



**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de filosofía

# **SOBRE LA DETERMINACIÓN DE LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN LAS LECCIONES TEMPRANAS DE MARTIN HEIDEGGER**

Informe final de seminario de grado para optar al grado de  
Licenciado en Filosofía

Alumno: Miguel Barrios Alvear  
Profesor guía: Sr. Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile  
Diciembre de 2012

«La sabiduría está incendiándoos las entrañas, solitarios;  
*acabaréis* por consumiros, *acabaréis* por consumiros en la hoguera  
de la verdad y los gestos oscuros»

Pablo de Rokha

## Agradecimientos

Le agradezco al Profesor, Sr. Jorge Acevedo Guerra, por su colaboración y comprensión, las que nutrieron la posibilidad de presentar este trabajo. También hago extensivo mi agradecimiento al Profesor, Sr. Francisco Ábalo, cuya ayuda fue, igualmente, importante. De modo especial, agradezco a mis amigos, con quienes ocupamos el tiempo en dialogar sobre los asuntos más grandes de nuestra existencia, permitiéndome, de ese modo, ir conociendo los límites y posibilidades de mi propósito respecto de esta investigación. A todos ustedes les agradezco.

# Índice

	Página
1. Resumen.....	5
2. §. 1. Introducción.....	6
a) Consideraciones preliminares.....	6
b) Sobre el sentido de la «idea» de la filosofía.....	8
c) El «desde donde» comenzar a preguntar por la filosofía.....	9
d) La tendencia cientificista. Determinación negativa de la filosofía.....	11
3. § 2. La situación histórica de la filosofía y el énfasis en la «vida».....	16
a) El neokantismo.....	18
b) Filosofía de la vida.....	23
4. § 3. La «señal» hacia el suelo de la filosofía.....	25
5. § 4. El «cómo» ( <i>das Wie</i> ) de la vivencia desde su estructura.....	27
a) La vivencia de la pregunta «¿hay algo?».....	28
b) La vivencia de la «cátedra».....	31
6. §. 5. El giro radical de la comprensión: hacia el lenguaje de la filosofía...38	
7. §. 6. Conclusión: epílogo para un nuevo prólogo.....	44
8. Referencia bibliográfica.....	46

## Resumen

Se presenta el modo en que Heidegger, en sus lecciones tempranas, aborda el problema relativo a cómo determinar la idea de la filosofía. Con ese fin, se exponen algunas condiciones para la interpretación de las pistas seguidas, en el intento de descubrir la articulación inmanente del problema ya señalado. En el transcurso procuro hacer ver las características del momento inicial desde el cual arranca la formulación del problema. Luego, se presenta un fundamental e inicial momento en el transcurso del problema: la dirección que va desde la pregunta por la determinación de la idea de filosofía, hasta la asunción de la «vida» como objeto temático de la filosofía. Finalmente se intenta abordar el modo en que Heidegger asume el concepto de «vida», y cómo esto permite aclarar el camino en la determinación de la idea de filosofía.

## § 1

### Introducción

#### a) *Consideraciones preliminares*

El presente trabajo tiene como objetivo poner de relieve el sentido de la filosofía en las lecciones tempranas de Martin Heidegger. Por lo tanto el convencimiento de que no es una empresa alcanzable en estas páginas, sin embargo, ya que aspiramos a confeccionar una introducción, optamos por exponer el sentido que tiene, en el joven Heidegger, el pensar la filosofía *hic et nunc*, desde el presente vivo, en este caso, su viva actualidad. *Qué sea la filosofía es lo que nos atañe*; acaso el problema más propiamente filosófico, toda vez que asumimos el desafío de ofrecer alguna investigación «sobre» filosofía, o un trabajo «de» filosofía, o en general alguna producción literaria con carácter de «filosófica». Esta es una de las grandes preguntas de la filosofía, entre las muchas que la alimentan. Pero, acaso sea *la* pregunta de las preguntas, debido a que, suelen inscribirse diversos asuntos —tal vez los más importantes para la existencia—, y problemas, dentro de “la filosofía”; se dice aquí y allí, “esto parece filosofía”, esto es un “problema filosófico”, etc., sin reconocerse, en la mayoría de los casos, qué se está entendiendo por tal. Pues bien, uno de los últimos grandes esfuerzos por dilucidar aquello, fue desatado por Martin Heidegger. Él mismo reconocía, en sus comienzos, que su actualidad parecía no preguntarse cuestiones fundamentales, abriendo la sospecha de que preguntas como éstas estaban desamparadas:

“La obstinada persistencia en problemas epistemológicos, que nace de una justificada y enérgica conciencia de la necesidad del valor de la crítica, impide que las preguntas últimas que conciernen a la finalidad de la filosofía alcancen su sentido immanente”<sup>1</sup>.

De acuerdo al propósito señalado, creemos fructífero situarnos, de modo primordial, en las primeras lecciones impartidas por Heidegger en Friburgo, en el

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin. “*El concepto de tiempo en la ciencia histórica (1915)*”, en *Tiempo e historia*, edición y traducción de Jesús Adrián, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 15.

marco de un semestre de post guerra (*Kriegsnotsemester*), entre el 25 de enero y el 16 de abril del año 1919, tituladas *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En tales lecciones comienzan a manifestarse fundamentales nociones de cómo dirigirse hacia una comprensión de la filosofía, las que procuraremos esclarecer mediante nuestra interpretación y el recurso a algunos escritos que orbitan en la época de aquellas lecciones. La intención de trasfondo, que moviliza la presente comunicación, es lograr apresar el sentido de la filosofía desde los propios ojos de Heidegger, tarea que implica, por un lado, comprender la situación histórica del filósofo para observar a qué responde su reflexión o qué motiva su pensamiento, y por otro, detectar el modo en que, ante tal situación, se va configurando una renovada meditación acerca del ser de la filosofía, abriendo la posibilidad de comprenderla en vista tanto del filósofo, en cuanto ejecutor del acto de filosofar, como también del influjo histórico (tradición) operante en dicha realización.

Si bien, desde un comienzo Heidegger concibe su metodología como «fenomenología», es posible afirmar que el distanciamiento de la fenomenología trascendental de su maestro Husserl es patente desde un comienzo, ya que el adjetivo «hermenéutica» determina desde su etapa más temprana el modo de la intuición originariamente fenomenológica<sup>2</sup>. Ya en su manuscrito de 1922, conocido como *Informe Natorp*, comienza a usar la expresión «hermenéutica fenomenológica» (*phänomenologische Hermeneutik*) para designar el trabajo filosófico suyo, dejando poco a poco a un lado la inicial expresión «fenomenología hermenéutica» (*hermeneutische Phänomenologie*), puesto que ya “inicialmente Heidegger pretendía una transformación hermenéutica de la fenomenología”<sup>3</sup>. Es por ello que optamos por designar la tarea desplegada por Heidegger, desde ahora en adelante, como «hermenéutica fenomenológica», o, llanamente, «hermenéutica»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Ref. Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, traducción de Jesús Adrián, Ed. Herder, Barcelona, 2005, p. 141.

<sup>3</sup> Segura, Carmen. *Heidegger 1922: «Indicación de la situación hermenéutica» (una aproximación)*, en *Revista de Filosofía*, Vol. XII, Núm. 21, Universidad Complutense, Madrid, 1999, p. 82.

<sup>4</sup> Ref. Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de Jaime Aspiunza, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 32/33. Allí se explica que “en lo que se refiere a la siguiente investigación *no* se emplea el título de «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría *de* la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del

b) *Sobre el sentido de la «idea» de la filosofía.*

Comenzaremos orientando la comprensión del sentido de la expresión «idea de la filosofía». Ya que lo buscado es la «idea» de esto que llamamos filosofía, Heidegger abre la posibilidad de comprender a qué se refiere, señalando el significado —más bien lato—, que radica, sobre todo, en el uso prefilosófico. Él dice:

“En el uso prefilosófico, la palabra «idea» puede significar algo así como: representación oscura, presentimiento nebuloso, un pensamiento que todavía no se ha expresado con claridad; con respecto a los objetos mentados en la idea no se dispone de ninguna certeza, de ningún saber fundado y unívoco de su contenido sustantivo”<sup>5</sup>.

Con alguna imprecisión, Heidegger dice recoger cierto significado de «idea» desde la *Crítica de la razón pura* de Kant. Sostiene Heidegger que, la «idea» es incapaz de ofrecer su objeto “en plena adecuación, en la completa determinación de sus elementos esenciales”<sup>6</sup>; con lo cual, queda asumido que su objeto permanece indeterminado, empero, al menos señalado. Sin embargo, la «idea» misma, esto es, la señal hacia un objeto señalado que permanece indeterminado, no comparte tal naturaleza de indeterminación, ya que, “a pesar de que la idea no proporciona la determinación última y definitiva de su objeto, dice y ofrece esencialmente mucho más que cualquier presuposición y representación borrosa”<sup>7</sup>, en el sentido opuesto al de su objeto señalado, es decir, en tanto “la idea misma no deja en su sentido nada abierto, es una determinación definitivamente determinable”<sup>8</sup>. En consecuencia, se sostiene que, si bien el objeto que la idea no es capaz de ofrecer en su plena determinación, permanece indeterminado, su indeterminación es, sin embargo, señalada desde un ámbito que sí es determinado, esto es, la idea misma. Esto explica que se haga referencia, tanto a la idea del objeto como al objeto

---

*hermeneuein* (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la *facticidad*”.

<sup>5</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Op. cit.*, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 18.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*



mismo, en términos de “determinación determinable de la idea —indeterminación determinada del objeto de la idea”<sup>9</sup>.

Entonces, ¿cómo opera el sentido de «idea» en la búsqueda de la determinación de la filosofía, esto es, su objeto? Ya que, según Heidegger, por su esencia la idea es incapaz de ofrecer su objeto en plena determinación —en este caso, la filosofía—, es capaz, al menos, de señalar aspectos formales de éste, en el sentido de orientar la mirada para que cada uno, en un acto de realización, pueda descubrirlo. A este respecto, Cazzanelli ofrece un buen ejemplo:

“La idea de cisne, por ejemplo, carece de todos los atributos de contenido que se pueden atribuir a todos los posibles objetos-cisnes y, a pesar de esto, se refiere a ellos indicándolos en su estructura esencial de forma que, cuando el primer explorador europeo llegó a Australia y vio un cisne negro, a pesar del gran asombro, lo reconoció como cisne”<sup>10</sup>.

Por lo tanto, el objetivo perseguido en las lecciones de 1919 es el concerniente a determinar la señal, la indicación capaz de orientar a quien quiera saber qué es filosofía. Determinar la idea de la filosofía, o luchar por lograr tal determinación, no significa decir qué es la filosofía, sino que, es indicar el camino a seguir para que pueda, cada uno, descubrirlo en la realización.

### c) *El «desde donde» comenzar a preguntar por la filosofía*

Desde sus primeras lecciones del *Kriegsnotsemester*, se detecta en el joven Heidegger la asunción de la situación histórica o *actualidad* de la filosofía, como un *desde donde* arrancar sostenidamente el emprendimiento de una tarea como la de dilucidar la idea de aquélla. De modo explícito, en 1923 él decía: “la interpretación parte de la actualidad, es decir, de un determinado entendimiento

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cazzanelli, Stefano. *El neokantismo en el joven Heidegger*, Revista de Filosofía, Vol. XXXV, Núm. 1, Universidad Complutense, Madrid, 2010, p. 24.

normal, del cual vive y al cual *responde* la filosofía”<sup>11</sup>. Esta condición fundamental de la interpretabilidad señala el terreno configurable en donde se debe situar el despliegue de una interpretación, en su inicial preguntar o cuestionar de modo radical<sup>12</sup>.

Esta área de despliegue, la *actualidad*, no exige un entendimiento de la contingencia hodierna, como puede ser lo que sucede en «diversos» ámbitos de la realidad, ya sea, en política, en economía, en la naturaleza, etc., sino que en calidad de condición de interpretabilidad apunta hacia la necesidad de comprender la *situación*<sup>13</sup> en que está la interpretación acerca de la filosofía como tal. A la base de esta idea está una de las tesis fundamentales de su pensamiento temprano —y por cierto, desarrollada en su pensamiento maduro, también—, a saber, el que la «vida» está constantemente en una interpretación sobre sí misma, en un estado permanente de ser *ya-interpretada* (*Ausgelegtheit*), cuyos alcances son totales, en el sentido de que, en la multiplicidad de posibilidades del quehacer, late constantemente un modo de interpretar el mundo. En la *publicidad* (*Öffentlichkeit*) se hallaría esta interpretación basal, de la cual se hace parte la «vida» en su cotidianidad, y la que, a su vez, opera como señal orientadora para el comienzo de una interpretación, en nuestro caso, de la filosofía.

Se verá en el transcurso de esta investigación que la «vida» en su estar interpretada siempre asume algo *como-algo*<sup>14</sup>, o, *como-qué* (*als-was*), es decir, todo

---

<sup>11</sup> *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, *Op. cit.*, p. 36. Cabe mencionar que en estas lecciones, las condiciones generales de interpretabilidad señaladas en la cita, apuntan hacia la posibilidad de interpretar a lo que ya técnicamente Heidegger alude como *Dasein*. Sin embargo, la condición de situar la interpretación desde la actualidad es extensiva a toda interpretación (ver nota 13 y 14).

<sup>12</sup> *Cfr. Ibid.*

<sup>13</sup> *Ref.* Heidegger, Martin: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, traducción de Jesús Adrián, Ed. Trotta, Madrid, 2002. Entiendo por *situación*, el carácter más bien conceptual en el que se encuentra una posible interpretación, pero no en el sentido de exigirse una mera pesquisa de las palabras que hoy se usan, sino en el sentido de que, ya que la vida se encuentra en un estado de *ya-interpretada*, la situación parece abrir el sentido de ese estado, comprendiéndolo desde el uso conceptual —que por lo general encubre el sentido originario de los mismos— con el que se autocomprende la vida.

<sup>14</sup> Dentro de las condiciones de interpretabilidad, expuestas en el *Informe Natorp* (1922), el marco estructural está constituido por tres coordenadas que configuran la *situación hermenéutica*: 1) un *punto de mira* (*Blick-stand*); 2) una subsiguiente *dirección de la mirada* (*Blick-richtung*), en la que se determina el «como-algo» según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el «hacia-dónde» debe ser interpretado ese mismo objeto; y 3) un *campo visual* (*Sicht-weite*). Ahora bien, no obstante estar el «como-algo» dentro de la segunda coordenada de interpretación, preferimos no atenernos a este marco de interpretabilidad, puesto que esta idea ya se encuentra germinalmente, y por ende con escaso desarrollo, en sus lecciones de 1919, y no así las otras dos

aquello que ante ella comparece, lo hace siempre bajo cierto significado que siempre está en el trato que la humana vida tiene respecto del mundo. Es así que el problema inicial será el relativo a esclarecer *como qué* asume Heidegger, en 1919, su situación, en este caso, su *actualidad* filosófica<sup>15</sup>.

Se puede ver, en estos momentos, que hemos optado por presentar la estructura genésica del presente recorrido, ciñéndonos, en lo posible, a indicaciones que surgen desde el mismo pensamiento de Heidegger. Esta decisión responde a la intención de trasfondo que moviliza esta investigación en una dirección específica, a saber, dar cuenta de los aspectos esenciales en la interpretación germinal que Heidegger despliega acerca de la idea de filosofía, desde lo más cerca posible al autor, o, mejor dicho, intentando abordar el asunto *en* el pensador propiamente tal, viendo con sus propios ojos lo que nosotros anhelamos saber, esforzándonos por evitar cualquier tratamiento (excesivamente) exterior, como si no nos importara el tema más que para una función de vocería. Como no se quiere aquí ponernos frente a Heidegger, sino seguir interna y vivamente las pistas que él mismo nos ofrece; el hilo conductor de la presente comunicación procura ceñirse lo más posible al problema interno de su pensamiento, no sin afrontar, cuando nos creamos con la capacidad, las cuestiones que el mismo Heidegger haya dado por sentado o no referido en absoluto.

d) *La tendencia cientifista. Determinación negativa de la filosofía.*

Las consideraciones iniciales hechas por Heidegger en el *Kriegsnotsemester* de 1919 dan cuenta del potente influjo determinante de la ciencia en su época. Asumiendo su actividad académica desde la situación *actual* de la universidad, cree Heidegger que

---

coordenadas restantes. De acuerdo a esto, es que opto por recoger la determinación inicial del «como-algo» en cuanto algo con *significado*, ciñéndome a las lecciones mencionadas. Esto se abordará más adelante en nuestro trabajo. De todos modos, para una referencia mayor, invito al lector a ver, de Heidegger, *Informe Natorp*, *Op. cit.*; y complementariamente, de Carmen Segura, *Op. cit.* n. 3.

<sup>15</sup> Ver § 2 del presente.

“Todavía no hemos alcanzado la madurez suficiente para poner en marcha reformas *genuinas* en el ámbito de la universidad. Alcanzar la madurez para llevar a cabo esas reformas es tarea de *toda una generación*. La renovación de la universidad implica un renacimiento de la auténtica conciencia científica y de sus lazos con la vida.”<sup>16</sup>

La fuerza de la ciencia en la academia, y el modelo que significó por largo tiempo para la metodología de la filosofía, llegan a Heidegger como una situación insoslayable que él hace presente constantemente en sus *determinaciones negativas* de la filosofía, y que podemos observar, incluso —por dar ejemplos de finales de década—, en las lecciones, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), en donde se toma en cuenta la idea de ciencia para presentar a la fenomenología como la ciencia del ser, a diferencia de las ciencias particulares que se ocupan de las diversas regiones del ente. Cuestión similar ocurre en la presentación de la filosofía en sus lecciones, *Introducción a la filosofía* (1928-1929), en donde la referencia a la ciencia resulta decisiva ya que, quizás, se considera como “uno de los poderes que determinan lo que en cierto modo podemos llamar la atmósfera de la Universidad”<sup>17</sup>. Y es que, tal vez la referencia a la universidad y lo que pasa en ella sea atingente para la filosofía, puesto que la academia, uno de los pocos lugares —acaso el único— en donde uno pueda «dedicarse» a la filosofía, parecía por ese entonces estar altamente afectada por el interés científico.

Heidegger concibe en su actualidad que la ciencia, en sus diversos campos del ente, ha contribuido a ultrajar el sentido propio de la filosofía, de momento que recurriendo a ésta intenta hacerse de aquello que a todos parece incumbir de algún modo, a saber, una «concepción del mundo» (*Weltanschauung*). En sus palabras:

“La tentación cultivada por doquier en las ciencias particulares —desde la biología hasta la historia de la literatura y del arte— de armarse de una «concepción del mundo» científica a través de la gramática fraseológica de una filosofía contaminada ejerce una fuerza paralizante”<sup>18</sup>.

De modo que el poder de la ciencia, en su interés de recurrir a «filosofías» para hacerse de una concepción del mundo, parece asumir a ambas —filosofía y

---

<sup>16</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.* p. 5.

<sup>17</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez, Ed. Cátedra, Madrid, 1999. p. 29.

<sup>18</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.*, p. 5.

concepción del mundo— como equivalentes. Y es que no sólo la ciencia lo asume de tal manera, sino que, de acuerdo a Heidegger, la misma “historia de la filosofía muestra en sus múltiples formas de manifestación que la filosofía siempre guarda algún tipo de relación con la cuestión de la concepción del mundo”<sup>19</sup>. Es por ello que, dentro de lo que podemos llamar una *determinación negativa* de la filosofía, se hace necesario sentenciar que entre ambas no hay identidad.

“El carácter genuinamente no-filosófico de la concepción del mundo puede emerger sólo si se contrapone a la filosofía, y no únicamente eso, sino sólo a través de las herramientas metodológicas de la filosofía misma (...) Pero el núcleo del problema reside en la filosofía misma; de hecho, ella misma es el problema”<sup>20</sup>.

Una característica de las concepciones del mundo es que en ellas uno puede hallar algo así como orientaciones conductuales, soluciones para el vivir. Este nos parece el elemento central de la diferencia entre filosofía y concepción del mundo, puesto que, según lo citado arriba, la filosofía es ella misma un problema, en el sentido de que se desconoce su esencia, por lo que es todavía más inesperado que de ella broten respuestas o soluciones. Ilustrativamente, Pöggeler nos dice que “filosofar no quiere decir formar una «cosmovisión». El filosofar no se aferra en general a determinadas respuestas: no es el salto a la orilla salvadora, sino a la barca en movimiento”<sup>21</sup>. Filosofía no es concepción del mundo<sup>22</sup>.

Podríamos decir, llegados a este punto, que nuestra consideración de la ciencia, dentro del interés genuino por determinar la idea de la filosofía, ha sido meramente superficial o externa, debido a que nuestra referencia a ella ha sido más bien en lo que atañe a la atmósfera universitaria, además de considerarla en su tendencia a extraer desde la filosofía recursos suficientes para hacerse de una concepción del mundo. Sin embargo, el carácter cientificista de la época actual de Heidegger se puede ver desde una perspectiva interna de la filosofía, en el sentido de atender a la directriz esbozada desde el comienzo en sus lecciones, a saber, dar cuenta de la

---

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>21</sup> Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, traducción de Félix Duque, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 83.

<sup>22</sup> Cuando Heidegger ya se encuentra con la *diferencia ontológica* en manos, la «concepción del mundo» queda fijada como concerniente a lo ente, distinguiéndola así de la filosofía o «ciencia del ser». Para ello, refiérase a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan García, Ed. Trotta, Madrid, 2000, § 2.

filosofía como *ciencia originaria* (*Urwissenschaft*). El motivo de dar cuenta de la filosofía en cuanto *ciencia originaria*, puede comprenderse, de modo parcial pero no menos relevante, atendiendo al influjo decisivo para Heidegger de ciertos autores y tendencias de la época —reflejado en la academia—, que intentan dar con el sentido de la filosofía en su relación a las ciencias particulares, otorgándole a ella, por ejemplo, la función de demostrar la validez de los axiomas reguladores de la actividad científica (el caso del neokantismo). Esta idea —la de *ciencia originaria*—, heredada de Husserl<sup>23</sup>, abriga el imperativo de acceder al sentido de la filosofía a partir de un método seguro (fenomenología), rechazando, ante todo, el hacer extensivo el método de las ciencias naturales a la filosofía, ya que “es posible y necesario un rigor del pensamiento que se justifica a partir de la cosa misma y no por la adopción del modo de proceder de la ciencia”<sup>24</sup>. A este respecto, es crucial mencionar que la tarea asumida por Heidegger no implica la confección de un método que de manera predeterminada aborde los objetos temáticos, independiente de cuáles sean estos; se trata más bien de que el asunto en cuestión determine el modo de acceder a él.

Es sostenible que durante el siglo XIX, y desde un poco antes, la filosofía se ha visto con la necesidad de observar el ritmo metódico de la ciencia físico-matemática (Kant), en consonancia con la pretensión de delinear el objeto y método de la filosofía. No obstante, cuando Heidegger asume como un *a priori* de sus lecciones (1919) la tarea de determinar la filosofía en cuanto *ciencia originaria*, configura la problemática en términos de problemas de método, en el sentido de que la ciencia de los orígenes debe también asegurar el cómo de su realización. En vista de esto, la tendencia científicista de la filosofía —cree Heidegger—, no sólo es detectable desde Kant y en las corrientes de su actualidad filosófica, ya que, nos dice:

“esta clara conciencia del problema que rodea el estatuto científico de la filosofía no se alcanza primero en estos estadios tardíos del desarrollo de la filosofía —estadios preparados a través de una rica historia—, sino que ya está presente en los albores de la filosofía, en el primer período clásico de la filosofía, en la época de Platón”<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>25</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.*, p. 24.

No obstante hallarse ya en la antigüedad el interés por designar a la filosofía como la ciencia primera —presuntamente, para Heidegger, vinculada a la idea de ciencia originaria—, la exigencia científicamente metodológica y la estrecha relación con las ciencias particulares es una situación de la filosofía que es manifiesta en alto grado desde el siglo XIX hasta la actualidad del pensador que nos convoca.

¿En qué consiste asumir positivamente esta situación, con arreglo al objetivo de dilucidar la idea de filosofía en cuanto ciencia originaria? ¿Cómo se logra a partir de la asunción de esta situación, el necesario impulso que abra el área para el despliegue de la pregunta por el ser de la filosofía? Pretendiendo esclarecer este primer asunto, creemos atinente dirigirnos, quizá sucintamente, a la recepción crítica que Heidegger hace de algunas tesis fundamentales de aquella línea filosófica que merece ser confrontada como una necesidad interna del problema; nos referimos al neokantismo. A la par con este tratamiento crítico de parte de Heidegger para con el neokantismo, se intentará observar cómo está presente, además, otra tendencia de importancia dentro del pensamiento heideggeriano, a saber, la corriente vitalista (*Lebensphilosophie*) de la filosofía.

## § 2

### *La situación histórica de la filosofía y el énfasis en la «vida»*

Nos extenderíamos demasiado, además de desviarnos del objetivo, si acaso nos detenemos a observar los elementos fenomenológicos husserlianos que persisten todavía en el joven Heidegger. Sin embargo, hay un principio fundamental de la fenomenología que bien vale enunciar para nuestras pretensiones. Hablamos de la ausencia de prejuicios. La ausencia de prejuicios, en Heidegger, implica la desestimación, por sobre todo, de la forma teórica de abordar los objetos temáticos (*Gegenstand*). Hay que ir *a las cosas mismas* y desatender lo dicho previamente en las «teorías». Pero, de acuerdo al objetivo de determinar la idea de la filosofía, ¿en qué consiste, entonces, esta desatención a los prejuicios? O, preguntado positivamente, ¿en qué consiste el *ir a las cosas mismas* dentro del proyecto de determinar la idea de la filosofía?

Creo que, aquello en lo que consistiría la ausencia de prejuicios, tiene que ver, primero que todo, en asumir que ésta —la filosofía—, es problemática, puesto que no sabemos desde un comienzo qué sea. También querría decir, en segunda instancia, no acudir a posturas tradicionalmente definidas, ni mucho menos a *manuales* de filosofía.

“¿Cómo se llega a una comprensión propia de la filosofía? Esto sólo se puede conseguir mediante el filosofar mismo y no mediante definiciones científicas, es decir, no insertando todo en un complejo temático general objetualmente conformado (...) No se puede definir la filosofía de la forma corriente, ni tampoco caracterizarla mediante su inserción en un complejo temático, como cuando se dice que la química es una ciencia, y la pintura, un arte.”<sup>26</sup>

De lo que se tratará, entonces, es de encontrar en la inmediatez no una definición, sino alguna ayuda, alguna orientación, algún *índice* que revele cierta

---

<sup>26</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, traducción de Jorge Uscatescu, Ed. Siruela/Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 39.



área desde donde la filosofía, en el intento de desplegar ejecutivamente una meditación suficiente para mostrarse a sí misma, pueda sostenerse. Ese *índice* parece ser el concepto de «vida». Pero, antes que todo, ¿a qué nos referimos con *encontrar en la inmediatez*? La inmediatez en donde se halla algún *índice* orientador es básicamente la época propia de Heidegger y su contexto vital, en tanto podamos reconocerlo a él como filósofo; esto sería, en sentido amplio, la academia, y más específicamente, la filosofía de su actualidad. En esta situación histórica se encuentra el *como qué* puede ser entendida la filosofía. Hay algunos elementos relevantes que nos permiten orientar la mirada para captar ese *como qué* de la filosofía, al que pudo atender Heidegger. Ya que, por un lado, la filosofía de su época se ve afectada por el rótulo vitalista, y por otro lado, se entiende que en términos abstractos no se logrará esclarecer un comportamiento como el filosófico, que siempre se encarna en alguien concreto perteneciente a una época concreta, es que se podrá entender el recurso conceptual «vida» como una posibilidad de arraigar la tarea del filosofar en un área filosóficamente inmediata, de acuerdo tanto a la época como al contexto vital del filósofo en cuestión.

La pregunta por la filosofía supone preeminentemente el dirigirse al fundamento de ésta. Heidegger reconocerá que lo señalado por el *índice* circunstancial de su época puede interpretarse como un ámbito de origen, un lugar desde donde surgen las reflexiones de su tiempo. En este sentido —y sólo en este—, puede preguntarse por el *fundamento* de la filosofía en términos de ámbito de *origen*. Acerca de esto, Heidegger dice que,

“La problemática de la filosofía contemporánea se centra principalmente en la «vida» a modo de «fenómeno originario», ya sea entendiendo que la vida se dispone como la realidad fundamental y todos los fenómenos se derivan de ella y a ella se pueden remitir y todo y cada cosa es entendida como objetivación y manifestación «de la vida», ya sea entendiendo la vida como formación de cultura, en concreto vinculándose a principios normativos y valores.”<sup>27</sup>

Por consiguiente, considerando que la filosofía no puede determinarse a partir de meras definiciones de manual, ni tampoco en la abstracta posición de quien piensa desatar la actividad filosófica desatendiendo su contexto vital, es que se ha

---

<sup>27</sup> Heidegger, Martin. “Anotaciones a la psicología de las «visiones del mundo» de Karl Jaspers”, en *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 25.

comprendido el concepto «vida» como una posibilidad circunstancial de arraigo concreto para el despliegue del filosofar. El despliegue de la búsqueda *de* la filosofía debe comprenderse como la expresión del círculo ontológico fundamental de este quehacer, ya que lo buscado es la filosofía (sentido objetivo del genitivo «de»), y sólo se puede desde la filosofía misma, siendo ella quien busca (sentido subjetivo del genitivo «de»). Este círculo, en el fondo, es descubierto por Heidegger como una prolongación radicalizada del fenómeno originario (*Urphänomen*) en el cual se sitúa conceptual y concretamente el quehacer filosófico, a saber, la «vida»; se interpretará como una búsqueda de la filosofía a partir de su ámbito originario, el que a su vez también se asumirá, debido a su vínculo fundante para con la filosofía, como el asunto de ésta. En síntesis, será la vida la que se busca a sí misma en la forma radical de la filosofía. No obstante, aún falta aclarar más los motivos que impulsan a Heidegger a orientar la determinación de la filosofía a través del concepto «vida».

#### a) El neokantismo

Una de las orientaciones fundamentales que delinear el proyecto de determinar la idea de la filosofía, se gana, en parte, con el reconocimiento de las tendencias actuales de la filosofía. Se trata de asumir críticamente el presente viviente de ella, intentando de este modo observar el estado de *ya-interpretado* (*Ausgelegtheit*) en que se halla la filosofía. No obstante tornarse difícil la tarea de identificar las corrientes filosóficas y sus tesis centrales, debido a la multiplicidad y divergencia de ellas<sup>28</sup>, es al menos detectable algunas líneas preponderantes, como por ejemplo, el neokantismo.

Como se hacía notar antes, a través de las propias palabras de Heidegger, la filosofía, de algún modo, vive de la actualidad y responde a ella. Desde luego, no se trata de que el fundamento de la filosofía sea la época en cuanto deba ser la

---

<sup>28</sup> Cfr. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Op. cit., p. 79.

portavoz o la fuente de soluciones a las circunstancias, sino en el sentido de que el primer movimiento de la reflexión requiere situarse en el presente, en su estar viviendo de tal o cual forma. De modo que la confrontación con el neokantismo le permitirá a Heidegger encontrar impulsos decisivos para avanzar. En esta misma línea, Stefano Cazzanelli interpreta que,

“Las críticas heideggerianas al neokantismo, así como posteriormente a la fenomenología husserliana, no nacen entonces de la exigencia de fundar un «nuevo pensamiento» de carácter místico o anti-filosófico, sino que intentan traer bajo la mirada de la filosofía trascendental (...) problemas, como el de la vida y de la historia, generalmente no tematizados por ella.”<sup>29</sup>

En el *Kriegsnotsemester* de 1919, una vez desechada la posibilidad de determinar la idea de filosofía como *ciencia originaria* dirigiéndose al objeto de conocimiento —esto es, la ciencia originaria—, se gira el foco, entonces, hacia el conocimiento del objeto<sup>30</sup>. Con ello se reconduce la problematización de la filosofía hacia el terreno, principalmente, del neokantismo, ya que se hace del conocimiento del objeto un asunto por donde transitar.

Sobre el conocer, Heidegger nos dice:

“Conocer es un proceso psíquico. Como tal se enmarca en el conjunto de las leyes de la vida psíquica y, a nivel científico, es el objeto de la ciencia de lo psíquico: el de la psicología. Los hechos psíquicos, los conciba al estilo de las ciencias naturales o sujetos normativamente a otras leyes, no dejan de ser hechos.”<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>30</sup> En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, párrafos §§ 3, 4 y 5, se exponen propuestas de soluciones para determinar la idea de la filosofía: siendo la *ciencia originaria* el objeto de conocimiento, se presentan tres posibles soluciones para alcanzarla. 1) Primero, la posibilidad de solucionar el problema observando la historia de la filosofía, vale decir, reteniendo aquellos esfuerzos que detectemos como genuinamente originarios. Esta propuesta falla, puesto que supone desde ya la definición de la *ciencia originaria*, en la medida en que es exigible un criterio de *autenticidad* que permita distinguir a los filósofos de los no filósofos. 2) Luego, se propone acceder a la idea de *ciencia originaria* a través del esclarecimiento de la actitud científica del filósofo. Esta posibilidad también es desechada, ya que se requiere de un criterio de *selección* ante la variedad de posibles filósofos; “pero este fenómeno tan sólo puede ser abordado con sentido sobre la base de la constitución de la *idea* de la filosofía”, que es precisamente lo perseguido. 3) En tercer lugar, se expone la solución propuesta por la metafísica inductiva, consistente en remontarse metodológicamente hasta la ciencia originaria a partir de las ciencias particulares; pero el problema aquí es el supuesto básico de que “la ciencia originaria no será la ciencia de un ámbito particular, sino de lo que es común a todas las ciencias; no será la ciencia de un ser particular sino la de un ser universal. Sin embargo, este ser universal sólo se puede alcanzar inductivamente a partir de lo particular”, abriéndose la problemática situación consistente en que “esta ciencia no se correspondería ni de lejos con la idea de una ciencia originaria, pues sería resultado y no origen; ella misma se fundaría metodológicamente a través de las ciencias particulares”.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 35.

Procediendo así, Heidegger ha llevado el problema de la filosofía a un ámbito que incumbe a todas las ciencias por igual: el conocimiento. La confluencia entre ciencias particulares y filosofía se hace ver en tanto “las ciencias particulares se dividen en función de la diversidad y de la especificidad de sus *conocimientos*. El objeto de la filosofía es su unidad, su sentido unitario *como conocimiento*”<sup>32</sup>. En este ámbito, la filosofía parece entrar en una negociación con la psicología. Me explico. En primer lugar, Heidegger recuerda que para el neokantismo,

“Todo conocimiento se basa en conceptos, principios básicos y axiomas, con independencia de la postura que adoptemos frente a específicas teorías científicas y metodológicas. Y esto vale tanto para las ciencias inductivas como para las deductivas. Sólo a través de estos axiomas se puede demostrar algo sobre los hechos y a partir de los hechos. Y únicamente a través de tales axiomas, entendidos como leyes normativas, las ciencias se convierten en ciencia. Los axiomas dan origen al conocimiento, y la ciencia que tiene como objeto de estudio estos mismos orígenes es la ciencia originaria, la filosofía. «*El problema de la filosofía es la validez de los axiomas*».”<sup>33</sup>

Esta sería, a grandes rasgos, la esfera circunscrita como la propiamente filosófica, es decir, el ámbito de la fundamentación de la validez de los axiomas que dan origen al conocimiento. De acuerdo a la cita, vemos que «sólo a través de estos axiomas se puede demostrar algo sobre los hechos y a partir de los hechos», cuestión que motiva, entonces, la inclusión de la ciencia psicológica, puesto que esos «hechos» aludidos son el *material* entregado por esta ciencia a la filosofía, la que, a su vez, en el intento de determinar *idealmente* ese *material*, debe demostrar la validez de los axiomas aplicables a esos «hechos», para lograr la finalidad que consiste en posibilitar el conocimiento «sobre los» y «a partir de los» hechos. Pero, ¿de qué hechos estamos hablando? Se trata de las funciones psíquicas del pensar, del querer y del sentir, que se asumen en calidad de «hechos» a los que se les regulará axiomáticamente con normas de tipo lógico (para el pensar), ético (para el querer) y estético (para el sentir). En palabras de Heidegger:

---

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 37. Esta cita concluye con una cita de Heidegger a Wilhelm Windelband; se trata de su obra “*Kritische oder genetische Methode?*”, (1883), en: *Präludien. Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 5ª ed. Ampliada, Tübinga 1915, vol. II, p. 108. [“¿*Método crítico o genético?*”, en: *Preludios. Ensayos sobre filosofía y su historia*]

“Tomando estas funciones como hilo conductor, la filosofía investiga los tres ámbitos normativos de la verdad, de la bondad y de la belleza. Si esta división psicológica se echara abajo, «quizás también se derrumbaría la división interna de la filosofía, pero no así la certeza de las normas y de los axiomas; esta certeza no descansa sobre estos conceptos de la psicología empírica, sino que sólo aflora en la conciencia con su ayuda»<sup>34</sup>

En síntesis: el método por el cual se rige principalmente el neokantismo, a saber, el método *crítico-teleológico*<sup>35</sup>, se determina como tal a partir de la finalidad del pensamiento, que es el conocimiento verdadero, es decir, el conocimiento válido. A partir de este objetivo se recurre a la psicología para recoger los «hechos», los que se determinarán a partir del «deber-ser» propio de la norma axiomática, la que debe, previamente, ser fundamentada en su validez; tarea llevada a cabo por la filosofía (todo esto, desde la perspectiva neokantiana).

Además de concebir el material procedente de la psicología como «hechos», el neokantismo la asume como el dato, el pie de arranque para su ritmo metodológico. Como se ve, el presupuesto fundamental del método *crítico-teleológico* es la existencia de hechos, «vivencias psíquicas»<sup>36</sup>. Sin embargo, Heidegger desechará por completo este método, debido a dos razones, básicamente. (1) Por un lado, ya que la psicología ha sido comprendida como ciencia empírica, se sostiene que su carácter inductivo le impide ser una ciencia con carácter de «completa», debido a que siempre es posible dar con hechos nuevos, o también, que los hechos ya conocidos muestren aspectos nuevos que hasta ese instante no se hayan visto. (2) Por otro lado, las ciencias empíricas poseen una validez hipotética, consistente en que “si se asume aquello que está fundado empíricamente y si no aparece ninguna

---

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 46. Dentro de esta cita, Heidegger vuelve a referirse a Windelband, *Op. cit.* p. 131.

<sup>35</sup> En estas lecciones, desde el §8 al §11, se esboza más ampliamente la consistencia del método *crítico-teleológico*. Según nuestro propósito fundamental, debemos prescindir de un examen acucioso acerca de lo señalado allí. En vez de ello, preferimos mencionar lo que creemos “aspectos esenciales” del neokantismo, en cuanto son los aspectos que permiten a Heidegger cuestionar asuntos que a él, luego, le permitirán progresar en la empresa de dar con la idea de filosofía. Un aspecto esencial de esta corriente filosófica es su ámbito (el conocimiento), la tarea que dentro de ese ámbito se le asigna (fundamentación de la validez de los axiomas) y el modo cómo proceder para cumplir el objetivo (método crítico-teleológico).

<sup>36</sup> La palabra «vivencia» es la traducción, ofrecida por José Ortega y Gasset, de la palabra alemana, «Erlebnis». Ref. «Sobre el concepto de sensación», en *Obras Completas*, Ed. Revista de Occidente, séptima edición, Madrid, 1966, nota, p. 256. Allí se dice: “Se trata de lo que sigue: en frases como «vivir la vida», «vivir las cosas», adquiere el verbo «vivir» un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que «vivencia»” (extracto).

experiencia nueva que altere esta situación, *entonces* valen esta ley y aquella otra: *si-entonces*”<sup>37</sup>. En consecuencia, la *ciencia originaria* caería en graves errores si se entiende a partir de la supuesta necesidad de recurrir a la psicología, supeditándose a ella; vale decir, no podría fundarse sobre un conocimiento parcial de los hechos ni en una validez hipotética respecto de la ciencia donante de tal material.

No obstante lo anterior, la recepción crítica de Heidegger respecto de aquellos planteamientos comporta, también, la consideración positiva de algunas de tales ideas, en el sentido de que pueden operar como móviles de la investigación suya. Una de las tesis centrales que Heidegger recogerá en sus lecciones, y que permite ir configurando el área de presentación de su «hermenéutica fenomenológica», es el *hay*; en este caso, el *haber* «hechos». A propósito de esto, Cazzanelli nos dice:

“El dato, lo que aparece, será por consecuencia determinado como verdadero sólo en virtud de una «construcción» subjetiva, de un reflejo del deber-ser subjetivo sobre el ser objetivo (...). Consecuentemente el *hay* representa el deber más universal, algo que el yo tiene que reconocer en virtud de su voluntad de verdad”<sup>38</sup>.

En conformidad con el imperativo fenomenológico (*¡a las cosas mismas!*), Heidegger abrirá el paso a la presentación de la *fenomenología como ciencia preteórica originaria* a partir de la idea de que «hay hechos», sin previa intervención teórica en ellos. En sus palabras:

“El acceso a la esfera material como tal sólo se logra sumergiéndonos directamente en los hechos mismos. La esfera material se ha de mantener a salvo de la contaminación de cualquier tipo de teoremas y preconcepciones no probadas y arbitrarias. La esfera material se adecua a una «descripción» que sólo exhiba los hechos. La descripción no me permite abandonar la esfera material, y si esta esfera material es la esfera originaria tanto más vinculada queda la descripción a esa esfera originaria”<sup>39</sup>.

Habiendo llegado a este punto, es preciso remarcar que, no por haberse reconocido la esfera material en los términos descritos, se hará de ella un recurso permanente dentro del método de la hermenéutica fenomenológica, puesto que ya líneas antes de abrirse paso a la dimensión radicalmente crítica, tanto del neokantismo como de la fenomenología husserliana —la que no es explícita—, y

---

<sup>37</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.*, p. 68.

<sup>38</sup> Cazzanelli, Stefano. *Op. cit.* n. 20, p. 29.

<sup>39</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.* p. 72.

llevando hasta lo más profundo el imperativo de *ir a las cosas mismas*, Heidegger se pregunta sobre el «hay» (*es gibt*) de los «hechos», intentando evitar, de este modo, cualquier intromisión teórica dentro del análisis que hará advenir. Ya que fue una idea recogida con presunta confianza, sin análisis previos, él se pregunta: “¿se da el «hay»?”<sup>40</sup>. Intentemos conservar este momento crítico, puesto que se hará muy presente dentro del desarrollo propiamente heideggeriano acerca de la idea de la filosofía (en nuestro § 3).

## b) Filosofía de la vida

Heidegger mostró gran interés por la obra de Dilthey. En la literatura especializada, se le ha considerado por mucho una de las grandes influencias que tuvo a la hora de fijar la atención en aquello que él llama «vida»<sup>41</sup>. El esfuerzo que aquel pensador puso en la diferenciación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, traía consigo el interés, acaso heredado de Hegel, por la historicidad de la vida humana. La independencia de las ciencias del espíritu frente al imperante positivismo científico de las ciencias naturales fue posible por haber concentrado los esfuerzos en determinar los cimientos de la filosofía, los que fueron concebidos por Dilthey como circunscritos al ámbito espiritual: la historicidad<sup>42</sup>. “Lo que es el hombre, sólo su historia nos lo dice. Es inútil, como hacen algunos, desprenderse

---

<sup>40</sup> Lo que el neokantismo asumía como un verdadero *factum*, es la existencia de estos «hechos» psíquicos. Sin embargo, para Heidegger, el más patente *factum* es el estar viviendo, o sea, la «vida» en su histórica situación.

<sup>41</sup> Ref. Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, traducción de un extracto (pp. 82-89, Bd 61 G.A.) por Francisco Ábalo [presentado por el Prof. Francisco Ábalo en su seminario “*Cuestiones del método en el pensamiento temprano de Heidegger, I*”, el 2º semestre del 2012, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile] Allí se pone de relieve que la palabra «vida» congrega tanto el sentido transitivo como el intransitivo del verbo «vivir»: “En el bosquejo de la estructura de sentido de «vida» partimos del verbo «vivir» (...) 1) «vivir» como verbo intransitivo: estar en la vida, alguien vive (en el sentido de «él vive intensamente»); «él vive despreocupadamente»; «él vive retiradamente»; «él vive a medias»; «uno vive así». 2) «vivir» en sentido transitivo: «vivir la vida», «vivir su misión”. Lo interesante de destacar es que al decir «vida» debe pensarse el sentido de realización de esta, o sea, el «vivir».

<sup>42</sup> Cfr. Pöggeler, Otto. *Op. cit.*, p. 36.

de todo el pasado para comenzar de nuevo con la vida, sin prejuicio alguno”<sup>43</sup>, señalaba Dilthey. Visto desde una confrontación con la noción de un *yo* puro trascendental, la propuesta era esta vez entender a ese *yo* como histórico, es decir, viviendo en una tradición que conserva un pasado que sólo está en el presente. Con todo, la vida humana, no considerada en su comprensión biológica sino espiritual, se exponía como el asunto a tratar por la filosofía, y desde una segregación en relación a las ciencias naturales.

Heidegger recoge de Dilthey, entre otras cosas, la pregunta acerca de la «vida» como el objeto temático de la filosofía. Nos dice:

“La pregunta fundamental de Dilthey gira en torno al concepto de vida. Esta pregunta acerca del concepto de vida intenta concebir la vida. Por lo pronto, pues, es necesario acceder de forma originaria a la vida con el fin de aprehenderla después conceptualmente. Dilthey concibe esta tarea bajo el título tradicional de la psicología. La psicología es la ciencia del alma; en su concepción moderna, la ciencia de las vivencias (...) Las vivencias son una realidad que no existe en el mundo, sino que es accesible en la observación interna de la reflexión, en la conciencia de sí mismo. Así, la conciencia designa también, toda esta región de las vivencias”<sup>44</sup>.

A comienzos del siglo XX, con obras como las de Dilthey, Nietzsche, Bergson, Scheler, entre otros, la etiqueta «vida» no dejó indiferente a Heidegger. Ante esta situación, Rodríguez señala que “hay que diferenciar los subproductos, literarios y filosóficos, de esa moda, de las auténticas filosofías de la vida (Dilthey, Bergson), que, ajenas a todo juego académico, expresan justamente una tarea radical del pensamiento”<sup>45</sup>. La *Lebensphilosophie* y el énfasis en la «vida», en la investigación heideggeriana, parece operar como un *índice* espiritual de la época, pero no en el sentido de que, vista la «vida» como un asunto actual de la academia, fundamente ella solamente la posibilidad de realización de la filosofía, sino más bien, en el sentido de que aparece como un indicador hacia cierto fenómeno considerado como originario (*Urphänomen*), cierto campo de acción liberado de prejuicios teóricos, en donde la filosofía pueda desplegar el problema fundamental que porta siempre, a saber, la pregunta por la esencia de sí misma.

---

<sup>43</sup> Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*, en la traducción de Eugenio Ímaz, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. xxv.

<sup>44</sup> Heidegger, Martin. “*El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925)*”, en *Tiempo e historia*, edición y traducción de Jesús Adrián, Ed. Trotta, Madrid, 2009, pp. 58/59.

<sup>45</sup> Rodríguez, Ramón. *Op. cit.*, p. 21.



“La tendencia actual [tan a menudo y tan altamente proclamada a pesar de no poder ser asida con seguridad] a vincular la existencia con la inmediata realidad de la vida, así como con su enriquecimiento, potenciación y reforzamiento, el discurso que se ha vuelto tan corriente y habitual sobre la vida, el sentimiento vital, la vivencia y el vivir, son todos ellos signos de una determinada situación espiritual.”<sup>46</sup>

### § 3

#### *La «señal» hacia el suelo de la filosofía*

La situación históricamente relevante para la filosofía de la época del joven Heidegger está impregnada de señales hacia eso de la «vida»; situación insoslayable para el joven filósofo, quien se plantea la labor de apropiársela comprensivamente como momento metodológico, en vías de aprehender la idea de la filosofía. Para ello, en el *Kriesnotsemester* de 1919, en una instancia crucial, se toma en cuenta la «vida» en su determinación como «vivencia psíquica». En sus *Anotaciones* a Karl Jaspers, anuncia someramente, que a ésta la entiende así: “Vida como vivencia, vida como experimentar, captar, llevar hacia sí”<sup>47</sup>; dejando lugar, con esta determinación, a pensar la vida como arraigada en el *quien*, dado que se la asume desde su carácter ejecutivo («experimentar», «captar», «llevar hacia sí»). Así entonces, asumiendo este concepto desde una perspectiva más bien crítica-destructiva, se impone abordarlo para probar su rendimiento: “en la actualidad, el término «vivencia» está tan desgastado y desdibujado que lo mejor sería prescindir de él, si no fuera porque resulta tan adecuado. Dado que no podemos evitarlo, lo mejor será intentar comprender su esencia.”<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> *Anotaciones a la psicología de las «visiones del mundo» de Karl Jaspers. Op. cit., pp. 24/5.*

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>48</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Op. cit., p. 80.*

La empresa filosófica que se impone Heidegger, en el *Kriegsnotsemester*, consiste en cierto modo, en mostrar la estructura de la «vivencia», con el objetivo de hallar el sentido de ésta. Creo que la puesta en marcha de la investigación de Heidegger, en donde nos situaremos con más calma y profundidad desde ahora, la podemos delinear germinalmente, de acuerdo a estas primeras lecciones, como una tarea ejecutada desde la noción relacional *yo-mundo*, que en términos más precisos se expresa como una explicitación del *vínculo* entre el vivenciar propiamente tal, como acto (*Vollzug*, «ejecución») de quien vivencia, y el contenido (*Gehalt*) vivenciado en él (mundo), o sea, la mutua imbricación *vivenciar-vivenciado* constitutiva de la vivencia<sup>49</sup>. Es este el núcleo estructural de la vivencia. Puesto de relieve esto, vale decir, expuesto el objeto temático de la filosofía (la vida) a partir de sus modos tanto «cotidianos» como «excepcionales», se prepara el área problemática relativa al modo en que se accederá adecuadamente a tal objeto. Sin embargo, situados en esta entramada conceptual en torno a la vida, es pertinente preguntar, ¿qué sentido tiene examinar la estructura de la vivencia, de acuerdo al propósito propiamente filosófico que consiste en decir, ante todo, qué es filosofía? ¿Por qué se recurre al examen ontológico de las vivencias? Creo, en primer lugar, que este paso es derivado a partir de la inquietud interna de la filosofía por esclarecer qué es ella misma. Esta inquietud se orienta en su investigación, por el imperativo fenomenológico de *ir a las cosas mismas*. De acuerdo a esto, parece que Heidegger encontrara en su proximidad filosófica una orientación conceptual, tal como el rótulo de «vida», que ofrece al filósofo cierta área de trabajo en la cual sea posible desplegar la tarea propia de la filosofía. Creo que Heidegger, en parte, se ha visto en la necesidad de allanar la «vivencia», debido también a que es, por un lado, un momento estructural de la situación conceptual de su *actualidad* filosófica, que aparece *eo ipso*, como un eventual recurso capaz de movilizar su proyecto, aunque sea negativamente a través de la forma crítica-destructiva de la tradición,

---

<sup>49</sup> Ref. *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.*, p. 88. Esta expresión de mutua imbricación entre el vivenciar y lo vivenciado se expresa, en estas lecciones, en término de «experimentar» y «experimentado», en el contexto de la presentación del concepto de fenómeno. En palabras de Heidegger: “¿Qué es fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar y experimentado «puede ser puesta en el fenómeno», esto es, se puede preguntar: 1) por el «*qué*» originario que es experimentado en él (*contenido*); 2) por el originario «*cómo*» en que es experimentado (*referencia*); 3) por el originario «*cómo*» en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*). Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. «Fenómeno» es una totalidad de sentido según estas tres direcciones”.

respecto de ese concepto. De este modo, lo que se conseguiría mediante el examen de la estructura ontológica de la «vida» en tanto «vivencia», sería dotar de un primer suelo a la filosofía, el que será visto por ésta, además, como su inicial objeto temático. La filosofía podrá verla como su objeto temático puesto que debe siempre asegurar el *desde donde* de su despliegue interrogativo, y por ello, hacer de su área en donde yace, un asunto que asumir. Por lo tanto, si ese *índice* espiritual llamado «vida» o «vivencia» señala un fenómeno en el cual la filosofía puede arraigar su empresa, entonces la garantía de ser un arraigo seguro para el filosofar sólo se logrará una vez que se examine, en tanto objeto temático, la «vida» (en este caso como «vivencia»).

#### § 4

##### *El «cómo» (das Wie) de la vivencia desde su estructura*

En un renovado momento del *Kriegsnotsemester* de 1919, luego de haber desechado el método *crítico-teleológico*, se pone en marcha el método hermenéutico fenomenológico. Lo examinado por Heidegger es la estructura de la vivencia, pero, sin mantener la vivencia recluida en algún ámbito específico de la realidad, como por ejemplo, la conciencia, sino, considerándola como un fenómeno en donde se hace lugar tanto el mundo como el yo viviente. Lo buscado allí es el sentido de la vivencia a partir de dos casos de ésta. Se trata de determinar cómo se vive la vivencia en la posibilidad teórica y en la mundana. La indagación de sentido, tanto en la conducta teórica (*Theoretisierung*) como en la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), deja a la vista las diferencias entre ellas cuando se enfatiza la vinculación o desvinculación en que tales vivencias se encuentran en relación al yo y al mundo en que está ese yo. A continuación, teniendo en cuenta esta relación *yo-mundo* —figura fundamental de estas lecciones—, exploraremos la primera de las vivencias que considera Heidegger relevante para exponer la estructura y el sentido de aquélla, esto es, la vivencia de

la pregunta (*Frageerlebnis*), «¿hay algo?». Luego, y en confrontación a esta vivencia, Heidegger presenta la vivencia de la «cátedra». A través de nuestra exposición de ella, intentaremos poner al descubierto la distinción de fondo que hay entre ambas vivencias, que determina, a partir de sus contenidos y diferentes modos de ejecución, el sentido de cada una. La pregunta latente por ahora —y que nos impulsa por este camino—, es relativa al fundamental carácter metodológico de la filosofía, exigido para asegurarse ella misma un recto acceso hacia sí, en este caso, desde su área originaria. ¿En qué consiste el modo en que la filosofía puede acceder a la «vida» a partir de una comprensión más o menos clara de las vivencias? Una respuesta a esta pregunta deberá tener como base la claridad ganada a través de la exposición de la estructura ontológica de las vivencias, debido a que sería ésta la situación del quehacer filosófico.

a) La vivencia de la pregunta, «¿hay algo?».

De acuerdo al imperativo fenomenológico de reducir al máximo la presencia de prejuicios, Heidegger se propone exponer solamente lo que por la «*observación inmediata*» de esa vivencia puede encontrar<sup>50</sup>. La meta provisional respecto a la puesta de relieve de la vivencia de la pregunta «¿hay algo?» es “prestar oídos a los motivos que la alimentan”<sup>51</sup>, además de “comprender lo que ésta implica”<sup>52</sup>. Nos parece necesario acudir a la pregunta misma para observar lo que implica, con el objetivo de ponderar la importancia de ésta en relación a lo posiblemente implicado y al proyecto heideggeriano de determinar el sentido de esta vivencia.

---

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>51</sup> Ref. Johnson, Edmundo. *Filosofía y ciencia a partir del pensamiento temprano de Heidegger*, en Revista Trans/Form/Acao, Vol. 35, Sao Paulo, 2012. Refiero este texto ya que lo que señala Heidegger con “prestar oídos a los motivos que alimentan” este tipo de preguntas teoréticas, es, creo, pensar la génesis existencial de la actitud teorética. Por no ir en nuestra línea expositiva, además de que en dichas lecciones las orientaciones no son muchas, abandonamos este asunto, empero, en este texto señalado puede el lector hallar interesantes interpretaciones acerca de aquello, en el contexto de una diferenciación entre la actitud científica (teorética) y filosófica.

<sup>52</sup> *Op. cit.* p. 79.

La vivencia de esta pregunta, desde el comienzo del análisis, parece estar constituida tanto por el «acto» de preguntar, como por el «contenido» de la pregunta. Abriéndonos camino por el lado del contenido, vemos que —al menos negativamente—, la pregunta no implica algo ajeno a ella, como por ejemplo, una respuesta. Nos concentramos sólo en la pregunta. Anclados a la mera pregunta como una expresión cuyo contenido sea lo relevante en la investigación, vemos que la pregunta implica (quizás entre otras cosas) como mínimo, lo preguntado. Lo preguntado en la pregunta «¿hay algo?» —dice Heidegger—, es el «hay»<sup>53</sup>. También nos resulta evidente que lo preguntado tiene una dirección hacia algo, que justamente en este caso es el «algo en general» (*Etwas überhaupt*), considerado, además, como el desencadenante de un proceso de motivaciones significativas para el sentido del «hay»<sup>54</sup>. Entonces, tal vez no desacertemos si consideramos que la pregunta implica tanto lo preguntado como la dirección de lo preguntado. Visto desde el *contenido* de la vivencia, es decir, desde la pregunta, estas derivaciones no parecen ir mal. Empero, de acuerdo a la tarea propuesta por el filósofo, el examen debe inscribirse en la vivencia en cuanto vivida de un modo (*Wie*) determinado, el que debe ser esclarecido. Así que desviando por el momento la atención del contenido de la vivencia, Heidegger cree que visto ejecutivamente, la vivencia de la pregunta es equivalente a decir, de modo amplio, que “la pregunta es vivida”<sup>55</sup>, destacándose ahora el carácter más bien activo de ésta; esto nos sugiere que la vivencia interrogativa en cuanto «acto de interrogar» es lo fundamentalmente implicado en la pregunta, vale decir, la pregunta implica el preguntar. Parece, entonces, que la pregunta en cuanto un *contenido* específico no fuera el lugar realmente decisivo, el originario, desde donde determinar el sentido de la vivencia, sino el acto que la expresa. Tal vez este factor esté a la base de la interpretación tentativa que Heidegger ofrece para comprender la vivencia: “reproduzcamos la vivencia con toda su viveza y examinemos su sentido. No se trata todavía de una cosificación y objetivación de la vivencia, de una concepción contraria a la vivencia, si digo que ésta es algo como un «yo me comporto».”<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.* p. 82.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 80.

La inicial determinación de la vivencia, desde el plano del comportamiento, enfatiza su naturaleza activa. Sin embargo, siendo fiel a la «*observación inmediata*», Heidegger admite no hallar en aquella vivencia ningún *yo* fáctico, en el sentido de no hallarse el *quién* específico desde donde brota o hacia donde penetra la formulación de la pregunta, sosteniendo que, “lo que veo es que [ese «yo»] vive, es más, que vive dirigiéndose hacia algo, y este «vivir dirigido hacia algo» es un «vivir que se dirige a algo en actitud interrogativa», hacia algo que por sí mismo es cuestionable.”<sup>57</sup>

Desde la dimensión *ejecutiva* de la vivencia, se determina la vivencia de la pregunta como un «*vivir dirigiéndose hacia algo*». Se acepta un *vivir*, pero se sostiene que el comportamiento desencadenado en el acto de preguntar no se arraiga en un *yo* específico, en *mí*, o en *ella*, o en *él*, etc. Creo que la inexistencia de ese *yo* específico en la vivencia de la pregunta puede tener dos razones, que consideran también el *contenido* de la vivencia. (1) Por un lado, la formulación de la pregunta no está «en» mi *yo*, en el sentido de que brote desde una «vida» concreta, puesto que lo impersonal de ésta da cabida a cualquier *yo* ejecutante en general; (2) y en segundo lugar, porque consistentemente con la caracterización de esta vivencia como un «*vivir dirigiéndose hacia algo*», se observa que ese algo al que se dirige en actitud interrogativa es precisamente el «*algo en general*», en el cual se puede hallar cualquier contenido concreto, no existiendo en ese «*algo*» una referencia significativa hacia *mi yo* que formula u oye la pregunta. Por lo tanto, en esta vivencia ni se detecta un arraigo «en» *mi yo*, ni en su contenido una referencia «para» *mi yo*. “Precisamente porque el sentido de la vivencia no mantiene ninguna relación con *mi yo* (conmigo como siendo tal o cual), el *yo* y la, de alguna manera, necesaria referencia al *yo* quedan fuera del alcance de la simple observación”<sup>58</sup>.

Estos aspectos resultan fundamentales para comprender por qué Heidegger cree que vivencias tales tienen el carácter de privación de vida (*Entlebnis*). Por el momento, uno de esos aspectos es el desarraigo que pueda tener a un *yo* concreto, en cuanto no se encuentre el contenido de la vivencia «relacionado significativamente» con *mi yo*. Conservando esta primitiva caracterización de la

---

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 81.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 83.

vivencia interrogativa, expondremos el otro caso de vivencias, a saber, un ejemplo de vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), para luego destacar las diferencias radicales entre ambas, y que contribuyan a esclarecer la dimensión ontológica desde la cual la filosofía se cuestione metodológicamente por la posibilidad de acceder a sí misma.

#### b) La vivencia de la «cátedra»

En el intento de exponer un caso de vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), Heidegger ofrece una vivencia propia para ser tomada en examen. Él dice:

“Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a *su* puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de «ver *su* puesto» o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya.”<sup>59</sup>

En la enunciación de esta vivencia existe implícitamente una diferenciación en los modos de «ver». Con el acto de «ver», aquí no se señala solamente una visión sensorial en la que lo visto se muestre ante un *yo* concreto a través de los ojos. Se trata de un «ver comprensivo», un «captar significativo», ceñido a la indicación inicial de la investigación que plantea Heidegger: “nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas.”<sup>60</sup>

Esta vivencia pondría de relieve los elementos esenciales que permiten orientar a la filosofía en el adecuado acceso a la vida fáctica, su asunto. Estos elementos yacen en el vínculo de mutua imbricación entre un *yo* y *su mundo*. Este vínculo,

---

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 79.

que Heidegger no observa que esté expresado en las teorías del conocimiento cuando estas intentan dar cuenta de lo inmediatamente «*dado*», moviliza a la investigación a polemizar tanto con el idealismo trascendental como con el realismo crítico. En ambas, se considera como un punto de partida común, el dato sensorial. Son las sensaciones las que, para el realismo, garantizan la *realidad* del mundo exterior, y fundan la posibilidad de conocerlo; asimismo, son las sensaciones las que, para el idealismo, pondrían de manifiesto la función del conocimiento, es decir, “justamente la función de eliminar los datos sensoriales. Son la X de la ecuación del conocimiento que debe ser resuelta”<sup>61</sup>, en el sentido de eliminar lo meramente subjetivo del dato para acceder al ser verdadero del objeto.

También en ambas tendencias filosóficas se proyecta como objetivo dilucidar el ser de la realidad. Sin embargo, la *realidad* es considerada por Heidegger como una noción afectada en gran medida por la actitud teórica, ya que funciona en ambos casos como un presupuesto al cual tiende la investigación, no siendo éste (el presupuesto de *realidad*) visible en el mundo tal como lo vivo en el día a día. Básicamente por dos razones se puede decir que la noción de *realidad* comunica un contenido teórico. Primero, porque siendo la *realidad* un presupuesto fundamental de la teoría del conocimiento —sea idealista, sea realista—, el mero hecho de estar «presupuesto» indica que no es algo que podamos llamar originario, puesto que en calidad de prejuicio no se ciñe a la propuesta metodológica de la fenomenología como la entiende Heidegger, y en segundo lugar, porque la *realidad* no se vincula nunca con quien vive lo vivenciado, ya que su generalidad se emparenta más con la idea de «cosidad»; vacía ésta de contenido concreto<sup>62</sup>. Además, la vía de acceso a la *realidad* estaría garantizada por el «darse» de los datos sensoriales, cuestión ya problemática. “El «darse» significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante, el primer y simple colocarse delante de un yo *todavía* histórico”<sup>63</sup>. Y luego sentencia:

“La cosa está simplemente ahí como tal, es decir, es real, existe. La realidad, por tanto, no es una característica propiamente circundante, sino una característica inherente a la esencia de lo cósmico, una característica específicamente teórica (...) La experiencia

---

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 99

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 108-9.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 107.



de la cosa es ciertamente una vivencia, pero vista desde la óptica de su origen en la vivencia del mundo circundante, ya es una experiencia privada de vida”<sup>64</sup>.

Por lo tanto, la interpretación de la vivencia de la «cátedra» no partirá de la base de que es ella algo *dado* inmediatamente, ni que en eso *dado* yace lo *real* o al menos un índice de *realidad*. La vivencia de la cátedra, una vez enunciada, busca poner de relieve el vínculo que entre dicho contenido (cátedra) y el yo ejecutante, hay.

### c) Yo, mundo y significatividad

Pues bien, con ambas vivencias a la vista, nuestro intento es diferenciarlas, y con ello poder prepararnos para hallar el sentido que dentro de determinadas vivencias tiene la *apropiación* y la importancia que esta acuñación —asumiéndola como una nueva noción de la estructura ontológica de la vida—, tiene en la dimensión metodológica de la filosofía

En primer lugar, destaquemos el modo como el yo concreto afronta cada contenido vivenciado. En el caso de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), se muestra que aquello vivenciado aparece *como* cátedra. El modo como el yo vive ese contenido está determinado por el sentido que para él tiene, y que siempre lo tiene. Observamos que, incluso, alguien no familiarizado con la «cátedra» podrá ver en ella un algo determinado:

“Pero imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirva para protegerse de las flechas y las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto. (...) Así, pues, mi mirada y la del negro senegalés son fundamentalmente diferentes. Lo único que tienen en común es que en ambos casos se ve algo.”<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 108.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 87.

«Ver algo», aquí quiere decir, «tener significado». Ver algo *como* algo, es asumirlo con cierto sentido, aunque este sea el de no saber qué hacer con ello, como el caso del negro senegalés. Este primordial carácter de lo mundano, es a lo que Heidegger llama *significatividad (Bedeutsamkeit)*. Todo lo que en el mundo entra en contacto conmigo porta un significado, o sea, todo tiene «originariamente» un significado, que por lo tanto es previo a las determinaciones teoréticas que las ciencias objetivantes puedan hacer de lo mundano. Allí donde las ciencias exactas puedan ver una caja rectangular, Heidegger y sus alumnos, en ese ahora fáctico, ven una «*cátedra*», tanto como un labriego ve el «puesto del profesor»<sup>66</sup>. Este significado concreto sólo aparece bajo cierta condición que exige al yo concreto mantenerse en contacto consigo mismo. “Sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante”<sup>67</sup>. En el vivir significados mundanos, se pondría de manifiesto —según Heidegger—, el modo en que el yo fáctico, generalmente, se relaciona con lo circundante, a saber, en *sintonía con (mitanklingen)* lo vivido, o en una especie de *simpatía con la vida (Lebenssympathie)*. Esta ligazón hace del contenido vivenciado algo que está para el yo concreto, que toma sentido desde esta referencia al yo (*Ichbezogenheit*). Es en esta familiaridad en donde se pone en juego el carácter mundano de lo mundano, y que sale al encuentro del yo «*mundear*». “Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «*mudea*».”<sup>68</sup>

Lo mundano se relaciona con el yo concreto de un modo específico: el «*mundear*» (*welten*). “En definitiva, el «*mundear*» o, dicho de otro modo, la familiaridad con la vida cotidiana suministra al hombre un fondo de comprensibilidad y accesibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma”<sup>69</sup>. El significar parece equivaler, en este contexto, al *mundear*, y aquello que define lo mundano como tal.

---

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.* p. 86.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 88.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Adrián, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Ed. Herder, Barcelona, 2009, p. 202.

Pero, ¿qué pasa en la vivencia de la pregunta, «¿hay algo?»?. Vimos allí que el «algo» al que lo preguntado (el «hay») se dirige, es el «*algo en general*», en donde tiene cabida tanto un yo concreto como cualquier otra cosa; dicho en otras palabras, no se detecta una sintonía del yo concreto con el contenido de lo vivenciado, un vínculo esencial. Por el contrario, la amplitud de contenidos que da lugar el «*algo en general*» impide que algo mundano pueda mundearse y por ello significar algo a un yo específico; un yo concreto que tampoco aparece en la formulación de la pregunta. No así, al menos, como aparece en la vivencia de la «cátedra», en que el criterio de selección de tal vivencia se fundamenta, precisamente, en la familiaridad que tanto él, Heidegger, como sus alumnos, puedan tener respecto de ella, en tanto pueda ser una vivencia *mía*, o de *él*, etc., en el sentido de que puedan brotar desde un yo específico:

“este ámbito de posibilidades de elección sólo abarca *mis* vivencias, las vivencias que *yo* tengo y las que *yo* tuve (...) *Yo* voy a evocar una nueva vivencia, no sólo para mí mismo, sino que les pido a todos ustedes, a cada yo-mismo singular, sentado aquí, a que hagan lo mismo”<sup>70</sup>.

La desvinculación que hay entre lo mundano y el yo histórico está a la vista, además, en la ausencia de un contexto significativo (*Bedeutungszusammenhang*). Allí donde la cátedra se sitúa en un aula en donde hay alumnos dispuestos a oír esta o aquella clase, y a la cual se accede luego de recorrer los conocidos pasillos universitarios que el profesor transita habitualmente, la pregunta «¿hay algo?», en cambio, no revela absolutamente nada más que un comportamiento de un yo indescifrable, y un contenido en donde tampoco hallamos la resonancia (*mitschwingen*) de un yo concreto. “En el comportamiento teórico me dirijo hacia algo, pero *yo* no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel elemento mundano”<sup>71</sup>. La pregunta «¿hay algo?» no posee un arraigo fáctico, es abstracta, en el sentido de que el «*hay*» y el «*algo*» no indican ni muestran ningún significado mundano, concreto.

---

<sup>70</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Op. cit.*, p. 85.

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 89.

Pues bien, sintéticamente, podríamos sostener, de acuerdo a lo afirmado por Heidegger en las lecciones que estudiamos, que las diferencias fundamentales entre las vivencias expuestas son:

- a) En la vivencia del mundo circundante existe una *conexión* entre el yo concreto y lo que él vive, el contenido vivenciado. En cambio, en la vivencia de la pregunta «*¿hay algo?*», de hallarse una conexión con un yo, éste no sería sino abstracto, un yo cualquiera, desvaneciéndose de este modo toda posible sintonía respecto de un yo concreto.
- b) En la vivencia del mundo circundante se detecta una *referencia* del contenido de lo vivenciado hacia *quien* lo vivencia. La «cátedra» es tal *para* el profesor Martin Heidegger y sus alumnos. La «cosa con la cual no saber qué hacer» es tal *para* un negro senegalés a quien se le aparezca tal cosa. El «puesto del profesor» es tal *para* un labriego. En cambio, en la vivencia interrogativa, vemos que el contenido es indiferente a un *quien*, para todos es la misma pregunta.
- c) En la vivencia del mundo circundante podemos ver un *contexto significativo* dentro del cual toma sentido la «cátedra», es decir, esta solamente es «cátedra» para algunos, en la medida que se sitúa en un aula donde se dictan clases, la que a su vez, se halla en una universidad, la que debe contar con pupitres para los alumnos y cátedras para los profesores. Tal contexto parece permitirle a la «cátedra» el *mundear*.

A la *desconexión* entre un yo concreto y el mundo en el que él está, y que no permite observar las vivencias dentro de su *contexto significativo* que posibilite la conservación *vinculativa-referencial* (respecto del yo que vive y lo vivenciado) propia del vivenciar cotidiano, Heidegger lo considera como expresión de «desvivificación» (*Entlebung*). Por consiguiente, la vivencia de la pregunta «*¿hay algo?*» se revela como una vivencia des-vivificante. Ciertamente es una vivencia, se vive la pregunta —cuestión que el mismo Heidegger admitía desde un comienzo—, pero se vive constreñida por una privación vital que no permite ver la estructura plena del *cómo* (*das Wie*) cotidianamente se vivencia.

Dicho esto, quisiéramos volver sobre la vivencia de la pregunta (*Frageerlebnis*) teniendo en cuenta el examen que Heidegger ofrece acerca de esa pregunta en específico (*¿hay algo?*), puesto que nos suscita ciertas dudas. ¿Acaso cualquier pregunta porta estos caracteres des-vivificantes? ¿Es el preguntar un acto desvinculado absolutamente del mundo de un yo concreto? No parece ser tal. La pregunta escogida por Heidegger parece pertinente para ilustrar los caracteres desvivificantes de vivencias de ese tipo, por cuanto la estructura de tal pregunta (contenido y ejecución) así lo permite; no se trata de diagnosticar la actitud interrogativa en general como expresión de la actitud teórica<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Ensayemos un ejemplo que nos muestre esta idea: concedámosle a Heidegger que reconocemos en la pregunta «*¿hay algo?*» una vaciedad de cualquier *yo* histórico. Es cierto que allí no estoy yo, ni su contenido está para mí. Sin embargo, el acto de preguntar en general no parece estar absolutamente afectado de privación de vida (*Entlebnis*). Vayamos a un plano concreto. Situémonos en el cotidiano y compartido acto de conversar, y busquemos algún ejemplo allí, orientados previamente por los rasgos de una vivencia des-vivificadora. En la conversación siempre hay otro *yo* fáctico con el cual me comporto de modo dialógico, y entre los que se establece un tema de mutuo interés y preocupación. De pronto, pregunto a mi interlocutor, producto de no haber atendido suficientemente bien a su comunicación, «¿qué *me* acabas de decir tú?». Una sencilla y habitual pregunta, suscitada y comprendida como tal a partir de lo conversado y de quienes conversan. Observamos aquí (las) tres diferencias fundamentales con la vivencia de la pregunta «*¿hay algo?*». En primer lugar, su sentido está inscrito en un contexto vital, aparentemente significativo concreto, que podemos llamar «conversación», en donde hay dos *yo* fácticos anclados a un tema, a un algo específico que los retiene de acuerdo a su mutua preocupación. En segundo lugar, hay *un* emisor para quien tiene sentido referirse a su interlocutor en un comportamiento interrogativo, es decir, el sentido de la vivencia en este caso requiere mantener el arraigo en quien pregunta para poder ser comprendida. Y en tercer lugar, esta vivencia interrogativa exige una devolución referencial al *yo* fáctico que formula la pregunta, esto es, en la pregunta hay una autorreferencia («...*me* acabas de decir»), el *yo* fáctico se mantiene en contacto consigo mismo. Estas diferencias, además, se nutren desde el marco estructural en donde la «conversación» se despliega, a saber, el carácter *cotidiano*, cuestión de por sí característica de la *Umwelterlebnis*, y por consiguiente, considerablemente no teóricico o desvivificante.

## § 5

### *El «giro radical» de la comprensión: hacia el lenguaje de la filosofía*

El propósito de exponer los dos tipos de vivencias presentadas por Heidegger fue diferenciarlas. Esta diferenciación respondía a una inquietud latente de nuestra investigación, a saber, comprender la estructura ontológica de las vivencias en post de esclarecer el fenómeno originario desde el cual la filosofía logra realizarse, y a partir de ello, permitírnos delinear el problema de cómo la filosofía, al tener cierta claridad sobre los modos de la vivencia, puede esclarecerse a sí misma. Estos modos son definidos por Heidegger como (1) *vivencia teórica*, desvivificante, y (2) *y vivencia del mundo circundante*, significativa. De momento que nuestra inquietud se orienta por el problema metodológico, se hace necesario recordar que aquello a lo que la investigación filosófica, del filósofo en cuestión, pretende acceder, es preeminentemente el modo de vivenciar cotidiano, que se transformará más tarde, en *Ser y tiempo*, en algo así como una plataforma radical desde donde la filosofía despliega una posible ontología fundamental. De acuerdo a esto, la vivencia del mundo circundante se yergue como la expresión eminentemente cotidiana del vivir, y por lo tanto, el lugar en donde indagar el *cómo* la vida se tiene a sí misma, el *cómo* se las ha consigo. La importancia del ámbito cotidiano quizás pueda comprenderse desde el principio fenomenológico de atenerse a las cosas tal como se dan, no desestimando la inmediatez del vivenciar, sino por el contrario, conservándolo como el ámbito que por sí mismo es capaz de contribuir a la filosofía en su intento de mostrarse.

Vista la «vida» como el objeto temático de la filosofía, se hace necesario que la filosofía no ubique a su objeto frente a sus ojos. La objetivación de la vida es condición necesaria, y quizás también suficiente, para admitir que la filosofía se ha igualado, en su carácter metodológico, a la ciencia teórica, al dar pie a una desvinculación derivada de lo que originariamente se conserva unido, es decir, al romper el lazo entre la vida como vivencia, esto es, vivida, y el quehacer filosófico, desde donde comprender la esencia de la filosofía. La comprensión acerca de la

vida fáctica, que la filosofía anhela tener, debe ganarse de un modo que implique la conservación del vínculo entre tal objeto temático y el quehacer filosófico que busca apresarlos. Pero, resulta que el objeto temático es precisamente aquello de lo cual no se puede salir jamás. Es decir, el tema de la filosofía es algo de lo cual toda persona tiene un mínimo de claridad, puesto que la «vida» comporta estructuralmente un sentido fundamental de su actividad (*Bewegtheit*), concerniente a preocuparse de sí, “una vida fáctica que se comporta de tal modo que (...) se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma”<sup>73</sup>.

Siendo así, ¿de qué modo la filosofía puede comprender adecuadamente su objeto, sin intervenir mediante la objetivación? Esta pregunta sólo se puede afrontar al examinar el quehacer filosófico propiamente tal, desde una perspectiva estrictamente metodológica. Sin embargo, la claridad sobre el filosofar mismo, supone ya cierta claridad acerca de lo que se filosofa, a saber, la vida. Se requiere, por lo tanto, esclarecer ontológicamente ese suelo de la filosofía, tematizándolo. Para ello Heidegger ha esbozado un análisis acerca de la vivencia, tanto en su modalidad teórica desvivificante, como en el modo circummundanal significativo. Pero, cuál sea el carácter ontológico de cada una de ellas es lo que debemos abordar.

Una indicación inicial acerca de cómo comprender la «vida» desde una perspectiva no cosificante, ha dado Heidegger, diciendo que requerimos de un «giro radical» de nuestro comportamiento de por sí comprensor. No debemos tener al objeto temático, sino serlo, y desde allí aludirlo.

“El camino hacia la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida. Pero parece como si la filosofía volviese a salirse fuera de la experiencia fáctica de la vida. De hecho aquel camino conduce en cierta forma sólo hasta las puertas de la filosofía, pero no franquea el umbral. La filosofía sólo se puede obtener por un giro radical en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera transformación radical.”<sup>74</sup>

En qué consista ese «giro radical», no queda totalmente claro en sus primeras lecciones. Sin embargo, algunas pistas tenemos para su comprensión. Debido a

---

<sup>73</sup> Informe Natorp, *Op. cit.*, p. 32.

<sup>74</sup> Introducción a la fenomenología de la religión, *Op. cit.*, p. 41.

que, según Heidegger, sólo podremos acceder a la idea de la filosofía mediante el filosofar mismo, y en vista, además, que el filosofar es una ejecución llevada a cabo desde la vida, entonces, el «*giro radical*» entendido como un modo de ejecutar en la vida (en sí de la vida) y para la vida (para sí de la vida), que nos conduce hacia la filosofía, debe ser un giro acometido en el camino del ya estar hacia la filosofía. Pero, el ya estar hacia la filosofía tampoco es una andanza cotidiana de la «vida», que nos permita sostener que por el sólo hecho de vivir caminamos hacia ella. De camino a la filosofía sólo podremos acceder ejecutivamente, teniéndola a la vista, estando en posesión, al menos, de su distancia respecto de nosotros. En suma, el «*giro radical*» expresa un tender a la filosofía. Sin embargo, persiste la pregunta, ¿en qué consiste este «*giro radical*» conducente al filosofar?

Pues bien, en primer lugar echemos luz sobre el comportamiento filosófico como tal. La filosofía tomada como un quehacer, expresa una actividad (*Bewegtheit*) radical de la vida fáctica; “la investigación filosófica es la realización explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica dentro de la cual ésta se mantiene constantemente.”<sup>75</sup>

Esa actividad fundamental, ya sea en la figura del *cuidado* o la *preocupación*, comporta un trasfondo o raíz de tipo comprensor. Siempre la vida fáctica está comprendiendo<sup>76</sup>, incluso en el caso —mencionado anteriormente—, del negro senegalés que no supiera qué hacer con eso que Heidegger y sus alumnos concebían como una «cátedra», se halla un trasfondo comprensor. Y es la filosofía la radicalización explícita de esa, de ese carácter ontológico de la «vida» —puesto de relieve en la *preocupación* que por ella se tiene—. Por lo tanto, la radicalidad de un giro como el que menciona Heidegger, se esclarece en su sentido si acaso lo entendemos como inscrito en esa actividad radical que desata explícitamente el

---

<sup>75</sup> *Informe Natorp, Op. cit.*, p. 34.

<sup>76</sup> Ante la posibilidad de objetar esta expresión, aduciendo que es preferible la de *precomprensión*, diría yo que, en base a las lecciones de 1919, no es posible sostener, fehacientemente, que existen suficientes elementos como para hacer entrar al léxico explicativo la palabra *precomprensión*. En cambio, sí puede hallarse, aunque tampoco muy holgadamente —pero, al menos, se señala—, el hecho de que se *comprende*, constantemente en la vida, lo significativo del mundo en que se está. Por lo tanto, prefiero referirme a ese carácter ontológico de la vida, con la designación verbal, *comprender*. Se puede ver que cuando hablamos del *comprender* filosófico, que se explicita mediante la tematización, nos referimos a ello como la “radicalización del comprender”.



quehacer filosófico, esto es, el comprender (*verstehen*). En el comprender opera ese «giro radical» que nos permite atravesar el portal hacia la filosofía. Sin embargo, ¿comprensión acerca de qué es lo que señala esa transformación radical? Ya que, por un lado, el objeto temático de la filosofía es la «vida», y ya que, por otro, la filosofía debe procurar una correcta tematización fenomenológica de ella, entonces este «giro radical» señala el modo cómo, conceptualmente, la filosofía debe aludir la «vida»; cuestión que Heidegger indica diciendo que,

“Este giro radical en la terminología conceptual hay que ejecutarlo, si no, uno se desesperará por no conseguir jamás captar la situación. No se deben tomar sencillamente conceptos obvios (la cuestión de los conceptos filosóficos ha dejado de plantearse desde Sócrates)”<sup>77</sup>.

Por el momento, hemos indicado que a la «vida» se la ha examinado en su determinación en tanto vivencia. Por consiguiente, el área en donde se observe operando esta transformación o «giro radical» será, eminentemente, en la adecuada alusión de la estructura ontológica de la vivencia, de la «vida». Para Heidegger, el modo adecuado de comprender la vivencia, sin ser presa de la objetivación desvivificante, es aquel que indica la relación entre el vivir y lo vivido, propio del flujo vital.

“En el ver de la cátedra estoy plenamente presente con mi yo; como dijimos anteriormente, mi yo resuena en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, y así la veo. Sin embargo, no se trata de un proceso, sino de una *apropiación* (un no-proceso, en la vivencia interrogativa un residuo de esta apropiación). La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación.”<sup>78</sup>

Girar radicalmente nuestra comprensión acerca de la vivencia implica comprenderla como *a-propiación* (*Er-eignis*); alusión que intenta mantener a resguardo aquello que la forma teórica de proceder suele abandonar, esto es, el vínculo siempre existente entre el *yo* y su *mundo*, o dicho en otros términos, resguardar la relación entre el yo comprensor y el significado de lo mundano, entre el vivir comprensor y la familiaridad significativa de lo vivido, que por ser tal,

---

<sup>77</sup> *Introducción a la fenomenología de la religión, Op. cit.*, p. 110.

<sup>78</sup> *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Op. cit.*, p. 91.

aparece como siéndole propia al yo que vivencia. “Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive sólo así.”<sup>79</sup>

En contraposición a la expresión *a-propiación* (*Er-eignis*), Heidegger llama a la forma objetivante de aludir a las vivencias, *proceso* (*Vorgang*). Esta expresión permite explicitar el modo como la filosofía, hasta la época de Heidegger, ha comprendido a las vivencias, y en general todo fenómeno tematizado, es decir, como un algo puesto en frente, cual objeto fuese, abstraído de todo contexto vital. “Una vivencia no es un *Vorgang* (proceso), un objeto que se coloca delante de mí, sino un *Ereignis*, algo que me pasa a mí.”<sup>80</sup>

Estas expresiones (*apropiación; proceso*) buscan despejar el terreno en donde acaezca para la filosofía la posibilidad de «decir algo» acerca de su objeto temático. Este decir, como hemos mostrado enfáticamente, no debe caer en el pecado mortal de objetivar la «vida», haciendo de la terminología de su actualidad, que encubre el sentido esencial de las palabras, una fuente de recursos con los cuales permanecer en toda la interpretación. Por el contrario, Heidegger se debe ver en la obligación de presentar las condiciones y posibilidades que tiene la hermenéutica fenomenológica respecto de la tematización de su objeto<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927, Op. cit.*, p. 79.

<sup>81</sup> En: de Lara, Francisco. *El lenguaje de la filosofía como indicación formal. Consideraciones a partir de Heidegger*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Proyecto Fondecyt de Iniciación a la Investigación número 11100326 [presentado por el Prof. Francisco Ábalo en su seminario “*Cuestiones del método en el pensamiento temprano de Heidegger, II*”, el 2º semestre del 2012, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile]. Aquí, el autor intenta mostrar, entre otros asuntos, el concepto de «tematización», apoyándose en Heidegger. Y la definición de tematización que propone, es la siguiente: “Tematizar —hacer cuestión de algo a fin de dar cuenta de ello— es un ejercicio que, desde luego, se lleva a cabo en medio del lenguaje y que tiene la forma de un discurrir, del discurso (...) El querer dar cuenta de algo, se sale de la situación, su hablar es temático porque toma algo en consideración y se centra en ese algo. La situación concreta puede, desde luego, dar pie a ello, pero tematizar es ya de algún modo salirse de aquello en lo que se estaba y pasar a tratar algo”, sosteniendo dos reglones más abajo que, “al tematizar se pretende ganar alguna forma de determinación de aquello de lo que se trata, algo que no ocurría en la situación práctica”. Pues bien, me parece atinente mencionar esta noción de “tematización” para convenir en que, como señala el autor, se trata de un “ejercicio” que por medio del lenguaje quiere ganar “alguna forma de determinación de aquello de lo que se trata”; sin embargo, quisiera hacer ver que, la idea de “situación”, desde la cual se requeriría salir para poder tematizar, está comprendida por el autor en la forma de “situación práctica”, en el sentido del cotidiano quehacer, en el que no nos detenemos a explicitar esto o aquello. Pero, me parece que, se enriquecería la definición si, acaso, se mostrara también la idea de “situación” como la condición basal en donde yace, de por sí, la posibilidad de comprender los significados mundanos, vale decir, la plataforma —si se me permite

Aludir a las «vivencias», en el caso de Heidegger, como fenómenos de *apropiación*, daría la ocasión de cuestionar el carácter genuinamente originario de esta palabra, en el sentido de que, aún permanece en la oscuridad el fundamento garante de que con tal designación no se ha entrado en la esfera actitudinal de la teorización. ¿Qué nos hace pensar que, con esta expresión, no estamos objetivando el flujo siempre constante de las vivencias? Si bien es cierto que esta cuestión aparece como un problema nuclear en la última parte de sus lecciones (1919), cuya oscuridad no logra desaparecer completamente, es cierto también que, Heidegger, intentado hacerse cargo de la posible objeción a su planteamiento, consistente en que “toda descripción es un «concebir-en-palabras» —la «expresión verbal es generalizante»”<sup>82</sup>, sostiene, desde la idea del ver fenomenológico que, “si la descripción misma fuera siempre y necesariamente teoretización, no se excluiría la posibilidad de que la intuición fundante fuera de tipo no teórico —de hecho, primero tengo que ver para poder describir”<sup>83</sup>. De modo que anuncia, así, que su hermenéutica fenomenológica es capaz de intuir momentos propios de lo *premundano*, que operan en todo momento, y que en su enunciación lingüística *mundanal* no necesariamente se transforman en objetivación teórica.

---

esta expresión en un sentido menos exacto—, de tipo conceptual, verbal, terminológica. Porque, este tipo de “situación” es constante en la «vida», en el sentido de que resguarda las palabras con las cuales nos referimos al mundo, de manera que, también Heidegger la considera, en el contexto de las condiciones de interpretabilidad, como lo inmediatamente configurable para permitir el avance metodológico de la tematización fenomenológica. La idea de “situación”, desde la cual se debe arrancar una interpretación, desde este punto de vista indica, más bien, la base conceptual en la que se halla la «vida» en todo momento de su estar *ya-interpretada*, y de la cual, para comenzar a interpretar, no sólo no se puede “salir”, sino que se debe hacer presente lo más explícitamente posible. Presento estas indicaciones para señalar que en el presente trabajo, entiendo la tematización como el ejercicio de explicitar mediante el lenguaje un algo, el que se logra interpretar desde dentro de la “situación” (hermenéutica) conceptual en que se halla.

<sup>82</sup> *Op. cit.* p. 134. Esta objeción brota a partir de la consideración, por parte de Heidegger, de algunos planteamientos relevantes que ha hecho ver Paul Natorp.

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 135.

## § 6

### Conclusión

#### *Epílogo para un nuevo prólogo*

La cuestión relativa a determinar la idea de la filosofía, como salta a la vista, no puede ser afrontada sin dirigir la mirada hacia aquello de lo cual se filosofa. Podría decirse que la pregunta fundamental de la filosofía es, precisamente, la pregunta por la filosofía, pero con ello nos mantendríamos irremediabilmente en una circularidad abstracta, consistente en determinar una idea a partir de una *estandarización* en la definición. Por consiguiente, en Heidegger se hace necesario abordar este problema fundamental, tomando muy en cuenta la base concreta desde la cual emerge la posibilidad de preguntar y asumir la problematicidad de la filosofía, además de observar la dirección que toma la meditación filosófica, en cuanto al asunto de la filosofía. La filosofía es filosofía sobre algo. En estas tempranas lecciones, Heidegger muestra cómo la filosofía se dirige, como su asunto central, a la humana vida, en donde se puede hacer más visible la consistencia de este quehacer, el filosófico. Carecería de sentido, creo, si hubiésemos abierto este camino señalando, sin más, que la filosofía, a la luz de las primeras lecciones, debe comprenderse como una prolongación radicalizada de la comprensión, y que, por ende, cobra sentido abordar la vida para dilucidar el ser de la filosofía, en la medida que ésta es la prolongación de un carácter de ser de aquella, la vida. Para asumir del modo lo más plenamente posible la problematicidad de la filosofía, en el pensamiento de Heidegger, creo que es necesario ir transitando —en lo posible de modo crítico—, desde la formulación explícita del problema inmanente de la filosofía, a saber, su qué es, hasta la asunción de la vida humana en cuanto objeto temático de la filosofía, intentando aclarar, sobre todo, el vínculo existente entre ambos asuntos.

De momento que el modo de asumir la filosofía, en Heidegger, tiene que ver con el carácter ejecutivo de ésta, el hacerse cargo del problema metodológico, es

decir, el esclarecimiento del cómo filosofar, abre una rica área problemática en torno a la fundamentación de los elementos que orientan en la distinción entre filosofía y no filosofía, tanto como la apertura a la pregunta por las garantías de rendimiento que deben portar las renovadas expresiones conceptuales que en su proyecto hermenéutico comienzan a formarse desde sus primeras lecciones de 1919. Uno de esos conceptos fundamentales es el presentado en el párrafo anterior, a saber, la *apropiación*, y con el cual hemos concluido este pequeño paso en el camino hacia el ser de la filosofía. Con esta acuñación, Heidegger parece haber hecho frente a la necesidad de encontrar recursos alusivos a la base o sustento filosófico, sobre los que se desplegará la interpretación, ya más aguda, de su asunto, esto es, la «vida».

Haber cercado, aunque sea de modo general, el ámbito fundamental «en el que» y «para el que» la filosofía está, me parece un logro decisivo en cuanto primera estación para hacerse camino. Sin embargo, creemos que el problema acerca de encontrar garantías para fundamentar la adecuación del concepto de *apropiación* con arreglo a un proyecto que busca no objetivar el fundamental fenómeno a tematizar, si bien no lo hemos podido asumir, al menos reconocemos la dificultad que significa abordarlo. Queda por ser examinada, como momentos sucesivos de esta comunicación, la diferenciación entre *generificiación* y *formalización*<sup>84</sup>, en donde se delimitarían, en un grado mayor, los límites dentro de los cuales se mueve el rendimiento hermenéutico, ya que allí radica, de algún modo, la posibilidad de abrirse a un nuevo lenguaje que emerja «condicionado por» y «en respuesta a» el asunto de la filosofía, su objeto temático... la «vida»

---

<sup>84</sup> Ref. *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Op. cit.*, §§ 11, 12 y 13.

## Referencia bibliográfica

### 1) Bibliografía básica

Inmediatamente después del título, aparece indicada una fecha en años. Esto señala la fecha en que se escribió el manuscrito, en que se dictó la lección, o, en que se pronunció la conferencia, según corresponda.

- HEIDEGGER, MARTIN. “*El concepto de tiempo en la ciencia histórica*”. 1915. En *Tiempo e historia*. Edición y traducción de Jesús Adrián. Ed. Trotta. Madrid. 2009.
- HEIDEGGER, MARTIN. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. 1919. Traducción de Jesús Adrián. Ed. Herder. Barcelona. 2005.
- HEIDEGGER, MARTIN. “*Anotaciones a la psicología de las «visiones del mundo» de Karl Jaspers*”. 1919-1921. En *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Ed. Alianza Editorial. Madrid. 2001.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 1920-1921. Traducción de Jorge Uscatescu. Ed. Siruela/Fondo de Cultura Económica. México. 2008.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*. 1921-1922. Traducción de un extracto (pp. 82-89, Bd 61 G.A.) por Francisco Ábalo. Presentado por el Prof. Francisco Ábalo en su seminario, “*Cuestiones del método en el pensamiento temprano de Heidegger, II*”, el 2º semestre del 2012, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. 1922. Traducción de Jesús Adrián. Ed. Trotta. Madrid. 2002.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. 1923. Traducción de Jaime Aspiunza. Ed. Alianza Editorial. Madrid. 1999.
- HEIDEGGER, MARTIN. “*El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo*”. 1925. En *Tiempo e historia*. Edición y traducción de Jesús Adrián. Ed. Trotta. Madrid. 2009.

- HEIDEGGER, MARTIN. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. 1927. Traducción de Juan García. Ed. Trotta. Madrid. 2000.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Introducción a la filosofía*. 1928-1929. Traducción de Manuel Jiménez. Ed. Cátedra. Madrid. 1999.

## 2) Bibliografía complementaria

- CAZANELLI, STEFANO. *El neokantismo en el joven Heidegger*. Revista de Filosofía. Vol. XXXV. Núm. 1. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. 2010.
- DE LARA, FRANCISCO. *El lenguaje de la filosofía como indicación formal. Consideraciones a partir de Heidegger*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Proyecto Fondecyt de Iniciación a la Investigación número 11100326. Presentado por el Prof. Francisco Ábalo en su seminario, “*Cuestiones del método en el pensamiento temprano de Heidegger, II*”. Universidad de Chile. II Semestre del 2012.
- DILTHEY, WILHELM. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de Eugenio Ímaz. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1994.
- PÖGGELER, OTTO. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque. Ed. Alianza Editorial. Madrid. 1993.
- RODRÍGUEZ, RAMÓN. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Ed. Tecnos. Madrid. 1997.
- SEGURA, CARMEN. *Heidegger 1922: «Indicación de la situación hermenéutica» (una aproximación)*. Revista de Filosofía. Vol. XII. Núm. 21. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. 1999.

