi, A., (ed.), *Actualidad de Franz Brentano*, México, UIA, 2006.
- Zahavi, D., *Intentionalität & Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen, Museum Tusulanum Press der Univ. Kop., 1992.



Zirión, A. (ed.), *La actualidad de Husserl*, México, Alianza, 1989.

Zöckler, C, *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als 'Praxiswissenschaft' und die Geschichte ihrer Rezeption*, Stuttgart, 1975.

*Subjetividad radical y comprensión afectiva.*  
*El rompimiento de la representación en*  
*Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*  
se terminó de imprimir en septiembre del 2007.  
Tiraje: mil ejemplares.

**E**ste libro parte del hecho de que todo filosofar se ve comprometido a llevarse a cabo como una apropiación pensante, que proviene de la tradición filosófica en la que, aun cuando no lo sepamos, nos movemos. En este sentido, para profundizar en los orígenes de la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger, se resalta el lugar de encuentro de dicho autor con otros filósofos alemanes contemporáneos como Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl. Esto se realiza mediante un cuidadoso análisis del punto de partida de la experiencia y la crítica a la representación moderna de cada propuesta.

Así, el cuidado de la tradición que constituye la guía de este trabajo no busca embalsamar ideas filosóficas, sino que intenta indagar en las raíces de nuestro habitar actual recurriendo a perspectivas radicales que descubren lo determinante de la tradición moderna que nos ha marcado.

Filosofía

ISBN: 978-970-722-663-0

