

intelligendi) y éste, a su vez, del modo de ser (*modus essendi*)¹¹¹. La manera como el lenguaje significa algo tiene su fuente inmediata en la manera como el objeto es comprendido por el entendimiento, y estos dos modos del significar y comprender tienen su raíz y su fundamento en la manera de ser del mismo objeto. En las proposiciones con sentido se produce entonces un tipo de estratificación que va de las expresiones (*modus significandi*) a través del significado comprendido (*modus intelligendi*) al ente que es inmediatamente intuitivo (*modus essendi*). En pocas palabras, previamente ha de existir el *ens* al que el *intellectus* asigna un significado que nos lo permite inteligir; pero para que el intelecto pueda conceder un significado a la cosa precisa haber comprendido ésta de alguna manera. Consecuentemente, el intelecto se erige en elemento activo del conocimiento mientras que las cosas revisten la propiedad pasiva de ser conocidas. Nos hallamos ante una forma de interpretar a Duns Escoto en concordancia con la teoría de la expresión de Husserl, que confiere al sujeto una capacidad de donación de sentido análoga al intelecto.

Este intento de reactualización de la teología de corte tomista se enmarca de lleno en la llamada «disputa del modernismo». En el seno de este movimiento de renovación de la tradición católica medieval cobran una especial relevancia las investigaciones en torno a la «gramática especulativa»; esto es, el intento de exponer los principios lógicos y ontológicos últimos del pensamiento a partir de las estructuras gramaticales del lenguaje. El joven Heidegger tomó partido activo en este redescubrimiento de la filosofía del lenguaje medieval en su

¹¹¹ Cf. Caputo, 1974: 102.

habilitación¹¹². Sin embargo, uno no puede evitar preguntarse: ¿qué es lo que movió a la teología de principios del siglo XX a interesarse por esta cuestión? En el ambiente histórico e intelectual de la época flotaba la pregunta acerca del papel que desempeña el sujeto pensante en su relación con el mundo, la sociedad, la cultura y, como no, con Dios. Podría argumentarse que el antimodernismo católico se muestra contrario a las soluciones epistemológicas propuestas por las teorías científicas y el psicologismo. En contra del anonimato de la lógica, cuyos principios transcendentales se formulan sin tener en cuenta al sujeto concreto y sus situaciones vitales, y contra el psicologismo, que confunde la validez lógica de los argumentos con procesos psíquicos de evidencia, surge un renovado interés por las leyes estructurales del lenguaje de las que todo sujeto participa en tanto que hablante de una comunidad. Si se toma como punto de referencia una gramática especulativa en lugar de una lógica transcendental, entonces pasamos de un «yo pienso» anónimo a un «yo actúo» concreto y miembro de una comunidad de lenguaje igualmente

¹¹² Cf. Schaeffler, 1989: 295. No hay que olvidar que Heidegger todavía está obligado por las condiciones de la beca otorgada por la «Fundación Constantin y Olga von Schaezler en honor de santo Tomás de Aquino» a redactar una tesis en los parámetros filosóficos y teológicos tomistas. Nos detendremos brevemente en el asunto de la beca, pues permite comprender algunos aspectos de la personalidad de Heidegger. En su primera solicitud del 20 de agosto de 1913 Heidegger escribía: «El que firma esta carta y es su seguro servidor se permite solicitar humildemente al honorable capítulo catedralicio de Friburgo de Brisgovia la concesión de una beca de la fundación Schaezler. El humilde firmante tiene la intención de dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria» (en Ott, 1992: 89). Evidentemente, la concesión por tres años de la beca le obligaba a permanecer fiel al espíritu tomista. Sin recurrir a un cuadro psicológico profundo, no resulta difícil imaginar el conflicto interno en el que el joven Heidegger tenía que hallarse, al verse completamente dependiente y limitado por la ayuda material de la Iglesia católica, como ya lo había estado durante los estudios medios y superiores. Para más información, consultar Ott, 1986: 141-160.

concreta. Para los teólogos este giro supone enfocar la razón desde la óptica de su historicidad. He ahí la verdadera enseñanza que extrae nuestro joven doctor en la habilitación.

En Duns Escoto, pues, se encontraría un segundo aspecto fundamental: la capacidad del ser humano de desenvolverse práctica y libremente con las categorías universales¹¹³. El sujeto epistemológico del neokantismo, ahistórico y atemporal, no puede ignorar por más tiempo la textura histórica de la que está compuesto. Precisa ser vivificado y plenificado por el sustrato vivencial que determina en cada caso su existencia. Las categorías, incluso las categorías últimas de los *transcendentia*, no son simples formas inertes, pues el ser humano hace un uso práctico de ellas. Aquí resulta de vital importancia el principio de la determinación material de la forma de Lask, que permite tomar conciencia de ese nivel antepredicativo o fondo de significación que sustenta la vida y posibilita la aprehensión de las cosas como tal.

2.3.2 El horizonte translógico del juicio:

Lask y el principio de la determinación material de la forma

Ciertamente la figura de Lask no ocupa un lugar central en la historia de la filosofía. A la sombra de neokantianos de la talla de Herrmann Cohen o Ernst Cassirer, su obra parece haber ejercido una influencia más bien indirecta y sutil. En cualquier caso, su influencia es reconocida explícitamente por Heidegger en diversos momentos de su vida¹¹⁴. El

¹¹³ Cf. Rentsch, 1989: 38-41 y Buchholz, 1995: 33-44.

¹¹⁴ Véanse, por ejemplo, las palabras de agradecimiento en el «Prólogo» de la habilitación dirigidas a la memoria de Lask, muerto recientemente en el frente de guerra. En los cursos de 1919 se afirma sin remilgos que «Lask es una de las personalidades filosóficas más fuertes del momento» (GA 56/57: § 10, 180). Incluso el informe sobre el

problema que une a ambos pensadores es el de cómo aprehender la multiplicidad de lo dado en la unidad del pensamiento. Dicho de otro modo, ¿cómo pasar de la indeterminación de la materia a la determinación de la forma?¹¹⁵ Un tema recurrente para todos aquellos filósofos que, en su regreso a Kant, pretendían zafarse de las redes del irracionalismo imperante en la filosofía de mediados del siglo XIX. En este sentido, la postura de Lask resulta tremendamente sugestiva y va a proporcionar a Heidegger una solución a la cuestión de la validez y de la fundamentación de la lógica.

En contra de la tendencia académica al uso, Lask no se limita a una mera descalificación del irracionalismo en términos de lo simplemente no-racional, a-lógico. En un sentido más amplio, «irracionalidad» significa impenetrabilidad, imposibilidad de una aprehensión racional completa de la realidad. Desde el punto de vista de Lask, lo que caracteriza la relación entre forma y materia es el hecho de que la forma abraza la materia y la reviste de lucidez teórica, la dota de significado para nuestro entendimiento. Cualquier cosa es susceptible de ser aprehendida en formas racionales, pero nada puede estar permeado completamente por ellas. La contingencia de la irracionalidad se extiende

escrito de habilitación redactado por su director, Heinrich Rickert, incide en la conexión de Heidegger con la «teoría metagramatical de sujeto-predicado de Lask, a cuyos escritos el autor [Heidegger] debe agradecer, mucho más de lo que él piensa, parte de su orientación filosófica y también de su terminología» (en Sheehan, 1988: 118). Para una exposición de la herencia laskiana en el joven Heidegger, consultar Imdahl, 1997: 69-90 y Kisiel, 1996a: 197-240.

¹¹⁵ Tema de evidentes resonancias aristotélicas y que más adelante habrá de ocupar un lugar central en el pensamiento del joven Heidegger al abordar la cuestión de la unidad del ser y el significado múltiple del ente. Sobre esta cuestión damos amplia cuenta en el capítulo quinto a propósito de la asimilación y radicalización heideggeriana de la filosofía de Aristóteles.

a la realidad individual, empírica y, en último término, histórica, resistiéndose a ser disuelta en conceptos universales y suprahistóricos. Este sustrato primario de la realidad es la precondition necesaria de toda actividad, ora teórica y abstracta ora histórica y práctica. De ahí el rechazo de la postura de Hegel que reduce todo lo real y particular a lo racional y universal¹¹⁶. «Irracionalidad», en resumidas cuentas, denota la imposibilidad de una racionalización total¹¹⁷.

Precisamente Lask se alza contra un idealismo ahistórico y estático al invocar la historicidad del conocimiento humano y de sus categorías. Contra la universalidad abstracta, por ejemplo, de las normas jurídicas, el interés de la investigación filosófica se va desplazando hacia la irracionalidad irreducible de lo individual. El conocimiento filosófico sistemático deja paso a la vida y su capacidad de asir categorialmente el mundo. Con ello Lask se sitúa un peldaño por encima de la lógica al plantearse la necesidad de indagar cuál es el nivel de validez de las mismas categorías lógicas del pensamiento. ¿Cuál es la categoría de las categorías, la forma de las formas? Este planteamiento transcendental apunta en la dirección de la vida humana. Resulta evidente que las filosofías de la vida de Georg Simmel y Wilhelm Dilthey, así como el

¹¹⁶ Heidegger también confiesa en repetidas ocasiones que una «filosofía del espíritu vivo se halla ante la gran tarea de una confrontación con Hegel» (GA 1: 410s; véase también GA 56/57: § 19, 97 y GA 63: § 12, 59). El mismo Lask identifica bien pronto esta problemática. En su disertación sobre *El idealismo de Fichte y la historia* (1907) opina que este autor fue el primero en explorar las diferencias existentes entre lo empírico y lo analítico, lo individual y lo universal, la intuición y el concepto. Trasciende así el plano estrictamente epistemológico y coloca al individuo ante la realidad de la cultura, de la historia o del arte. Frente al sometimiento a las leyes de la naturaleza, el individuo conquista la posibilidad de desplegar libremente sus facultades.

¹¹⁷ LP: 221. Usamos la abreviatura LP para remitirnos al libro de Emil Lask, *La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías*, publicado en 1911.

vitalismo de Friedrich Nietzsche y el existencialismo de Sören Kierkegaard impregnan el ambiente intelectual del momento, pero en el neokantiano Emil Lask no encontramos signos neorrománticos ni poetizantes. Su indagación constata que en toda la ontología occidental las categorías, esto es, los conceptos fundamentales con los que se ha tratado de interpretar la relación del hombre con el mundo, con sus semejantes y consigo mismo, se elaboraron pensando únicamente en la esfera sensible. Lask opina, en cambio, que la tarea de una doctrina de las categorías también ha de comprender lo suprasensible; es decir, todo aquello que distingue al mundo humano de la simple experiencia¹¹⁸. Y este plan de reconstrucción de la metafísica le va a Heidegger como anillo al dedo. También Lask remite a la famosa expresión de Duns Escoto «*fides non est habitus speculativus [...] sed practica*». Esto significa que las preguntas fundamentales acerca de la vida humana no se deducen teóricamente a partir de la postulación de un ser objetivo, sino que obedecen a la propia actividad, al movimiento intrínseco de la vida misma.

En la formación de esta perspectiva ontológica, Heidegger apela desde su temprano artículo *Nuevas investigaciones sobre lógica*, a la figura de Lask, mediador entre Rickert y Husserl¹¹⁹. La primera tentativa de reformulación ontológica tiene que superar la visión de una historia de la filosofía reducida a historia de la doctrina de las categorías¹²⁰. Una visión centrada en las diez categorías de Aristóteles. El argumento central de la habilitación, que aplica las aportaciones de la lógica contemporánea a la doctrina de las categorías de Duns Escoto, sostiene la tesis de Lask de

118 Cf. Rentsch, 1989: 46-47 y Strube, 1993: 25-34.

119 Cf. GA 1: 24ss y 32ss. También «Prólogo» a *Frühe Schriften* (GA 1: 56).

120 Cf. GA 1: 202.

que las categorías aristotélicas no agotan la totalidad de las categorías existentes, pues tan sólo hacen referencia a un cierto dominio de la realidad¹²¹. Lejos de aplicarse a cualquier objeto de conocimiento, las categorías tradicionales se circunscriben exclusivamente al ámbito de la naturaleza . Una observación que ya habría realizado el mismo Escoto¹²².

Heidegger está sugiriendo que la doctrina clásica de las categorías es ciega ante otras esferas de realidad diferentes a la natural. Las categorías no pueden deducirse por abstracción, ni establecerse analógicamente por referencia a una instancia metafísica última. Sólo pueden ser descubiertas fenomenológicamente¹²³. Una aproximación fenomenológica a la lógica da como resultado el reconocimiento de un tercer tipo de realidad. Junto a la realidad psico-física sensible y la realidad metafísica suprasensible, se sitúa la validez de los juicios. «Al lado del <es> se da un <es válido>: el sentido, el factor idéntico y constante en el juicio que permanece irrevocable»¹²⁴. El proyecto que inicia el aspirante a profesor universitario se concreta en una expansión, esto es, una radical re-elaboración de la doctrina de las categorías, capaz de hacer justicia a los otros dominios de realidad, como la historia o el arte, sin suprimir ninguno de ellos ni reducirlos a otros, tal como sucede con el naturalismo o el psicologismo¹²⁵. El conocimiento que aportan las ciencias empíricas es incompleto y precisa de una fundamentación ontológica ulterior.

121 Cf. GA 1: 211. Además, Kisiel, 1996a: 203.

122 Cf. GA 1: 287s.

123 Cf. GA 1: 213.

124 GA 1: 170. Además, Crowell, 1994: 60-62.

125 Cf. Fehér, 1992: 387.

En el contexto de esta necesidad de ampliación de la doctrina de las categorías, para que abarquen todo lo que pueda ser pensado, se produce un fructífero diálogo con Lask. Una vez que Kant ha establecido las categorías válidas para el conocimiento de la realidad natural, se trata de explorar las categorías del conocimiento filosófico mismo. Asunto que Lask considera vital para la filosofía¹²⁶. Si estos diferentes dominios de conocimiento -arte, literatura, historia, etc.- obedecen a dinámicas propias, entonces habrá que encontrar una lógica primaria que las unifique y diferencie. «La lógica, afirma Heidegger en boca de Lask, precisa de categorías propias. Ha de existir una lógica de la lógica»¹²⁷. Una lógica transcendental como «autorreflexión y autoconciencia de la filosofía misma»¹²⁸. La filosofía se transforma así en una ciencia originaria que indaga la naturaleza de las categorías, situándose en un nivel precognitivo en el que las formas puras se presentan a sí mismas como dadas.

¿Cuál es entonces la «categoría de las categorías», la última y más alta forma detrás de la cual ya no podemos interrogar más? El «*ens commune ut maxime scibile*» es el «algo en general, condición de posibilidad del conocimiento de cualquier objeto»¹²⁹. Entre los neokantianos que se dedicaron al estudio de categorías como identidad,

¹²⁶ Cf. LP: 22s. La crítica laskiana a Kant insiste en que la investigación de aquellas categorías que posibilitan el conocimiento de la naturaleza ignora los conceptos *a priori* que hacen posible el conocimiento de la historia. Lask añade que el esquema transcendental kantiano no sólo no procura las condiciones de posibilidad de otros muchos conocimientos empíricos, sino que tampoco puede dar razón de su propia validez cognitiva.

¹²⁷ GA 1: 288.

¹²⁸ LP: 210.

¹²⁹ GA 1: 214-215.

diferencia, unidad, multiplicidad, etc., Lask destaca por prestar una especial atención al «hay algo» (*es gibt*), la forma más elevada y pura creada por la subjetividad, pero al mismo tiempo la más vacía e indeterminada. Heidegger conecta esta cuestión con uno de los *trascendentia* medievales: el *ens*. Todo *ens* o algo es al mismo tiempo uno consigo mismo y diferente de cualquier otro. Por ello, todo objeto representa una relación de identidad y diferencia que hace que lo simple y lo múltiple se den co-originariamente como la mínima determinación necesaria para poder aprehender cualquier objeto¹³⁰. En este nivel primitivo de donación preobjetiva hasta la «cosa» más simple, el puro objeto lógico, nunca aparece aislada; en sí misma siempre manifiesta una relación. Por ejemplo, la simple proposición «*ens est*» implica una relación lógica. El nombre *ens* es co-originario del estado de cosas del *esse*. «Todo objeto encierra un nexo relacional, incluso si sólo es cuestión de ser idéntico consigo mismo y diferente de otro»¹³¹. El *unum* que se predica de todo *ens* no añade nada nuevo al objeto. Únicamente le confiere claridad, revistiéndolo de un orden inicial sin el cual no podría ser pensado. En pocas palabras, asigna una forma a algún objeto de la realidad. En este primer nivel de determinación se aprecia la función del término «forma» en una teoría de las categorías: forma significa orden.

«Cuando afirmamos que la realidad empírica manifiesta una estructura categorial particular, se dice que está formada, determinada, ordenada»¹³².

¹³⁰ Cf. GA 1: 216ss.

¹³¹ GA 1: 381. En palabras de Rickert, la aparente tautología *ens est* necesariamente implica una heterología. Un puro monismo sin oposiciones no puede ser pensado.

¹³² GA 1: 255.

Con ello, el «es» de un juicio ya no significa «existe», deja de ser un predicado real, y se transforma en un *ens rationis* o *ens logicum*, para el que Lotze y Lask encuentran la feliz expresión «ser válido para». Una exigencia genuinamente kantiana la de considerar la validez del conocimiento independiente de las condiciones subjetivas o psicológicas en que se verifica.

Entonces ¿dónde se produce la relación entre los dominios del ser real y el significado ideal? ¿En qué se diferencia la postura de Lask de la epistemología tradicional? En el hecho de que la idealidad de la validez se da tan sólo en un contexto de significación. La existencia previa de una realidad múltiple, heterogénea, fluctuante y de un mundo compuesto de individuos, cada uno con su propia forma de singularidad, es la que posibilita la aplicación de las categorías. Lask no parte de las funciones trascendentales del entendimiento de la subjetividad, sino del contenido objetivo y válido que precede a toda actividad cognoscente. Resulta impensable que la forma pueda existir aparte (Aristóteles) o ser impuesta a lo material por el pensamiento (Kant). Antes bien, si existe una pluralidad de formas (Lask), entonces el principio de individuación debe residir en la materia misma¹³³. Este es el principio de la determinación material de la forma de Lask, por el que ningún objeto puede ser reducido a mero concepto lógico. Conocemos la materia del pensamiento a través de la forma en que se me presenta. La materia está arropada por la forma. Esa forma es inmediatamente experimentada, aunque no conocida. Vivimos en categorías como en un contexto que simplemente experimentamos como iluminación. La forma determina los objetos y así también el orden en el que los objetos encuentran su lugar en el mundo.

¹³³ Cf. Crowell, 1994: 63-64.

Lask sostiene que la forma no es nada más que una conformidad particular con lo material. Aporta un cierto ordenamiento a las cosas. Arroja un momento de claridad sobre los objetos¹³⁴. Por tanto, la forma no es un principio metafísico, sino un principio de inteligibilidad. La novedad de su planteamiento, como reconoce Heidegger, consiste en aplicar el principio husserliano de la correlación interna de forma y materia. Ambos elementos responden a la pura relacionalidad, que Lask también denomina «relación originaria» entre validez y ser, o sea, la tendencia de la forma hacia la realidad efectiva de las cosas¹³⁵.

«Formas no son otra cosa que la expresión objetiva de los diferentes modos en los que la conciencia está referida intencionalmente a los objetos. Forma es un concepto correlativo; forma es forma de una materia»¹³⁶.

Las formas, por tanto, han de ser completadas, plenificadas por la materia.

El principio de la determinación material de la forma nos permite apreciar que las categorías no tienen sentido sin en el correlato de la intuición del objeto representado. Sin embargo, el isomorfismo que establece Lask entre el sentido del juicio y el objeto real sólo es una

¹³⁴ Cf. LP: 69-75. La forma categorial guarda cierta semejanza con la materia, del mismo modo que en *Ser y tiempo* el útil se caracteriza por su conformidad con las estructuras referenciales del mundo circundante. Comentado extensamente en Kisiel, 1983: 165-185.

¹³⁵ Cf. LP: 173. Esta distinción de los ámbitos categoriales de aquello que «es» y de aquello que «es válido» contiene un primer germen de lo que Heidegger llamará posteriormente la diferencia ontológica entre ser y ente. La validez sólo puede ser aplicada sobre el escenario de una vivencia previa; en términos del Heidegger tardío, el ente solamente se hace visible en el horizonte luminoso del ser.

¹³⁶ GA 1: 319. Véanse, además, Rampley, 1994: 210-211 e Imdahl, 1997: 75-76.

condición necesaria para el conocimiento, aunque no suficiente. Queda por resolver el problema de cómo se produce ese isomorfismo. Heidegger adopta una perspectiva fenomenológica y afirma que el conocimiento no es fruto de una comparación, sino de una plenificación. La claridad lógica del objeto resulta ininteligible sin la referencia al sujeto. La alusión a Husserl es crucial para la comprensión de la conformidad entre juicio y objeto. El *nóema*, el contenido significativo de lo dado, no es nada más que el objeto mismo aprehendido en la *secunda intentio* de la reflexión, en la que la conciencia no está dirigida, como en la *prima intentio*, hacia «el objeto real en su realidad inmediata, sino hacia su propio contenido»¹³⁷. La validez ya no es una categoría transcendental irreductible. Se funda en la intencionalidad: «la intencionalidad es la categoría que define el ámbito lógico», esto es, «el momento que determina el orden y caracteriza el ámbito de la lógica»¹³⁸.

Ahora bien, ¿cómo se produce esa conexión entre el sujeto y el objeto, el conocimiento y su objeto? La lógica medieval no logró ofrecer una explicación satisfactoria a este interrogante, pues carece de un concepto preciso de sujeto¹³⁹. La lógica contemporánea, representada por el realismo crítico de Külpe y el idealismo transcendental neokantiano, tampoco parece en disposición de clarificar esa conexión. El realismo crítico distingue entre conceptos empíricos y puros del conocimiento y mantiene que éstos últimos, las categorías, nos permiten predicar algo verdadero sobre el objeto mismo dado. La objeción de Heidegger señala que en la versión de Külpe «los objetos reales que han de ser determinados por el conocimiento no están como tales simplemente dados

137 GA 1: 279.

138 GA 1: 283 y 279, respectivamente.

139 Cf. GA 1: 401.

a la conciencia, presentes en la percepción, sino que ya han sido previamente tamizados por el filtro del conocimiento científico»¹⁴⁰. Este es precisamente el supuesto del idealismo de la escuela de Marburgo: el objeto de conocimiento sólo nos es dado en el juicio lógico válido. El problema que detecta Heidegger en estos defensores de la estética trascendental kantiana es que no «incorporan orgánicamente el principio de la determinación material de la forma a sus posiciones»¹⁴¹. Con ello se mueven en el terreno de una interpretación psicologista de Kant que desvincula la esfera noética de su correspondiente correlato noemático. Pero, como objeta Heidegger, si lo material está dado antes que nada a una conciencia precategórica, entonces una reconstrucción formal del pensamiento objetivamente válido pasa por alto el único ámbito dentro del cual puede hallarse el origen de las categorías: la inteligibilidad preteórica constitutiva de la propia vida. Es cierto que Lask consigue superar las insuficiencias de realistas e idealistas, pero deja sin resolver el asunto de cómo la materia determina la forma¹⁴².

La teoría del conocimiento de corte kantiano considera que la forma es el elemento activo que determina la materia. Ahora, en cambio, se ha de retroceder del orden del conocimiento al orden del ser, al orden en el que la conciencia topa con los objetos. En contraposición al panlogismo de Hegel, las formas individuales no están unidas por relaciones lógicas recíprocas. Se encuentran delante de nosotros sumidas

¹⁴⁰ GA 1: 403.

¹⁴¹ GA 1: 404. El realismo de Külpe mantiene la trascendencia del objeto de conocimiento. Pero su naturalismo no hace justicia a la problemática del sentido. El idealismo, por su parte, insiste en la primacía lógica del sentido válido, pero no toma en consideración el conocimiento precientífico.

¹⁴² Cf. GA 1: 405.

en un continuo heterogéneo, en una multiplicidad irreductible; en definitiva, participan de una realidad que se despliega como un fondo inagotable de posibilidades. En nuestro contacto con esa facticidad bruta de las cosas individuales sólo podemos aceptar su orden alógico de existencia y resignarnos a los límites de la razón humana¹⁴³. El joven doctor Heidegger ilustra el momento de ese encuentro fáctico entre la existencia de una cosa y el conocimiento a partir de la contraposición de la *«simplex apprehensio»* y el *«judicium»*.

«La verdad de la *«simplex apprehensio»*, el tener simplemente un objeto, no encuentra su contrario en la falsedad, sino en el no-conocer, en el no ser consciente de. Pero en cierto sentido representarse algo sólo puede ser llamado *falso* si ya se ha aprehendido el objeto bajo algún tipo de determinación»¹⁴⁴.

Heidegger está apelando al nivel antepredicativo, prejudicativo de lo directamente dado a la conciencia y que, por tanto, es anterior a la oposición de juicios falsos o verdaderos. Como él mismo, haciéndose eco de la Sexta Investigación, *«vivimos en la verdad»*, nos movemos en el seno de la intencionalidad *«orientados hacia el objeto mismo en el reino noemático»*¹⁴⁵. Este es el verdadero principio universal de realidad: el principio de la determinación material de la forma, que dicta que toda forma particular de significación se retrotrae a la realidad de lo dado.

«Bajo la guía de lo dado (*modus essendi*), concluye Heidegger, que nos es dado como conocido (*modus intelligendi*) se alcanzan las formas de significado (*modus significandi*)»¹⁴⁶.

143 Cf. Kisiel, 1996a: 210.

144 GA 1: 320.

145 GA 1: 310.

146 GA 1: 321.

¿Qué es entonces la realidad?

«El *modus essendi* es todo aquello que puede ser experimentado y vivido en general; en un sentido absoluto, todo aquello opuesto a la conciencia, la robusta realidad que se resiste a ser sometida a la conciencia y que nunca puede dejarse a un lado»¹⁴⁷.

Por último, ¿cuál es la naturaleza de la experiencia inmediata que se corresponde con lo dado inmediatamente? Para los medievales esa facticidad última todavía remite a la providencia divina que así ha dispuesto la realidad. Esto conlleva que

«el *modus essendi* es una realidad empírica dada inmediatamente *sub ratione existentiae*. Pero se produce aquí algo muy significativo que merece la pena ser tenido en cuenta: Duns Escoto caracteriza esa realidad empírica como algo situado bajo una *ratio*, un punto de vista, una forma, un nexo intencional»¹⁴⁸.

En otras palabras, la experiencia inmediata de la realidad, depurada de connotaciones teológicas, es una experiencia categorial o, si se prefiere la expresión husserliana, una intuición categorial que reposa sobre algo preteórico en lo que simplemente vivimos antes de todo pensar sobre la realidad misma. Habitamos en la dimensión del significado sin tematizarlo. Sólo podemos conocer los objetos, porque ya nos movemos en cierto nivel de relaciones con la realidad, en cierta familiaridad con la forma lógica: «las entidades de cualquier tipo sólo se puedan dar en y a través de un contexto de significado de carácter válido»¹⁴⁹. Heidegger

147 GA 1: 318.

148 GA 1: 318.

149 GA 1: 279.

retoma de Lask la idea de una absorción preteórica y prerreflexiva en un mundo previamente comprendido, aunque sólo sea atemáticamente.

«Lo que siempre se conoce, aquello sobre lo que también se emiten juicios, pertenece al ámbito del sentido; sólo en él se puede conocer y juzgar. Sólo en tanto que vivo en la validez, puedo tener conocimiento de lo existente»¹⁵⁰.

Vivir en un ámbito de validez equivale, en el lenguaje de *Ser y tiempo*, a poseer una comprensión preontológica del ser¹⁵¹. En este sentido, el capítulo de conclusiones de la tesis de habilitación señala que

«la temprana existencia de una doctrina de los significados en la escolástica medieval revela una fina disposición hacia la vida inmediata de la subjetividad y sus contextos inmanentes de significado, aunque sin haber alcanzado todavía un concepto preciso de sujeto»¹⁵².

Este regreso a la esfera de la subjetividad y al nivel básico de los actos «remite al principio de determinación material de toda forma que, por su parte, incluye la correlación fundamental de objeto-sujeto»¹⁵³. A través de esta determinación material de la forma traza el puente hacia la facticidad y facilita el tránsito de lo lógico a lo translógico, el paso del sujeto epistemológico a la vida humana, que a partir de los cursos de 1919 habrá de cristalizar en una hermenéutica de la facticidad.

150 GA 1: 280.

151 Cf. Crowell, 1992: 229-233.

152 GA 1: 401.

153 GA 1: 402.

2.3.3 Del sujeto epistemológico a la vida humana

En algunos aspectos el itinerario del joven Heidegger también se ve confrontado, al igual que Lask, con el sentido de la irracionalidad de la vida y la búsqueda de un sistema filosófico. El camino que habrá de recorrer desde su tesis doctoral de 1913 hasta la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 se nos presenta, desde la perspectiva actual, como el intento de conciliar las llamadas corrientes irracionistas, historicistas o existencialistas con el ideal husserliano de una filosofía como ciencia estricta. Educado inicialmente en parámetros escolásticos, si bien atento a la producción filosófica contemporánea representada por el neokantismo y la fenomenología, Heidegger empieza a esbozar un programa de renovación de la tradición metafísica al hilo de una elaboración explícita de la pregunta por el ser de la vida humana.

Precisamente ese es el objetivo que le va a ocupar intensamente durante los primeros años de docencia en Friburgo a partir de 1919. En las lecciones de ese período se irá concretando el proyecto de una fenomenología de la vida fáctica o de una hermenéutica del ser-ahí que sirve de trampolín para zambullirse en la pregunta por el sentido del ser en general. En esta tarea la lógica pura y la epistemología, aunque herramientas indispensables en una fase preparatoria, resultan por sí mismas estériles, además de convertir la actitud teórica en la actitud filosófica por excelencia¹⁵⁴. Y, contrario a las tendencias relativistas de pensadores como Nietzsche, Dilthey o Kierkegaard que, en su defensa a

¹⁵⁴ Cf. GA 1: 186s, 200, 403, 415. Un modo de pensar condicionado por el intelectualismo griego, según el cual la realidad inteligible sólo es accesible al entendimiento humano. Este prejuicio intelectualista, en cambio, discrimina por completo la realidad inmediatamente vivida.

ultranza de la existencia humana, rechazan todo pensamiento sistemático, la apropiación heideggeriana de la vida fáctica e histórica sirve, en esta fase de juventud, de punto de partida para una fundamentación de la lógica y una renovación de la metafísica¹⁵⁵.

¿En qué consiste, pues, la fundamentación filosófica de la lógica? En la búsqueda de sus condiciones de posibilidad. Los juicios lógicos, como se viene insinuando a lo largo de este capítulo, presuponen una experiencia prelógica y precomprensiva de los objetos, ligada íntimamente al modo como vivimos y nos relacionamos con las cosas y situaciones de nuestro mundo.

«No se puede ver la lógica y sus problemas en su justa dimensión sin tener en cuenta el contexto translógico en el que se origina. *La filosofía no puede prescindir, a la larga, de la óptica que le es propia y por lo tanto de la metafísica*»¹⁵⁶.

De manera que en la conclusión del estudio sobre Escoto se anuncia la problemática de fundar la validez objetiva de las categorías en la vida de la conciencia, la cual se caracteriza por la temporalidad y la historicidad. No se trata, evidentemente, de un retorno al psicologismo. La subjetividad que entra aquí en juego no omite la validez de las categorías. Se busca, más bien, enlazar explícitamente los dos aspectos de la historicidad de la vida humana y la validez intemporal de la lógica. El problema aquí esbozado excluye, empero, un discurso estrictamente trascendental, pues evita una consideración de las categorías como puras funciones del pensamiento. La reivindicación de la necesidad de ir más allá de la lógica ya manifiesta un elemento muy claro de polémica contra

¹⁵⁵ Cf. Fehér, 1992: 385-386.

¹⁵⁶ GA 1: 405.

el neokantismo que habrá de acentuarse cada vez más. De momento se incide en la esterilidad vital de los clásicos sistemas categoriales y se invita a su rejuvenecimiento, injertándolos en los nexos significativos de la vida inmediata del sujeto en correlación intencional con sus objetos. Los problemas lógicos de las categorías y los juicios se deben reinsertar, como señala el texto anteriormente citado, en el contexto translógico de la existencia histórica del espíritu humano¹⁵⁷.

De este modo, el horizonte del problema de las categorías se plantea en términos de una «interpretación metafísico-teleológica de la conciencia», en términos de la noción de «espíritu vivo»¹⁵⁸. La verdadera esencia del sujeto es histórica. Las categorías ya no se pueden deducir a partir de una conciencia atemporal. La lógica se funda en una apertura previa del mundo a la que se accede desde el sustrato vivencial y extralógico de la vida fáctica; esto es, no es dada a un sujeto cognoscente, sino a un ente que se ocupa del mundo. A partir de ese momento el sentido del juicio de la lógica va a pasar por una hermenéutica de ese ente, que no va a ser otro que el ser-ahí.

Las conclusiones a las que conduce un estudio a fondo de la filosofía de Escoto apuntan a que una posible solución al problema de las categorías, del significado y del juicio pasa por una cierta teoría de la subjetividad¹⁵⁹. Y esta subjetividad «sólo puede ser comprendida si se trae a colación la totalidad de sus realizaciones, esto es, su historia»¹⁶⁰. Heidegger subraya que toda aproximación puramente formal al problema de las categorías está condenada al fracaso si no tiene en cuenta la cultura

157 Cf. Kisiel, 1983: 171.

158 GA 1: 406.

159 Cf. Stewart, 1979: 366-372.

160 GA 1: 408..

y la experiencia humana del período histórico en que se emplean tales categorías¹⁶¹. Esta subjetividad, ahora llamada «espíritu vivo» y que da cabida a las diferentes expresiones teóricas, prácticas y estéticas del espíritu humano, ya no se identifica con el sujeto de conocimiento.

«En el reino de las formaciones del espíritu vivo, la actitud teórica sólo es *una* más entre muchas otras, por lo que resulta un error fatal confundir la filosofía con una «concepción del mundo». [...] El sujeto epistemológico no alude al sentido fundamentalmente metafísico del espíritu. *El espíritu vivo es como tal esencialmente un espíritu histórico*»¹⁶².

El punto de partida y, por tanto, el fundamento último de la lógica es la vida humana misma, la existencia histórica concreta ligada a todas las necesidades y aspiraciones, tanto prácticas como teóricas, de su tiempo. Se produce un desplazamiento de la clásica hegemonía del sujeto epistemológico a la de lo que Heidegger no tardará en llamar en sus primeros años docentes «vida» y poco después «ser-ahí». Este intento de reconciliar la pureza del pensamiento con la inmediatez de la vida, la capacidad de situar los más abstractos problemas lógicos en la esfera del individuo es, sin duda, el aspecto de la filosofía de Escoto que más seduce

¹⁶¹ Esta perspectiva sociológica de las categorías evoca, de alguna manera, la figura de Durkheim. Para el sociólogo francés, la sociedad representa una entidad en sí misma que prescribe y orienta la acción del individuo. Las representaciones colectivas conforman así un mundo instituido de significado que pone a disposición un saber socialmente compartido. Esas estructuras de conciencia cumplen una función normativa y cognitiva: por un lado, proporcionan las tipificaciones de la conducta fruto de la cooperación intersubjetiva y, por otro lado, suministran las categorías básicas, como tiempo, espacio o causalidad, que permiten el decir y el representar sociales. Por ello, cabe hablar de una sociologización de Kant, pues las formas de entendimiento vienen dadas socialmente y no por la actividad de un sujeto transcendental.

¹⁶² GA 1: 406 y 407.

a Heidegger¹⁶³. La *grammatica speculativa*, más allá de simbolizar una moda académica, muestra una sutil habilidad del hombre medieval a la hora de hacerse eco de la vida del sujeto. Esa vida del sujeto queda magníficamente recogida en la expresión de la *haecceitas*, la singularidad de las cosas, que nos muestra con claridad que nuestra razón puede abstraerse de sí misma y distinguir entre aquello que las cosas son por sí mismas y aquello que añade nuestro pensamiento. Las cosas son por sí mismas un cúmulo de individualidades entre las cuales nuestro pensamiento se mueve comparando, combinando y ordenando. Somos nosotros los que proyectamos este continuo heterogéneo de las cosas individuales en el medio homogéneo de las categorías y de los conceptos. Sin embargo, las cosas son mucho más que todo aquello representado por la conciencia humana y, además, son de tal manera que plenifican el contenido ideal de los conceptos.

En su tesis sobre Duns Escoto Heidegger saca la conclusión, extraordinariamente importante para su filosofía, de que la heterogeneidad, riqueza y diversidad de la realidad no puede reducirse en grado suficiente a un tipo de ciencia que se oriente por el ideal de un significado idéntico; más bien, le corresponde un lenguaje hablado en su historicidad, «la lengua viva en la peculiar *movilidad* de la significación y de su plenificación»¹⁶⁴. La persuasión de que el órgano propio de la filosofía no es la lógica unívoca, sino el lenguaje hablado en su historicidad, es una constante que se mantiene firme en las diversas etapas del pensamiento de Heidegger. De modo que dentro de la terminología y de los planteamientos neokantianos maduran en el joven Heidegger

¹⁶³ Cf. GA 1: 203.

¹⁶⁴ GA 1: 336. Véase, además, Safranski, 1997: 89-91.

problemas y exigencias que ya no pueden resolverse en aquel ámbito. Estos problemas quedan vinculados al reconocimiento de la historicidad del espíritu vivo, esto es, como se dirá en *Ser y tiempo*, de la efectividad de la existencia que hace imposible ver al sujeto de conocimiento como ese sujeto puro que está supuesto en toda posición de tipo transcendental¹⁶⁵.

En cualquier caso, esta creciente acentuación de la vida le lleva a interpretar y a fundamentar la lógica desde un contexto que va más allá de ella misma. Para el espíritu vivo no todo se agota en la actitud teórica. No es suficiente, dice Heidegger, «un resumen que recoja la totalidad de lo que puede saberse», pues se trata de «penetrar en la verdadera realidad y en la verdad real»¹⁶⁶. La fuerza fundadora de la que hasta ese momento parecía disfrutar el sujeto de conocimiento de las ciencias se desplaza paulatinamente hacia el desdoblamiento histórico y temporal de la vida humana. Se consuma, de esta forma, el tránsito de un sujeto epistemológico a un ser-ahí fáctico y concreto. La realidad, en definitiva, no puede interpretarse como la traducción literal de un lenguaje lógico y, menos aún, como un reflejo del solipsismo psicológico. Antes bien, la realidad se despliega en toda su riqueza en la existencia socio-histórica de una vida humana expuesta a las contradicciones de las experiencias inmediatas y a la movilidad constante del tiempo.

¹⁶⁵ Esta temática de la vida de la conciencia como historicidad implica un concepto de temporalidad irreductible al concepto de tiempo empleado en las ciencias físicas. Un asunto que el joven Heidegger ya entrevió en su interesante lección de 1915 *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (cf. GA 1: 415-433) y que empieza a adquirir un rol central en la filosofía de Heidegger a partir de la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*.

¹⁶⁶ GA 1: 406.

De alguna manera esta determinación de la vida como instrumento de la filosofía ya está incubada en la mente filosófica del joven Heidegger, aunque en esos primeros años no haya conseguido explotarla al máximo debido a sus recientes vínculos teológicos y académicos.

«El valor del pensamiento filosófico es algo más que el de una materia científica con la que uno ocupa su vida por cuestiones de preferencia personal y por la voluntad de contribuir a la formación cultural. La filosofía habita simultáneamente en tensión con la personalidad viva y dibuja sus contenidos desde la profundidad de la plenitud de la vida. (...) Nietzsche, con su pietístico método de pensar y su capacidad plástica de presentación, ha puesto de manifiesto que la filosofía está determinada por el sujeto, que es el que <impulsa a la filosofía>»¹⁶⁷.

Habrà de pasar la experiencia de la Primera Guerra Mundial para que ese caudal filosófico, retenido por la presa de las necesidades financieras y de las obligaciones académicas, pueda abrirse paso lenta pero fructíferamente en los próximos años. Este cambio de perspectiva va a preparar el camino hacia una fenomenología entendida como ciencia originaria de la vida, plenamente operativa a partir de los cursos del semestre de posguerra de 1919, y gradualmente irá adquiriendo desde las lecciones de 1923 los contornos de una hermenéutica de la facticidad.

¹⁶⁷ GA 1: 195-196.

3. La irrupción de una ciencia originaria

«Jesuita por vocación, deviene protestante por indignación, dogmático escolástico por formación y pragmatista existencial por experiencia, teólogo por tradición y ateo como hombre de ciencia, apóstata de la propia tradición»¹. Este juicio de Karl Löwith, sobre el Heidegger de 1919, evidencia la diversidad de elementos existenciales, religiosos y filosóficos interconectados que componen el cuadro intelectual y vital del joven Heidegger. No cabe olvidar que nos hallamos ante una época que deja detrás de sí la Primera Guerra Mundial. Durante esta época en la que se consuma el distanciamiento respecto de la teología liberal de la mano de Karl Barth y Rudolf Bultmann, se debilita la fuerza de fundamentación filosófica de la ciencia del neokantismo a partir de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer e irrumpe una nueva constelación de filósofos bajo el manto de la fenomenología y del existencialismo, como Max Scheler, Karl Jaspers y Martin Heidegger, entre otros. Esta nueva generación de pensadores se caracteriza por una postura crítica frente al metodologismo de la filosofía neokantiana; postura que, en la escuela fenomenológica, alcanza su máxima expresión en el cuestionamiento de la prioridad de la ciencia y en la afirmación radical de la experiencia fáctica de la vida². El ciclo que se extiende de 1919 a 1923, los primeros años en los que Heidegger ejerce de profesor contratado en la Universidad de Friburgo, es testigo de la elaboración de un pensamiento considerablemente original, en tensión constante y fructífera con la tradición teológica, con la filosofía académica del neokantismo, con las

¹ Löwith, 1986 : 71.

² Cf. Gadamer, 1983a: 29ss.

diversas corrientes de la filosofía de la vida y, sobre todo, con la fenomenología de Husserl.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el programa filosófico de Heidegger queda esencialmente determinado a partir de los primeros cursos de Friburgo. La publicación de gran parte de las lecciones de ese período nos pone en una situación de privilegio para recorrer y comprender su temprano itinerario filosófico. Nos referimos, en concreto, a las lecciones del semestre de posguerra de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* y las del semestre de verano de ese mismo año *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, como también a los cursos del semestre de invierno de 1919/20 *Problemas fundamentales de la fenomenología* y los del semestre de verano de 1920 *Fenomenología de la intuición y de la expresión*³. Asimismo dos escritos de la misma época, *Observaciones a la <Psicología de las concepciones del mundo> de Karl Jaspers*⁴ y el llamado *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*⁵,

³ Las dos primeros cursos se publicaron conjuntamente en el volumen intitulado, *La determinación de la filosofía* (cf. GA 56/57: 3-117 y 121-203, respectivamente) y los dos últimos en los tomos 58 y 59 de las *Obras Completas* de Heidegger.

⁴ Estas observaciones, concebidas como una reseña, fueron redactadas entre los años 1919 y 1921, aunque no vieron la luz hasta los años setenta en el libro de Hans Sauer, *Karl Jaspers en la discusión* (1973). Con posterioridad se han publicado en el volumen noveno de la edición completa (cf. GA 9: 1-44). En próximas referencias utilizaremos la abreviatura AKJ.

⁵ Un escrito que Heidegger envió a Paul Natorp en 1922 para optar a la nominación de una plaza de profesor titular en la Universidad de Marburgo. Inicialmente se dio por perdido, pero se ha descubierto una copia en el legado de Georg Misch que se ha publicado recientemente en el *Dilthey-Jahrbuch*. En el capítulo quinto damos amplia cuenta del contenido y del significado de este escrito en el desarrollo heideggeriano de un análisis de las estructuras ontológicas de la vida humana (cf. 5.1.3).

permiten ilustrar y sustentar definitivamente una tesis de continuidad en el pensamiento de Heidegger, al menos hasta la aparición de *Ser y tiempo*, y romper así el hechizo de una obra sin historia previa y que parecía surgir de la nada. Precisamente, la posibilidad de disponer de toda esta nueva base textual ha despertado el interés de los estudiosos de la obra de Heidegger, multiplicándose en estos últimos años las investigaciones relativas a la primera fase de su pensamiento: desde las presentaciones de su biografía intelectual hasta las reconstrucciones parciales o completas de su trayectoria especulativa, que se extienden desde su formación juvenil hasta la elaboración de *Ser y tiempo*⁶. Según comenta él mismo en una nota de su obra principal, «el autor debe advertir que desde el semestre de invierno de 1919-1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la <hermenéutica de la facticidad> del ser-ahí»⁷.

Esquemáticamente podemos decir que la nueva orientación filosófica del joven Heidegger madura, por un lado, por la vía de una fruición personal de los análisis fenomenológicos de Husserl y se completa a través de las exégesis de algunos documentos significativos del cristianismo primitivo y de la mística medieval; por otro lado, el centro

⁶ En el contexto de nuestro estudio acerca del giro hermenéutico que se produce en la fase de Friburgo, cabría mencionar los siguientes trabajos: Buchholz (1995), Buren (1990) y (1994a), Fabris (1997), Fehér (1994), Fuchs (1994), Gadamer (1983), Gethmann (1986/87), Greisch (1996), Grondin (1990), Hogemann (1986/87), Imdahl (1997), Kalariparambil (1998), Jamme (1986/87), Kisiel (1986/87), (1992) y (1993), Kovacs (1994), Krell (1994), Makkreel (1990), Orth (1992), Pöggeler (1991), Rodríguez (1997), Safranski (1997), Stolzenberg (1995), Strube (1993), Volpi (1984b) y Volpi (1984c) o Wolzogen (1988). Para una consulta de las referencias completas remitimos al apartado bibliográfico.

⁷ SuZ: § 15, 72 / SyT: 99. Además, Gethmann, 1986/87: 28ss.

gravitatorio de su pensamiento se irá desplazando gradual e inexorablemente hacia el problema del ser, encontrando en Aristóteles un punto de referencia siempre estimulante, cuya relectura le ayudará a distanciarse de su inicial neoescolasticismo antimodernista y le pondrá en la senda de un análisis general de las estructuras de la vida humana en su facticidad. En concreto, en este capítulo nos proponemos analizar el giro hermenéutico que da el pensamiento de Heidegger en esta etapa de su vida. Las improntas fenomenológicas en el pensamiento del joven Heidegger son palmarias y no se perciben sólo en la práctica de su método⁸, sino en una reflexión profunda sobre el contenido del método fenomenológico y sobre la tarea que a la fenomenología le está reservada en una renovación radical de la filosofía científica (3.1). Con todo, de la adhesión más o menos fiel a los postulados neokantianos y fenomenológicos de sus primeros escritos académicos pasamos ahora a una fértil transformación de la fenomenología husserliana en beneficio de su proyecto de una hermenéutica de la existencia humana. En este sentido, veremos que la confrontación crítica con Husserl discurre paralela a un creciente interés por Dilthey y está parcialmente influida por su encuentro con Jaspers, ya que ambos coinciden en el rechazo historicista del yo transcendental. A partir de aquí Heidegger va a redefinir la fenomenología en términos de «ciencia originaria de la vida en y para sí» (3.2). Este nuevo enfoque de la investigación fenomenológica se extiende a una comprensión originaria de la vida. Ésta ya no se aborda desde la perspectiva de los actos constitutivos de un sujeto epistemológico contrapuesto a la realidad del mundo exterior. Ahora, el punto de partida

⁸ El «ejercicio del ver fenomenológico», como él mismo evocaba en su ensayo autobiográfico de 1962 *Mi camino en la fenomenología* (cf. ZSD: 86).

del análisis fenomenológico son las vivencias directas e inmediatas del mundo circundante que envuelven significativamente a la vida (3.3). Por último, mostraremos cómo la noción de intencionalidad subyace a esas vivencias originarias. Ello nos obligará a una reconsideración sobre la postura heideggeriana frente a la fenomenología husserliana (3.4).

3.1 La herencia husserliana de una ciencia originaria

En 1916, Husserl se hace cargo de su nuevo puesto de profesor en la Universidad de Friburgo. Por estas fechas Heidegger empieza a desmarcarse de Heinrich Rickert y a desprenderse críticamente de su antigua filiación católica para acabar ejerciendo de asistente del padre fundador de la fenomenología. Son tiempos de estrecha e intensa colaboración entre ayudante y maestro, hasta el punto de que el mismo Husserl no vacilará en afirmar que «tú y yo somos la fenomenología»⁹. Con todo, su aplicación de la fenomenología husserliana no va a ser tan acrítica como en la tesis doctoral y en el escrito de habilitación. Sus intereses se cifran ahora en un replanteamiento de la noción de intencionalidad. Ésta se va a aplicar prioritariamente al ámbito de la historicidad concreta de la vida fáctica en detrimento de la esfera lógica. Heidegger recalca el aspecto dinámico de la vida, su lazo intencional con el mundo. Los esfuerzos por llevar a cabo una interpretación fenomenológica de la vida fáctica y óptica se guían por un distanciamiento

⁹ A la vista de este estrecho vínculo con la fenomenología, los años veinte también se han dado en llamar la «década fenomenológica» de Heidegger (cf. Kisiel, 1986: 24). No obstante, el desarrollo de su filosofía durante este período resulta inimaginable sin los diálogos con otros autores, tales como Aristóteles, Pablo de Tarso, Lutero, Dilthey o Kierkegaard.

profundo del ideal de conocimiento imperante en las ciencias teóricas exactas. No encontramos, sin embargo, alusiones directas contra la ciencia y su método. Todo el esfuerzo heideggeriano se concentra en poner de relieve el origen pre o ateorético de la ciencia y de sus principios en el mundo de la vida¹⁰. Sólo a partir del semestre de 1919, y en los años siguientes, emprende Heidegger un paulatino replanteamiento crítico de los postulados de la fenomenología; y la literatura secundaria coincide en hablar de «la transformación hermenéutica de la fenomenología».

En las lecciones de ese mismo año, intituladas *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, se acusa taimadamente a Husserl de reducir la filosofía a una visión del mundo¹¹. A pesar de las diatribas heideggerianas contra el ideal racionalista de la ciencia que, en Husserl, conduce a un cuerpo de «valores absolutos y eternos»¹², compartimos la opinión de Ramón Rodríguez de que en el primer Heidegger concurren al menos tres motivos que provienen directamente de *La filosofía como ciencia estricta*. El primero es el de la insistencia en la independencia absoluta de la filosofía respecto de las ciencias teóricas. La filosofía no ha llegado a ser ciencia rigurosa porque ha modelado siempre su concepto de ciencia en armonía con el esquema de las ciencias particulares. La polémica con el naturalismo puso de manifiesto que la extensión del método de las ciencias naturales al ámbito de estudio de la conciencia podía producir resultados incompatibles con la

¹⁰ Cf. Buren, 1990: 241 e Imdahl, 1997: 29. Ya en su trabajo sobre la doctrina de las categorías en Duns Escoto se encuentran diseminadas alguna referencias a la necesidad incipiente de situar la lógica pura en el marco de una «filosofía orientada hacia la concepción del mundo» (GA 1: 205/n. 10).

¹¹ Cf. GA 56/57: § 1, 12 y GA 59: § 2, 9-12.

¹² Logos I, 1911: 52.

realidad¹³. El *segundo* motivo es el de la disputa contra el historicismo y la negativa a considerar a la filosofía como generadora de concepciones del mundo. En opinión de Husserl, las ciencias de la naturaleza y del espíritu parten de un error de principio: las primeras, el de edificar sin más sus construcciones sobre los datos empíricos; las segundas, el de no conducir más que a una mera cosmovisión. Él aspira, en cambio, a una ciencia que no se ocupe de simples hechos ni de concepciones globales del mundo, inevitablemente parciales y opuestas las unas a las otras, sino de algo universalmente válido: la esencia de las cosas¹⁴. La crítica de Husserl se dirige a las concepciones del mundo con pretensión de ser ciencia, pero no al hecho de que las cosmovisiones sirvan a los individuos y a las comunidades para orientar las experiencias vitales y las representaciones simbólicas de unos y de otras. La filosofía de las cosmovisiones se basa en la vida espiritual histórica y contingente de la humanidad para elaborar un ideal de existencia ejemplar¹⁵. Sin embargo, la ciencia tan sólo se las tiene que ver con la verdad apodíctica y atemporal. «La <idea> de la cosmovisión varía de una época a otra. [...] La <idea> de la ciencia, en cambio, es transtemporal, esto significa que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de la época»¹⁶.

En este punto también Heidegger se desmarca expresamente de las tesis del libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*.

¹³ Cf. Logos I, 1911: 11-12.

¹⁴ Cf. Logos I, 1911: 46 y 51-52. Además, Imdahl, 1997: 37-39. Para una valoración más extensa de la crítica husserliana al naturalismo y al historicismo ver las lecciones de Heidegger del semestre de invierno de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17: §§ 8, 13 y 14).

¹⁵ Cf. Logos I, 1991: 47-51.

¹⁶ Logos I, 1911: 52.

Nutriéndose de la polémica de Husserl con el historicismo, se niega a aceptar que la tarea de la filosofía sea producir una concepción del mundo o culminar en ella. Me parece importante detenerse por un momento en este aspecto, porque la proximidad del primer Heidegger a Dilthey y a las filosofías de la vida puede inducir erróneamente a pensar que la hermenéutica de la facticidad suministra una suerte de cosmovisión, una especie de concepción de la vida humana propia de nuestro tiempo. Una *Weltanschauung* es una visión general de la realidad histórica y natural de la vida humana, capaz de orientar la acción del hombre en el mundo. Para Heidegger, la filosofía se ha esforzado por construir una concepción del mundo racionalmente válida, desde el realismo crítico hasta el neokantismo, incluyendo a Dilthey, abierta a los datos de las ciencias e independiente de los valores políticos, religiosos o artísticos.

Sin embargo, en Heidegger no encontramos tal cosa. Desde los primeros cursos de 1919 y 1920 asistimos a un enfrentamiento con las grandes corrientes filosóficas contemporáneas: el neokantismo, en su dos vertientes de las escuelas de Marburgo (Cohen y Natorp) y Baden (Windelband y Rickert), y las filosofías de la vida. Al trascendentalismo valorativo y logicista del primero como a la exaltación vital de las segundas, Heidegger opone siempre una posición fenomenológica en la búsqueda de una ciencia originaria de la vida¹⁷. Afirma, contra corriente, que la filosofía no tiene por objeto facilitar una cosmovisión. Y la razón determinante de ello no descansa «tanto en las amenazas de relativismo historicista que Husserl creía ver en la filosofía de la *Weltanschauung*, cuanto en un *tercer* motivo, no menos husserliano: la idea de una ciencia originaria. Y la ciencia de las raíces ha de ser también radical en su modo

¹⁷ Cf. GA 56/57: §§ 18-20, GA 58: §§ 15-19 y GA 59: §§ 2-4.

de proceder¹⁸. Este doble radicalismo remitía, para Husserl, a un ámbito originario, la conciencia pura, y al método radical de las reducciones. Ambas concreciones se tornarán problemáticas para Heidegger, pero no la idea misma de una ciencia de lo originario; por el contrario, todo su trabajo en los cursos que preceden a *Ser y tiempo* está dirigido a determinar el ámbito de lo originario y el modo de acceder a él. La filosofía no puede, pues, ocuparse de proponer una *Weltanschauung* determinada, sino, a lo sumo, de comprender el lugar estructural de una *Weltanschauung*, su origen y necesidad a partir de ese ámbito originario»¹⁹. La idea de una filosofía como ciencia originaria no está dada de antemano; antes bien, ha de ponerse siempre en acción, esto es, ha de ser desarrollada históricamente. Al final de las lecciones de 1919 se presenta una concepción de la filosofía como posibilidad.

Con las lecciones de 1919 se inicia el camino que habrá de desembocar en *Ser y tiempo*. En *La idea de la filosofía y el problema de las concepciones del mundo* no se trata de abordar esta o aquella pregunta, sino de un nuevo proyecto en torno a la esencia y al objeto de la filosofía. El primer paso consiste en diferenciar radicalmente entre filosofía y cosmovisión, el segundo paso muestra la filosofía en términos de ciencia originaria²⁰. La finalidad de la ciencia originaria consiste en mantener a la vida alejada del dominio de la actitud teórica y ver cómo se comporta en sus vivencias inmediatas con el mundo que la rodea, con las

¹⁸ Cf. Logos I, 1911: 60-61.

¹⁹ Rodríguez, 1997: 20; además, Imdahl, 1997: 40-46. El curso de 1919 todavía se plantea la problemática de una ciencia originaria, mientras que en el curso de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología* se sostiene, desde el presupuesto de la diferencia ontológica, que la cosmovisión se mueve en el plano del ente y que la filosofía, por el contrario, es ciencia del ser (cf. GA 24: § 2).

²⁰ Cf. GA 56/57: § 1, 11.

personas con las que comparte el mundo y consigo misma en tanto que existencia histórica y concreta²¹. El joven Heidegger caracteriza el modo de ser de la vida de una manera completamente nueva y distinta a la filosofía transmitida, a la filosofía de la vida o a la fenomenología. Husserl, sin ir más lejos, aborda la vivencia desde la óptica reflexiva del sujeto, reduciéndola a una instancia objetiva. Heidegger no comparte esta forma de proceder. La filosofía como ciencia originaria mira de aprehender y de apropiarse fenomenológicamente el carácter propio de la vida en su darse inmediato, más allá de toda teoría.

¿Cuál es, en resumidas cuentas, la esencia de la filosofía? ¿Qué tarea específica le queda reservada? Sus primeros cursos en Friburgo empiezan enzarzándose en esa cuestión en busca de un pensamiento propio y original. Se comienza señalando que la filosofía no es ni una representación abstracta de los entes, ni una aceptación de las obviedades de la vida cotidiana y, ni mucho menos, un saber estrictamente utilitarista y calculador. Sucede, además, que a la filosofía se le atribuye tradicionalmente la capacidad de alcanzar una comprensión última del mundo y de la existencia humana frente a otros saberes particulares. Tampoco se la puede tener por una ciencia crítica de los valores y de la cultura, construida sobre los actos y las normas de la conciencia. La reflexión de Heidegger nos traslada a una tercera alternativa: mostrar la radical incompatibilidad entre filosofía y cualquier tipo de cosmovisión o ideología²². De este modo, la filosofía pierde los ancestrales privilegios que la colocaban en la cúspide de la pirámide del saber humano. La filosofía es, a tenor de sus discusiones con el neokantismo y la

²¹ Cf. Herrmann, 1994: 8-10.

²² Cf. GA 56/57: § 1, 7-12.

fenomenología, una forma primordial de saber, una «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*) que insta a repensar la esencia de sí misma²³.

Ahora bien, ¿qué puede aportar la idea de una filosofía como ciencia originaria a la filosofía misma? Mostrar que el pensamiento filosófico es mucho más riguroso y mucho más primario que el conocimiento científico; que es más radical y esencial que la exploración de la naturaleza y de la vida por medio de artificios teóricos. Para nuestro autor, la filosofía no es una ciencia especulativa, sino una ciencia preteórica facultada para poner al descubierto las experiencias de la vida antes de cualquier modificación abstracta. ¿Por qué es la filosofía una ciencia totalmente diferente de la ciencia natural, física o espiritual? La respuesta a este interrogante ha de comprenderse desde la búsqueda heideggeriana de un método de análisis que permita acceder al origen sin deformaciones. La filosofía como ciencia primordial no se guía por el método inductivo de generalización de las ciencias particulares²⁴. En estas condiciones es inútil limitar el esclarecimiento de la naturaleza de la filosofía a una pura cuestión de método; no se trata sólo de definir simplemente un método específico, sino de reconocer una idea muy diferente de conocimiento y de verdad. Con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo ni en las ciencias humanas ni, por ende, en la filosofía. La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico. Por consiguiente, la intención verdadera de la filosofía no es la de explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general. Su fin verdadero es, sobre todo, el de comprender un

²³ Cf. Kovacs, 1990: 123-125 y Kovacs, 1994: 95.

²⁴ Cf. GA 56/57: § 5, 23-28.

fenómeno en su historicidad, en su singularidad, en su unicidad. Así, por ejemplo, lo que interesaría al conocimiento histórico no sería saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan en general, sino, por el contrario, cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es, cómo esto ha podido pasar y llegar a suceder allí. Desde esta nueva perspectiva, la ciencia originaria no constituye un campo de conocimiento, pero sí un fenómeno que permite conocer; no transmite un contenido objetivo (*Was-Gehalt*), pero sí un modo de conocer los objetos (*Wie*). Con ello, nos situamos en un plano transcendental, en una apertura última e irreductible que posibilita el acceso y la comprensión de todos aquellos entes que nos hacen frente en el mundo.

¿Cómo es posible esta apertura primaria y preteórica? ¿Por medio de una «teoría de la teoría»? Indudablemente, no. En opinión de Heidegger, hay que aprender a «ver» cómo vemos poniendo entre paréntesis todo prejuicio teorizante. Esta *epojé* es la que precisamente nos permite distinguir entre el comportamiento de la vivencia y el conocimiento de los objetos, y nos desvelará la verdadera esencia de la filosofía²⁵. Siguiendo todavía a Husserl, aunque con prudencia, el joven profesor ayudante dirá que la filosofía es «ciencia originaria». En 1919 se empieza a palpar en él una diferencia de impostación respecto a Husserl. La *Urwissenschaft* no se determina sobre la base de una aproximación especulativa que, siguiendo el modelo de la reducción fenomenológica trazado en *Ideas*²⁶, mira de colegir la conciencia pura o transcendental. Según Heidegger, para desligarse del corsé teórico la filosofía ha de entregarse al estudio de la vida concreta en su darse inmediato²⁷. Se está

²⁵ Cf. GA 56/57: § 19, 98.

²⁶ Cf. Ideen I: § 32, 65-66 / Ideas: 73-74.

²⁷ Cf. Fabris, 1997: 71 y Kalariparambil, 1998: 76-79.

fraguando, por tanto, una versión diferente de la fenomenología, que en manos de Heidegger incorpora las tonalidades de una ciencia preteórica. No obstante, esta mutación temática que se impone a la fenomenología comporta una serie de consecuencias a nivel metodológico que arrancan de la pregunta: ¿cómo es posible aprehender la vida, esto es, la esfera originariamente preteórica, con el instrumental tendencialmente objetivante de la filosofía actual? Se impone, por una parte, una radicalización urgente del «principio de todos los principios» de Husserl y, por otra parte, se pone en entredicho la supuesta neutralidad valorativa de la reflexión neokantiana cuando se acepta que el sujeto forma parte de un mundo simbólicamente mediado. De este modo, los cursos de 1919 se mueven en el terreno de una doble confrontación con la teoría del conocimiento neokantiana y el primado de la reflexión en la fenomenología.

3.2 Suspensión del legado neokantiano y fenomenológico

3.2.1 La primacía de la actitud teórica

Aquel que se aproxima a los escritos y a los cursos que Heidegger redactó e impartió después de su tesis doctoral y posterior trabajo de habilitación podría pensar que se halla en un universo filosófico ajeno al clima neokantiano imperante en el mundo académico alemán de las dos primeras décadas del siglo XX. No obstante, la reconstrucción que se trazase del pensamiento del joven Heidegger quedaría incompleta si se obviara el hecho de su profundo conocimiento de la diversidad interna de ese movimiento. Las cuestiones planteadas y las respuestas ofrecidas por el neokantismo le facilitan una comprensión cabal de las directrices de la filosofía de los siglos XIX y XX, colocándole en la palestra de la

investigación contemporánea. Un diagnóstico que parece confirmarse tras la publicación de las lecciones de su primera etapa docente en Friburgo²⁸.

Las diferencias existentes entre el movimiento neokantiano y Heidegger, son evidentes, aunque tampoco hay que pasar por alto algunas de sus coincidencias. La primera característica común se resume en la sentencia heideggeriana: «la ciencia no piensa»²⁹. Esta provocativa afirmación, de los cursos de 1951/52 *¿Qué significa pensar?*, hay que comprenderla en el contexto de la jerarquización de las formas del saber apuntada en la introducción de *Ser y tiempo*, en la que programáticamente se establece una diferencia estricta entre el mero conocimiento óntico de las ciencias positivas y el conocimiento ontológico de la filosofía. La idea directriz es que la ciencia precisa de una fundamentación que ella misma no puede generar³⁰. En lo que nos concierne aquí, merece la pena retener la idea de que «toda ciencia descansa en presuposiciones que nunca se pueden fundamentar científicamente, pero sí mostrar filosóficamente. Todas las ciencias se fundan en la filosofía, y no al revés»³¹. Con ello se desea señalar que la pregunta por las condiciones de posibilidad de las diversas ciencias y formas de ver el mundo es una ocupación reservada exclusivamente a la filosofía y no a la ciencia. Una convicción también compartida por el neokantismo. Por ejemplo, pensar

²⁸ Cf. Orth, 1992: 421-424.

²⁹ WhD?: 4.

³⁰ Cf. SuZ: § 3, 9-10 / SyT: 32-33. Más tarde, en las lecciones del semestre de invierno de 1935/36, publicadas bajo el título *La pregunta por la cosa*, encontramos una interesante discusión acerca de la estructura de los rasgos de la apertura del mundo de la ciencia (cf. FnD: 1-70). Para un comentario crítico acerca de la aprioridad, normatividad e incommensurabilidad del proyecto de la ciencia consultar las sugestivas páginas de Lafont, 1994: 341-360.

³¹ WhD?: 90.

sobre los límites de la física ya no es una empresa física, sino propiamente filosófica, tal como sostiene Heinrich Rickert cuando escribe sobre los límites científicos en la elaboración de conceptos³². Otra forma de asignar a la filosofía la tarea de una fundamentación originaria de la ciencia.

En segundo lugar, encontramos una gran similitud en lo que podríamos llamar el *ethos* del preguntar. El significado metódico de la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo dado resulta decisivo tanto para Kant como para los neokantianos. En la *Crítica de la razón pura* se nos recuerda que «saber qué es lo que hay que preguntar razonablemente constituye ya una notable y necesaria prueba de sagacidad y de penetración. En efecto, cuando la pregunta es en sí misma absurda y requiere contestaciones innecesarias, supone a veces el inconveniente [...] de inducir al oyente incauto a responder de forma igualmente absurda, ofreciendo ambos el espectáculo ridículo, como decían los antiguos, de ordeñar uno al chivo mientras el otro sostiene la criba»³³. Esta capacidad de abrirse interrogativamente paso a lo dado queda magníficamente retratada en la disección de la estructura formal de la pregunta de *Ser y tiempo*. El ser humano se caracteriza fundamentalmente por ser un ente que pregunta, que se interroga por el mundo y que preguntando abre un espacio de sentido. Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación. Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. Preguntar es sinónimo de abrir posibilidades, lo que significa que la respuesta no está fijada. La verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente

³² Véase Rickert (1902): *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales*. Tübinga, J.B.C Mohr, pp. 5-18 (citado en Orth, 1992: 425).

³³ Kant: B 83.

que no tiene el sentido real de la pregunta. Algo así ocurre en las preguntas retóricas, en las que no sólo no hay quien pregunte, sino que ni siquiera hay nada realmente preguntado. Esto se hace tanto más claro en los casos en los que hablamos de preguntas sin sentido, tan frecuentes en la vida práctica. No decimos que la pregunta sea falsa. Sencillamente, no se ajusta al marco de referencia de la pregunta. No obstante, la apertura de la pregunta también tiene sus límites. En ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. El planteamiento de una pregunta presupone la apertura pero también su limitación: «Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que busca. [...] Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Esta comprensión del ser es un *factum*»³⁴. Por tanto, el sentido de la pregunta se determina desde la comunidad que nos une con la tradición, queda delimitado por la comprensión preontológica que en cada caso tengamos del ser.

Y, por último, aparece la obsesiva cuestión del «por qué hay algo y no más bien nada». Es una pregunta que no busca tanto una respuesta positiva como abrir el horizonte dentro del cual sea posible plantear toda pregunta sensata³⁵. En concreto es Rudolf Lotze quien, en su *Metafísica* de 1879, habla del «milagro de la realidad», del hecho de que siempre

³⁴ SuZ: § 2, 5 / SyT: 28-29. Véase también el curso de 1919 (GA: 56/57, § 13, 66-69) y el *Informe Natorp* de 1922 (PIA: 237-238). En relación a la primacía de la pregunta y de su papel en la hermenéutica filosófica nos parece indispensable la referencia a Gadamer, 1990: 368-386.

³⁵ En la lección inaugural de 1929 *¿Qué es metafísica?*, la referencia a la nada tampoco responderá a una pregunta categorial sobre un objeto y sus determinaciones, sino a una pregunta trascendental; en concreto, a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la patencia del ente en cuanto ente (cf. WM?: 114).

exista algo³⁶. Recuérdese, como se señalaba en el capítulo segundo, que las diferentes escuelas neokantianas tratan de explicar la realidad a partir de un fundamento absolutamente válido. En este sentido, tienen de común la genuina exigencia kantiana de considerar la validez del conocimiento independientemente de las condiciones subjetivas en que éste se verifica. La escuela de Baden (Windelband y Rickert) responde a esta exigencia con una teoría de los valores, independientes de los hechos psíquicos que los atestiguan. La escuela de Marburgo (Cohen, Natorp y Cassirer) responde a la misma exigencia reduciendo los procesos subjetivos del conocer a los métodos objetivos que garantizan la validez del conocimiento.

Heidegger ve en las expresiones impersonales del tipo «se da algo» (*es gibt*), «es válido» (*es gilt*), «mundeá» (*es weltet*) y «acontece» (*es ereignet sich*) diversas dimensiones de manifestación de la facticidad³⁷. La pregunta por el «se» (*es*) que «da algo» (*gibt Etwas*) ya contiene formalmente la pregunta por el ser³⁸. Para ilustrar esta afirmación conviene distinguir entre lo que Heidegger denomina el «algo originario y premundano» (*vorweltliches Uretwas*) que se manifiesta en el seno de la vivencia inmediata y el «algo mundano» (*weltliches Etwas*) derivado de la reflexión teórica. Detrás de estas indicaciones a la pregunta por el «algo», que es y que se da, se esconde para Heidegger la pregunta por lo teórico y por lo que se puede vivenciar: «*Todo lo vivenciable en general es un algo posible. [...] Esto es un fenómeno fundamental que*

³⁶ En varios momentos de sus lecciones de 1919, Heidegger cita elogiosamente la figura de Lotze (cf. GA 56/57: 36, 137, 145).

³⁷ Cf. GA 56/57: 62, 50, 73, 75, respectivamente.

³⁸ Cf. Riedel, 1989: 220.

puede ser experimentado comprensivamente»³⁹. El «algo originario y premundano» es el ámbito propio de la fenomenología. Heidegger también lo califica de «hecho originario» (*«Urtatsache»*), «factum originario» (*«Urfaktum»*) o «algo originario» (*«Uretwas»*). Los actos formales de teorización, por tanto, presuponen esta dimensión pretéorica del mundo de la vida, lo que refuerza la pretensión de la filosofía como ciencia originaria.

Pero entre los neokantianos es, sobre todo, el Paul Natorp tardío quien logra brindar la mejor explicación del fenómeno del «se da algo» (*«es gibt»*) y de la primacía de la vida frente a la teoría. Sus lecciones de 1922 y 1923, reunidas bajo el título de *Sistemática filosófica*, atestiguan que las preocupaciones intelectuales de Heidegger no se mueven en un contexto filosóficamente neutro, sino que se integran plenamente en las discusiones de su época. También Natorp formula con gran vehemencia retórica cuál es la pregunta última de toda filosofía y responde: «la vida, el misterio más formidable por el que en general existe algo»⁴⁰. La tesis de Natorp viene a decir que el hombre ya siempre vive en el «hay algo», en el ser, y que este ser no se deja aprehender adecuadamente por el esquema sujeto-objeto. Natorp busca un sustrato primario, ontológicamente previo ese esquema de conocimiento. La fuente originaria de la experiencia emana del mero «se da algo»: «En un principio el yo sin objeto y el objeto sin el yo permanecen desconocido. Lo perceptible, así

³⁹ GA 56/57: § 20, 115. Estas reflexiones heideggerianas sobre el «algo premundano» en tanto que ámbito de apertura originaria provienen inicialmente de Lask, tal como hemos intentado mostrar en el apartado 2.3.2.

⁴⁰ Natorp, 1958: 4. Cf. también Imdahl, 1997: 62-63.

como lo percibido remiten originariamente a un puro «se da»⁴¹. Ni el yo ni la diferenciación sujeto-objeto son capaces de suministrar un explicación satisfactoria al fenómeno de la comprensión originaria del ser.

A la pregunta, planteada en sentido kantiano, de qué media entre lo conocido objetivamente y lo dado subjetivamente, responde: sólo el proceso mismo del pensamiento. Se rechaza la distinción entre intuición y pensamiento, porque el pensamiento tendría su principio en algo externo. El pensamiento no es síntesis, sino más bien producción inagotable. Se da como un *factum*. Este planteamiento muestra un intento serio por rebasar los límites del binomio sujeto-objeto para recalar en la ribera de una facticidad bañada por la apertura última y omnipresente del ser⁴². En las *Lecciones sobre filosofía práctica* formula sin ambages la pregunta: ¿qué es el ser? Su respuesta: «Es. El ser como tal, y no el ser de la ciencia o de la conciencia. No «hay» nada fuera de este «es» último, que «da» todo lo que puede haber»⁴³. El sentido originario del «hay» se solapa con el sentido mismo del «es». Y a pesar de su divisibilidad permanece el mismo.

⁴¹ Natorp, 1958: 30. Para una exposición más detallada de las posiciones del Natorp tardío y del joven Heidegger, véase Stolzenberg, 1995: cap. 4 y 5.

⁴² Cf. Wolzogen, 1989: 316-322. De hecho, Heidegger cita la recensión de Natorp del libro de Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, en sus lecciones de 1919/20 e incorpora a sus lecciones de 1920 el término «facticidad» para caracterizar a la vida (cf. Hogemann, 1986/87: 25). Incluso en el mismo semestre de invierno de 1919/20 dedica un seminario entero a Natorp bajo el título «Ejercicios en relación a la *Psicología general* de Natorp».

⁴³ Citado en Wolzogen, 1989: 323. En *Ser y tiempo*, Heidegger asocia el giro «se da algo» o «hay algo» (*es gibt*) con el ser, la verdad y el mundo para diferenciarlos del «es» (*ist*) del ente. En el «*es gibt*» se anuncia la diferencia ontológica. El ámbito de apertura previa, proporcionado indistintamente por el ser, la verdad y el mundo, actúa a modo de condición de posibilidad de la manifestación de los entes (cf. SuZ: § 44, 226-230 / SyT: 246-250). Además, véase Herrmann, 1964: 198-204.

La autosuficiencia del sujeto idealista da paso a la unicidad del ser. Éste ya no se ajusta a nuestro modo de pensar; más bien, nosotros somos pensados por él⁴⁴. La postura de Heidegger se mueve entre la crítica y el ensalzamiento, entre la destrucción y la apropiación, y reconstruye admirado la argumentación de Natorp, resaltando que se debería encontrar un origen universal y metódico, previo a la distinción entre subjetivo y objetivo. Esta postura conduce a la idea de una lógica originaria (*Urlogik*), es decir, una lógica filosófica como la que ya se anunciaba en los primeros escritos académicos y que a partir de los cursos de 1919 va adquiriendo la fisonomía de una ciencia originaria⁴⁵.

Ahora bien, estas analogías no deben impedirnos apreciar las reservas que Heidegger toma frente a la pretensión neokantiana de cientificidad absoluta y de su aplicación rigurosa del modelo físico-matemático a cualquier esfera del saber humano. El descubrimiento de la intencionalidad básica de la conciencia lleva a una defensa a ultranza de la vida originaria contra las interpretaciones teoretizantes de la misma. La

⁴⁴ Este «dar», esta entrega a la apertura originaria del ser la va a asimilar Heidegger sin apenas modificaciones en su posterior tratamiento del concepto de la verdad como desocultamiento. Véase al respecto el apartado 5.2.2.2. Por otro lado, la cuestión del «*es gibt*» no queda zanjada en el semestre de posguerra y reaparece de nuevo en *Ser y tiempo* (cf. SuZ: 7, 72, 212, 214, 226-230 / SyT: 30, 100, 233, 235, 246-250). Ahí toca el nervio de la filosofía de Natorp: su *a priori* de correlación. «Queda todavía la posibilidad de plantear la problemática de la realidad *antes* de adoptar un determinado «punto de vista». Es lo que expresa la tesis de que todo sujeto es lo que es sólo para un objeto, y viceversa. Pero en este planteamiento formal los miembros de la correlación, al igual que esta misma, quedan ontológicamente indeterminados. En el fondo, sin embargo, no cabe duda de que el todo de la correlación es necesariamente pensado como *siendo* «de alguna manera» y, por consiguiente, con referencia a una determinada idea de ser» (SuZ: § 43, 208 / SyT: 229).

⁴⁵ Cf. Kisiel: 1986/87: 94.

misma pregunta «¿hay algo?», «¿qué es tal o cual cosa?» ya coloca la vivencia bajo el prisma de una posición teórica⁴⁶. Con ella nos instalamos en el mundo como en una torre desde la que observamos las cosas a distancia, sin formar parte de nosotros, desvinculándolas de nuestra esfera vivencial. Y justo por no ser más que eso, la comprensión que tenemos del mundo se reduce a una captación objetiva de las propiedades, de las funciones o de las formas de las cosas, sin ningún vínculo con el sustrato vivencial del que emergen. La primacía de la posición teórica impide una aprehensión directa de las vivencias originarias⁴⁷. La contraposición permanente entre el sentido original de la vivencia y las descripciones de signo objetivo delata la preocupación de Heidegger por evitar que la visión teórica se filtre imperceptiblemente en el significado de lo vivido: una transposición que lamentablemente ha contagiado a la misma fenomenología mediante lo que Heidegger llama «la ilusión fenomenológica».

3.2.2 La «ilusión fenomenológica»

La fenomenología es ante todo una actitud que privilegia la atención a las «cosas mismas». Esto significa que las cosas mismas no se nos dan sin más en la actitud natural. Precisamente la reducción fenomenológica se encarga de suspender la validez de ese comportamiento natural que

⁴⁶ Cf. GA 56/57: § 17, 85.

⁴⁷ Cf. Kisiel, 1992: 108, 117. Como se verá en el apartado siguiente, Heidegger concentrará todas sus energías en la investigación de la esfera preteórica en la que ya no tienen cabida los actos constituyentes del sujeto transcendental. Aparecerá en escena la vida humana que ejecuta sus actos en el marco de un mundo ya siempre simbólicamente estructurado que le posibilita el acceso y la comprensión de las cosas, situaciones y personas que le salen al encuentro.

obstruye la captación libre de los fenómenos. Por tanto, al momento de la intuición de las cosas se suma el momento del distanciamiento crítico y viceversa. Así se pretende lograr una comprensión del sentido inmediatamente vivido, comprensión que se apoya en la crítica de interpretaciones filosóficas deformadoras. Hasta aquí las posturas de Husserl y Heidegger coinciden. ¿Dónde radica entonces la diferencia entre ambos? Fundamentalmente en el lugar desde el que se realiza la descripción. La investigación fenomenológica de Husserl opera siempre en un marco reflexivo, a saber, convierte la vivencia en objeto de una mirada que lo desmenuza teóricamente, mientras que Heidegger rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel a la donación originaria de las cosas.

Su rechazo de la reflexión hay que entenderlo desde su repetida insistencia en mostrar la estructura del fenómeno originario de la vida, neutralizando toda perspectiva psicológica, científica o cultural. ¿Pero en qué terreno se manifiesta la vida con este grado de inmediatez? En la vivencia del mundo tal y como tratamos con él en nuestro quehacer cotidiano, lo que Heidegger bautiza con el término de «vivencia del mundo circundante» (*Umwelterlebnis*). Simplemente hay que apropiarse de ese darse de la vida. Más que reflexionar sobre la vivencia, hemos de revivirla, sintonizar con ella, es decir, repetirla en su espontaneidad originaria. La mirada reflexiva, en cambio, reproduce un comportamiento teórico que se mantiene en los parámetros de la objetividad⁴⁸. La reflexión puede llegar a reconocer explícitamente todo

⁴⁸ Cf. GA 56/57: § 19, 100. Husserl mismo no era ajeno al problema de si la objetivación reflexiva de las vivencias alteraba de algún modo el sentido originario de las cosas (cf. LU II/1: § 3, 15 / IL 1: 221; también Ideen I: § 78, 165-169 / Ideas: 181-182).

lo que estaba implícito en la vivencia, pero no puede revivir la vivencia primitiva. La convierte en objeto. Es más, pone la vivencia «en» la conciencia al mismo nivel de la experiencia teórica. La corriente de la conciencia, ora psíquica como momento del fluir real de la conciencia natural según *Investigaciones lógicas*, ora pura como mero correlato del acto reflexivo según *Ideas*, se erige en la zona en la que queda ubicada la vivencia inmediata, o sea, no reflexiva. El problema de la reflexión teórica radica en que coloca la vida inmediata ante la región autónoma de la conciencia. Pero ese modelo óptico de interpretación de la vida prerreflexiva en términos del «estar ahí delante» (*vorhanden*) constituye la forma esencial de la objetividad. En Heidegger, como ya tendremos ocasión de ver, la vivencia del mundo circundante no contempla ninguna esfera objetivada, pues las cosas que me rodean ya no son objetos de percepción, sino útiles. Desde 1919, todos los cursos irán concretando paulatinamente esa comprensión del mundo circundante inmediato, que culmina en el análisis de la mundanidad del mundo de *Ser y tiempo*.

A los ojos de Heidegger, en la reflexión fenomenológica opera

«una ilusión fenomenológica fundamental, particularmente corriente y tenaz, que consiste en que el tema es determinado por el tipo fenomenológico de investigación. En la medida en que la investigación fenomenológica es por su parte teórica, el investigador es fácilmente inducido a convertir en tema una relación con el mundo específicamente teórica. De esta manera, una captación específicamente teórica de las cosas se pone ejemplarmente como un modo de ser en el mundo, en lugar de trasladarse fenomenológicamente al trato cotidiano con las cosas»⁴⁹.

Si bien es cierto que la reflexión modifica la conciencia directa del objeto, no encuentra otra manera de hacer explícita su propia vida consciente.

⁴⁹ GA 20: § 23, 254.

A pesar de su atención a lo inmediato y de su estado de alerta ante los prejuicios, la ilusión fenomenológica introduce inadvertidamente en la vida natural la relación objetivante en que ella se sitúa. La adopción espontánea de la posición teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida inmediata. Surge entonces una pregunta ineludible para toda fenomenología que aspira a ser ciencia preteórica:

«¿Cómo vivo yo lo circundante? ¿Me es < dado >? No, pues lo circundante *dado* está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico, con lo que el < mundear > ya no es algo primario. < Dado > es una silenciosa, aún insignificante, pero auténtica reflexión teórica»⁵⁰.

Ilusión fenomenológica y rechazo de la reflexión plantean, pues, el arduo problema metódico de cómo aprehender la vida originaria. En su intento por solventar este problema, Heidegger elabora los conceptos de repetición y de intuición hermenéutica.

La repetición ha de tomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy en particular el modo no-teorético, prerreflexivo de ese aparecer. Una actitud vigilante ante el olvido y la complacencia⁵¹. Una postura, sin embargo, opuesta a la *epojé*. El mecanismo de la *epojé* resulta trivial, porque pone entre paréntesis algo que originariamente no se da. ¿Qué significa esto? La misma suspensión de algo ya es fruto de un operación teórica que toma las vivencias como cosas dadas en la percepción de la conciencia.⁵² Ahora bien, esa repetición sólo tiene

⁵⁰ GA 56/57: § 17, 88-89.

⁵¹ Cf. Farrell, 1994: 366-367.

⁵² Cf. GA 58: 254. En una exposición breve, pero acertadísima, Tugendhat señala que sólo lo puesto objetivamente es susceptible de quedar entre paréntesis (cf. Tugendhat, 1967: 262-264).

sentido si la vida ya se autocomprende de alguna manera en ese nivel primario. En sintonía con Dilthey, Heidegger sostiene que la vida fáctica se interpreta a sí misma, a saber, posee una forma prerreflexiva de comprenderse y revelarse a sí misma⁵³.

La actitud fenomenológica que realmente deja aparecer el sentido de lo inmediatamente vivido, más acá de toda posición teórica, se condensa en la intuición hermenéutica. Esta intuición simpatiza, sintoniza con la vida, capaz de mostrar la estructura fáctica de la vida con evidencia; en sentido husserliano, con «conciencia de su verdad». «La intuición hermenéutica es, pues, un elemento metódico capital del programa heideggeriano de una ciencia originaria. En cuanto repetición no reflexiva de la vida fáctica, la intuición hermenéutica recoge el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la «cosa misma», del aparecer originario del sentido, y en cuanto repetición evidente, garantiza la formulación inteligible y la imprescindible comprobación de lo visto, sin las que una filosofía no puede llevar el nombre de científica. La *intuición* hermenéutica representa, junto con la intencionalidad, la huella más visible de la fenomenología en el pensamiento del primer Heidegger»⁵⁴.

Por último, resulta obvio que esta metamorfosis hermenéutica de la idea de la fenomenología afecta a ciertos conceptos básicos de la fenomenología husserliana y de la filosofía de Natorp y Rickert, como son los de la donación y la intuición. Evidentemente, Heidegger descarta la concepción neokantiana de «donación» para sortear el peligro de una

⁵³ Este es el primer sentido fuerte de hermenéutica como autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma (cf. GA 63: § 3; SuZ: § 7, 37-38 / SyT: 60-61).

⁵⁴ Rodríguez, 1997: 99-100.

recaída en los actos constitutivos del sujeto trascendental: «el problema de la donación no se puede restringir al conocimiento de las cosas. Se ha de reconocer *el primado de la vida en y para sí*»⁵⁵. El rechazo del planteamiento neokantiano y su compromiso con la fenomenología le llevan a afirmar que lo que realmente debe ocupar a la investigación filosófica es «la donación de situaciones concretas de la vida, la situación dentro de la cual se exprime la totalidad de la vida, ya que ésta se halla plenamente presente en cada situación»⁵⁶.

¿Nos conduce esta insistencia en el primado de la vida a algo inmediato? De ninguna manera. Los fenómenos de la vida no son visibles como los objetos, inteligibles como las formas, sino que, haciendo uso de una expresión fotográfica, se ven a contraluz; es decir, no se encuadran en el formato de una predeterminada visión del mundo, de un sector de realidad categorialmente compartimentado. Unas veces se han de reconquistar del anonimato de la cotidianidad, otras se han de rescatar del olvido o de la ignorancia, pero en cualquier caso sólo pueden ser revelados a través de un proceso más hermenéutico que intuitivo. ¿Por qué esa desconfianza hacia la intuición? Por el riesgo de limitarla, como sucede de hecho en la teoría del conocimiento, a la intuición de un objeto. Por ese motivo se produce la sustitución de la intuición husserliana por la comprensión heideggeriana. Y, subsiguientemente, el concepto de «interpretación» reemplaza al de «descripción». Con este doble desplazamiento se completa el proyecto de una ontología fenomenológica que busca comprender el sentido genuino de la vida.

⁵⁵ GA 58: 227.

⁵⁶ GA: 58: 231.

3.2.3 De camino al giro hermenéutico de la fenomenología

El interés del joven Heidegger por la fenomenología se remonta, como hemos tenido la oportunidad de ver en el capítulo anterior, a sus primeros artículos de juventud, a la tesis doctoral y al escrito de habilitación⁵⁷. Es sabido que fueron razones financieras las que lo llevaron a estudiar en Friburgo bajo los auspicios del neokantiano Heinrich Rickert en lugar de dirigirse a Gotinga para trabajar al amparo de Edmund Husserl⁵⁸. Por ello, no es de extrañar que en la etapa de estudiante y doctorando recurra tanto al neokantismo como a la fenomenología en búsqueda de una «lógica pura», de una «gramática *a priori*», de una «doctrina de las categorías» capaz de explicar y ordenar satisfactoriamente «los múltiples modos de realidad que forman el ámbito entero del ser»⁵⁹. En la conclusión de su escrito de habilitación sobre Duns Escoto, que también acopla los impulsos recibidos del misticismo del maestro Eckhart, del idealismo alemán y de la teología neohegeliana de Carl Braig, Heidegger se sirve de la fenomenología en el marco de una metafísica especulativa y religiosa que tiene por objeto la realidad verdadera del espíritu absoluto de Dios⁶⁰. Por esta época, su apropiación de la fenomenología se movería en la órbita de lo que el mismo Heidegger calificaría más tarde en *Identidad y diferencia* de «ontoteología», esto es, el acontecimiento del ser como fundamento divino⁶¹.

57 Cf. ZSD: 81-82.

58 Cf. Spiegelberg, 1983: 340.

59 GA 1: 186.

60 Cf. GA 1: 409-411.

61 Cf. ID: 52-58.

Sus primeros escritos académicos se adhieren a la crítica al psicologismo diseñada en el volumen primero de las *Investigaciones lógicas*. Ahora bien, una vez delimitada con nitidez la diferencia entre los actos psíquicos del pensamiento y la validez del contenido lógico del mismo y, por tanto, salvaguardada la autonomía de la lógica de cualquier impronta relativista, surgía el problema de su fundamentación. La solución de Heidegger apuntaba hacia la existencia de un contexto translógico, de un horizonte protohermenéutico desde el que comprender los mecanismos formales del pensamiento humano. Con ello entraba en juego el concepto de una precomprensión del mundo inherente a todo sujeto: hasta que uno no tiene un conocimiento previo del objeto de estudio, resulta imposible poner en marcha cualquier tipo de ciencia.

Con todo, el auténtico giro hermenéutico no se producirá hasta después de los primeros cursos de posguerra. Sabemos por una carta de Husserl dirigida a Natorp, fechada el 8 de octubre de 1917, que la primera confrontación sería de Heidegger con la fenomenología sobreviene en las postrimerías de la guerra⁶². El motivo recurrente de esos cursos será: ¡Regreso a la vida en su originalidad! Una vindicación en plena consonancia con el clima intelectual de la época que, a nivel filosófico, se traduce en una radicalización del «principio de todos los principios» de Husserl. Esto supone una suspensión de las estrategias filosóficas tradicionales, muestra una desconfianza hacia la autoridad transmitida dogmáticamente y delata una preferencia por la descripción fenomenológica frente a la construcción de grandes monumentos teóricos. Desde este momento, Heidegger mantendrá repetidamente que la fenomenología no es ni una disciplina ni un método filosófico entre otros

⁶² En Sheehan, 1981: 8.

muchos, sino que equivale a la más alta posibilidad de la filosofía misma⁶³. «Contra la fenomenología en nombre de la fenomenología misma». Éste es el lema que encabeza su propuesta de renovación. Todo este esfuerzo por repensar la fenomenología, como tendremos ocasión de ver más adelante, va encaminado en última instancia a lograr un acceso inmediato y directo a la vida, al margen de cualquier valoración teórica.: un esfuerzo que finalmente va a concretarse en una hermenéutica de la facticidad⁶⁴. Se trata, en definitiva, de desplegar todas las posibilidades de la fenomenología tomando como punto de anclaje la vida fáctica. A la postre, esta crítica y esta transformación inmanente de la tendencia natural de la investigación fenomenológica llevan a Heidegger a declarar que su propia filosofía es una ontología fenomenológica⁶⁵.

Sin embargo, antes de delimitar el horizonte temático de esa transformación convendría tener presentes las siguientes advertencias⁶⁶. En primer lugar, la fenomenología hermenéutica, según es elaborada en

⁶³ Véase, por ejemplo, GA 56/57: § 20, 110; GA 58: 139, 233 (Apéndices A y B); GA 61: 187; GA 63: § 14, 72; PIA: 247; GA 19: § 1, 9; GA 20: § 14, 184; GA 21: § 6, 32; SuZ: § 7, 38; GA 24: § 1, 3.

⁶⁴ En este período, el término «facticidad» servirá para sustituir el concepto vago y algo más ambiguo de «existencia» o «vida» empleado por Kierkegaard y Jaspers. Por su lado, «hermenéutica» y «hermenéutico» se erigen en conceptos rivales de «teoría» y «teórico». La descripción de la vida debe trazarse a partir del estado de precomprensión en el que vive inmerso todo individuo en cuanto ser en el mundo. Una descripción ponderada de la facticidad se ve en la obligación de abandonar los conceptos teóricos en favor de un lenguaje que germina en la vida cotidiana y que deja ver las cosas tal como se manifiestan (cf. Fehér, 1994: 83). Por eso, la hermenéutica ya no se podrá considerar sin más una disciplina de las ciencias humanas, sino que se convierte explícitamente en «auto-interpretación de la facticidad» (GA 63: § 3, 14). En el capítulo sexto volveremos sobre este asunto.

⁶⁵ Cf. GA 61: 60.

⁶⁶ Cf. Fehér, 1994: 74-75.

Ser y tiempo, también es ontología. Así, hablar de una transformación hermenéutica de la fenomenología implica hablar de una transformación ontológica. La fenomenología de Husserl, confinada a la investigación de los actos constitutivos de la conciencia trascendental, se reorienta en Heidegger hacia la cuestión del ser, por lo que se convierte en ontología fenomenológica. Para Heidegger, las «cosas» que la fenomenología debe permitir ver es el ser. La hermenéutica, al igual que la fenomenología, adquiere una dimensión ontológica que formalmente no tenía: ya no es una disciplina auxiliar de las ciencias humanas que fija las reglas de exégesis de los textos. Ahora encarna una actitud filosófica en la que el ser humano se concibe como un animal interpretativo que actúa en todos los ámbitos de la vida cotidiana, y no sólo en el trato con los textos clásicos o sagrados. De ahí que el ser humano ya tenga de antemano la posibilidad de interpretar el ser de alguna manera.

En segundo lugar, es preciso distinguir entre el llevar a cabo esa transformación y el ofrecer una explícita evaluación de lo transformado. La transformación hermenéutico-ontológica de la fenomenología husserliana es una cosa; confeccionar una crítica detallada es otra muy distinta. Parece ser que la primera tarea ya se realiza en los años de Friburgo, mientras que la confrontación madurada con la fenomenología de Husserl no toma cuerpo hasta los cursos de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Y, en tercer lugar, la aproximación a la fenomenología está lejos de ser una asimilación neutra, ya que desde el principio irrumpen elementos discordantes por su afinidad con motivos de las filosofías de la vida. Se viene a producir lo que Gadamer califica de fusión de horizontes entre el pensamiento de Husserl y el interés de Heidegger por re-pensar la cuestión del ser desde el horizonte de la vida

fáctica⁶⁷. Este proyecto de una ontología fenomenológica queda magníficamente retratado en un pasaje de su recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers:

«En la primera irrupción de la fenomenología y de su específica función de reapropiación originaria de los fenómenos de la experiencia y del conocimiento *teóricos*, se conquistó una visión no deformada del sentido de los objetos percibidos en esa misma experiencia teórica. Mas la posibilidad de una comprensión radical y de una apropiación genuina del sentido filosófico de la tendencia fenomenológica depende de que...la experiencia entera se vea en su auténtico contexto fáctico de realización desde el «sí mismo» histórico. En último término, la filosofía se las tiene que ver con este «sí mismo». [...] Se trata, en definitiva, de tomar al «sí mismo» concreto como punto de partida de los problemas y de devolverlo al nivel de interpretación fenomenológica que en verdad le corresponde, a saber, al de la experiencia fáctica de la vida como tal»⁶⁸.

Por tanto, la ciencia fenomenológica no se propone un inventario enciclopédico de todas las manifestaciones de la vida, pues éste emula un proceder eminentemente objetivante que acarrea una desvitalización y una deshistorización de la existencia humana. La vida se ha de comprender desde su origen, tal y como se urde en el terreno de la experiencia preteórica. ¿Qué sucede entonces con la fenomenología? ¿Cuáles son las condiciones que permiten a la fenomenología ejercer su vocación de ciencia originaria de la vida en y para sí? La respuesta general a esta cuestión será, como tendremos ocasión de ver en los siguientes apartados, una transformación hermenéutica de la fenomenología, que habilita a ésta para una comprensión originaria de la vida.

⁶⁷ Cf. Gadamer, 1983: 130.

⁶⁸ AKJ: 34-35.

3.3 La comprensión originaria de la vida

3.3.1 La estructura hermenéutica de la vivencia del mundo circundante

En la segunda parte de sus lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger pone todo su empeño en mostrar cómo es posible realizar filosóficamente una ciencia originaria de la vida a partir de una transformación hermenéutica de la fenomenología. En este sentido, Heidegger se interroga: ¿cómo experimentamos la vida, cómo aprehendemos la realidad antes de toda consideración científica, observación valorativa o concepción del mundo? En primera instancia, Heidegger parece estar en consonancia con el proyecto husserliano de una fundamentación fenomenológica de la ciencia; es decir, una descripción de las estructuras de conciencia que sustentan tanto la actitud natural como la científica. Sin embargo, ya en estos primeros cursos se aprecia que el asistente va un poco más lejos que el maestro. Se invoca el principio husserliano de que «*todo lo que se manifiesta originariamente en la <intuición> se ha de tomar simplemente [...] como lo que se da*»⁶⁹, para añadir a continuación que la aplicación que hace el propio Husserl de ese principio se limita a la descripción de los diferentes modos de darse las cosas a una conciencia orientada únicamente de forma teórica.

Heidegger replica que en las vivencias que tenemos en nuestro mundo circundante raras veces nos comportamos según un patrón teórico. La actitud originaria de la vivencia no es de este tipo. Para ilustrar este cambio de perspectiva a sus estudiantes les invita a observar y analizar con precisión el fenómeno de la vivencia de la cátedra, en la que

⁶⁹ GA 56/57: § 20, 109.

él está y enseña. Veamos a continuación la magistral descripción fenomenológica de esta vivencia.

«Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su *puesto* de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia del <ver *su* puesto>; o bien, si ustedes quieren, pueden compartir mi propia experiencia: entro en la clase y veo la cátedra. Nos abstenemos de cualquier formulación lingüística de esta experiencia. ¿Qué <veo>? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo algo diferente. ¿Acaso una caja, en concreto, una caja mayor montada sobre una más pequeña? ¡De ninguna manera! Yo veo la cátedra desde la que he de hablar. Ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, y en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura, como suele decirse, no se da ningún nexo de fundamentación. O sea, no es que primero yo viera superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentaran como cajas, después como pupitres y finalmente como pupitre académico, de manera que yo pegara en la caja la etiqueta de la cátedra. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio en la dirección de la mirada pura de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe; no la veo aislada, sino que veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Veo un libro puesto allí, como molestándome inmediatamente (un libro, y no un número de páginas historiadas y salpicadas de manchas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo. [...] Este objeto que aquí percibimos tiene de alguna manera el significado concreto de <cátedra>. [...]

En la vivencia de ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto o aquello, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante,

hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, «mundeas»⁷⁰.

La argumentación es la siguiente: primero percibimos algo en el contexto de un mundo difuso, pero significativo, y sólo llegamos a un objeto «neutral» por el camino de la abstracción natural de la percepción. En cambio, cuando observamos algo desde un prisma teórico, que lo tiñe todo de una gama de matices objetivos, nos situamos por encima del nivel mundano originario en el que se produce la percepción misma. Precismante, el concepto de la «vivencia originaria» (*Urerlebnis*) apunta al modo como se dan las cosas al margen de opiniones teóricas sobre ellas. Efectivamente, si reflexionamos sobre el acto de ver una cátedra, pasamos de repente a otro orden, que ya no es el del percibir. En el orden de la percepción todavía pensamos según el modelo de sujeto y objeto: existe un yo que percibe un objeto al que va asignando diversas propiedades. Heidegger quiere llamar la atención sobre el hecho de que en realidad las cosas no nos salen al encuentro de esta manera. Éstas sólo nos son accesibles y comprensibles desde la pertenencia del sujeto al horizonte de un mundo histórico simbólicamente articulado, esto es, desde el trasfondo de un estado de precomprensión del mundo consustancial al ser humano. Con este nuevo planteamiento se consuma en el joven Heidegger un radical cambio de perspectiva: se pasa del paradigma de la percepción de la filosofía de la conciencia al paradigma de la comprensión de la hermenéutica⁷¹.

⁷⁰ GA 56/57: § 14, 70-71 y 72-73. Traducción castellana de Raúl Gabás tomada de Safranski, 1997: 124-125.

⁷¹ El alcance y significado de la revisión hermenéutica de la fenomenología, así como del supuesto metodológico de la diferencia ontológica que subyace a esa

Por tanto, la cátedra «mundeia» (*weltet*) da a entender, parafraseando a Safranski: experimentar la significatividad de la cátedra, su función, su ubicación en el aula, el recuerdo del camino que he de recorrer por los pasillos universitarios hasta sentarme ante la cátedra y delante de los alumnos, etcétera. El «mundeiar» de la cátedra congrega, por tanto, todo un mundo, espacial y temporalmente. Así, por ejemplo, si en otro momento evocamos la vivencia de la cátedra, advertimos que recordamos toda una situación de la vida, como hacía el protagonista de la novela de Marcel Proust al mojar una magdalena en el té. Sacamos a relucir la cátedra y con ella se extiende ante nosotros todo un universo de recuerdos, haciéndose patente el mundo vivencial de nuestro pasado desde nuestra situación presente⁷².

Heidegger pretende que ese ámbito originario de las vivencias se haga transparente para nosotros. En la llamada actitud teórica, en la actitud objetivante de la ciencia se diluye la significatividad primaria del mundo circundante. Todo se reduce al esquema de un sujeto desprovisto de su sustrato vivencial y contrapuesto artificialmente a un objeto. En este momento se ve a dónde quiere ir a parar Heidegger: lo que la filosofía moderna y, partiendo de ella, la ciencia moderna establecen como el lugar originario, libre de todo presupuesto y como ámbito de la certeza última, no responde en verdad al principio de la neutralidad valorativa establecido por ellas mismas. La situación originaria no comienza así. Heidegger protesta contra la «injustificada absolutización de la teoría, [pues] el aferramiento a lo teórico es un gran obstáculo para percibir el

transformación será extensamente comentado en el capítulo sexto de nuestro trabajo (cf. 6.5.2).

⁷² Cf. Safranski, 1997: 126.

ámbito de la vivencia del mundo circundante»⁷³. La actitud teórica, por útil que sea, y por más que nos ayude a mejorar nuestra capacidad de entender y explicar el mundo, es exploradora de la vida.

«Los problemas últimos, empero, permanecen ocultos si se absolutiza la actitud teórica y si su origen no se comprende desde la <vida>. El proceso de una creciente objetivación lleva a un proceso de des-vitalización. Y uno de los problemas más difíciles de resolver es el del *tránsito de la vivencia del mundo circundante a la primera objetivación*»⁷⁴.

La relación entre vivencia inmediata y su objetivación se plasma en este proceso de des-vitalización, de desprendimiento o privación de la vida (*Ent-lebung*): la vivencia se traduce en clave de autopercepción de un sujeto encarado a objetos. Con ello abandonamos el ámbito inmediato del ser y nos situamos al nivel de otros objetos que pueden ser determinados analíticamente según sus propiedades, sus funciones, etc. Desde la óptica teórica, nuestra inseparable compañera, la cátedra, quedaría retratada como sigue:

«Es marrón; marrón es un color; el color es un verdadero dato sensible; el dato sensible es resultado de procesos psíquicos o fisiológicos; los procesos psíquicos son las causas primeras y responden a un determinado número de ondas de éter; los núcleos de éter se disgregan en elementos más simples; entre esos elementos se establecen sencillas correspondencias; *los elementos son algo en general*»⁷⁵.

⁷³ GA 56/57: § 17, 88.

⁷⁴ GA 56/57: § 17, 91.

⁷⁵ GA 56/57: § 20, 113.

Sin embargo, Heidegger contrapone a este «algo teórico» del conocimiento, que alcanzamos al final de esta reducción analítica, el «algo preteórico» que se da en el mundo circundante. El primero opera con ayuda de un mecanismo de objetivación que se da dentro de un contexto de experiencia previamente delimitado y articulado con precisión, mientras que el segundo constituye el fundamento premundano, el «algo originario» (*Ur-etwas*) como «índice de la máxima potencialidad de la vida»⁷⁶. La vivencia es una experiencia específica y diferente de la del proceso (*Vor-gang*) de objetivación de la conciencia, pues ya siempre estamos entregados a lo que vivimos. Por eso, lo que realmente entra en escena es un acontecimiento (*Ereignis*). El objetivo final del ejemplo de la cátedra es mostrar ese nivel de apropiación de la vida que, antes de que el yo reflexione sobre las cosas y las situaciones, ya se encuentra con y en ellas en una especie de simpatía vital que nos hace transparente el mundo que nos rodea⁷⁷. La vivencia del mundo circundante es primaria, porque toda reflexión que busca ir más allá de ella ya supone el horizonte de sentido que ella ofrece y sin el cual la reflexión no es posible. Toda teoría y toda reflexión presuponen el fundamento primario de la *Umwelterlebnis*. Una idea que domina todo el pensamiento del joven Heidegger y que se integra plenamente en *Ser y tiempo*.

3.3.2 La circularidad constitutiva de la vida

El fenómeno de la vida es un fenómeno sin parangón, representa la instancia última e irrebable que decide sobre las posibilidades y los límites de la fenomenología misma. No en vano ha sido objeto de las más

⁷⁶ GA 56/57: § 20, 115.

⁷⁷ Cf. GA 56/57: § 19, 110; además, Fuchs, 1994: 231.

diversas interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía: la interpretación monadológica que el mismo Husserl ofrece de la vida transcendental del sujeto, la versión nietzscheana de la vida como voluntad de poder, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty o la hermenéutica de la facticidad del primer Heidegger. Las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 *Problemas fundamentales de la fenomenología* ahondan en el proyecto fenomenológico de una ciencia originaria que toma como hilo conductor el análisis de la experiencia fáctica de la vida⁷⁸. La noción de experiencia nos aboca de nuevo a la cuestión de la génesis de la ciencia, es decir, al ámbito que actúa a modo de condición de posibilidad de la ciencia.

«El hecho de que a cada uno de nosotros le salga al encuentro en su vida fáctica esto o aquello, así como el hecho de que tengamos conocimiento de aquello que nos impresiona, lo denominamos <experimental>; es decir, obtener del curso de la vida y de su *despliegue fáctico* un acceso a las diferentes modalidades en las que se construye un mundo, un entorno y todo un mundo de la vida»⁷⁹.

La experiencia así entendida siempre nos remite a una dimensión precomprensiva y fácticamente instituida que posibilita nuestro ver y actuar, revistiendo de significado y articulando comprensivamente los diferentes ámbitos de realidad de nuestro mundo⁸⁰. La donación originaria de la vida acontece en el mundo y no en la autorreferencia al sujeto. Queda claro que Heidegger se interesa por la facticidad de la

⁷⁸ Para una exposición y comentario crítico de esas lecciones consultar, entre otros, Buchholz, 1995: 71-87, Fabris, 1997: 75-79, Greisch, 1996: 131-152, Imdahl, 1997: 91-125, Kalariparambil, 1998, 103-112 y Kisiel, 1993: 116-147.

⁷⁹ GA 58: § 15, 67.

⁸⁰ Cf. 56/57: § 17, 93. Véanse al respecto Fabris, 1997: 75-76 y Jamme, 1986/87: 74-75.

existencia y no por los procesos psíquicos que discurren por la mente del yo. Así, la idea de la fenomenología se despliega en términos de una «ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*) absoluta de la vida en sí y para sí»⁸¹ que, en cuanto se mueve en el plano de las experiencias fenomenológicas fundamentales, pretende hacer patente que la vida como tal nunca puede llegar a objetivarse íntegramente⁸².

Sin duda la obra de Dilthey constituye un punto de apoyo importante para llevar a cabo la crítica de la concepción transcendental de la conciencia. El mismo Heidegger habla en las lecciones de 1927 de un concepto de la vida que «ya entrevió Dilthey y que nosotros retenemos con el término de la existencia como ser-en-el-mundo»⁸³. Una exposición de los motivos principales de la filosofía de Dilthey muestra no pocas afinidades con el pensamiento del joven Heidegger. La exposición de las categorías fundamentales de la vida fáctica, que toma cuerpo en las lecciones de 1919/20, también se erige en el objetivo de algunos trabajos de Dilthey⁸⁴. Las proposiciones filosóficas sobre la vida no pueden limitarse a la coherencia formal y lógica. En la medida en que la vida se halla en un constante proceso de realización histórica, resulta imposible apresar este movimiento de constante formación en parámetros de una evidencia absoluta y sistemáticamente transparente. La vida se caracteriza *a priori* por un exceso de significaciones que invaden al individuo. Y corresponde a la hermenéutica interpretar la vida desde sí misma y

81 GA 58: 171 (Apéndice A).

82 Cf. GA 58: 145 (Apéndice A); asimismo; Riedel, 1989: 215.

83 GA 24: § 15, 247. Cf. Gadamer, 1986/87: 15 y Pöggeler, 1983: 31.

84 Consultar, por ejemplo, la lista de libros de Dilthey que Heidegger recomienda a sus alumnos en el curso de 1920 *Fenomenología de la intuición y de la expresión* (GA 59: § 17, 155), así como las indicaciones bibliográficas del ciclo de diez conferencias sobre Dilthey en Kassel (1925) (KV: 150-152).

transformarla en el punto de partida de la reflexión filosófica. Dado que no se puede reconocer ni establecer un sustrato transcendental previo a la vida, la mirada hermenéutica se concentra en las diferentes objetividades culturales, religiosas, literarias, etc. emanadas de la historicidad de la vida misma. La vida se comprende a sí misma y desde sí misma. Visto desde un punto vista lógico, nos movemos en una estructura de argumentación circular.

En las lecciones de 1919/20 Heidegger se ve obligado a hacer frente a la cuestión propiamente metodológica de la constitutiva circularidad de la vida. En *Ser y tiempo*, la descripción del círculo hermenéutico resultará especialmente fecunda⁸⁵. La reflexión heideggeriana se concentrará menos en demostrar que aquí está contenido un círculo vicioso, que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo, que finalmente se fundamenta en el cuidado, en la temporalidad propia del ser-ahí⁸⁶. La interpretación empieza siempre con conceptos previos que eventualmente tendrán que ser sustituidos por otros más adecuados. En *Ser y tiempo* esa tarea se transporta al problema del ser. Con el fin de explicitar la situación hermenéutica del problema del ser, según posición, previsión y anticipación, se examina críticamente el aparato conceptual de la historia de la metafísica. Esta conciencia metódica muestra las anticipaciones de sentido que introducimos implícitamente en nuestras interpretaciones de la realidad y nos permite

⁸⁵ Cf. SuZ: § 152-153 / SyT: 176-177.

⁸⁶ Cf. SuZ: § 63, 314-315 / SyT: 333-334. Para una exposición más detallada del alcance y significado del círculo hermenéutico véanse Gadamer, 1990: 270-280 y Maraldo, 1984: 88-104. En nuestro apartado 6.1.1 volvemos a retomar el problema del círculo hermenéutico y del papel que le corresponde en una análisis de la existencia humana.

ganar así una comprensión correcta de las cosas. En cualquier caso, la investigación filosófica de la experiencia, en tanto que explicitación de la vida fáctica, sólo es posible desde el contexto significativo de la experiencia misma⁸⁷. Quizás resulte instructivo recurrir a uno de los ejemplos que nos propone Heidegger para ilustrar cómo la vida ya siempre participa de un mundo simbólicamente estructurado.

«Al beber el té, cojo mi taza con la mano; durante la conversación sostengo la taza delante de mí. No es que yo perciba el dato sensible de cierto color y esta cosa como una taza determinada espacial y temporalmente. «La taza de la que yo bebo», se plenifica realmente en la significatividad. De hecho, siempre vivo *cautivo de significados*, y cada significado se agrupa alrededor de otros nuevos. [...] Vivo en la facticidad como en un contexto muy particular de significados que constantemente se entrecruzan»⁸⁸.

El análisis de las estructuras de la vida no sigue el procedimiento deductivo del método científico, pues éste extingue progresivamente el contexto mundano de la experiencia para atrapar el contenido, el «qué» (*Was*) de un objeto⁸⁹. En cambio, la vida fáctica no se ajusta a los

⁸⁷ Cf. Makkreel, 1990: 262-263.

⁸⁸ GA 58: § 24, 104-105. Resulta interesante observar el modo en que Heidegger modela ingeniosas soluciones terminológicas en su afán de distanciamiento de los postulados y del lenguaje neokantianos. En este caso, contrapone a la noción de «estado de cosas» (*Sachverhalt*), propia de la lógica formal, la de «nexo de significatividad» (*Bedeutsamkeitsverhalt*), peculiar de la hermenéutica (cf. GA 58: § 25, 112). Otra manera de marcar esa diferencia estriba en distinguir el «en tanto que» de la significatividad del «en tanto que» de la determinación conceptual. Una distinción que luego reaparece en *Ser y tiempo* bajo la forma del «cómo hermenéutico» y del «cómo apofántico» (cf. SuZ: § 33, 158 / SyT: 181). Para un examen de esta distinción fundamental para comprender el giro hermenéutico del pensamiento del joven Heidegger, remitimos al capítulo quinto de este trabajo (cf. 5.2.2.2).

⁸⁹ Cf. GA 58: § 26.

parámetros de las teorías epistemológicas. Parafraseando un nuevo ejemplo de Heidegger, puedo decir que, cuando veo a un conocido y éste me saluda con la mano, estoy interpretando este gesto primera e inmediatamente como saludo y no como el movimiento de un cuerpo material, en un espacio objetivo, que con posterioridad concibo como indicación de un saludo. Es más, si tengo alguna duda no le preguntaré a mi acompañante: «¿Has visto el mismo movimiento de brazos que yo?», sino que le diré: «¿Nos ha saludado o no aquel señor?»⁹⁰. De nuevo, toda una descripción fenomenológica enraizada en la estructura hermenéutica de la vida misma y encaminada a mostrar el modo, el «cómo» (*Wie*) de su manifestación fenoménica⁹¹.

Nuevamente nos encontramos ante el problema de la donación de ese campo originario. Un problema que la fenomenología, en cuanto ciencia del origen, no puede eludir, si realmente quiere aclarar cómo se comporta la vida consigo misma, con el mundo y con los otros. El origen de la vida no obedece ni a un axioma, ni a una entidad mística o mítica inefable, porque la «donación más originaria no está jamás dada directamente; al contrario, se ha de conquistar laboriosamente»⁹². La vida, por tanto, no es algo compacto, definido y acabado desde el principio, sino que se va realizando en el transcurso de su propio devenir existencial. Tampoco obedece a ninguna autoridad allende la vida misma, ni se instala en la jerarquía ontológica de un orden trascendente, ni responde a religión o cosmovisión alguna. La particularidad fenomenológica fundamental de la vida reside en su autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*).

⁹⁰ Cf. GA 58: § 24, 105.

⁹¹ Cf. GA 58: § 19, 83-84.

⁹² GA 58: § 6, 27.

«La vida se dirige y se responde a sí misma en su propio lenguaje, de suerte que estructuralmente no puede salir de sí misma»⁹³.

Podemos establecer, pues, la siguiente ecuación: facticidad = en sí de la vida = autosuficiencia.

Dado que esta ecuación comanda todos los análisis de la vida, conviene protegerla de ciertos malentendidos. Uno de los más pertinaces consiste en identificar la autosuficiencia con una suerte de autosatisfacción o de autocomplacencia. Pero «la vida también se basta a sí misma en las imperfecciones y en las insuficiencias»⁹⁴. Las experiencias de frustración y de insatisfacción son modalidades que, como las del placer y las de la alegría, se integran en la matriz de la autosuficiencia. Según otro de los malentendidos más recurrentes, e inverso al anterior, se acostumbra a asimilar la vida con una especie de facticidad bruta, ciega y sin sentido al estilo del absurdo sartriano. La interpretación heideggeriana de la vida se sitúa en las antípodas de toda idea de absurdidad. En un pasaje que le distancia de las imposturas irracionalistas, declara:

«La vida no es un embrollo caótico de oscuras fluctuaciones, un pesado principio de fuerza, una monstruosidad ilimitada que todo lo devora; *sólo es lo que es por estar dotada de un sentido concreto*»⁹⁵.

Si la vida nos aparece en ocasiones incomprensible no es por una falta de sentido, sino por un exceso de significaciones⁹⁶. He aquí anunciados los

⁹³ GA 58: § 9, 42.

⁹⁴ GA 58: § 7, 35.

⁹⁵ GA 58: § 35, 148.

⁹⁶ Consultar, además, Greisch, 1996: 137-138.

elementos básicos de una fenomenología hermenéutica de la vida asentada en la doble articulación de la autosuficiencia y de la significatividad.

Esta autosuficiencia, a su vez, admite diferentes formas de manifestación y de significación. Recordemos que Heidegger habla constantemente del carácter mundano de la vida y establece la tesis de que «toda vida vive en un mundo»⁹⁷. Esto significa que la vida establece un vínculo de familiaridad inalienable con el mundo, o sea, se siente afectada e interpelada por éste. Además, ese mundo no es algo monolítico y homogéneo; más bien, se despliega en una pluralidad de genuinos mundos de la vida⁹⁸, pluralidad que abarca desde el mundo de la vida circundante (*Umwelt*) y el mundo de la vida intersubjetiva (*Mitwelt*) hasta el mundo de la vida misma (*Selbstwelt*)⁹⁹. Estos tres mundos no se agolpan de forma sumativa, sino que se experimentan afectiva y comprensivamente en su mutua interpenetración. Si el punto de partida de la filosofía es el *factum* de la vida fáctica, surge el tema de cómo se experimenta la vida a sí misma. Evidentemente, teniendo presente todo lo expuesto hasta ahora, no se experimenta en las consideraciones de tipo teórico, sino en las

⁹⁷ GA 58: § 7, 36.

⁹⁸ Un mundo al que la fenomenología social de Alfred Schütz y el constructivismo social de Peter Berger y Thomas Luckmann consagrarán largos y fértiles años de examen. Véanse, entre otros, Schütz, *La construcción significativa del mundo social* (1932), Schütz/Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida* (1973) y Berger/Luckmann, *La construcción social de la realidad* (1966).

⁹⁹ Cf. GA 58: § 22, 98 y GA 61: 94. El «*Selbstwelt*», literalmente el mundo de la ipseidad, no se ha de confundir con una pura subjetividad desgajada de la realidad exterior. Como veremos en el capítulo siguiente, Heidegger encontrará en Pablo, Agustín y Lutero testimonios fehacientes de ese mundo interior de la vida. Por otro lado, en la descripción heideggeriana del *Selbstwelt* todavía retumban los ecos del concepto central de la hermenéutica de Dilthey, el autoconocimiento que brota de la historicidad de la vida misma.

situaciones habituales y rutinarias. Una fórmula que anticipa el fenómeno de la cotidianidad de *Ser y tiempo*.

«Todo lo experimentado tiene el *mismo sentido de existencia* en el ámbito en el que vivo fácticamente con todo aquello que me afecta, con aquello de lo que me ocupo. Se ha de apartar la vista de toda teorización y ver cómo la experiencia fáctica adquiere siempre de forma renovada el carácter de la significatividad. Incluso lo más trivial resulta significativo»¹⁰⁰.

En definitiva, esta familiaridad con la vida cotidiana suministra al hombre un fondo de accesibilidad y de comprensibilidad inmediatas que acompaña espontáneamente a todo acto de auto-interpretación de la vida. Precisamente esta capacidad de auto-manifestación reviste para la fenomenología una importancia capital. A partir de ella la fenomenología de la vida fáctica no puede ser otra cosa que hermenéutica¹⁰¹.

3.3.3 Destrucción de la metafísica

En las lecciones del semestre de verano de 1920 *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, así como en las *Observaciones a la «Psicología de las concepciones del mundo» de Karl Jaspers*, se completa el proceso de transformación del método de la investigación fenomenológica. En estos escritos se reclama, por primera vez y de forma explícita, una destrucción fenomenológico-crítica de las tendencias fundamentales de la filosofía de la época¹⁰². Heidegger detecta en el

¹⁰⁰ GA 58: § 24, 104.

¹⁰¹ Cf. Greisch, 1996: 140. En el capítulo sexto desarrollamos ampliamente esta idea de la hermenéutica como autointerpretación de la vida (cf. 6.1).

¹⁰² Cf. GA 59: § 5, 29-41. Cf. también Bambach, 1993: 118.

pensamiento contemporáneo dos maneras diferentes y antagónicas de entender la vida: una en la atmósfera neokantiana de los valores y otra en el clima irracionalista del vitalismo¹⁰³.

Un análisis de esos cursos permite asistir al nacimiento de algunos términos que habrán de ocupar un lugar predominante en la filosofía del joven Heidegger. Es el caso de las expresiones «facticidad» (*Faktizität*) y «ser-ahí» (*Dasein*), que comienzan a adquirir un sentido técnico a la hora de ahondar en la naturaleza de la existencia concreta, individual e histórica del hombre¹⁰⁴. La vida en su originalidad no responde a ninguna idea suprahistórica. La fenomenología hermenéutica rompe con la ilusión de la neutralidad valorativa y aboga por un tipo de investigación que reconoce el condicionamiento histórico de su objeto de estudio.

«La dimensión auténtica de la vida sólo se comprende como la apropiación que la respectiva facticidad de la vida de cada uno lleva a cabo del nivel de preestructuración de la propia existencia»¹⁰⁵.

El reconocimiento de una comprensión previa de las situaciones vitales, la posibilidad de disponer de ciertos preconceptos que anticipan el sentido, obliga a una evaluación crítica de las capas de significado sedimentadas en la tradición metafísica occidental. Dicho de otro modo, una apropiación originaria del fenómeno de la vida pasa por una destrucción previa de esa

¹⁰³ Cf. AKJ: 15. De hecho, las lecciones de 1920 se articulan en torno a la exposición y al comentario crítico de los problemas planteados por cada una de estas tendencias filosóficas: por un lado, el problema del *a priori* de una filosofía trascendental que busca normas suprahistóricas y absolutas de la ciencia, de la moralidad, del arte y de la religión (cf. GA 59: §§ 11-15); y, por otro lado, el problema de la posible descripción comprensiva de una vida experimentada en su plenitud, pero también en su enigmaticidad (cf. GA 59: §§ 16-19).

¹⁰⁴ Cf. GA 59: § 10, 86.

¹⁰⁵ AKJ: 22.

tradición. De ahí que la obsesión de Heidegger se concentre una y otra vez en la posibilidad de aprehender ese campo de la experiencia primaria y en el lugar que le corresponde en la genealogía del saber. Para ello, Heidegger recurre a la expresión latinizante de «discernimiento fenomenológico» (*phänomenologische Diiudication*)¹⁰⁶, a saber, un modo de deslindar el ámbito originario de la vida de los encubrimientos conceptuales impuestos en el devenir de la historia de la metafísica occidental.

El joven Heidegger concibe la metafísica como algo «mítico y teosófico», una «fantasía de la vida y del pensamiento», un «sueño de posibilidades ideales de conocimiento absoluto»¹⁰⁷. Este nuevo sentido no-especulativo de la filosofía, que Heidegger llama «escepticismo», se vuelca sobre el sentido histórico y temporal del ser. En la época de sus estudios de fenomenología y distanciamiento del neokantismo asignará a este sentido histórico y temporal el término de «acontecimiento» (1919), en su período de aproximación al cristianismo primitivo lo denominará «tiempo kairológico» (1920-21) y en su fase de reinterpretación de Aristóteles lo tematizará bajo el concepto de «*kinesis*» (1921-23). El ser, pues, no es un reino de universalidad impersonal y de conocimiento absoluto, sino que está atravesado por la temporalidad e historicidad¹⁰⁸.

Desde este punto de vista, la metafísica encarna una forma de vida prefilosófica, una tendencia a caer presa del dominio impersonal y

¹⁰⁶ Cf. GA 59: § 10, 74.

¹⁰⁷ GA 61: 79, 99, 182. Heidegger recordará en *Ser y tiempo* que si pretendemos comprender el problema del ser, nuestro primer paso filosófico consistirá en «no relatar un mito, es decir, en no determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como a su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente» [SuZ: § 2, 8 / SyT: 32].

¹⁰⁸ Cf. Barash, 1994: 116-118.

anónimo de la cotidianidad. Ajena a la historia propia de cada ser humano, transporta la vida a un estado de alienación y dispersión en el mundo que acaba por sumirla en la impropiedad¹⁰⁹. La vida cultural y la vida filosófica tradicional conciben el ser a modo de presencia homogénea, inmutable y universal. En términos del Heidegger tardío podríamos hablar de una voluntad de totalización y de tecnificación del ser. Ya en la introducción de los cursos de 1919 *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, se hace evidente la crítica al concepto de progreso que manejan las ciencias históricas y se insiste en que la asimilación de ese ideal de acumulación lineal de conocimientos se somete acríticamente al modelo del desarrollo científico¹¹⁰. En la vida cultural esta ilusión uniformizadora cobra la figura de un dominio de las convenciones públicas, mientras que en la filosofía apunta hacia el reino de una verdad impersonal y universal: una filosofía que sucumbe a la ficción de la presencia y que elimina todo rasgo del tiempo histórico en favor de la validez atemporal de los valores neokantianos. En este sentido, la historia de la filosofía, como ya hemos visto en apartados anteriores, protagoniza un proceso de deshistorización (*Entgeschichtlichung*), designificación (*Entdeutung*) y desmundanización (*Entweltlichung*).

En este marco de discusión es donde cabe situar el proyecto de destrucción propuesto por Heidegger en 1919 y articulado explícitamente a partir de los cursos de 1921/22 y 1923 en términos de un desmontaje crítico de la tradición.

109 Cf. GA 61: 149.

110 Cf. GA 56/57: 126.

«Desmontaje significa aquí: regreso a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo algo originario decae y queda encubierto»¹¹¹.

A través de la destrucción fenomenológica se accede al nivel primario de la filosofía: la vida en su originalidad allende toda tendencia objetivante. Esta destrucción fenomenológica es, sobre todo, repetición del horizonte propio de la tradición y de la pregunta genealógica por el encubrimiento de la vida¹¹². Tal como apunta Heidegger en *Ser y tiempo*, «este ser arrastrado sin elección por el nadie, por obra del cual el ser-ahí se enreda en la impropiedad, sólo puede revertirse si el ser-ahí se recupera explícitamente de la pérdida en el uno, retornando a sí mismo»¹¹³. Los inicios heideggerianos de una fenomenología de la vida todavía estaban impregnados de elementos metafísicos y ontoteológicos del mundo escolástico-aristotélico del catolicismo y de la ontología neokantiana. En sus lecciones de 1919 arremete por primera vez contra la conceptualidad aristotélica y neoplatónica, que empapa tanto a la teología católica y protestante como a la filosofía académica, provocando una distorsión de la historicidad concreta de la vida humana.

A la estela de la ruta abierta por figuras como Lutero y Kierkegaard, y de la mano del abanico terminológico diseñado por la fenomenología de Husserl y la filosofía de la vida de Dilthey, el proyecto de una fenomenología de la vida resulta impensable sin una destrucción concomitante del entramado conceptual griego que sustenta al

¹¹¹ GA 63: § 15, 76.

¹¹² Cf. GA 59: § 5, 35 y GA 59: § 10, 74, respectivamente.

¹¹³ SuZ: § 54, 268 / SyT: 287-288.

pensamiento occidental. En este sentido, la filosofía fenomenológica ha de emprender

«la gran revolución contra la ciencia clásica, especialmente contra Aristóteles. A pesar de todo, Aristóteles sigue plenamente vigente durante el siguiente milenio, y acaba por convertirse incluso en el filósofo del cristianismo oficial, de tal manera que las experiencias internas y las nuevas actitudes respecto a la vida quedaron atrapadas por las formas de expresión de la ciencia clásica. Una de las tendencias más profundas de la fenomenología consiste en liberarse radicalmente de este proceso»¹¹⁴.

Sin embargo, esta destrucción del lastre conceptual griego no sólo es un modelo de destrucción teológica, sino que también alberga el proyecto de un final de la filosofía misma, es decir, una destrucción de la metafísica griega, medieval y moderna con el fin de replantear la cuestión fundamental de la historicidad del ser. Expresado esquemáticamente, esta nueva opción ontológica supone abandonar la tríada de fundamento, *logos* y presencia de la ontología tradicional en favor de la tríada postmetafísica de mundo, ser-ahí y tiempo¹¹⁵. Sólo un renovado lenguaje ontológico, liberado del lastre de la posición reflexiva y teórica, opina Heidegger, puede llegar a hacer justicia a la historicidad de la vida y, por ende, a la del ser en general.

3.4 Heidegger y la fenomenología de Husserl

A partir de la descripción concreta de una vivencia de la vida cotidiana, como la de la cátedra, se ha conseguido poner de manifiesto la estructura hermenéutica de la vivencia del mundo circundante y la circularidad

¹¹⁴ GA 58: § 14, 61.

¹¹⁵ Cf. Buren, 1994a: 151

constitutiva de la vida. Precisamente la posibilidad de una comprensión directa de esa vivencia permite el abandono de cualesquiera discusiones teóricas en torno a su estatuto epistemológico. La fenomenología, en este sentido, se traslada al ámbito originario de la vida en su darse inmediato. Los aspectos metodológicos de ese cambio de perspectiva ya se han comentado en el apartado anterior. Ahora nos parece importante descubrir la noción de intencionalidad que late en esa vivencia originaria.

3.4.1 Las *Investigaciones lógicas* de Husserl

Las diferentes alusiones autobiográficas de Heidegger a su itinerario intelectual coinciden en destacar la gran influencia que ejercieron en él la precoz lectura y el estudio de las *Investigaciones lógicas* ya desde sus años de estudiante de teología en 1909/10¹¹⁶. En su ensayo autobiográfico *Mi camino en la fenomenología*, escribe: «En 1919, trabajando y aprendiendo en la proximidad de Husserl empecé a ejercitar el ver fenomenológico [...] y mi interés se volcó de nuevo en las *Investigaciones lógicas*, especialmente en la Sexta Investigación de la primera edición. La distinción que aquí se establece entre intuición sensible y categorial se me presentó como determinación del significado múltiple del ser»¹¹⁷. Además, esta fascinación ante las *Investigaciones lógicas* suele ir frecuentemente acompañada de un rechazo manifiesto de la posición transcendental de las *Ideas* de 1913, en las que, a juicio de Heidegger,

¹¹⁶ Véase, entre otros, *Mi camino en la fenomenología* (cf. ZSD: 82ss), así como el diálogo con un japonés de *De camino al lenguaje* (cf. US: 90-91) y el seminario de Zähringen (cf. VS: 116).

¹¹⁷ ZSD: 86.

Husserl no habría podido hacer frente a la presión del ambiente neokantiano¹¹⁸.

Numerosos trabajos sobre la relación de Heidegger con la fenomenología de Husserl han partido de estas indicaciones del propio Heidegger. Además, la publicación en 1980 de *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, curso de 1925 en el que Heidegger analiza escrupulosamente los logros de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que expone una crítica de su posición transcendental, ofrece a los estudiosos otro hilo conductor para indagar en las relaciones de la cuestión del ser con la fenomenología. No obstante, por muy valiosas que sean las observaciones de Heidegger y sin pretender invalidar la autointerpretación de su propio pensamiento, un examen detenido de los primeros cursos de Friburgo nos lleva a matizar la proximidad entre la versión heideggeriana de la fenomenología y las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En lo que sigue tratamos de mostrar que la posición fenomenológica de Heidegger resulta incompatible con la concepción de la intencionalidad y del análisis fenomenológico de, justamente, la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. Con ello no se pretende cuestionar la magnitud de la intuición categorial como donación del ser y de la concepción husserliana de la evidencia para el desarrollo del pensamiento del primer Heidegger. Simplemente, en lo concerniente a la intencionalidad se halla más próximo al planteamiento de *Ideas* que al de *Investigaciones lógicas*. No obstante, es preciso tener presente lo dicho en *Investigaciones lógicas* para calibrar el alcance de la posición heideggeriana.

¹¹⁸ En el «Protocolo» a la conferencia *Tiempo y ser* se explica el giro transcendental que dio la fenomenología a partir de *Ideas* (cf. ZSD: 47).

La fenomenología irrumpe en el panorama filosófico de principios del siglo XX con la publicación, en 1900/1901, de las *Investigaciones lógicas*. Su fundador, Edmund Husserl, vio en el método por él diseñado el único camino para lograr «un nueva fundamentación de la lógica pura y de la teoría del conocimiento»¹¹⁹. Esta tarea se emprende en el volumen primero de las *Investigaciones lógicas* de manera negativa a partir de una crítica del psicologismo¹²⁰, para dar paso en el volumen segundo al desarrollo programático de una doctrina de las «condiciones ideales de posibilidad de la ciencia en general»¹²¹ a lo largo de seis densas investigaciones. En ellas se analiza detenidamente desde la autonomía de las unidades ideales de sentido de las proposiciones lógicas, que constituyen la esencia del conocimiento *a priori*, hasta la fundamentación de las leyes lógicas y el tratamiento metódico de los actos de pensamiento y de las vivencias de la conciencia.

Desde esta perspectiva general, la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* se concibe a sí misma como psicología descriptiva¹²². A pesar de que las construcciones lógicas no se asientan en vivencias psíquicas, el análisis fenomenológico se ve obligado a reflexionar sobre las vivencias en las que esas construcciones se dan para eliminar cualquier desliz de tipo psicologista. «Se plantea el gran problema de llevar las ideas lógicas, los conceptos y las leyes, *a claridad y distinción epistemológicas*»¹²³. Ahora bien, si los objetos ideales de la lógica poseen su propio modo de ser, surge el problema de cómo se

119 LU I: Prólogo, 7 / IL/1: 22-23.

120 Para la refutación husserliana del psicologismo remitimos al apartado 2.1.2.2.

121 LU I: § 65, 239 / IL/1: 198.

122 Cf. LU II/1: § 6, 23 / IL/1: 227.

123 LU II/1: § 2, 9 / IL/1: 218.

relacionan entre sí las entidades del dominio lógico con las experiencias psíquicas. Este problema fuerza a Husserl a considerar la naturaleza de las vivencias psíquicas. ¿Cuál es la estructura fundamental de la conciencia? En la estela de Brentano, Husserl retoma el concepto de la intencionalidad por el que la conciencia deja de ser una esfera cerrada, en la que reposan nuestras representaciones como en un estanque mental, para convertirse en una «conciencia de», en un «dirigirse a» las cosas. La imagen que tenemos de las cosas no es fruto de una mera representación que proyectamos en el mundo, sino que en la regla es el modo como somos conscientes de esas mismas cosas. La conciencia humana es intencional, es decir, produce actos cuya característica es el no quedarse en sí mismos, sino ir más allá, por lo que la conciencia intencional es en sus actos «conciencia-de». Toda conciencia es «conciencia-de» un objeto y todo objeto es «objeto-de» una conciencia; por lo tanto, conciencia y objeto son correlativos.

Uno de los grandes logros de las *Investigaciones lógicas* descansa en haber puesto al descubierto ese *a priori* de correlación universal entre el objeto de una conciencia y los modos de darse ese objeto a la conciencia. Aquí no interviene una relación entre un acto y su objeto. No se trata de que la conciencia, en tanto que «conciencia-de» o «dirigirse a», sea algo concluso como acto mío que es, y que luego estableciera una relación con algo que no es ella misma, relación que se expresaría en el «de» o en el «a». No se trata de eso, porque el dirigirse al objeto no es un momento añadido a la conciencia, sino que pertenece formalmente a la estructura de la conciencia en cuanto tal. En la Quinta Investigación leemos: «No hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él [...], sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo

carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. [...] Si está presente esta vivencia, hállese implícito en su propia *esencia* que quede *eo ipso* verificada la «referencia intencional a un objeto», que haya *eo ipso* un objeto «presente intencionalmente»; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo»¹²⁴. En este aspecto Husserl se desmarca explícitamente de la teoría de la intencionalidad de Brentano. Mientras éste establece una clasificación de los actos de conciencia a partir de las representaciones, de los juicios y de las emociones del amor y del odio como especies diversas y desvinculadas de sus respectivos objetos intencionales, aquél insiste más en el tránsito de esos dos momentos de la conciencia y del objeto¹²⁵.

El contenido intencional de un acto no se agota con su objeto intencional. De ahí que «con respecto al contenido intencional entendido como el objeto del acto, hay que distinguir lo siguiente: el *objeto tal como es intencionado*, y pura y simplemente el *objeto* que es intencionado»¹²⁶. En otras palabras, podemos decir que la conciencia, en cuanto *intentio* o *nóesis*, tiene como término suyo un objeto intencional, su *intentum* o *nóema*. Pero este *nóema* no es lo que la psicología llama contenido de conciencia, es decir, no está integrado en la conciencia como elemento suyo. Así, por ejemplo, un espejismo, un edificio o un triángulo no forman parte de mi conciencia. El objeto es un mero polo intencional de la conciencia, algo que se manifiesta en ella, pero que es independiente de

¹²⁴ LU II/1: § 11, 386 / IL/2: 495. Véanse, además, Zubiri, 1985: 227 y San Martín, 1987: 22.

¹²⁵ Cf. LU II/1: §§ 9-13, 377-392 / IL/2: 489-499; también GA 20: § 5, 34-35.

¹²⁶ LU II/1: § 17, 414 / IL/2: 513. En *Ideas* también se habla de la diferencia entre el simple objeto noemático y el objeto en el cómo de sus determinaciones (cf. *Ideen* I: § 131, 303 / *Ideas*: 313).

ella. Con todo, la conciencia prefija de antemano el modo de presentación del objeto. En la terminología posterior de *Ideas*, se dirá que el *nóema* todavía se comprende a partir de la *nóesis*. Esta determinación unidireccional de la intencionalidad es la que preside, como indicábamos más arriba, buena parte de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* y es la que empujará a Heidegger a una radicalización de la correlación *intentio-intentum*, *nóesis-nóema* en la línea de *Ideas*.

En *Investigaciones lógicas* las vivencias son realidades psíquicas, momentos reales de lo que Husserl denomina en la Quinta Investigación un «yo fenomenológico»¹²⁷. «Este yo es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama «vivid». En este sentido *lo que vive* el yo o la conciencia es justamente su vivencia. Pero cuando una vivencia «se refiere» a un objeto que debe distinguirse de ella, como por ejemplo, la percepción exterior respecto del objeto percibido o la representación respecto del objeto nombrado, este objeto no es vivido o consciente en el sentido que tratamos de fijar aquí, sino percibido, nombrado, etc.»¹²⁸. Esta diferencia entre objeto intencional y vivencia, entre objeto y acto es decisiva. «Si el objeto no es nunca una parte ingrediente de la totalidad psíquica llamada vivencia, es que entonces tiene una consistencia propia, es una entidad distinta. Vivencia/objeto es una contraposición netamente ontológica, y ello en un doble sentido: porque se trata de *dos* seres distintos y porque las propiedades objetivas que definen a cada uno forman conjuntos enteramente dispares; entre las propiedades físicas del objeto y las propiedades psíquicas de la vivencia no hay comunidad alguna»¹²⁹. En

¹²⁷ Cf. LU II/1: § 2, 356-361 / IL/2: 476-479.

¹²⁸ LU II/1: § 3, 362 / IL/2: 479.

¹²⁹ Rodríguez, 1997: 40.

este sentido, resultaría un error atribuir a la intencionalidad una forma de relación que justamente sirviera para unir esas dos realidades ontológicamente disímiles de las cosas y de los actos. La idea de «vivencia intencional» activa dos elementos: el de la vivencia y el del objeto; pero para Husserl la intencionalidad misma constituye un rasgo exclusivo de las vivencias. En la conciencia «sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional»¹³⁰. El objeto referido, en cambio, no es un momento que se integre realmente en el todo de la vivencia; es independiente del acto a él dirigido, no forma parte de la intencionalidad. Sabemos que el objeto intencional no es nunca un contenido ingrediente del acto. Por eso «el objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica; trasciende del acto»¹³¹.

La disociación entre vivencia y objeto preside los análisis fenomenológicos de la Quinta y la Sexta investigaciones. Sólo esa disociación explica por qué el estudio de las vivencias excluye su objeto intencional. Numerosos textos de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* confirman este hecho. En la introducción, sin ir más lejos, se señala que las evidencias fenomenológicas implican la «capacidad de trasladarse a ese hábito antinatural de la reflexión y de la investigación reflexiva, y de dejar actuar sobre sí las relaciones fenomenológicas puras, [no enturbiadas por ninguna intromisión de la objetividad intencional]»¹³². Sin embargo, la intencionalidad así entendida plantea no pocas dificultades: aquello de lo que tenemos conciencia es primordialmente el objeto intencional, no la vivencia y sus ingredientes.

¹³⁰ LU II/1: § 17, 414 / IL/2: 513.

¹³¹ LU II/1: § 16, 411 / IL/2: 512.

¹³² LU II/1: § 3, 16 / IL/1: 222. El texto entre corchetes fue suprimido por Husserl en la segunda edición.

No podemos describir un vivencia sin recurrir a la objetividad que en ella aprehendemos. ¿Cómo podemos manifestar lo que en este instante vemos, escuchamos o pensamos sin referirnos en nada a la cosa que veo, a la melodía que escucho o a la idea que pienso? Husserl no ignora esa dificultad. Sin embargo, le parecía posible una descripción adecuada de las vivencias prescindiendo de su contenido objetivo; y en esto consiste precisamente el análisis fenomenológico entendido husserlianamente. El supuesto que gobierna este análisis es que en el acto mismo han de estar dados todos los momentos responsables de la referencia al objeto: el acto es intencional por sus propiedades inmanentes y no por una entidad trascendente a él. En este aspecto Husserl es tajante: «Los objetos que no son nada en la representación no pueden ser tampoco causa de ninguna diferencia entre una representación y otra representación»¹³³.

Pero curiosamente Husserl establece los elementos y los ingredientes básicos de los actos, a saber, cualidad, materia y contenidos primarios, jugando con posibles variaciones en el objeto intencional. A la cualidad, por ejemplo, se llega viendo que el mismo objeto intencional puede ser intencionado de muy diversas maneras: por vía de afirmación, de deseo, de interrogación, etc., lo que muestra diferencias en los actos, no en los objetos. En los contenidos primarios de las sensaciones, por su parte, se constata la diferencia entre la simple mención de «la taza de porcelana» y la percepción de esa misma taza. En la percepción se da una «plenitud» intuitiva de la que carece la mención «vacía». La mayor o menor intensidad con la que el objeto se presenta provoca diferencias en los actos de percepción. Y es el objeto, no el acto intencional, el que da pie a esas diferencias; es el objeto mismo el que se manifiesta con mayor

¹³³ LU II/1: § 25, 450 / II/2: 537.

o menor color, con mayor o menor nitidez. Las sensaciones son la traducción psíquica de rasgos que se presentan claramente como pertenecientes al objeto. Por tanto, cabe hablar de un cierto apoyo en la intuición.

La perspectiva psicológica que adopta Husserl, y que sustenta la distinción ontológica sujeto psíquico-objeto intencional, introduce diferencias entre la descripción directa del sentido de la vivencia y el análisis descriptivo-fenomenológico. Husserl trata de mantenerse fiel al principio de que la intencionalidad es la esencia de la vida consciente y de que los objetos no puedan constituir un momento de la vida psíquica real. Este principio nos mantiene inmunes frente a toda concepción del conocimiento humano que funda la aprehensión de las cosas en una previa captación de imágenes contenidas en la conciencia.

Ahora bien, esta postura tiene el grave inconveniente de que se distancia del sentido inmediatamente vivido. La primera evidencia de la vida consciente, como indicamos al amparo del trabajo de Ramón Rodríguez¹³⁴, es la evidencia de sus objetos, tal y como se dan en sus diferentes modos de presentación. Algo que el análisis de los ingredientes de la conciencia traduce de forma insuficiente y parcial. Aquí es donde el análisis fenomenológico de las *Investigaciones lógicas* tropieza con el sentido profundo de la intencionalidad. La «conciencia de» ¿puede ser descrita exclusivamente desde una inmanencia psíquica que excluye lo consciente en ella? ¿Todavía tiene sentido hablar de intencionalidad sin referencia a lo mentado en el mentar? Precisamente las posteriores reflexiones husserlianas que culminan en *Ideas* se caracterizan por incorporar el objeto intencional a los análisis fenomenológicos. Una nota

¹³⁴ Cf. Rodríguez, 1997: 42-48.

de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* refleja con toda claridad el cambio de orientación: «La palabra <fenomenológico>, como también la palabra <descriptivo>, eran *entendidas* en la primera edición exclusivamente con referencia a los componentes *reales* de las vivencias. [...] Esto responde al natural punto de vista psicológico. Pero al reflexionar repetidamente sobre las investigaciones llevadas a cabo y al considerar más profundamente los temas tratados [...], se hace cada vez más sensible que la descripción de los objetos intencionales, tomados como son conscientes en el acto concreto de la vivencia, representa otra dirección: la de las descripciones puramente intuitivas y adecuadamente realizables frente a la de los componentes reales de los actos. Y esa dirección también debe ser designada como fenomenológica»¹³⁵.

Pero dar cabida al objeto intencional en el análisis fenomenológico, sin convertirlo en un componente real del flujo temporal de la vida psíquica, implica una reconsideración de la intencionalidad. Ésta ya no puede ser considerada únicamente como una propiedad inmanente de la región psíquica. La conciencia intencional no se agota en los ingredientes reales de los actos del yo fenomenológico, sino que se prolonga hasta el objeto mismo. Ello nos obliga, como sucede en *Ideas*, a diferenciar en el seno de la intencionalidad el acto intencional de su correlato objetivo trascendente, o sea, la *nóesis* y el *nóema*. «Si partimos [...] de las distinciones más amplias, que son apresables en el umbral de la fenomenología, [...] tropezamos en seguida, por lo que respecta a la intencionalidad, con una de todo punto fundamental, a saber, las distinción entre los *componentes propiamente tales* de las vivencias

¹³⁵ LU II/1: § 16, 411 / IL/2: 511, n. 27. Véase, además, Tugendhat 1967: 26-27 y 38.

intencionales [nóesis] y los *correlatos intencionales* de éstas [nóema]»¹³⁶. La intencionalidad, pues, se convierte en el horizonte en el que, más allá de la distinción acto-objeto, psíquico-físico, acontece todo. El abandono de la región psíquica y la radicalización de la correlación vivencia-objeto delimitan perfectamente la concepción heideggeriana de la fenomenología durante su etapa de juventud.

3.4.2 La versión heideggeriana de la fenomenología

3.4.2.1 Radicalización de la correlación intencional *intentio-intentum*

Con ocasión del examen que hicimos de la descripción heideggeriana de la vivencia del mundo circundante de la cátedra, se pudo comprobar la total ausencia de la región psíquica. La descripción fenomenológica de las vivencias ha de prescindir de cualquier posición previa, la psicológica inclusive. Ésta designa un ámbito cuyo sentido original tiene que ser precisado adecuadamente por el análisis fenomenológico. De lo contrario vulneraría el principio metodológico de la exención de prejuicios. «El conocimiento originario tiene que evitar el camino de la objetivación. Puede tomar las vivencias directamente de la vida fáctica, sin dar el rodeo por la psicología»¹³⁷. Esta descripción directa se atiene a lo inmediatamente vivido en la vivencia. De forma ingenua, allende las explicaciones científicas o filosóficas de la percepción, se trata de describir simple y llanamente aquello que vemos, aquello de lo que tomamos conciencia. Esta actitud de espontaneidad perceptiva permite reconocer una estructura de la vivencia que sólo puede ser expresada rectamente a través de la intencionalidad.

¹³⁶ Ideen I: § 88, 218 / Ideas: 212; cf. también Bernet, 1996: 87.

¹³⁷ GA 56/57: § 12, 61.

¿En qué medida sólo la intencionalidad nos permite apresar esa estructura? El sentido completo de la vivencia de la cátedra puso de relieve que: primero, en la percepción inmediata del mundo aparecen las cosas mismas, no una suerte de representación de las mismas; segundo, el yo presente en la vivencia es un yo concreto y fáctico, no un yo transcendental; tercero, el yo está absolutamente coimplicado con la cosa percibida, a diferencia de la distancia impuesta por la actitud teórica. Ahora bien, «esa estructura puramente referencial sólo se deja comprender a partir de una radicalización de la intencionalidad tal como Husserl la entiende a partir de *Ideas*, como el *a priori* de correlación *nóesis-nóema*, y no, como en las *Investigaciones lógicas*, como una propiedad de las vivencias psíquicas, que no incluye el objeto»¹³⁸. La singularidad de la vivencia del mundo circundante consiste justamente en la intrínseca copertenencia de mundo y el yo que vive. Como ya tuvimos ocasión de ver en el apartado anterior, Heidegger reprocha a Husserl el haberse rendido a la ilusión de la actitud teórica, concibiendo esa relación en el marco del modelo sujeto-objeto. Pero esa referencia estrictamente cognoscitiva de la intencionalidad despoja a la vida histórica de toda relación originaria con el objeto.

Desde 1919, los cursos universitarios vienen a confirmar y concretar el sentido de esta radicalización. En las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* el comportamiento de la vida humana respecto a algo responde a una triple estructura.

«El comportarse lleva en sí una referencia a algo [...]: sentido referencial (*Bezugssinn*). El comportarse también se puede

¹³⁸ Rodríguez, 1997: 51-52 y 58-66.

determinar como un modo de acontecer [...] según su sentido de realización (*Vollzugssinn*). El comportarse respecto de [...] se detiene en algo; en cada caso de acuerdo con su sentido referencial; el algo...es lo que el comportamiento mantiene en sí [...] objeto. El hacia qué y respecto de qué de la referencia es el contenido. Todo objeto tiene su específico sentido objetivo (*Gehaltssinn*); por su parte, sólo a partir del sentido completo, en el que es lo que es, es auténticamente interpretable»¹³⁹.

Este texto manifiesta un grado de comprensión de la intencionalidad que supone el *a priori* de la correlación *nóesis-nóema*. Y aunque Heidegger sustituye el concepto de <vivencia>, por sus resonancias psicologistas, por el de <comportamiento> (*Verhalten*), deja en pie el dilema de cómo alcanzar una comprensión originaria de la vida sin recurrir a ideas preconcebidas. La solución heideggeriana pasa por una radicalización de la intencionalidad: el comportamiento responde únicamente a una estructura referencial. Este sentido referencial, con independencia de los diversos modos noéticos de darse las cosas, indica de forma genérica el puro <referir a>, lo que supone una novedad respecto a Husserl. Por su parte, el sentido objetivo es el equivalente del *nóema*, o sea, del objeto en cuanto correlato de la intención. Y el sentido de realización corresponde a la *nóesis*; indica, por tanto, las diferentes modalidades con las que nos referimos al mundo.

En esta exposición de la estructura del comportamiento, el sentido de realización adquiere un valor singular. Con él se pretende dejar clara la diferencia existente entre la actitud teórica de la *nóesis* husserliana y la actividad práctica del comportamiento. A la hora de caracterizar los modos de realizar, de ejecutar la referencia se evita la clasificación

¹³⁹ GA 61: 52-53.

tradicional de los actos psíquicos en percepción, volición o agrado¹⁴⁰; se recurre a las formas de manipular, disponer de, producir, tratar con, usar, preocuparse por, etc. En una palabra, el comportamiento específico de la vida se interpreta como cuidado (*Sorge*)¹⁴¹. Desde el cuidado nos instalamos en un tipo de intencionalidad en el que los objetos intencionales ya no son independientes de los actos, sino que responden a determinados comportamientos de la vida y a distintos modos con los que entablamos relaciones con el mundo y a distintas modalidades con las que nos referimos al mundo.

3.4.2.2 El ámbito de donación de las cosas

Con la incorporación de la estructura de correlación, característica de todo comportamiento, se da paso al estudio de los modos de darse de las cosas. Esta faceta es clave en *Ideas*, pero se halla totalmente ausente en las *Investigaciones lógicas*. La autonomía ontológica de las dos únicas entidades tomadas en consideración en las *Investigaciones lógicas*, la vivencia intencional y el objeto, transforma la intencionalidad en una propiedad del psiquismo. El acto no precisa del objeto para dar cuenta de su esencia. El objeto no es afectado por la intención a él dirigida, lo que elimina toda posibilidad de atribuirle caracteres propios.

No es de extrañar que ninguno de los dos principales modos de darse descritos en *Ideas*, a saber, los caracteres del ser y las diferencias en los escorzos perceptivos¹⁴², aparezca en las *Investigaciones lógicas*. Ilustremos ese modo de darse el *nóema* de la mano de las diferencias

¹⁴⁰ Cf. *Ideen I*: § 37, 75-77 / *Ideas*: 83-85.

¹⁴¹ Cf. GA 61: 90; véase también Held, 1999: 33-37.

¹⁴² Cf. *Ideen I*: § 103, 238-240 / *Ideas*: 249-250.

objetivas por el modo de intención: «Frente al idéntico <árbol que aparece en cuanto tal>, con la idéntica forma <objetiva> de su aparecer, quedan las diferencias del *modo de darse*, variable o cambiante de una forma de intuición a otra, y según las restantes formas de representárselo. Lo idéntico es consciente una de las veces <originariamente>, otra <en el recuerdo>, otra <en imagen>. Pero estas expresiones designan *caracteres del <árbol que aparecen en cuanto tal>*, con los que nos encontramos al dirigir la mirada al correlato noemático y no a la vivencia y sus ingredientes. *No se trata*, pues, de <modos de conciencia> en el sentido de elementos noéticos, sino de *modos* en que se da *aquello mismo que es consciente en cuanto tal*»¹⁴³. La descripción de los modos de darse expuestos aquí se ciñen al sentido de lo inmediatamente vivido. La conciencia del darse en persona el objeto de la percepción se puede corroborar a partir de una descripción directa del acto perceptivo. Cuando percibo el árbol, es este mismo árbol y no una imagen suya lo que tengo delante de mí. Y si bien las *Investigaciones lógicas* ofrecen un tratamiento similar de la percepción como la captación de un objeto presente él mismo¹⁴⁴, no encontramos en ellas un equivalente de los modos noemáticos de darse el objeto. No lo hay por la mencionada separación vivencia-objeto y la reducción a la inmanencia psíquica. Las diferencias fenomenológicas habitan en la naturaleza interna de la vivencia.

En *Ideas*, la evidencia fenomenológica de los modos de donación del objeto se libera de la esfera de los actos intencionales inmanentes a la conciencia para pasar a ser tematizados tal como son dados, mentados en

¹⁴³ Cf. *Ideen* I: § 99, 233 / *Ideas*: 243.

¹⁴⁴ Cf. *LU* II/1: § 5, 365-367 / *IL*/2: 481-482.

esos mismos actos. A partir de 1913, Husserl deslinda los modos de darse noético y noemático, llegando a afirmar que la intencionalidad noemática discurre paralela a la noética¹⁴⁵. Sin embargo, ¿qué entiende Husserl por acto intencional o *nóesis* y correlato intencional o *nóema*? Nos detendremos brevemente en la clarificación de este par de conceptos para acabar de concretar la diferencia existente entre la intencionalidad dirigida a la conciencia y la intencionalidad dirigida al objeto.

Los actos intencionales son las vivencias propias de la conciencia y pueden desglosarse en dos momentos: la materia y la cualidad del acto. La cualidad del acto designa la forma en la que nos referimos a un determinado objeto, bien bajo la modalidad de la representación y de la suposición, bien bajo la modalidad de la pregunta y de la duda, bien bajo la modalidad de la alegría y del deseo, etc. En cualquier caso, distintos actos intencionales se distinguen de la materia por el hecho de que «*el mismo contenido* puede ser una vez contenido de una mera representación, otra vez contenido de un juicio, en otras contenido de una pregunta, de una duda, de un deseo, etc. Quien se representa que *«acaso hay en Marte seres inteligentes»*, se representa lo mismo que quien enuncia *«hay en Marte seres inteligentes»*, y quien pregunta: *«¿hay en Marte seres inteligentes?»*, o quien desea: *«¡ojalá haya en Marte seres inteligentes!»*, etc.»¹⁴⁶. Pero en cada una de estas maneras cualitativamente diversas de mentar el objeto intencional, el contenido del juicio permanece idéntico. Para separar *este* contenido, a saber, *«seres inteligentes en Marte»*, de otros, introduce Husserl el concepto de materia del juicio.

¹⁴⁵ Cf. Ideen I: § 101, 237 / Ides: 247, así como Ideen I: § 104, 241 / Ideas: 251.

¹⁴⁶ LU II/1: § 20, 427 / IL/2: 521.

La materia es la que dota de un contenido determinado al acto intencional; dicho de otro modo, sirve de fundamento para identificar el objeto aprehendido en cada caso por el acto a partir de sus respectivas propiedades (color, forma, textura, etc). «La materia era para nosotros aquel momento del acto objetivante que hace que el acto represente justamente *este* objeto y justamente de *este modo*»¹⁴⁷. Cada una de las palabras de la definición resulta importante, ya que condensa una serie de reflexiones expuestas en la Quinta Investigación. Sin duda, el rasgo distintivo de la materia radica en que es un acto que remite «justamente a este objeto» y, además, de un modo que simultáneamente implica las determinaciones de este objeto: «La materia debe ser para nosotros, pues, aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta»¹⁴⁸. Entre las diversas formas de referir a un objeto, el nombrar presenta la más inmediata y sencilla. En el nombrar señalamos como con el dedo al objeto. Este acto unirradianal (*einstrahlig*) del nombrar es diferente de los actos multirradianales (*mehrstrahlig*) de los actos proposicionales o sintéticos. En cualquier caso, no hay que pasar por alto la estricta correlación entre cualidad y materia. La cualidad del acto sería absolutamente inconcebible separada de toda materia, ya que perdería el carácter de vivencia intencional. A su vez, resultaría impensable una materia que no sea la materia de una representación, de un deseo, etc¹⁴⁹.

Como se ha podido observar, las *Investigaciones lógicas* ofrecen un análisis exhaustivo del acto intencional. ¿Qué sucede, en cambio, con el

¹⁴⁷ LU II/2: § 25, 617 / IL/2: 660.

¹⁴⁸ LU II/1: § 20, 430 / IL/2: 523; cf. también Bernet, 1996: 88.

¹⁴⁹ Cf. LU II/1: § 20, 431 / IL/2: 524.

objeto mentado en el contenido intencional? ¿Es un modo de darse noemático propio o, por el contrario, es comprendido noéticamente? Las *Investigaciones lógicas* señalan en la segunda dirección, prestando escasa atención al contenido intencional, al *nóema*, hasta el punto de afirmarse que «el objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica real»¹⁵⁰. En este sentido, la contribución verdaderamente novedosa de *Ideas* al el análisis fenomenológico de la intencionalidad se aprecia en la conceptualización del correlato intencional, el modo de donación noemático. El *nóema* se convierte ahora en objeto de conocimiento de la fenomenología, ya no delimitado por la conciencia inmanente real, sino «como una *objetividad* aneja a la conciencia y, sin embargo, *sui generis*»¹⁵¹.

Husserl se enfrenta con esta incorporación del *nóema* al ámbito de reflexión de la investigación fenomenológica a la problemática epistemológica tradicional de cómo puede la conciencia referirse al mundo. La solución husserliana se basa en el *a priori* de correlación entre conciencia y objeto, *intentio* e *intentum*, por el que las vivencias subjetivas noéticas y el sentido objetivo noemático se copertenece. «Pero también es cierto que las esencias *nóema* y *nóesis* son inseparables una de otra: toda diferencia ínfima en el lado noemático remite eidéticamente a diferencias ínfimas del noético»¹⁵². El *nóema* constituye el correlato intencional de la *nóesis*. «Llevamos a cabo la reducción fenomenológica. [...] Y entonces nos preguntamos [...] qué es lo que <entra> evidentemente

¹⁵⁰ LU II/ 1: § 20, 426 / IL/2: 521. Véase la autocrítica del mismo Husserl a la unilateralidad de los análisis dirigidos a los ingredientes de las vivencias intencionales en *Investigaciones lógicas*(Ideen I: § 128, 315 / Ideas: 307).

¹⁵¹ Ideen I: § 128, 314 / Ideas: 306; asimismo Ideen I: §§ 88, 90 o 97.

¹⁵² Ideen I: § 128, 314 / Ideas: 306.

en el fenómeno «reducido» entero. Ahora bien, en la percepción entra, justo, también esto: tener un sentido noemático, «lo percibido» por ella en cuanto tal, «a este árbol en flor que está ahí en el espacio», justo el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida»¹⁵³.

El correlato noemático se da, además, de manera fenomenológicamente adecuada. Esto significa que cabe diferenciar con claridad y precisión entre el objeto noemático y el objeto real. Al igual que en los actos intencionales se discrimina entre la cualidad y la materia, encontramos también en los correlatos noemáticos el binomio de los caracteres de ser y el núcleo noemático. Éste tiene de suyo una referencia objetiva al que se atribuyen diferentes predicados o modos de existencia¹⁵⁴. La intencionalidad orientada hacia el *nóema* permite establecer diferentes modalidades de donación del objeto. Así, por ejemplo, en los actos del recuerdo algo puede darse de forma más viva o debilitada, indicar su ubicación en el tiempo (ayer, hace un mes, el año pasado, etc.); en los actos de la percepción se puede copercibir el horizonte del objeto percibido (el campo de ampolas que se extiende delante del árbol, el puente que cruza el río, el intenso azul del cielo, etc.). Pero como en la *nóesis*, estos modos de darse el *nóema* no deben confundirse con el objeto mismo, pues éste no es ni más vivo ni más intenso. Hasta aquí esta somera caracterización del significado de los conceptos *nóesis* y *nóema* para contextualizar la discusión de Heidegger con Husserl en torno al estatuto ontológico del objeto.

¹⁵³ Ideen I: § 90, 209 / Ideas: 219-220.

¹⁵⁴ Cf. Ideen I: § 129, 315-316 / Ideas: 308.

En este punto, la comprensión heideggeriana de la intencionalidad se desmarca por completo de la de las *Investigaciones lógicas* y toma como hilo conductor la correlación *nóesis-nóema* de *Ideas*. Para evitar lecturas de sesgo reflexivo-teorético, Heidegger opta por la fórmula de la copertenencia de *intentio-intentum*¹⁵⁵. La estructura intencional delata siempre un «dirigirse hacia algo». Pero en ese algo hay que distinguir, según las matizaciones de *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, el ente mismo y el ente en el modo de dirigir a él la intencionalidad¹⁵⁶. Los actos intencionales se refieren a la cosa misma y no a una representación mental o inmanente a la conciencia. Los caracteres de la cosa misma se pueden aglutinar en torno a los conceptos de «cosa del mundo circundante» (*Umweltding*), dotada de cierta instrumentalidad, de «cosa natural» (*Naturding*), revestida de cualidades como el color, la altura o el peso, y de «coseidad» (*Dinglichkeit*), determinada por la materia y la extensión. Ese conjunto de caracteres puede captarse con ayuda de una descripción que se atenga a las cualidades del objeto mismo, desterrando las expresiones subjetivas referentes a los modos de darse.

Sin embargo, Heidegger no se limita a la constatación fenomenológica del acto dirigido al ente mismo. Esta postura puede incurrir fácilmente en el subjetivismo que tanto se esfuerza por eludir. Resulta igualmente indispensable tener en cuenta cómo es intencionado el objeto, a saber, cuál es su modo de darse. En la línea de *Ideas*, Heidegger muestra cómo el mentar vacío, el hacer presente, la imaginación y la percepción encarnan otras tantas modalidades del darse la cosa a sí

¹⁵⁵ Cf. GA 20, § 6, 61.

¹⁵⁶ Cf. GA 20: § 5, 46-52.

misma. Es la cosa misma la que, en cada caso, se representa de este o aquel modo:

«el ser percibido perteneciente a lo percibido cae abiertamente del lado del *intentum*, es decir, de aquello a lo que la percepción se dirige»¹⁵⁷.

Los modos de darse, en tanto que momentos inherentes a todo comportamiento, reclaman para su elucidación una estricta estructura de correlación intencional que, más allá de la clásica estructura sujeto-objeto, se atenga a lo que se da primariamente.

El análisis del estado de abierto realizado en *Ser y tiempo* muestra que las cosas no se dan primariamente a la subjetividad de la conciencia, sino que ya siempre nos salen al encuentro en el ámbito del <ahí> (*Da*), en el que estamos previamente instalados y desde el cual nos las tenemos que ver con diferentes personas y entes. Este <ahí>, este escenario de encuentro y apertura previa remite al fenómeno del mundo¹⁵⁸. Con este cambio de perspectiva, la problemática que expone Heidegger cobra una nueva dimensión: ya no se pregunta por los diferentes modos de darse las cosas como en Husserl; ahora se plantea la cuestión transcendental de cómo es posible algo así como el <darse> en general. De este modo, como veremos más adelante¹⁵⁹, la pregunta por el estado de abierto y por el ser se solapan, apuntando en la dirección del desocultamiento como horizonte de comprensión último e irrebasable.

¹⁵⁷ GA 24: § 9, 95.

¹⁵⁸ Cf. SuZ: § 18, 86 / SyT: 112-113. Véase también Tugendhat, 1967: 269-271.

¹⁵⁹ Cf. apartado 5.2.2.

3.4.2.3 El abandono de la esfera psíquica

La radicalización de la intencionalidad y el retorno a un método de descripción directa de lo inmediatamente vivido desembocan finalmente en una alteración del dominio ejercido por el ámbito de lo psíquico en las *Investigaciones lógicas*. En este sentido, cabe afirmar que el joven Heidegger excluye de su pensamiento todo soporte psicológico de la intencionalidad. El razonamiento de Heidegger se mantiene inicialmente en los límites establecidos por el mismo Husserl: no hay una intencionalidad dirigida a un elemento inmanente a la conciencia psíquica. Las diferentes lecciones de este período de maduración filosófica insisten reiteradamente en que ni las sensaciones ni las representaciones son los términos de los comportamientos naturales, sino sólo el ente mismo. «Que la conciencia, en tanto que intencional, está inmediata y directamente dirigida a su objeto, el cual no es nunca un momento ingrediente de la propia conciencia, es sin duda, para Heidegger, el gran hallazgo de las *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, Husserl no estimaba que tal hecho se opusiera a la idea de que el flujo de las vivencias intencionales constituye una región psíquica que posee una consistencia propia, un conjunto de propiedades reales. Justo porque hay una separación real entre vivencia y objeto, es perfectamente legítimo examinar aquélla prescindiendo de éste»¹⁶⁰.

En este punto, insistimos, se separa Heidegger de Husserl. Una comprensión adecuada de la intencionalidad hace innecesaria toda referencia a una esfera psíquica. Consideraciones rigurosamente fenomenológicas nos llevan a reconocer que en la descripción de los

¹⁶⁰ Rodríguez, 1997: 67.

comportamientos intencionales no es obligado recurrir a un momento psíquico. Recordemos una vez más la descripción de la cátedra: comprendiendo la vivencia no vemos nada psíquico. Es más «no hemos visto algo psíquico, es decir, no hemos visto ninguna esfera objetiva que pueda ser mentada y mentada como región especial, cualitativamente caracterizada como psíquica y no como física: esta plena contraposición no ha aparecido en absoluto en nuestro campo visual»¹⁶¹. En la percepción estamos ante la cosa misma y no ante algún elemento inmanente de la conciencia como, por ejemplo, la sensación o la representación¹⁶².

Se trata, en definitiva, de negar que la *nóesis*, el momento subjetivo del comportamiento, sea susceptible de ser interpretado como algo que tiene una consistencia propia: la de lo psíquico. Pero en el comportamiento no existe nada que pueda ser explicado sin la referencia obligada al objeto. En opinión de Heidegger, Husserl no ha podido llegar hasta aquí porque todavía se halla atrapado por el prejuicio de la existencia de una esfera subjetiva, psíquica, opuesta a la objetiva, física. Por ello, la intencionalidad queda restringida a una región determinada: al psiquismo. En cambio, la lectura heideggeriana de las *Investigaciones lógicas* siempre se mueve en el terreno de una radicalización de la intencionalidad, mostrando que lo psíquico sólo es real como intencional, esto es, que no hay una realidad psíquica ajena a la intencionalidad. «Ella no es la última explicación de lo psíquico, sino el primer enclave para la superación de la fijación acrítica de realidades determinadas de forma

¹⁶¹ GA 56/57: § 19, 99.

¹⁶² Una convicción deudora de la refutación husserliana de la teoría de las imágenes y presente a lo largo de los cursos de los años veinte (cf. GA 56/57: § 3, 20; SuZ: § 44, 218 / SyT: 238; GA 24: § 9, 85-87).

tradicional, como lo psíquico, conciencia, conexión de vivencias, razón»¹⁶³. El mismo análisis fenomenológico tiene por meta liberar la intencionalidad del psiquismo. Una tarea que emprendió Heidegger al hilo de la fenomenología trascendental de Husserl, abandonando los postulados de las *Investigaciones lógicas*.

¹⁶³ GA 20: § 6, 62.

4. Fenomenología de la vida religiosa¹

En los albores del pensamiento de Heidegger nos encontramos con un persona todavía vinculada a cuestiones teológicas y sujeta a consideraciones religiosas. Las biografías aparecidas en estos últimos años ofrecen numerosos detalles sobre la temprana educación católica del joven Heidegger (1903-1909), sobre sus diferentes solicitudes de becas para iniciar primero sus estudios de teología (1909-1911) y luego continuar con sus estudios de filosofía (1911-1913) y, finalmente, sobre su malogrado intento para conseguir una plaza de filosofía católica (1916)². Son años en los que sus primeras publicaciones traslucen la severidad de la educación católica recibida. Así, sus diversas contribuciones a la revista antimodernista *Der Akademiker*³ destilan un tono conservador que arremete contra la superficialidad espiritual de la época y que, a su vez, mantienen un respeto casi reverencial hacia una jerarquía eclesiástica basada en la tradición y en la disciplina.

¹ El grueso de este capítulo retoma los resultados de mi trabajo de investigación, *De camino a «Ser y tiempo». El peso de la teología cristiana en el joven Heidegger* (1996), publicado parcialmente en Adrián (1999a) y Adrián (1999b).

² En este sentido, los primeros capítulos de las biografías de Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino de su biografía* (1992) y Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo* (1997), así como el estudio de Bernhard Casper (cf. 1980: 534-541) y la reconstrucción pormenorizada del itinerario académico de Heidegger elaborado por Thomas Sheehan (cf. 1988: 16-117), entre otros, ofrecen una excelente panorámica de este período de la vida de Heidegger.

³ Inicialmente descubiertas y comentadas por Víctor Farías (cf. 1989: 75-88). En la actualidad se dispone también de una traducción inglesa de estos primeros artículos (cf. Proteri, 1991: 486-519).

La rigidez de este período de formación católica se traduce poco después en unos intereses filosóficos marcados por el rigor lógico de la filosofía neokantiana de Rickert y la pretensión científica de la fenomenología de Husserl, tal como atestiguan los enfoques que da primero a su tesis doctoral, *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913), y posteriormente a su escrito de habilitación, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915)⁴. Cuestiones estas, por otra parte, en plena consonancia con el espíritu intelectual heredado del positivismo del siglo XIX: proclamación del triunfo de las ciencias, apelando a una lógica de la investigación basada en la experimentación, la formación de hipótesis y la verificación, que finalmente conduce a una dominación técnica de la naturaleza. Sin embargo, en el epílogo que Heidegger añade pocos meses después a la publicación de su habilitación, surgen sus primeras dudas acerca de la validez absoluta de la lógica. En este breve texto se defiende con vehemencia la necesidad de explicar la lógica a partir de una realidad translógica, que Heidegger, en sintonía con Dilthey, no duda en identificar con el «espíritu vivo».

Después del paréntesis de la Primera Guerra Mundial, el joven Heidegger da comienzo a su actividad docente en Friburgo que, como vimos en el capítulo anterior, se centra básicamente en el intento de desarrollar una fenomenología en términos de una ciencia originaria, encauzada a comprender el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida a partir de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo. En estas lecciones se va fraguando en la mente del prometedor *Privatdozent*

⁴ El mismo Heidegger reconoce la decisiva influencia que ambos pensadores desempeñaron en sus inicios filosóficos (véase, por ejemplo, «Prólogo» a *Frühe Schriften* y su escrito autobiográfico *Mi camino en la fenomenología*). No en vano al primero dedica su habilitación, mientras que al segundo dedicará *Ser y tiempo*.

un gradual distanciamiento de los postulados neokantianos, presentes tanto en su tesis doctoral como en el trabajo de habilitación, en favor de lo que podríamos denominar un «giro hermenéutico», articulado en torno a un análisis fenomenológico de las estructuras de la vida fáctica y a la necesidad de una destrucción de la metafísica. La ruptura con el modelo de existencia estática, parasitaria de instancias extramundanas como Dios, las Ideas o los Valores, da pie a una apuesta por el movimiento interno de la vida misma.

Precisamente estas dos cuestiones formarán el núcleo temático de sus cursos de religión a principios de los años veinte (1920-21). Estos cursos se dictan en un clima de cuestionamiento del rigor dogmático del catolicismo, tal como atestigua la carta que Heidegger escribió a Engelbert Krebs el 9 de enero de 1919⁵:

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

A partir de ese momento Heidegger va dirigiendo progresivamente su atención hacia la lectura y la exégesis de las epístolas paulinas y de los textos de san Agustín, de los místicos medievales y del Lutero de la Reforma, tratando de rastrear las huellas de la experiencia fáctica de la vida y de someter a un análisis formal los diversos modos de realización

⁵ Reproducida íntegramente en Casper, 1980: 541.

de la misma. Este análisis formal se mantiene a distancia de cualquier tentación apologética y voluntad de justificación dogmática. La fenomenología de la religión no nace de la aplicación de conceptos filosóficos al ámbito religioso, sino que se caracteriza por el afán de atenerse fielmente al espíritu de la religiosidad cristiana. Desde el fructífero prisma fenomenológico, que Heidegger aplica a sus interpretaciones de los mencionados escritos, se van desgranando las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana, tales como la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la caída, la impropiedad o el cuidado, entre otras.

En otras palabras, Heidegger persigue una fenomenología de la vida: ésta, por un lado y en gran medida, se apoya en las experiencias límite de la existencia personal analizadas por Jaspers;⁶ y, por otro lado, se apropia de los análisis de Dilthey sobre la génesis de la conciencia histórica en el marco del cristianismo primitivo. Será precisamente esa experiencia de la historia que brota de la autocomprensión que el individuo tiene de su situación de cada caso la que lleva a Heidegger a una reinterpretación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl, le conduce a una interpretación de la pregunta metafísica por el ser desde el

⁶ Nos referimos, en concreto, a su libro de 1919 *Psicología de las concepciones del mundo*, que Heidegger recensionó profusamente (cf. GA 9: 1-44) y que, además, le abrió las puertas al pensamiento de Kierkegaard. Este compendio de influencias de diversos autores y escuelas filosóficas ya queda reflejado en el *curriculum vitae* que el propio Heidegger redactó con motivo de la defensa de su tesis doctoral (cf. Sheehan, 1988: 115-117) y que permite explorar «cómo las constelaciones de la metafísica griega, medieval y moderna influyen en sus años de estudiante a través de Aristóteles, de la neoescolástica, del neokantismo y de la fenomenología. Pero al mismo tiempo subraya el efecto neutralizante del misticismo medieval, de la hermenéutica teológica, de la poesía y del pensamiento de Nietzsche, Kierkegaard y Dilthey que conducirán a Heidegger a un concepto más profundo de la filosofía» (Buren, 1994a: 52).

horizonte de la experiencia del tiempo y le obliga a una reconsideración de las operaciones generativas del yo trascendental. Estas operaciones se convierten en el proyecto de vida históricamente situado de un ser-ahí que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo.

En este sentido, el presente capítulo pretende reconstruir la compleja genealogía del concepto de experiencia fáctica de la vida en el pensamiento del joven Heidegger, sobre todo a partir de la influencia que ejerce en él la teología protestante en el período que oscila entre 1919 y 1923. En estos primeros años de la década de los veinte, independientemente de que hable sobre Duns Escoto, Pablo, Lutero o Aristóteles, siempre acaba por orientar sus intereses filosóficos hacia el fenómeno de la experiencia originaria de la vida y, por ende, del ser-ahí⁷. En el período que ocupa nuestro estudio dichos intereses revisten un carácter eminentemente teológico. Tanto las lecciones del semestre de invierno *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/21) y del semestre de verano *San Agustín y el neoplatonismo* (1921), como las lecciones del siguiente curso académico *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/22) y el estudio homónimo que Heidegger realizara sobre Aristóteles (*Natorp-Bericht* de 1922) se inspiran de diversa manera en fuentes cristianas: las epístolas paulinas, san Agustín, la mística medieval y Lutero; y su impronta todavía se deja

⁷ Punto de coincidencia y de partida de la mayoría de las investigaciones publicadas a lo largo de esta última década en torno a esta fase de la vida de Heidegger. Véanse, entre otros, Barash (1988) y (1991), Buren (1994a) y (1994b), Caputo (1993), Crétella (1990), Duque (1999), Gadamer (1983) y (1989), Greisch (1996), Haar (1996), Haeffner (1993), Herrmann (1993), Kisiel (1986/87), (1988), (1993) y (1994), O'Meara (1986), Ott (1988) y (1995), Pöggeler (1983c) y (1986/87), Ruff (1997) o Sheehan (1979/80). Las referencias bibliográficas completas de estos estudios se ofrecen al final del trabajo.

sentir con fuerza en *Ser y tiempo*. El interés de Heidegger por el mundo cristiano se integra en su proyecto filosófico, iniciado en los cursos de 1919: iluminar los rasgos ontológicos fundamentales de la vida humana en el marco de una alternativa eficaz a la tendencia objetivante de la filosofía de matriz griega.

4.1 Trayectoria religioso-filosófica del primer Heidegger

La publicación de las lecciones de este período de ruptura de Heidegger con el sistema dogmático del catolicismo y el replanteamiento de sus convicciones religiosas, así como sus desperdigadas alusiones autobiográficas arrojan nueva luz sobre la cuestión del grado de vinculación y dependencia respecto de la tradición cristiana y teológica. Ahora bien, las referencias autobiográficas y la evaluación que de ellas hace él mismo son ciertamente fragmentarias y ambivalentes⁸. Con frecuencia se reducen a su época de estudiante (1909-1915), dan algunas pobres pinceladas sobre su primera estancia en Friburgo (1915-1923), prácticamente sobrevuelan su paso por Marburgo (1923-1928) y finalizan con comentarios aislados sobre su obra tardía, relacionados especialmente con el tema de su implicación o no en el nacionalsocialismo. El propio Heidegger, a la hora de evaluar esta primera etapa, suele recurrir a los términos de «rodeo» (*Umweg*), «descamino» (*Abweg*), «extravío» (*Irrweg*) o «senda» (*Wegspur*) para caracterizar el proceso itinerante de su formación intelectual⁹. Por ello, estas referencias precisan de una matización y una complementación adicionales a partir de los estudios

⁸ Cf. ZSD: 81-90; US: 83-156; GA 13: 87-90; GA 15: 334-339 y 372-400; SZ: 72 y 268; «Prólogo» a *Frühe Schriften* y la carta a Richardson.

⁹ Cf. US: 96; ZSD: 87.

biográficos¹⁰, de la recopilación de testimonios de alumnos y colegas suyos¹¹, de la correspondencia¹², de las lecturas que Heidegger hizo del tema durante ese tiempo¹³ y de los estudios dedicados a este período de formación y maduración de su pensamiento¹⁴.

Él mismo ha destacado la importancia de sus años de estudios teológicos para su posterior evolución intelectual:

«Sin este origen teológico yo no hubiera alcanzado nunca el camino del pensar. Pero la proveniencia siempre permanece como porvenir. [Es más,] el título de <hermenéutica> me era familiar gracias a mis estudios de teología. En aquel entonces me encontraba convulsionado por la cuestión de la relación entre la palabra de las Sagradas Escrituras y el pensamiento especulativo de la teología»¹⁵.

Con esta mirada retrospectiva Heidegger reconoce en su propio pensamiento una constante que atraviesa el pensamiento alemán moderno: su origen teológico. Será su profesor Carl Braig, de la Facultad de Teología de Friburgo, quien le introduzca en «una teología mucho más histórica y viva que la escolástica tradicional»¹⁶. En *Mi camino en la fenomenología* Heidegger recuerda a Braig: «gracias a él me enteré por vez primera, en los contados paseos en los que me fue dado acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa en

¹⁰ Cf. Ott, 1992 y Safranski, 1997.

¹¹ Cf. Arendt (1978), Biemel (1984), Gadamer (1977), Jaspers (1978), Neske (1977) o Petzet (1983). Véase apéndice bibliográfico.

¹² En estos años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial, resulta especialmente relevante el carteo con Engelbert Krebs, Karl Jaspers y Karl Löwith.

¹³ Consultar el listado de Kisiel, 1993: 525-526.

¹⁴ Véanse los autores mencionados en la nota 6 de este capítulo.

¹⁵ US: 96.

¹⁶ Colomer, 1990: 476.

contraste con el sistema doctrinal de la escolástica. De este modo la tensión entre ontología y teología especulativa se introdujo como estructura conformadora de la metafísica en el campo de mira de mi búsqueda»¹⁷. Es precisamente la lectura precoz del libro de Carl Braig, *Del ser. Esbozo de una ontología*, la que contagia a Heidegger el interés por el tema del ser. Esta obra lleva como lema el siguiente pasaje del *Itinerario de la mente hacia Dios* de san Buenaventura: «Así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea no la advierte, así el ojo de nuestra mente, atento a los entes en particular y en general, no advierte el ser que trasciende todo género, aunque sea lo primero que se le ofrezca y todas las otras cosas se le ofrezcan por medio de él. Por donde aparece con toda claridad que «lo que el ojo del murciélago es respecto de la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más patentes de la naturaleza» [Met. II, 1]; acostumbrado, en efecto, a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, le parece no ver nada, cuando mira la misma luz del sumo ser, no entendiendo que esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente, no de otra suerte que al ojo, cuando ve la luz pura, le parece no ver nada»¹⁸. La importancia de este pasaje reside en la interrelación de la problemática ontológica y la teoría agustiniana de la iluminación, según la cual sólo hay conocimiento cierto merced a la participación de la luz divina.

Ahora bien, este texto de san Buenaventura, como señala Colomer, es susceptible de una interpretación transcendental. «En efecto, en el texto bonaventuriano la luz, condición de posibilidad del ver y de la visibilidad

¹⁷ ZSD: 82.

¹⁸ C. Braig, *Del ser. Esbozo de una ontología*. Citado en Colomer, 1990: 476.

de los objetos, permanece en sí misma invisible. Si se conoce su presencia, es sólo reflejamente, en la medida en que ilumina los objetos y permite así verlos. De modo similar, la reflexión trascendental, al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento, no da a conocer ningún objeto, sino que sólo pretende sacar a la luz aquello que, sin ser objeto de conocimiento, hace posible la relación del pensamiento con todos sus objetos. Ahora bien, esa condición inobjetiva de posibilidad del conocimiento objetivo no es otra cosa que el ser. El ser es como la <luz> que permite al pensamiento ver a los entes y reconocerlos como tales. La problemática ontológica que en san Buenaventura se daba de la mano con la teoría agustiniana de la iluminación recibe así una audaz formulación trascendental»¹⁹. Este esfuerzo por combinar problemática ontológica y reflexión trascendental se hará patente en la tesis de habilitación sobre Duns Escoto, que al final deja entrever tenuemente el proyecto de una fenomenología de la religión a través de la unión de escolástica y mística²⁰. De hecho, «una lectura conjunta de la introducción y del capítulo final de la tesis de habilitación indica el camino de los próximos años, dejando abierto el tema de las estructuras fundamentales de la vida a través de una fenomenología de la vida religiosa»²¹.

¹⁹ Colomer, 1990: 477. Precisamente de esta lectura trascendental se desprende lo que Heidegger posteriormente denominará la <diferencia ontológica> entre el ser y el ente, ya que el ser, como condición de posibilidad del conocimiento de entes, no puede convertirse a su vez en objeto de conocimiento. En este sentido, la trascendencia de Dios, es decir, su diferencia respecto de todo ente intramundano, se ha de comprender como transcendentalidad; a saber, como la condición que posibilita la aparición de los entes (cf. Shaeffler, 1989: 292.)

²⁰ Cf. GA 1: 410.

²¹ Kisiel, 1988: 66.

La pronta denegación de una plaza de titular de filosofía católica en la Universidad de Friburgo, la conversión al protestantismo por su matrimonio con Elfride Petri y la interrupción de su actividad docente por incorporación al servicio militar en el momento de estallar la Primera Guerra Mundial desembocan en la tormenta biográfica de 1917, provocando en Heidegger un profundo cuestionamiento de los dogmas católicos y de sus convicciones religiosas²²: cuestionamiento y distanciamiento que no sólo obedecen a razones confesionales, sino que también envuelven una honda transformación teológica y filosófica. A partir de este momento, fe y razón, teología y metafísica empiezan a distanciarse, incidiéndose preponderantemente en la auténtica experiencia religiosa en detrimento del sistema dogmático de la escolástica. De acuerdo con esto, la escolástica, en el marco de la totalidad del mundo medieval cristiano, pone gravemente en peligro la inmediatez de la vida religiosa y arrincona la religión en favor de la teología y de los dogmas. De ahí la necesidad de una fenomenología de la religión que depure la experiencia religiosa de influencias dogmáticas.

Una vez finalizado su servicio militar, Heidegger inicia su actividad docente y filosófica de la mano de un estudio profundo del fenómeno de la conciencia religiosa, que se concentra básicamente en la experiencia fáctica de la vida que emerge en el seno de las primeras comunidades cristianas²³. La vida interna de las mismas, opina Heidegger, ha quedado

²² Cf. Gadamer, 1986/87: 16.

²³ Una conclusión influenciada por las lecturas ligadas a cuestiones religiosas realizadas por Heidegger en el frente de guerra, de entre las cuales destacan las de los libros de G. Deismann, *Pablo. Un esbozo histórico-cultural y religioso* (1911), W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y F. Schleiermacher, *Sobre la religión* (1843).

desfigurada por las categorías de la filosofía antigua y por el dogma religioso. Autores como Agustín, Lutero o Kierkegaard son quienes han revitalizado esa vida interior del sujeto, incluso mucho más que Descartes, quien parte del punto de vista de la ciencia moderna. Tanto es así que el *credo ut intelligam* agustiniano puede interpretarse desde la óptica de un sujeto que se realiza a sí mismo a partir de la fe y de la plenitud de la vida antes de que realmente pueda conocerse. Por otro lado, paralelamente a la noción cristiana de la facticidad de la vida, resulta fundamental otro rasgo peculiar del cristianismo: el desarrollo de la conciencia histórica. «En el intento de establecer un modelo de la vida interior cristiana, la figura de Jesús ofrece una nueva vida histórica propia. El hecho de que Dios se revele a sí mismo como una realidad histórica en la historia de la redención permite situarlo al margen de la transcendencia teórica del platonismo y situarlo en el seno de la historia»²⁴.

Los cursos del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* y del semestre de verano de 1921 *San Agustín y el neoplatonismo* marcan un punto culminante en el camino de Heidegger hacia una fenomenología de la vida religiosa cristiana. Una carta suya dirigida a Karl Löwith el 19 de agosto de 1921 perfila su postura ante el cristianismo: «Yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi <yo soy>, a partir de mi origen, de mi medio y de mi nexo vivencial fáctico. [...] A esta facticidad pertenece aquello a lo que brevemente me refiero al decir que yo soy un <teólogo> [y que se funda en la] conciencia histórica»²⁵. Este <logo> en cursiva apunta hacia la

²⁴ Kisiel, 1993: 77.

²⁵ Carta a Karl Löwith, 1921: 29.

fenomenología como único método apto para volver a los fundamentos filosóficos de la teología, esto es, recuperar la esencia de la experiencia de la vida religiosa. Precisamente sus lecturas de Dilthey, Schleiermacher, Bernardo de Claraval, Eckhart, Lutero o Kierkegaard ponen de relieve cuán interrelacionadas están filosofía y teología. En su carta a Löwith insiste Heidegger en el hiato existente entre la facticidad y la sistematicidad: «La investigación es el modo esencial en el que mi facticidad se articula existencialmente. El motivo y la meta del filosofar no consisten en aumentar el estado de las verdades objetivas, porque la objetividad de la filosofía es algo propio. La rigurosidad objetiva no atañe a una cosa sino a la facticidad histórica. [...] Debemos mantenernos lejos de cualquier «sistema», «doctrina» o «posición» y sumergirnos, en cambio, en la existencia»²⁶.

En este sentido, escribe Heidegger en su curso *Introducción a la fenomenología de la religión*:

«La genuina filosofía de la religión no se origina en conceptos preconcebidos de la filosofía y de la teología. Sólo una religiosidad particular encierra la posibilidad de su aprehensión particular. Y por qué precisamente la religiosidad cristiana constituye el foco de nuestra reflexión es una pregunta difícil, que únicamente podemos responder hallando una solución al problema de nuestra situación histórica. Es tarea nuestra alcanzar una relación genuina con la historia, que ha de ser explicada desde nuestra propia facticidad»²⁷.

Este rechazo del dogma impuesto por el catolicismo, y la correspondiente búsqueda de una religiosidad personal desde la situación fáctica de cada uno, se enmarca en el proyecto fenomenológico de una destrucción de la

²⁶ Carta a Karl Löwith, 1927: 30-31.

²⁷ GA 60: § 4, 15.

metafísica y de un comienzo nuevo de la filosofía y, por extensión, de la teología y ontología. Una filosofía que abdicará del sistema, al igual que el cristianismo abdicará del dogma:

«La idealidad de los valores, que ha sido entronizada como algo transtemporal y eternamente válido, se desvanece cual un fantasma. [...] La filosofía ha de abandonar la niebla estetizante que la envuelve. [En definitiva,] la filosofía no es otra cosa que la realización radical de la historicidad de la facticidad de la vida»²⁸.

En su búsqueda de una filosofía próxima al carácter histórico y dinámico de la vida humana, contrapuesta a la inmutabilidad de los valores y a la disciplina lógica del neokantismo, encontramos a un joven doctor Heidegger que se sumerge inicialmente en el mundo del misticismo medieval y de la escolástica de Escoto.

4.2 La emergencia del tema de la vida

4.2.1 Escolástica y misticismo: Duns Escoto y Eckhart

En los primeros años de formación, los intereses teológicos y filosóficos del joven Heidegger se concentran en una nueva y prometedora apropiación de la filosofía escolástica medieval a la luz de las investigaciones de la lógica moderna y la refutación del psicologismo de Husserl. Ahora bien, para contextualizar el análisis heideggeriano del fenómeno de la experiencia religiosa cristiana, hemos de dirigir nuestra atención, aunque sólo sea por un momento, a las insinuaciones contenidas en la introducción y en el capítulo de conclusiones de la habilitación sobre Duns Escoto (1915), en la que propone una «elaboración de la literatura

²⁸ GA 61: 111.

mística, teológico-moral y ascética de la escolástica medieval»²⁹. Ello permite, a juicio de Heidegger, una exploración fértil de la noción de intencionalidad. La presencia de una dinámica intencional en el mundo religioso místico y de su concomitante búsqueda de Dios le llevan a interesarse por el concepto eckhartiano del «desprendimiento» (*Abgeschiedenheit*), consistente en una progresiva suspensión de toda multiplicidad, especificidad y particularidad en aras de conquistar un acceso a la experiencia religiosa inmediata³⁰. Heidegger destaca la figura de Eckhart y su idea de que el alma pertenece por completo a Dios. Se establece, de este modo, una correspondencia metafísica con la convicción de que el intelecto humano mantiene una armonía interna con el ser. Precisamente esta noción de que el pensamiento se inscribe en la órbita del ser es una constante que Heidegger mantendrá de una u otra forma en años venideros³¹.

En el epílogo de su tesis de habilitación *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* discrepa de la necesidad de aprehender el fenómeno de la vida a través de construcciones estrictamente dogmáticas o teóricas, pues ello conlleva un proceso paralelo de desvitalización. Propone como antídoto de «una teoría divorciada de la vida» un retorno al «espíritu vivo» en la plenitud de sus manifestaciones³². En su opinión, el mérito de Duns Escoto consiste en

²⁹ GA 1: 191.

³⁰ Cf. GA 60: 308. Véase también Kisiel, 1994: 175s. A esta lectura atenta de Eckhart se suma en los años siguientes (1917-20) la lectura de otros autores místicos de la talla de Bernardo de Claraval, Teresa de Ávila o Thomas Kempis, los cuales le van introduciendo en *cómo* se realiza la vida: lo que en los cursos de 1919/20 ya había llamado el sentido de realización de la existencia humana.

³¹ Cf. Caputo, 1974: 101-117 y Stewart, 1979: 360-386.

³² GA 1: 407s.

haber mantenido una atención permanente hacia la vida inmediata del sujeto y de sus entramados de significado. Esto significa un retorno a su historia: a diferencia de lo que de ella piensa la concepción neokantiana, la historia no sólo se manifiesta teleológicamente en el ámbito teórico, sino que también lo hace en las esferas no-teoréticas de la ética, de la estética y de la religión.

«Dentro de la abundancia de formas de realización del espíritu vivo existentes la actitud teórica del espíritu es tan sólo *una* más entre otras, por lo que constituye un error fatal de la filosofía como cosmovisión el conformarse con delectar la realidad»³³.

Y en relación con la estructura dogmática y metafísica que sustenta la visión del mundo del hombre medieval, Heidegger hace hincapié en que una de las constantes de la Edad Media consiste en carecer de un concepto fuerte de sujeto, emancipado de la tutela divina³⁴. Así, la realidad como realidad, como mundo circundante real y efectivo, es para el hombre medieval un fenómeno que sólo adquiere sentido a la luz de principios trascendentes. La corriente de la vida misma, pues, en la multiplicidad de sus facetas, en la riqueza de sus despliegues o en la ramificación de sus condicionamientos, permanece en gran medida ignota dado el dominio que todavía ejerce el ordenamiento trascendente de la «realidad» medieval³⁵. Ahora bien, esta excesiva carga conceptual y teórica que diluye toda huella de espontaneidad, este rigor dogmático de la escolástica medieval que pone freno a toda manifestación vital parecen ya no tener cabida en la filosofía de Duns Escoto, quien mantuvo «una

33 GA 1: 406.

34 Cf. GA 1: 198.

35 Cf. GA 1: 197ss.

proximidad mucho mayor hacia la vida real [...] que los escolásticos que le precedieron»³⁶.

Escoto introduce en el dominio de la existencia individual que caracteriza a la *haecceitas* dos realidades formalmente distintas, a saber, lo universal y lo particular. El elemento universal es la esencia o naturaleza que es común a todos los individuos de una especie como, por ejemplo, la de ser hombre, mientras la *haecceitas* constituye el elemento particular de su individualidad, la *entitatis singularis*, como, por ejemplo, el hecho de llamarse Sócrates. Entre estos dos elementos de la universalidad y de la particularidad existe una *distinctio formalis*. La distinción es formal por el hecho de que esas dos realidades no componen partes separadas de la cosa, sino que representan diferentes aspectos de la misma cosa. La cosa misma es en sus diferentes relaciones tanto universal como particular, si bien cabe distinguir entre la naturaleza común y las propiedades individuales de una cosa o persona.³⁷. De este modo, por ejemplo, Sócrates no encarna una unidad abstracta de materia y forma en general; más bien, la entidad concreta de *este* individuo descansa en *esta* materia y *esta* forma. Desde el punto de vista formal la *haecceitas* no confiere una ulterior determinación cualitativa, pero sella el ser como *ese* ser.

De esta manera, el modo de aprehensión del fenómeno del «espíritu vivo», que en las lecciones de 1919 pasa a denominarse «vida» y en las lecciones de 1923 se tematiza definitivamente bajo la rúbrica «ser-ahí», ya no es parasitario de construcciones exclusivamente dogmáticas o teoréticas. Según la interpretación de Heidegger, la *haecceitas* de Duns

³⁶ GA 1: 203.

³⁷ Cf. Harris, 1959: 93-98 y Copleston, 1983: 490ss.

Escoto facilita una primera aproximación originaria al acontecer de la vida real³⁸. En este sentido, el pensar no tiene la transparencia de una autoconciencia que pudiera traducirse soberanamente al lenguaje religioso y que pudiera designarse como descubrimiento del saber. Así, en el caso concreto de la experiencia religiosa, sólo nos podemos elevar hacia lo absoluto en términos de aproximación, por lo cual la tarea de la filosofía acaba por reducirse a un estar alerta y a la escucha de la vida inmediata de la subjetividad. La *haecceitas*, que para Heidegger remite a una forma de individualidad fáctica y concreta, escapa al control de los conceptos universales y permite, por tanto, concentrarse en la vida inmediata del sujeto y de sus manifestaciones vitales³⁹. Heidegger aplica este concepto de la *haecceitas* a todo ente existente y lo extrapola al reino de la factualidad⁴⁰, la cual no puede ser aprehendida meramente por categorías. Por ello, lo individual en cuanto individual constituye algo último e irreductible: el *individuum est ineffabile*. En su unicidad, este ser individual está ligado a su espacialidad (*hic*) y a su temporalidad (*nunc*).

«Todo lo que existe realmente es un tal aquí-ahora. [De ahí que] la forma de la individualidad (*haecceitas*) esté llamada a ofrecer una determinación originaria de la realidad efectiva»⁴¹.

³⁸ Cf. GA 1: 254ss.

³⁹ Cf. Figal, 1992: 20.

⁴⁰ En *Ser y tiempo*, como sugiere el mismo Heidegger en una carta a Löwith en 1927, la *haecceitas* vendrá a caracterizar la particularidad temporal y la facticidad del ser-ahí [cf. Carta a Karl Löwith, 1927: 37].

⁴¹ GA 1: 253. Esta decisiva función de la determinación temporal que distingue a lo individual ya la abordó Heidegger en su ensayo de 1916 *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (en GA 1: 413-434).

Esta realidad encierra una multiplicidad ilimitada de objetos individuales, conforma un continuo heterogéneo que no puede ser sometido al control de conceptos universales. En otras palabras, lo individual no es algo simplemente irracional, un *factum brutum*, sino algo dotado de sentido, forma y perspectiva. A diferencia de racionalistas e idealistas (que se inclinan a favor de la esencia universal), de nominalistas y empiristas (que optan por la particularidad material), el valor del concepto de *haecceitas* de Escoto radica en que media entre ambas posturas⁴². De esta manera, «para Duns Escoto, el alma en cuanto individual es algo primario, que en sí mismo, por ejemplo, al margen del hecho de su unificación con el cuerpo, ya constituye una substancia para sí misma antes de ser individualizada por vía de personificación»⁴³.

En opinión de Heidegger, es concretamente la doctrina del significado la que permite a Duns Escoto acceder al ámbito de la subjetividad. Dicha doctrina plantea la tarea de analizar una determinada esfera de actos, los *modi significandi*. Ello le obliga a considerar la esfera de los *actos en general*⁴⁴. Tal como se sostiene al final de la habilitación, para una valoración filosófica de la escolástica medieval en relación con el problema de las categorías y de su delimitación de los distintos ámbitos de objetividad, resulta especialmente relevante la

«doctrina del significado, [la cual] manifiesta una fina disposición y una atención permanente hacia la vida inmediata del sujeto y de sus inmanentes nexos de significado, sin necesidad de elaborar un concepto riguroso de sujeto»⁴⁵.

42 Cf. Buren, 1994a: 107.

43 GA 1: 277.

44 Cf. GA 1: 401.

45 GA 1: 401.

En efecto, el descubrimiento de Heidegger en los textos de Escoto de un *modus essendi activus*, de un sujeto o de un carácter activo al nivel de la inmediatez, le suministra la base para un estudio más profundo de la «correlación fundamental de objeto y sujeto»⁴⁶ en conexión con el misticismo de Eckhart⁴⁷. «Si se trae a la memoria la esencia profunda de la filosofía, entonces se pondrá de manifiesto que la concepción de la filosofía cristiana de la Edad Media, que contrapone *mística* y escolástica, resulta básicamente desacertada. [...] La filosofía en tanto que creación separada de la vida carece de fuerza; la mística en cuanto vivida irracionalmente carece de fin»⁴⁸.

Desde la óptica de la inflexibilidad dogmática, la escolástica aparece como un sistema incapaz de dar una respuesta al problema de la experiencia religiosa. Su desmesurada orientación hacia el ámbito teórico la lleva a olvidar la religión en favor de la teología y los dogmas. «El sistema excluye por completo una vivencia axiológico-religiosa genuina y originaria»⁴⁹. Tal actitud resulta peligrosa y amenazante para la inmediatez de la vida religiosa. Este apego a la teorización y dogmatización arranca de la filosofía griega, que en manos del clero institucional ha causado estragos en la percepción genuina del cristianismo primitivo⁵⁰. Ante una situación de este calibre es menester poner entre paréntesis el sistema e incorporar una nueva actitud que remita inmediatamente al sujeto. El núcleo de tal contexto motivacional

⁴⁶ GA 1: 402. El idealismo transcendental, afirma Heidegger, que no debe identificarse simplemente con la teoría kantiana del conocimiento, recalca de entrada que todo pensar y conocer es siempre pensar y conocer de un *objeto* (cf. GA 1: 403).

⁴⁷ Cf. GA 1: 402.

⁴⁸ GA 1: 410.

⁴⁹ GA 60: 313. Además, Ott, 1992 y O'Meara, 1986.

⁵⁰ Cf. GA 60: 312-318. Véase también Kisiel, 1993: 82.

del sujeto que tiene experiencia descansa en la estructura del sujeto del misticismo, expresada en la *unio mystica* del «yo soy él y él es yo». Dios es tomado como una apelación relativa a nosotros, encarna un tipo de conocimiento no adulterado por nuestras imágenes: un conocimiento que no se articula a modo de contemplación ante, sino como unión en el total desvanecimiento de uno mismo; a modo de retorno a Dios en el que la alteridad desaparece. La negación de representaciones determinadas es radical y sin ella ningún conocimiento de Dios, en su originalidad, es posible. «Aquí se descubre la experiencia de Dios pura y universal, pasiva y mística, ya que es imposible construirla. La superación de representaciones constituye el conocimiento de Dios, como movimiento en que uno es considerado englobado en Dios, más que considerar y englobar uno mismo a Dios»⁵¹. Esta superación y renuncia a uno mismo hace cobrar la conciencia de la nada del hombre ante la inefabilidad absoluta del ser divino.

Los místicos medievales, que Heidegger ya había leído en el frente de guerra, establecen la vía mística como una alternativa eficaz para reconocer a Dios y sólo a Dios por la fuerza misma de la Verdad. En el caso de Bernardo de Claraval o Meister Eckhart⁵², por ejemplo, reconocer la propia nada es para el ser humano la condición indispensable para que pueda liberarse de todos los vínculos corporales e identificar toda su vida con el amor a Dios. El amor se entiende sustancialmente como el proceso ascético de liberación del cuerpo y, en general, de todos

⁵¹ Vilanova, 1987: 955.

⁵² Autores que, junto a Hugo de san Víctor, Teresa de Ávila, Eckhart o Taulero, Heidegger estudió entre los años 1917-19 y que formaban el corpus de un curso sobre los *Fundamentos filosóficos del misticismo medieval*, programado para el semestre de invierno 1919/20, pero que finalmente fue cancelado (cf. GA 60: 303-338).

los vínculos naturales, como pura obediencia o abandono a la voluntad divina para iniciar a partir de aquí el proceso de elevación mística. A grandes rasgos dicho proceso contempla tres momentos básicos: el pensamiento (*cogitatio*) fundado en la imaginación e invadido por las imágenes procedentes de los sentidos y recuerdos; la meditación (*meditatio*) fundada en la razón y en el esfuerzo del pensamiento en avanzar a través de los obstáculos; y la contemplación (*contemplatio*) fundada en la inteligencia y llevada por la libre intuición del alma que sobrevuela con extraordinaria agilidad por encima de todas las cosas examinadas. Los grados más elevados del amor consisten en amar a Dios por sí mismo y en amarse a sí mismo por amor a Dios. Para ilustrar esta dinámica de fusión gradual, Bernardo de Claraval recurre a la metáfora de una pequeña gota de agua que al caer en el vino se disuelve y adquiere el sabor y el color del vino, al modo como el hierro candente se convierte en semejante al fuego y pierde su propia forma, para ilustrar la manera como en los santos todo afecto humano se disuelve de una manera inefable y casi se transforma en la voluntad de Dios. En este movimiento de retorno al fundamento le acontece al sujeto una especie de desparticularización de su existencia concreta que lo eleva hasta lo universal. Esta interpretación del sentido primario de la espiritualidad guiará al joven Heidegger en su aproximación al núcleo vital de la intencionalidad.

En la planificación del curso sobre una fenomenología de la religión, que dará paso a un curso metodológico más amplio en torno a los problemas fundamentales de la fenomenología en el semestre de invierno de 1919/20, continúa Heidegger la polémica iniciada en la tesis de habilitación en contra del supuesto irracionalismo de la experiencia mística, así como el rechazo a considerar la facticidad de la experiencia

vivida también como algo amorfo, inefable o inaccesible. Convergen aquí la fenomenología hermenéutica de la vida y la fenomenología de la experiencia religiosa, coincidiendo ambas en una renuncia a cualquier tipo de constructivismo teórico. La experiencia religiosa, por tanto, encarna una esfera de conocimiento distinta y válida por sí misma. Con ello, Heidegger problematiza abiertamente la distinción neokantiana que convierte lo irracional en parasitario de lo racional, ya que ésta imposibilita aprehender el dominio religioso en su originalidad. Para Heidegger, en cambio, en la religión no se trata de algo irracional, sino de la experiencia de la vida en su dimensión histórica⁵³. La experiencia religiosa se alcanza por medio de una forma de experiencia genuina radicada en el contexto de una experiencia personal, fáctica y en cada caso mía, de carácter histórico y temporal que, desde luego, no toma como modelo las prescripciones eclesiásticas o dogmáticas. De ahí que no pueda fundarse en actos teóricos. Nuestro encuentro con Dios será más real y efectivo si no rebasamos los límites de nuestra propia vida fáctica, si no nos proyectamos desde instancias ajenas a nosotros.

4.2.2 Una protofenomenología de la religión: Schleiermacher

Esta filosofía de la vida se desarrolla intensamente a partir de las lecciones de 1919. El pensar del joven Heidegger se mantiene en la órbita

⁵³ Cf. Pöggeler, 1983c: 69 y Pöggeler, 1986/87: 129-142. Con esta postura Heidegger rompe definitivamente con la concepción teleológica neokantiana de la historia y de la filosofía orientadas hacia la sola razón. En el neokantismo la investigación filosófica no se dirige tanto a la realidad como a la razón; es decir, no va detrás de lo que actualmente es sino de lo que debe ser, buscando aquellos valores normativos universalmente válidos en cada esfera de la actividad humana cognitiva, práctica o emotiva.

de una fenomenología que tiende a constituirse como ciencia originaria preteórica, encaminada a aprehender el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida al margen de toda determinación objetivante. «La conducta viva, afirma Heidegger, no se concreta y concluye en una objetivación; el mundo circundante no está ahí con un índice fijo de existencia, sino que desaparece en el vivir, que lleva en sí mismo el ritmo de la vivencia y que sólo se puede vivir a través de ese ritmo»⁵⁴. En la actitud teórica desaparece la específica correlación entre la vida y lo vivido. Incluso el simple < darse > de las cosas es ya una interpretación teórica de la vivencia inmediata. Ésta se introduce subrepticamente por vía de la reflexión y acaba por embutir la vivencia en el esquema sujeto-objeto. Por ello, el ver fenomenológico de Heidegger no se concibe desde la objetivación reflexiva, sino a partir de la tendencia a liberarse de la actitud teórica. De ahí que Heidegger se incline preferentemente por una intuición hermenéutica, un modo de comprender del que participa la propia existencia humana como poder-ser⁵⁵.

Ahora bien, el mundo, al que la existencia humana está referida antes de todo teorizar sobre él, es un mundo constituido, simbólicamente estructurado y compartido en virtud de su originario ser-con-otro. Esto implica que aquello con lo que primariamente nos encontramos no sean las < cosas mismas >, sino más bien la interpretación pública y cotidiana de las mismas. De esta manera, el acto de comprensión está siempre inmerso en un mundo histórico. La forma de captar lo que inmediatamente se nos

⁵⁴ GA 56/57: § 19, 98.

⁵⁵ GA 56/57: § 20, 117.

da está condicionada por la comprensión previa que tenemos del ser y remite a la historicidad radical de la existencia humana⁵⁶.

El joven Heidegger profesa una gran sensibilidad por la vida histórica y concreta, signo que testimonia su ávido interés por las filosofías de la vida y, especialmente, por Wilhelm Dilthey. De Dilthey retoma la idea de que la vida, en su proceso de realización, posee un ámbito de significado propio y de que, por tanto, no es menester entenderla únicamente a partir de instancias trascendentes o transcendentales ajenas a ella misma. El problema fundamental de las ciencias del espíritu no radica tanto en construir una metodología para legitimar la objetividad del conocimiento historiográfico cuanto en alcanzar una comprensión de la realidad de la vida histórica; o sea, elaborar «una ciencia del hombre, que captara al hombre originariamente, tal como existe como persona, como persona actuante de la historia»⁵⁷. En esta misma línea cabe interpretar los esfuerzos de Friedrich Schleiermacher por rehabilitar la religión por medio de un repliegue sobre el sujeto religioso autónomo. Se trata de un sujeto más centrado en la superación de los constreñimientos dogmáticos a través del ejercicio autónomo de la razón que en la aspiración a un saber absoluto. Heidegger conserva de su estudio de Schleiermacher el sentido de la

⁵⁶ Ahora bien, la imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo y de los significados no es algo limitante, sino que establece la posibilidad misma de encontrarse en el mundo. Aquí encontramos un claro prelude del fenómeno del *factum* de la precomprensión del ser presente en *Ser y tiempo*. Este ser se irá constituyendo en el transcurso de la década de los años veinte en horizonte significativo transcendental, irrebasable para todo ente y que, a la postre, será responsable de la diferencia ontológica. Este tema ocupará nuestra atención en el capítulo sexto de este trabajo (cf. 6.5.2).

⁵⁷ GA 20: § 13, 163.

historia como fuente constante de la religión. Esto significa que la posibilidad de que la conciencia se vea afectada por algo sólo se pueda explicar sobre la base de una apertura previa y de un trasfondo histórico. Con ello, Schleiermacher imprime nuevos estímulos al desarrollo de la conciencia histórica al liberar la comprensión y la interpretación de las Sagradas Escrituras de toda autoridad dogmática.

La religión, como cualesquiera otras visiones del mundo, únicamente puede alcanzar su forma y estructura en la conciencia histórica, convirtiéndose así lo histórico en uno de los elementos fundamentales del significado de la experiencia religiosa. De esta manera, las formas de la vida religiosa pasan a evaluarse exclusivamente a partir de los elementos que proporciona la misma conciencia religiosa, sin la obligación de adecuarse a paradigmas extrarreligiosos o científicos de validez universal. Por ejemplo, a la hora de analizar el fenómeno no intelectual de la fe se ha de separar y sopesar fenomenológicamente el material proporcionado por el cristianismo primitivo y por la historia del dogma. La orientación fenomenológica sólo se mantiene si la intuición no se racionaliza conforme a la idea de validez universal. En este caso, la experiencia de la fe sólo se realiza en sus formas particulares. No responde a fuerzas suprahistóricas. En otras palabras, en la fe se encarna una forma religiosa de pensar y conocer anclada en el contexto histórico personal de cada uno⁵⁸.

⁵⁸ Vemos cómo aquí ya opera el concepto de hermenéutica de la facticidad según el cual uno sólo puede decidir, interpretar y comprender desde su situación histórica y su particularidad temporal (*Jeweiligkeit*). Esta fusión de una conciencia histórica con el método fenomenológico sugiere una organización en términos de mundos históricos antes que en funciones físicas de la razón.

Friedrich Schleiermacher es para Heidegger uno de los autores más sensibles a la cuestión del carácter inmediato de la experiencia religiosa⁵⁹. «El esfuerzo de Schleiermacher por comprender la religión en sus propios términos y la consiguiente necesidad de aislar el factor específico de la experiencia religiosa convierten su segundo discurso *Sobre la religión* en un primer y temprano ejemplo de una proto-fenomenología de la religión»⁶⁰. Su notable esfuerzo por investigar la especificidad del fenómeno religioso hace de él quizás el primer filósofo de la religión, que adopta una actitud auténticamente fenomenológica a la hora de delimitar el ámbito genuino del hecho religioso frente a otras instancias con las que pudiera confundirse. Schleiermacher expone que el creciente grado de complejidad cultural ha transformado la religión en algo que no responde a su verdadera esencia. Por un lado, acaba por ser considerada una forma de pensar, una creencia, una manera de contemplar el mundo que ha culminado en una metafísica; por otro lado, se ve en la religión un modo de actuar que desemboca en una moralidad.

Es cierto que la metafísica y la moral comparten el mismo objeto que la religión, a saber, el Universo y la relación del hombre con él. Sin embargo, esta igualdad del objeto es fuente de múltiples malentendidos, pues ello supone una invasión del campo de la religión por la metafísica y la moral, desfigurando el verdadero rostro de la religión. La metafísica clasifica el Universo y persigue los fundamentos de todo lo existente, busca las causas últimas y las verdades eternas, mientras que la moral deduce a partir de la naturaleza humana todo un sistema de valores, normas y deberes que prescriban la acción humana⁶¹. Pero, en opinión de

⁵⁹ Cf. GA 60: 319-321.

⁶⁰ Kisiel, 1993: 89.

⁶¹ Cf. Schleiermacher, 1990: 29ss.

Schleiermacher, esto sólo son propiedades ajenas a la verdadera esencia de la religión. «Algunos dogmas no son más que expresiones abstractas de intenciones religiosas, otros son reflexiones libres acerca de la actividad originaria del sentido religioso, resultado de una comparación de la visión religiosa con la común. [...] En todos estos síntomas no habéis encontrado ni habéis podido encontrar, por tanto, la religión, porque ella no se encuentra ahí y, si se os mostrara que se halla en otra parte, entonces siempre seríais aún capaces de encontrarla y venerarla»⁶².

Con esta invocación de la autonomía de la religión se intenta consumir el proceso kantiano de disociación entre la ciencia y la religión. Ésta última se emancipa tanto de la razón teórica como también de la práctica⁶³. Precisamente la descripción de la unidad originaria de la vida y la accesibilidad a ella son una parte fundamental de la fenomenología, cuya primera tarea consiste en abrir una forma originaria de conciencia: la del sentimiento religioso. El instante de la experiencia religiosa es previo a toda actividad teórica, una modalidad de *epojé* que sirve para sortear las diferentes teleologías que usualmente operan en la religión y con ella. De ahí la insistencia de Schleiermacher en borrar toda huella metafísica y moral con el fin de tomar plena posesión del dominio originario de la vivencia religiosa inmediata. «La religión se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del Universo, en las intuiciones y sentimientos particulares. [...] Todo es en ella inmediato y verdadero para sí»⁶⁴. La esencia de la religión no consiste ni en pensar ni en obrar, sino en intuir y en sentir el misterio inefable del Universo, de lo Infinito, del Uno. La religión quiere intuir el Universo,

⁶² Schleiermacher, 1990: 19.

⁶³ Cf. GA 60: 322 y Dilthey, 1970: 427ss.

⁶⁴ Schleiermacher, 1990: 49.

quiere espiarlo piadosamente en sus manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada en pasividad infantil por sus influjos inmediatos⁶⁵. La vivencia íntima de la religiosidad no es una actividad de la razón, que la convierte en metafísica, ni de la voluntad, que la reduce a moral, sino una vivencia por la que el ser humano se vincula a Dios y participa de lo infinito.

En este sentido, Schleiermacher concibe la religión como la conciencia inmediata del ser universal por parte de cada ente humano finito en y a través de lo infinito. Ahora bien, para conquistar una comprensión plena y verdadera de la religión y mantenerla alejada de cualquier tipo de metafísica o moral, es necesario descender hasta las raíces de la vida. Sólo ahí hallaremos la relación originaria entre sentimiento e intuición que nos ayudará a comprender la religión⁶⁶. Además hemos de saber escucharnos a nosotros mismos y a nuestra propia conciencia, para no quedar atrapados por la conciencia que ya siempre hemos recibido, emanciparnos del dogma y, sobre todo, potenciar la relación personal con Dios. Esta conducta está en sintonía con la herencia luterana. En otras palabras, se produce un rechazo tajante de la instrumentalización de la religión en manos de otras instancias como la cultura, la educación, el Estado o la religión. Los *Discursos sobre la religión* pretenden mostrar la religión en su pureza originaria, hacerla nuevamente aceptable en una época en la que la misma ha perdido su sentido y rehabilitarla frente al discurso ilustrado. Para ello apelan a y se repliegan sobre el sujeto de la religión, sobre la interioridad, lugar donde cabría descubrir la fuente originaria de la religión como instancia

⁶⁵ Cf. Schleiermacher, 1990: 38ss.

⁶⁶ Cf. GA 60: 324-325 y Schleiermacher, 1990: 45ss.

autónoma, no mediatizada por parámetros valorativos científicos o extrarreligiosos⁶⁷.

Esta actitud antimetafísica y antisistemática persigue liberar la religión de la esclavitud a que la habían sometido el espíritu escolástico y los sistemas teológicos. Precisamente, como bien muestra Dilthey, la hermenéutica teológica se desarrolla en aras de la autodefensa de la comprensión reformada de la Biblia contra el ataque de los teólogos católicos y de su apelación al carácter ineludible de la tradición⁶⁸. De ahí que la primera tarea de la hermenéutica sea la de sacudirse todas las restricciones dogmáticas y someter las Sagradas Escrituras a una interpretación no sólo gramatical sino también histórica. No es de extrañar, pues, que en el proyecto schleiermachiano de una hermenéutica universal, ésta se convierta en un método autónomo de reglas de interpretación gramaticales y psicológicas, apartadas de cualquier ligazón dogmática de contenido. Se trata, empero, de un método que tiene más de arte que de procedimiento mecánico que pudiera instrumentalizarse como aplicación de un conjunto de reglas: un arte que consiste en comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido⁶⁹.

Con esta fórmula Schleiermacher convierte la comprensión de un texto, como la Biblia, en una realización reconstructiva de producción libre por parte de cada lector-intérprete. Este ejercicio de reconstrucción, impregnado de un halo romántico, aborda el significado de un texto con entera independencia de su contenido cognitivo y al margen de sus pretensiones de verdad. Se introduce así la estética del genio. El modo de crear que es propio del artista genial constituye el caso modelo al que

⁶⁷ GA 60: 322.

⁶⁸ Cf. Dilthey, 1957: 317-338.

⁶⁹ Cf. Schleiermacher, 1977: §§ 9-16.

autónoma, no mediatizada por parámetros valorativos científicos o extrarreligiosos⁶⁷.

Esta actitud antimetafísica y antisistemática persigue liberar la religión de la esclavitud a que la habían sometido el espíritu escolástico y los sistemas teológicos. Precisamente, como bien muestra Dilthey, la hermenéutica teológica se desarrolla en aras de la autodefensa de la comprensión reformada de la Biblia contra el ataque de los teólogos católicos y de su apelación al carácter ineludible de la tradición⁶⁸. De ahí que la primera tarea de la hermenéutica sea la de sacudirse todas las restricciones dogmáticas y someter las Sagradas Escrituras a una interpretación no sólo gramatical sino también histórica. No es de extrañar, pues, que en el proyecto schleiermachiano de una hermenéutica universal, ésta se convierta en un método autónomo de reglas de interpretación gramaticales y psicológicas, apartadas de cualquier ligazón dogmática de contenido. Se trata, empero, de un método que tiene más de arte que de procedimiento mecánico que pudiera instrumentalizarse como aplicación de un conjunto de reglas: un arte que consiste en comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido⁶⁹.

Con esta fórmula Schleiermacher convierte la comprensión de un texto, como la Biblia, en una realización reconstructiva de producción libre por parte de cada lector-intérprete. Este ejercicio de reconstrucción, impregnado de un halo romántico, aborda el significado de un texto con entera independencia de su contenido cognitivo y al margen de sus pretensiones de verdad. Se introduce así la estética del genio. El modo de crear que es propio del artista genial constituye el caso modelo al que

⁶⁷ GA 60: 322.

⁶⁸ Cf. Dilthey, 1957: 317-338.

⁶⁹ Cf. Schleiermacher, 1977: §§ 9-16.

remite la teoría de la producción, con lo que la vivencia religiosa puede quedar desvinculada de toda disputa escolar y doctrinaria. La religión comienza y finaliza con la historia.

La posibilidad de que la conciencia se vea afectada por algo sólo se explica sobre la base de una apertura previa y de un trasfondo histórico. La relación primaria del alma con el espíritu histórico de una época, y viceversa, se ha de interpretar dinámicamente para hacer justicia a la intrínseca movilidad de nuestra conciencia. La conciencia es histórica en el momento de su realización efectiva y nunca en la reflexión del *ego* puro. Así, Schleiermacher da un primer impulso al desarrollo de la conciencia histórica al liberar la comprensión y la interpretación de todo interés dogmático, tanto de la Biblia como de la literatura de la antigüedad clásica: «Ni la verdad salvífica de la sagrada Escritura ni el carácter modélico de los clásicos debían influir en un procedimiento que era capaz de comprender cada texto como una expresión vital, dejando en suspenso la verdad de lo que en él se decía»⁷⁰. Como veremos a continuación, Dilthey retoma los impulsos de Schleiermacher para abordar en profundidad el tema del despliegue de la conciencia histórica y de los vínculos que dicha conciencia tiene en el nacimiento del cristianismo como una religión histórica.

4.2.3. Cristianismo y conciencia histórica en Dilthey

Heidegger ya había iniciado la lectura y el estudio de algunos capítulos de la obra de Dilthey en su época de estudiante de teología⁷¹. Con el paso del

⁷⁰ Gadamer, 1990: 200.

⁷¹ En carta a Karl Löwith, el 13 de septiembre de 1920, Heidegger vuelve sobre estos momentos: «No tenía las obras de Dilthey, sólo pasajes aislados, en parte copiados a

tiempo esta familiaridad con la obra de Dilthey le introducirá decisivamente en el carácter hermenéutico de la corriente vital de toda experiencia humana, además de actuar como contrapunto correctivo a la formación neokantiana recibida en sus primeros años a través de Rickert y Windelband⁷². Y si bien es cierto que Dilthey retoma el impulso de la crítica kantiana de la naturaleza para trasladarlo al terreno de la historia, sus investigaciones no persiguen tanto una renovación de Kant como atender al desarrollo de la conciencia histórica y a su emancipación respecto de la tutela de la metafísica y de las ciencias naturales, tal como se anuncia en Herder, Winckelmann, Humboldt, Schleiermacher o Ranke⁷³.

Dilthey establece una distinción radical entre las ciencias explicativas e hipotéticas, que siguen la metodología de las ciencias naturales, y las ciencias interpretativas y descriptivas, correspondientes al grupo de las llamadas ciencias del espíritu⁷⁴.

mano durante mi período de estudiante de teología en 1909/1910, sólo útiles si se conoce el contexto de donde proceden» (Carta a Karl Löwith, 1919: 30).

⁷² Este distanciamiento queda especialmente patente en sus lecciones del semestre de verano de 1920, en las que adopta una postura crítica frente a la filosofía de Natrop (cf. GA 59: §§ 11-15).

⁷³ Una problemática que ya está presente en las lecciones de 1919 (cf. GA 56/57: § 6, 163-165).

⁷⁴ Una distinción que Heidegger ya había establecido con rotundidad en 1915 y que articula su exposición para el otorgamiento de la *venia legendi*, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. Sus convicciones neokantianas se tambalean por primera vez en ese momento, ya que no ofrecen un solución al problema de la historicidad del espíritu viviente (o, como reza en *Ser y tiempo*, a la efectividad de la existencia); con ello, también se da paso a un nuevo concepto de temporalidad, irreductible al concepto de tiempo homogéneo y cuantitativo de las ciencias físicas (cf. GA 1: 424-431).

«A partir del hecho del desarrollo de las ciencias históricas, y del nexo entre realidad, valor y finalidad, Dilthey trata de establecer en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1893) la autonomía de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias naturales, de poner al descubierto el nexo lógico-epistemológico latente en las ciencias del espíritu y de hacer valer el significado del concepto de lo singular. [...] Dilthey vió con claridad el significado de lo singular y de lo único en la realidad histórica; reconoció que el significado de lo singular en las ciencias del espíritu es completamente distinto del de las ciencias de la naturaleza. En éstas es sólo un «medio», un punto de transición por encima del cual se puede saltar en la generalización analítica; mientras que en aquéllas es «fin» y meta»⁷⁵.

La experiencia vivida y singular se mueve en un mundo histórico articulado significativamente. El sentido ya no es un universo propio que deba ser captado como algo que, estáticamente, repose en sí; el sentido es más bien lo originariamente propio de la vida fáctica y, de acuerdo con su estructura, tiene que ser concebido a partir del plexo de significatividades de la vida⁷⁶. Este cambio de perspectiva viene a cuestionar la atemporalidad y ahistoricidad del yo transcendental, volcándose de lleno en las experiencias de la vida temporal y fáctica. La vida, por tanto, no es el yo, desde el cual habrá que tender un puente hacia las cosas, sino vida en el mundo; una vida que no conoce objetivamente, sino que se comprende a partir de su situación hermenéutica concreta⁷⁷.

⁷⁵ GA 56/57: § 6, 164-165.

⁷⁶ Cf. Pöggeler, 1983c: 27.

⁷⁷ En *Ser y tiempo* Heidegger reconocerá abiertamente los esfuerzos de Dilthey por «lograr una comprensión filosófica de la «vida» y asegurarle a esta comprensión un fundamento hermenéutico a partir de la «vida misma»» (SuZ: § 77, 398 / SyT: 413). Aquí el problema de las ciencias históricas asume su fisonomía más propia, que no es la de un problema metodológico sino la de un problema ontológico. Todo intento de fundamentar

Toda realidad es accesible en y a través de la experiencia vivida. Y ¿cómo accedemos a esta experiencia originaria de la realidad, que en su inmediatez precede a todo pensamiento? Desde el contexto histórico y vital en el que ya siempre se encuentra el individuo que, indiferente a las categorías del conocimiento de la naturaleza, opera con conceptos vitales anclados en la certeza inmediata de la vivencia en su historicidad primaria. Un pasaje de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck, citado en *Ser y tiempo*, condensa magistralmente esta idea.

«El hecho de que la totalidad de lo que nos está dado psicofísicamente no *es* (ser = estar-ahí de la naturaleza; nota del autor), sino que, más bien, vive, es la clave de la historicidad. Y una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado. [...] Comportamiento e historicidad se relacionan entre sí como el respirar y la presión atmosférica»⁷⁸.

En consonancia con este planteamiento, Heidegger afirmará la facticidad hermenéutica del ser-ahí por la cual éste ya siempre posee una (pre)comprensión del mundo que le envuelve, incluida esta experiencia de la realidad⁷⁹. Los «conceptos» que un tal comprensión primaria y preteórica maneja no son racionalizaciones que destruyan la inmediatez de la experiencia originaria, disolviéndola en sus componentes lógicos, sino

los fenómenos de la vida y de la historicidad sólo es posible desde el replanteamiento del problema del ser (cf. Vattimo, 1986: 18s).

⁷⁸ SuZ: § 77, 401 / SyT: 416.

⁷⁹ En este punto, la fenomenología propuesta por Heidegger ya no parte de la intuición del objeto, sino de la comprensión de la vida desde su radical facticidad. La vida fáctica pasa a ocupar el lugar del yo transcendental como instancia garante de la constitución de sentido. De ahí que la fenomenología se traduzca como una hermenéutica de la facticidad, que en *Ser y tiempo* conducirá a la analítica de la existencia.

un modo fundamental de ser del ser-ahí cargado de significado. Y «el significado no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la vida. La vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas»⁸⁰. La vida misma se autointerpreta y, por tanto, posee una estructura hermenéutica.

De ahí que la experiencia religiosa deba comprenderse desde el mundo histórico que uno habita y no desde el mundo natural, tal y como han pretendido algunos padres de la iglesia. «Ha sido un destino trágico del cristianismo sacar del silencio de la vida individual las experiencias más santas del corazón humano [...] provocando con ello una mecanización de la moral y una hipocresía jerárquica. Así, el contenido propio de la experiencia religiosa queda enmarcado en parámetros conceptuales del mundo exterior, ordenándola de acuerdo con relaciones de tiempo, espacio, substancia y causalidad»⁸¹. Dilthey, al igual que Heidegger, se opone visceralmente a contemplar la génesis del cristianismo bajo la tutela de un sistema autoritario y dogmático, que interpreta a la vez que prescribe la voluntad divina. Este sistema se inspira, por un lado, en el espíritu del código legal romano, que implanta sus fórmulas jurídicas en el interior de la dogmática cristiana, y, por otro lado, este sistema queda atrapado por el influjo griego al incorporar las nociones de participación y de inmortalidad. Ambos procedimientos desvirtúan la historicidad de la experiencia cristiana y delatan la inclinación de la filosofía a hallar una substancia metafísica última que

⁸⁰ Gadamer, 1990: 230.

⁸¹ Dilthey, 1973a: 258.

revista de unidad y sentido a la historia en forma de razón universal, mundo espiritual o sociedad.

En este punto es donde Dilthey sitúa la necesidad de una crítica de la razón histórica, cuyo punto de partida es la conciencia. «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»⁸². Tras un proceso de autognosis (*Selbstbesinnung*) dicha conciencia se manifiesta a modo de conciencia histórica. Sólo así es posible llevar a cabo una investigación de la conciencia humana total. Mientras la auto-gnosis procura un conocimiento del hombre presente, la historia facilita una visión del hombre pretérito. La vida no se refiere a ningún absoluto allende de sí misma, y de la historia queda excluido cualquier sentido transcendental. La historia, cuya trama viene trazada por el curso mismo de la vida, no tiene otro sentido que el que la vida y nosotros mismos le vamos entresacando en un proceso creciente de autorreflexión. «Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»⁸³. Desde el punto de vista de esta correlación de vida e historia podemos decir que lo que soporta la construcción del mundo histórico es la historicidad interna propia de la vida. Esta es un proceso vital, temporal e histórico. Su modelo no es la constatación de hechos, sino la peculiar fusión presente de recuerdos y expectativas. La vida, pues, se comprende a sí misma desde su historia, por lo que la conciencia histórica es una forma de autoconocimiento.

⁸² Dilthey, 1973a: xvii.

⁸³ Dilthey, 1973b: 278.

La conciencia histórica, a saber, este tener conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones, viene a cuestionar el método inductivo imperante en el marco de las ciencias naturales y, en especial, pone en tela de juicio la validez de una extrapolación acrítica al campo de las ciencias humanas. La adopción de este modelo no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico. La intención verdadera del conocimiento histórico es, por encima de todo, la de comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad⁸⁴. Al conocimiento histórico no le interesa establecer regularidades empíricas ni saber cómo los pueblos, las culturas o los Estados se desarrollan en general, sino, por el contrario, comprender cómo este pueblo, esta cultura o este Estado ha llegado a ser lo que es. Precisamente, el concepto de conciencia histórica de Dilthey subraya que sólo podemos conocer desde una perspectiva histórica, puesto que nosotros mismos somos ya siempre seres históricos. Esta conciencia histórica sabe ahora colocarse en una relación reflexiva consigo misma y en la tradición: ella se comprende a sí misma por y a través de su propia historia. La conciencia histórica, en fin, es un modo de conocimiento de sí.

⁸⁴ Cf. Gadamer, 1993: 50ss. Heidegger, a la luz de la cuestión del ser, radicalizará este fenómeno de la comprensión. Para Heidegger, el comprender no es un ideal del conocimiento (Dilthey) ni un ideal del método (Husserl). Al contrario, el comprender es la forma original de realización del ser-ahí humano en tanto que arrojado en el ser-en-el-mundo; es más, realizar una comprensión es formar un proyecto de las propias posibilidades (cf. SuZ: §§ 31-32). Sobre este punto se subraya justamente que los dos momentos del «estar arrojado» (*Geworfenheit*) y del «proyecto» (*Entwurf*) deben ser pensados siempre conjuntamente. En Heidegger, pues, asistimos a una valoración ontológica del problema de la estructura de la comprensión histórica, fundada sobre la existencia humana que está orientada básicamente hacia el futuro.