



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de filosofía

**SOBRE LA IDEA DE FILOSOFIA DESDE SU DIFERENCIACIÓN
DE LAS CIENCIAS EN EL PENSAMIENTO TEMPRANO DE
HEIDEGGER.**

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

Alumna: Daniela Riveros Ovalle
Profesor guía: Sr. Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile
Enero de 2013

*«Tengo lista mi muerte, como un traje
que me espera, del color que amo,
de la extensión que busqué inútilmente,
de la profundidad que necesito. »*

Pablo Neruda. *Canto General*

Agradecimientos

Quiero agradecer profundamente al Profesor, Sr. Jorge Acevedo Guerra, por su total comprensión y colaboración en la creación de este trabajo. Así también agradezco al profesor, Sr. Francisco Abalo Cea, por su disposición y guía en el desarrollo de la problemática. Gracias a mis compañeros y amigos que me incentivaron y reflexionaron conmigo en torno a las grandes preguntas que aquejan nuestra existencia, un diálogo constante que permitió la decisión por mi parte de emprender la gran empresa que lleva la apropiación del pensamiento heideggeriano. Finalmente agradezco a mi familia por su apoyo incondicional en todo momento. A todos, gracias.

Índice

	página
1. Resumen.....	5.
2. Introducción.....	6.
a) Objetivo del trabajo.....	6.
b) Diálogos de Heidegger.....	7.
3. § 1. De camino a la filosofía: las vivencias.....	11.
1.1.- Descripción de las vivencias.....	12.
1.2.- Vivencia de la pregunta «¿hay algo?».....	14.
1.3.- Vivencia de la «cátedra».....	16.
1.4.- Diferenciación de las vivencias en su sentido.....	19.
4. § 2. Vida Fáctica.....	21.
5. § 3. Actitud teórica desvivificadora. Ciencias como modo de vida.....	23.
6. § 4. Apertura metodológica del objeto de la ciencia originaria:	
Intuición hermenéutica.....	30.
7. § 5. Situación Hermenéutica. Apropiación de la Situación.....	35.
5.1.- Lectura del presente y desmontaje crítico de la tradición (destrucción fenomenológica).....	36.
5.2.-Estructura de la Apropiación de la Situación.....	41.
5.3.-Ejemplo de Apropiación: Indicación de la Situación Hermenéutica en <i>Informe Natorp</i>	42.
8. § 6. Hermenéutica Fenomenológica de la Facticidad.....	47.
9. Conclusión.....	52.
10. Bibliografía.....	54.

Resumen

El objetivo primordial del presente trabajo se centra en reconocer la idea de filosofía que tiene Heidegger dentro de su época temprana –entre sus años de docencia en Friburgo-, a la luz de la diferenciación que reconoce entre ciencia y filosofía.

A partir de lo expuesto su curso de 1919, *La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, la idea de una ciencia originaria (*Ürwissenschaft*) que tiene como objetivo transparentar el carácter significativo, la donación primaria de sentido expuesta desde la vivencia del mundo circundante, se delinean la actitud propiamente teórica que llegará a concretarse en ciencia como forma particular de relacionarse y dirigirse al mundo; y la intuición hermenéutica como la encargada de esbozar el carácter significativo de nuestro trato cotidiano con el mundo mediante la discursividad. Desde ésta se avanzará en el terreno fenomenológico hermenéutico del método heideggeriano, llegando a la Apropriación de la Situación, momento clave, desde el cual se reconoce: la apropiación comprensiva del pasado; la necesidad de un desmontaje crítico de la tradición; y la repetición hermenéutica como modo de acceder a la comprensión de nuestra experiencia fáctica actual. Todo ello para, finalmente, esbozar cómo se entiende la filosofía, vista también como una manera de estar y dirigirse al mundo.

Introducción

a) *Objetivo del Trabajo*

El objeto principal de nuestro estudio se centra en reconocer la idea de filosofía que delinea Heidegger en su primer período de pensamiento, específicamente en sus cursos como docente en Friburgo. Convencidos que una empresa como tal requiere de una extensión mucho mayor a la acordada en esta investigación, nos abocaremos a mostrar en líneas generales los caracteres que determinan el proceder fenomenológico hermenéutico que caracterizan a la idea de filosofía en este período. Para internarnos en esta empresa nos abocaremos de las lecciones de invierno de 1920-1921 tituladas *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, en donde se esboza con mayor detalle el ámbito de acceso a la filosofía.

“El problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para luego volver a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida.”¹

En el reconocimiento de esta experiencia básica, nos ayudaremos de la exposición de las vivencias, que realiza el autor en su curso de 1919 titulado *La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en donde expone la búsqueda de una ciencia originaria de la vida, cuyo principal propósito es pensar la vida en su inmediatez y en su movilidad originarias, reluciendo la comprensión conceptual que la vida tiene de sí misma. Este curso también llamado curso de posguerra (*Kriegnotsemester*) muestra parte de la diferenciación que reconoce entre el ver teórico y propio de las ciencias y el ver fenomenológico que intenta rescatar. La tesis según la cual las ciencias son por principio distintas a la filosofía guiará todo el transcurso del pensamiento del primer Heidegger, observándose incluso en años posteriores como en *Introducción a la Filosofía (1927)* en donde aún contrapone a la tarea de la filosofía, las ciencias y la concepción del mundo.

¹ Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, en la traducción de Jorge Uscatescu, Ed. Siruela/Fondo de cultura económica, México, 2008, p. 39.

A este respecto nuestro objetivo dentro de toda la exposición, es retratar la idea que tiene Heidegger de filosofía a la luz de la diferenciación que postula entre el ver científico y el ver fenomenológico. En base a la contraposición del objeto y del modo de acceso a éste entre ambas esferas se mostrará el camino propio de la filosofía, la cual entenderá dentro de su primer período como Hermenéutica Fenomenológica de la Facticidad (*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*).

La primera parte del proyecto entonces, se enfocará en mostrar qué se quiere decir con experiencia de la vida fáctica, cómo de tal nace la actitud teórica que proporcionará la visión fundamental de las ciencias, y en qué sentido las ciencias no pueden responder al fenómeno originario, la vida humana. Constituirá de este modo, la primera parte, una delimitación negativa de la filosofía, en el sentido de lo que no debe entenderse como tal. A partir de ello aparecerá un atisbo por el cual asir el camino propio de la filosofía, la vivencia del mundo circundante. El sentido esbozado en esta vivencia proporcionará el suelo por el cual encaminarnos hacia la filosofía a partir de su método hermenéutico fenomenológico. La exposición de esto último corresponderá a la segunda parte de la investigación.

b) Diálogos de Heidegger

Para entender en parte las ideas que confluyen dentro la tarea heideggeriana de definir a la filosofía y determinar su método, como también las distintas influencias que se observan dentro de los escritos que aludiremos, es necesario conocer las conversaciones del pensamiento que lleva a cabo el joven filósofo en sus primeros años de andar filosófico. Sus fructíferas investigaciones en distintas vertientes le han permitido comenzar a moldear, desde 1919, su propia teoría.

Ya desde los primeros cursos de Friburgo (1919-1921) se observan los resultados de sus investigaciones. Las mayores influencias que resaltan en este período son la fenomenología husserliana, sus investigaciones sobre el ámbito de la teoría neokantiana del conocimiento, sus estudios en la tradición teológica, Dilthey, las filosofías de la vida y la hermenéutica, y la doctrina práctica de Aristóteles. Su diálogo con estas corrientes de

pensamiento permitirán la iniciación de su propio camino, en donde rechazará y se apropiará de variados aspectos heredados de éstas.

En su relación con el neokantismo -cabe recordar que estudió con Rickert en Friburgo, entonces uno de los focos principales de la teoría neokantiana-, entra en disputa con el “trascendentalismo logicista” que apela a la validez intemporal de las categorías lógicas y a considerar al sujeto de conocimiento como sujeto puro trascendental. Heidegger reivindica la necesidad de ir más allá de la lógica y pretende fundar la validez de las categorías lógicas en la vida, caracterizada por la temporalidad e historicidad, así mismo la historicidad del sujeto hacen imposible concebirlo como un sujeto puro trascendental.

Por lo que se refiere a la presencia de las filosofías de la vida (denominación que engloba a variados pensadores que tienen de común dirigirse a la inmediata realidad de la vida) Heidegger reconoce en el espíritu de la época una moda del vocabulario vitalista (realidad vital, sentimiento vital, etc.) que nos da índice de una situación espiritual que exige investigar el fenómeno “vida”. Entre los autores que constituyen esta tendencia vitalista, Dilthey posee una preponderancia para Heidegger, pues en su diferenciación entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu -donde reconoce una diferencia entre sus objetos y ámbitos de estudio-, Dilthey propone el método hermenéutico como el adecuado para abordar las ciencias del espíritu. De este último se servirá Heidegger en un sentido particular y renovado, el cual observaremos en el desarrollo de su determinación de la filosofía.

En su relación con el pensamiento aristotélico, se mostrará en estos años, la necesidad de volver a Aristóteles porque de él, pasando por la teología occidental cristiana, procede la conceptualidad heredada por la tradición. A su vez, va a reconocer, en la teoría práctica de Aristóteles, más precisamente en su sentido de prudencia, la posibilidad de aclaración de la vida fáctica. El diálogo con Aristóteles seguirá en el transcurso de su obra con relación a los sentidos del ser, pero en lo que toca a estos primeros años, la relación se circunscribirá en su filosofía práctica.²

² Para mayor información al respecto del estudio heideggeriano sobre Aristóteles remito a Segura, Carmen. *Heidegger y la Metafísica. Análisis Críticos*. Versión digital en sitio de la Universidad Complutense de Madrid (<http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento9937.pdf>). Madrid. 2007. p. 32-40.

Dentro de todas sus influencias, la fenomenología pregonada por Husserl, su maestro y del cual fue ayudante en Friburgo, posee una importancia capital dentro de todo el pensamiento heideggeriano. Así Heidegger comenzará en 1919 a practicar el método fenomenológico de hacer filosofía, que tiene por principio el “ir a las cosas mismas”, junto con la tarea de reflexionar la posición de la fenomenología en la búsqueda por la renovación radical de la filosofía científica. Bien pronto, sin embargo, se observan ciertas reticencias que concibe Heidegger en relación a la idea de filosofía de la conciencia trascendental husserliana.³

La idea de una ciencia filosófica, es según Ramón Rodríguez, una idea heredada de Husserl, ciencia entendida no en el sentido racionalista como un corpus de verdades eternas, a la que se adhiere su maestro.⁴ Dentro de lo que rescata Heidegger se encuentran al menos cuatro nociones que determinarán el curso de su pensamiento:

- a) El primer asunto que proviene del sentido de la filosofía como ciencia estricta, es la independencia de la filosofía de las ciencias objetivas. La polémica contra el naturalismo por parte de Husserl ayudó a Heidegger a comprender que la extensión del método de las ciencias naturales al ámbito de la conciencia, producía resultados que no son acordes con la realidad de como se presenta la conciencia. En este sentido lo que busca Heidegger es un rigor según la exigencia de la cosa misma y no por adopción del modo de proceder de otros tipos de conocimientos.
- b) El segundo punto es la idea de que la filosofía no puede tener como fin producir una concepción de mundo (*Weltanschauung*) la que se caracteriza por ofrecer una visión general de la realidad natural e histórica, capaz de orientar la conducta del hombre. A pesar de la cercanía del primer Heidegger con Dilthey y las filosofías de la vida, la hermenéutica fenomenológica heideggeriana no busca lograr una concepción de mundo acabada y general, sino mostrar el camino y el modo de acceder al objeto de la filosofía, el ámbito originario de la vida.

³ Al respecto de la herencia y la disputa de Heidegger con la filosofía de Husserl, ver el texto de Rodríguez, Ramón. “*La transformación hermenéutica de la fenomenología*”, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

⁴ Cfr. *Ibíd.*, p 18-21.

- c) La tercera noción adoptada por Heidegger de Husserl, es la idea de una ciencia originaria. La idea en Husserl es encontrar el método de una ciencia de los comienzos absolutos, de lo originario -la conciencia pura- y su método: el de las reducciones fenomenológicas. Heidegger por su parte reconocerá como problemático el ámbito originario y el método husserliano, pero no la idea de filosofía como ciencia originaria, reconocer este cometido será el objetivo presente.
- d) Finalmente la idea de “intencionalidad” es para Heidegger una de las grandes aportaciones del programa husserliano. La intencionalidad de la conciencia en la correlación Nóesis-Noéma Husserliana reduce el “referirse a” a un patrón meramente cognoscitivo. Mientras que para Heidegger la intencionalidad del Dasein hacia el mundo, su referirse al mundo, es una relación eminentemente práctica y dinámica que se establece entre la vida fáctica y el mundo.

Todas estas fructíferas conversaciones con la tradición filosófica hacen de Heidegger un pensador exigente. Si queremos entender a cabalidad sus motivaciones filosóficas y su renovación en la constante conversación que tuvo con las filosofías antecesoras y contemporáneas, tendríamos que develar con mayor precisión cada una de estos diálogos del pensar. Sin embargo, ya que la exigencia de aquello nos llevaría un trabajo de las mayores proporciones, nos limitamos a mostrar la idea de filosofía como comprensión de la vida fáctica a modo de primer paso, o como un primer peldaño de nuestro arribo a la comprensión por la analítica existencial del Dasein y la pregunta por el sentido del ser. Esta investigación se limitará, entonces, a mostrar los albores de lo que constituirá posteriormente *Ser y Tiempo*.

§ 1

De camino a la filosofía: las vivencias

Nuestro objetivo fundamental se mueve en reconocer el ámbito propio de la filosofía, esto es, su objeto y su método, así como también su forma de darse en la vida. Porque la filosofía no es sólo una forma de ponerse frente a las cosas o fenómenos, sino por sobre todo una forma de ser, aunque de momento no aparece en este sentido. Prescindiendo de los motivos, tanto personales como contextuales, que llevan a Heidegger a la necesidad de una renovación del concepto de filosofía, y adhiriéndonos a su tarea, nos vemos en la obligación de hacernos la siguiente pregunta: ¿Cómo o mediante qué método, podemos entrar, con paso seguro y en la dirección correcta, en el camino propio de la filosofía? O como preguntará él mismo:

“¿Cómo se llega a una comprensión propia de la filosofía? Esto solamente se puede conseguir mediante el filosofar mismo y no mediante demostraciones y definiciones científicas, es decir, no insertando un complejo temático general objetualmente conformado.”⁵

Como vemos Heidegger rechaza de plano tratar a la filosofía a partir del modo de operar de las ciencias, el por qué lo veremos más adelante. Pero la indicación de comenzar por el filosofar mismo no nos aclara mayormente el asunto. Pues tenemos que poseer ya una idea previa de lo que significa filosofía para saber si estamos filosofando o no, y es justamente a la idea de filosofía a lo que queremos llegar. Nos enfrascamos así, sin quererlo, dentro de una circularidad de la que parece no tener salida. Resguardándonos de esto, Heidegger comienza a adentrarse en la búsqueda de un método que nos permita la correcta aprehensión del objeto de la filosofía. Pero, ¿cuál es el objeto de la filosofía? ¿Desde dónde debe comenzar el estudio? ¿Cuál es el pie inicial que debemos dar en nuestra búsqueda por la idea de filosofía?

“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 misma sólo se puede obtener por un giro radical en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el

⁵ Heidegger, Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*.(1920-1921) Traducción de Jorge Uscatescu. Ed. Siruela/Fondo de Cultura Económica. México. 2008. p. 39.

conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera *transformación radical*.”⁶

Estas líneas son de vital importancia pues condensan todo el camino de la filosofía. Comprender a cabalidad lo que nos menta nos tomará todo el transcurso de la investigación. Sin embargo, nos guía en tanto otorga un punto inicial por donde comenzar nuestra investigación, la experiencia de la vida fáctica. Quizás comenzar por el estudio de esta experiencia sea ya un modo de iniciar el filosofar. El primer cometido será entonces comprender esta experiencia base, para entender cómo propicia el camino hacia la filosofía, y cómo a su vez impide el filosofar mismo. Establecer el giro radical que se lleva de la vida fáctica a la filosofía, el “franquear el umbral”, será por ende el fin fundamental a esbozar.

A pesar de la impronta metodológica que tiene la experiencia de la vida fáctica en cuanto es un momento de la filosofía, un momento en el camino hacia ella, no encontramos en sus primeros cursos una delimitación clara y aparte de lo que ésta constituye. Por ello nos ayudamos de una diferenciación -bastante aclaratoria-, de la estructura de la vivencia que realiza en el curso de 1919 titulado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. La diferenciación nos mostrará el sentido que tiene una vivencia cuando nos encontramos en la experiencia de la vida fáctica. El sentido de ella, la vivencia del mundo circundante, y de la otra vivencia a la que se contrapone, estará esbozado a partir de la relación yo-mundo que caracteriza Heidegger. Explicitar el vínculo entre quien vivencia la vivencia y lo experimentado en ella, el contenido, nos conducirá al sentido original que se tiene al vivir la vivencia. A la luz de sus diferencias resonarán las primeras características que constituyen el estar fáctico del mundo también llamado, Experiencia de la Vida Fáctica (*Faktische Lebenserfahrung*).

1.1.- Descripción de las vivencias.

En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, el llamado curso de posguerra (*Kriegsnotsemester*), Heidegger busca intensamente la apertura metodológica de

⁶ *Ibíd.*, p. 41.

la ciencia originaria, de la filosofía. Luego de un examen al respecto del objeto de la filosofía, llega a la siguiente conclusión:

“En lugar de dirigirme al objeto del conocimiento, puedo dirigirme al conocimiento del objeto. Al abordar la cuestión del conocimiento, topamos con un fenómeno que realmente incumbe a cada ciencia, que hace de cada ciencia lo que es.”⁷

La importancia que exigirá desde ahora la cuestión del conocimiento dentro de la evolución de la problemática, será decisivo en tanto nos lleva a un nuevo plano de cuestionamiento, abandonamos la pregunta por el objeto de la filosofía, por lo que se ocupa, para internarnos en el método, en el modo en como aprehende su objeto, cómo se refiere y es tomado su objeto. Esto traerá a luz la fundamental diferenciación que existe entre las ciencias y la filosofía como la entiende el joven filósofo.

Al abocarse al problema del conocimiento Heidegger se ve en la obligación de entrar en diálogo con la psicología -como ciencia del conocimiento en su aspecto psíquico-, en donde entra en pugna con Windelband y Rickert, y con el modelo crítico teleológico.⁸ Luego de esta discusión con las corrientes neokantianas, Heidegger expone el análisis de la estructura de la vivencia; de la pregunta *¿hay algo?* y la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*).

El análisis se dirige principalmente a comprender el modo en que se realiza la vivencia, el modo o manera en que se establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido. La diferencia entre ambas vivencias que serán contrapuestas remite al sentido que tiene cada una de ellas sobre la relación que se da entre el *yo fáctico* que vive la vivencia, y el *mundo* en que se encuentra el yo fáctico. El mayor o menor vínculo entre el yo y el mundo mostrará la diferenciación radical que existe entre las vivencias, con

⁷ Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Ed. Herder, Barcelona. 2005. p.34.

⁸ La confrontación que lleva en este escrito, Heidegger con la filosofía trascendental de los valores es un aspecto permanente dentro de sus inicios de actividad filosófica. La crítica que realiza a este tipo de filosofía se traduce en que deforman las vivencias -objeto de estudio de ésta-, al adoptar una actitud preeminentemente teórica. Entra en discusión también con la idea de constitución de la consciencia presente en la filosofía de Paul Natorp, también por consistir en un intento de aprehender las vivencias de modo teórico objetivante.

respecto a sus objetos y al modo de relacionarse con ellos, a su ejecución. Consiguientemente expondremos primero la vivencia de la pregunta «¿hay algo?» para luego contraponerla a la vivencia de la cátedra, lo que nos permitirá sacar a relucir lo constitutivo de la experiencia de la vida fáctica por medio de la clarificación de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*).

1.2.- Vivencia de la pregunta «¿hay algo?»

Con el fin de reducir al máximo la presencia de prejuicios – precepto fenomenológico de ir a las cosas mismas- Heidegger ha escogido deliberadamente el planteamiento de sentido de la pregunta ¿hay algo? con miras a lo que por la «observación inmediata» de esa vivencia se puede encontrar. Comprender el sentido significa ver los motivos que alimentan la vivencia. Lo que primeramente podemos decir, al respecto de la vivencia de la pregunta, es que la pregunta es vivida. Nos preguntamos entonces por el acto mismo de la vivencia. Cuando nos hacemos la pregunta nos entregamos a una experiencia interrogativa, nos comportamos interrogativamente por algo.

Podríamos también, por otro lado, interrogarnos por el contenido de la vivencia, en ésta se pregunta si hay *algo en general* (*Etwas überhaupt*). No se pregunta por algo en específico, como si hay casas o árboles, sino por algo en general. ¿Qué puede significar este algo en general? Algo universal, se podría responder, pero cuando intentamos mentar ese algo en general nos vemos en la obligación de recurrir a objetos particulares. El sentido del algo, como general, se muestra como el desencadenante de todo un proceso de motivaciones, en tanto no llegamos a concebir la idea de algo general desde ya, desde que nos preguntamos por una cosa concreta, sino que nace a partir de un constante preguntarse, de corte abstracto. En este sentido, el algo en general implica de cierta forma un estar dirigido a algo en concreto. Pero con esto no obtenemos un suelo por el cual asir el sentido propio de la vivencia puesto que queda “sin resolverse el problema del carácter significativo de este «estar referido a».”⁹

⁹ Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Op. Cit., p. 82.

Como antes hemos visto, el carácter significativo que intentamos bosquejar tiene que ver con la relación que se establece entre el yo que vive la vivencia y el mundo al que está referido. De modo que debemos enfocarnos en el carácter que bosqueja el «estar referido a», el *yo me comporto* implícito en el estar referido de forma interrogativa. La intención del autor es examinar la vivencia en el modo (*Wie*) en que es llevada a cabo, con lo cual se intenta mostrar el carácter activo de ésta. Yo me comporto en tanto soy yo quien realizo la pregunta, yo vivo la pregunta dirigiéndome hacia algo. Analizando la estructura *yo me comporto* en la observación inmediata en que se da la vivencia de la pregunta, podemos considerarla desacertada para el análisis, en tanto en la vivencia no encontramos algo así como un yo, sino única y exclusivamente la vivencia de algo. El *quién* particular desde donde nace la pregunta, o el hacia quién está formulada –el para quién- parece no mostrarse en la vivencia de la pregunta misma. Nos preguntamos entonces ¿hay en la vivencia de la pregunta una referencia significativa a mi yo singular, al yo que realiza la pregunta? La respuesta es clara: “Así, pues, no sólo no se aprehende *inmediatamente* un yo, sino que al ampliar el campo de intuición – esto es, al no limitarme justamente a *mí mismo*- se ve que el sentido de la vivencia no guarda relación con un yo singular.”¹⁰

La vivencia de la pregunta es una vivencia que me pertenece, soy yo quien ha realizado la pregunta «¿hay algo». La vivencia, por tanto, forma parte de mí, yo estoy presente en ella en tanto la vivo, la hago. Sin embargo por la naturaleza de la propia vivencia, ésta está desligada de mí, está distante del yo, aclara Heidegger. En consideración al realce de sentido, a la relación yo-mundo que determina el análisis de las vivencias, en la pregunta «¿hay algo?» no se observa una remisión a un yo particular –en este caso a mí mismo- o al contexto o mundo en donde se ha vivido esta vivencia. El sentido de la pregunta remite a un yo general, no hay rastro de mí ni de ningún yo o vida concreta. También, en el contenido de la pregunta, en el *hay*, no hallamos un contenido concreto que nos permita contextualizar la pregunta, es decir, no se muestra el objeto referido a una cosa particular que nos otorgue un contexto o familiaridad por la cual podríamos bosquejar un sujeto particular.

¹⁰ *Ibíd.*, p 83.

1.3.- Vivencia de la «cátedra».

Entremos en la segunda vivencia, para que contrastada con la vivencia anterior logremos avanzar en el reconocimiento del sentido de la experiencia de la vida fáctica. En esta segunda exposición Heidegger interpela a sumergirse en una vivencia común (para los alumnos y para él cuando dictaba esta clase).

“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 entrecortan 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 cual debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya.”¹¹

La vivencia de la cátedra es una vivencia inmediata del mundo, entramos a la sala y vemos la cátedra y todo lo que nos rodea con un sentido claro, la clases que impartirá el profesor. En este tipo de vivencia -del mundo circundante como le llama Heidegger-, lo que captamos primeramente no son objetos con características físicas como el color, el peso, la altura, que luego agrupamos y le adherimos un significado; no vemos primeramente superficies marrones que se entrecortan para luego verlas como una caja, después como pupitre, como pupitre académico, y finalmente como el pupitre del profesor, de manera que adhiriéramos a la caja las propiedades de la cátedra, sino que vemos la cátedra de golpe, en relación con las demás cosas en la sala, con los pupitres, los libros sobre ellos, el pizarrón, etc. Al entrar en el aula entonces, vemos cosas y un lugar que tiene un sentido para nosotros, nos significan algo, comprendemos lo que vemos, sólo de esa manera se entiende que entremos a la sala y ya sepamos qué hacer: ir a sentarnos a nuestro banco.

Pero imaginemos ahora, dice Heidegger, que de repente sacamos a un Negro Senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula, ¿qué vería el Negro? Resulta difícil precisarlo, quizás viera algo que sirve para protegerse de piedras y flechas, quizás algo relacionado con la magia, pero es probable que él *no sabría qué hacer con esto*. Nuestra

¹¹ *Ibíd.*, p.86.

mirada y la del Negro Senegalés parecen ser totalmente diferente. Sin embargo el significado de la extrañeza instrumental del Negro, y el significado de la cátedra, de nosotros, son idénticos en su esencia. ¿Por qué? Veamos.

El ámbito primario de vivencia en la que nos movemos diariamente está colmado por la *Significatividad (Bedeutsamkeit)*, el significado es lo primero que nos aparece con la cosa, y no sus propiedades objetivas, sino su significancia con respecto al contexto en que se muestra, así, el aula tiene un sentido para mí en tanto yo comprendo lo que es una pizarra, los pupitres, los libros, etc. Significatividad no se entiende en el sentido de que el mundo aparezca como comprensión valórica de aquello con lo cual nos encontramos. Por el contrario, significatividad viene a realzar el carácter de significado, de comprensión con que nos aparecen las cosas. Significatividad mienta más bien un modo de manifestación del ente que nos sale al encuentro.

El negro senegalés también percibe la cátedra desde un ámbito significativo, su extrañeza instrumental se debe a que no sabe qué es la cátedra, de ahí que no sepa qué hacer con ella. En sentido estricto el Negro ve del mismo modo que nosotros, las cosas con sentido, con significado, la diferencia estriba en que para nosotros lo que nos sale al encuentro es familiar, lo conocemos, él por el contrario no comprende lo que se da a su vista, y por tanto no sabe qué hacer con ello. La significatividad permite que el Dasein pueda tener un trato ejecutivo con las cosas, del hecho del saber qué es un aula, y todo lo que está dentro de ella me permite relacionarme ejecutivamente con los circundante, de ahí que los alumnos entren en la sala y se sienten, prendan la luz para ver mejor, esperen al profesor, saquen sus libros, etc.

En la vivencia inmediata del mundo todo aparece significando, de ahí que Heidegger nos diga: “Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, mundeia [es weltet]”¹²

Lo que nos quiere decir el autor alemán con esta particular expresión, es que la forma en que se nos presentan las cosas primariamente en el mundo circundante es mediante su

¹² Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión, Op. cit.*, p. 88.

significación. La expresión *mundear* intenta mostrar la complejidad que existe entre el yo, que experimenta la vivencia y lo experimentado, el mundo. La significatividad está en directa relación con mi yo, así, en la cátedra y en cualquier vivencia del mundo circundante aparecen las cosas significándome, la silla es incómoda para mí, con la luz tan baja no veo bien, etc. Sólo estando en sintonía con el yo se experimenta algo circundante, dondequiera que algo munde para mí, yo participo de alguna manera en ese mundear, dice el autor. El yo de la vivencia es un yo estrictamente individual, yo mismo, pero esto no quiere decir que es un yo particular frente al cual podemos poner un yo general. El yo es un *yo histórico*, yo con mi propia historia, por tanto lo que distingue al yo fáctico es tener una historia, esto tiene la función de realzar la individualidad estricta del yo, según Rodríguez¹³. Lo que se intenta mostrar con todo esto, es que lo experimentado en el mundo está, en la vivencia del mundo circundante, referido a mí. Esta íntima ligazón que se muestra en la referencia efectiva a mí mismo, evidencia la intencionalidad propia del Dasein que caracteriza su trato con el mundo, en otras palabras, el Dasein está siempre referido al mundo, y las cosas del mundo se muestran siempre en referencia a sí mismo, en relación conmigo, lo cual nos muestra la mutua imbricación entre ambos.

La familiaridad con la vida cotidiana da al hombre un suelo de comprensibilidad y accesibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma. En nuestra proximidad todo aparece teniendo un significado para nosotros, un sentido, así cuando no conocemos algo dentro de un contexto, solemos descifrar qué es mediante las cosas que aparecen alrededor, el contexto también nos otorga un significado que determina el significado de la cosa.

En definitiva, la exposición de la vivencia de la cátedra en el mencionado curso de posguerra, tiene como objetivo mostrar la vía de acceso a la vida fáctica, que va a ser el asunto de la filosofía. La vivencia es relevante en tanto es capaz de evidenciar que nuestra relación con el mundo se sustenta, primeramente, en la comprensión de los nexos significativos que lo articulan, y no en la percepción subjetiva de las propiedades de los objetos.

¹³Cfr. Rodríguez, Ramón, *Op. cit.*, p 28.

1.4.- Diferenciación de las vivencias

De la contraposición de sentido de las dos vivencias podemos reconocer al menos tres elementos determinantes que caracterizan a la vivencia del mundo circundante, de la cual nos ayudaremos:

- a) Lo vivido en la experiencia inmediata del mundo son las cosas mismas, que aparecen mediante su sentido, significados que inmediatamente comprendemos, con los que operamos constantemente.
- b) El “yo” que en la vivencia vive es un yo completamente individual, yo mismo. El que se caracteriza por ser fáctico, histórico, es decir, que vive dentro de un mundo determinado por una historia y una cultura, que vive fácticamente.
- c) La relación del yo fáctico y el mundo es de absoluta imbricación entre ambos. La intencionalidad primaria que aquí se bosqueja, se muestra como una integración en la que ambos, tanto el sujeto de la vivencia como el objeto de la vivencia, están implicados y sometidos al mismo ritmo de la vivencia. Esta consonancia supone una relación mucho más cercana de la que menta la diferenciación cognoscitiva sujeto-objeto.

La relación de lo que se vivencia y el sujeto, en la vivencia del mundo circundante, es una relación de imbricación entre ambos, es decir, cuando estoy en la experiencia del mundo circundante yo me apropio de las cosas, las experimento en directa relación conmigo. El vivir no pasa ante nosotros como un objeto, sino que uno mismo acontece apropiándose de lo vivido. De ahí que Heidegger titule a la vivencia del mundo circundante como *Apropiación (Ereignis)*¹⁴, en el sentido de que la vivencia no pasa a ser un algo que se adhiere a nosotros

¹⁴ Ereignis, das. Esta expresión que se traduce como Apropiación tiene una gran relevancia en el pensamiento de Heidegger apareciendo en todo el transcurso de su obra. Sin embargo adquiere, conforme al avance de su pensamiento, distintas acepciones que es preciso delimitar. En este contexto, dentro de sus primeros cursos, Ereignis se utiliza para designar aquello que es vivido y experimentado por la vida, el modo en que se realiza originariamente la vida y sus vivencias que se contraponen al modo de ver teórico que llama Proceso (Vorgang). Ereignis viene a mentar aquello que me pasa a mí, aquella genuinidad y dinamismo que aparece en nuestro vivir significativo con el mundo. Otras acepciones son las de Acontecimiento en *Ser y Tiempo*, o de Acontecimiento apropiador que adquiere después de *Contribuciones a la Filosofía*. Para saber más sobre estas últimas remito a Escudero, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927*, Ed. Herder, España, 2009, p 79.

dentro de nuestra memoria, por ejemplo, sino que forma parte de nosotros, nosotros somos en ella y en ella es como aparece el mundo e incluso mi yo. Apropiación viene a mentar aquella íntima ligazón entre el yo y la vivencia, entre el yo y el mundo.

Debemos ser cuidadosos en este contexto al entender lo que decimos con Mundo. El mundo no es un objeto que podemos definir como un espacio de tierra de determinadas longitudes que gira en su propio eje. La expresión Mundo (*Welt*) en Heidegger designa una dimensión vivencial, es decir, el mundo es el contexto, el horizonte en el que se desarrolla la vida del ser humano dentro de tres posibilidades: a) en su trato con las demás personas, mundo compartido (*Mitwelt*); b) del uso que hace de las cosas en su relación diaria con el mundo circundante (*Umwelt*); c) del mundo de sus propias vivencias, emociones, etc, el mundo propio (*Selbstwelt*)¹⁵. Entendido así, el mundo viene a ser la dimensión desde la cual se muestra todo lo que conocemos, incluso nosotros mismos. De ahí que la expresión mundear, que viene de mundo, designe la actividad prioritaria y basal del Dasein, pues el mundo es el horizonte siempre presente en el Dasein, es el suelo o plataforma desde la cual aparecen las cosas con las que tratamos, los otros hombres con los que interactuamos e incluso, mi yo mismo. Por tanto mundo y Dasein son inseparables, sólo una visión teórica que tiende a la cosificación y separación de sus objetos de estudio puede verlos por separado.

Contrariamente, en la vivencia de la pregunta «¿hay algo?» lo que hacemos es captar algo, preguntarnos por un objeto en general, sin referencia a nada más que a si hay o no algo. Este captar vive a costa de mi propio yo, es decir, al preguntar por *algo en general* no me refiero a algo que esté dentro de mi relación próxima con el mundo. En la vivencia de la pregunta, al estar sacada de la experiencia mundana primaria en que nos encontramos en la vida fáctica, al ser abstraída de su contexto y del yo que la vive, es una vivencia desvivificadora, llamada por Heidegger, *Proceso (Vorgang)*, un acontecer objetivado que pasa delante de mi yo y establece una conexión con él meramente cognoscitiva, así queda reducida al mínimo la referencia al yo y al contexto. De ahí que desde la pregunta, no hayamos podido

¹⁵Esta distinción entre los tres mundos se diluye en *Ser y Tiempo* en donde ya no se habla del mundo propio. Para mayor precisión remito al diccionario filosófico de Jesús Adrián Escudero, *Op. cit.*, p 199.

sacar a relucir el yo particular de la vivencia, o el contexto vital desde el cual el sujeto ha realizado la pregunta.

§ 2

Vida Fáctica

De la clarificación de los dos tipos de vivencias ofrecidas por Heidegger hemos obtenido un significado primario de lo que puede ser la experiencia de la vida fáctica. La que se destacó por presentarse en la vivencia del mundo circundante, en donde estamos de continuo significando el mundo. Ésta es la primera forma de estar frente a las cosas, antes de toda teorización a su respecto.

Como podemos reconocer muy bien a partir de la vivencia de la cátedra, cuando estamos en nuestra cotidianidad, en relación con nuestro entorno más próximo, reconocemos las cosas y su contexto con un significado, la significatividad viene a ser el modo primario como nos aparece el mundo ante nosotros. En tanto sé qué es la sala de clases, la cátedra, los libros, la pizarra, etc, puedo saber cómo comportarme al respecto; ir a mi banco y sentarme, sacar los libros y esperar al profesor. El significado que obtengo de las cosas y de su contorno me permite tener un trato ejecutivo con ellas, es decir, sin saber qué es la cátedra y la sala de clases no sabría que hacer dentro de ella, de ahí que Heidegger dijera que el Negro Senegalés no sabría qué hacer con la cátedra. La relación significatividad-ejecución están estrechamente emparentadas. De esta manera, la ejecución es el modo propio de tratar con las cosas del mundo en la experiencia de la vida fáctica. Nos ocupamos de las cosas en post de nuestro querer, de nuestro bien, para nuestra comodidad, tratamos con ellas para nuestros fines, si estamos en la sala de clases es porque consideramos formarnos en la filosofía. El trato ejecutivo que se realiza con las cosas a partir de la significación que tienen para nosotros, está en directa relación con mi yo. Esto es lo que muestra Heidegger en *Informe Natorp* cuando dice: “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (curare). En el estar-ocupado-en-algo está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el mundo que le corresponde en cada ocasión.”¹⁶

¹⁶ Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*”, trad. de Jesús Adrián, en ed. Trotta, Madrid, 2002, p 35.

El *Cuidado (Sorge)* encarna el modo en como el Dasein se relaciona con el mundo, en tanto estamos velando siempre, mediante actos y decisiones, por nuestra existencia, por estar bien, sentirnos a gusto, tranquilos, etc. El cuidado es una de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein, aunque en este momento del pensamiento heideggeriano no se muestra con esa impronta, se ve con él, el ingrediente de movilidad que tiene la vida fáctica en cuanto ésta tiene que siempre habérselas con algo.¹⁷ La vida fáctica se ocupa de, se cuida de, anhela por, todo aquello que le sale al encuentro en su trato diario y cotidiano con el mundo. Por medio del cuidado el Dasein se dirige intencionalmente al mundo, en cuanto está siempre ocupado en algo, vuelto hacia algo, preocupado por, etc. El *Trato (Umgang)* es el modo esencialmente práctico en el que se relaciona el Dasein con el mundo –en las tres modalidades anteriormente descritas-.¹⁸ Por tanto viene a ser el modo en que se muestra fácticamente el cuidado, de ahí que el cuidado –en su carácter dinámico- tiene múltiples modos de realización y de estar referido a los asuntos que nos ocupan, como en la manipulación de, en la fabricación de, el servicio de, el uso para, el custodiar con.

El trato ejecutivo se mueve siempre en un contexto de conocimiento, es lo que mencionábamos antes con respecto a la significatividad, al conocer las cosas, el contexto, estamos de algún modo familiarizados con nuestro mundo circundante, con las cosas que nos rodean. La circunspección (*Umsicht*) guía, en este sentido, el trato, de acuerdo con nuestro contexto decidimos qué hacer y cómo hacerlo. El cuidado es circunspecto en la medida en que mira alrededor suyo y se preocupa por el modo en que se despliega la circunspección, por fortalecer y acrecentar la familiaridad con el objeto del trato. De esta manera el objeto de trato, la cosa que en cada momento ocupa nuestra atención en nuestro vivir cotidiano, se aprehende de entrada de tal o cual manera, se interpreta como esto o aquello, es decir, significa algo preciso. Este mirar alrededor inmediato en el que se lleva a cabo el cuidado, moviéndose en un plano de acción próximo y familiar y del cual mostramos interés, es un modo de tratar con el mundo que se guía por la habilidad con la que nos desenvolvemos en la

¹⁷ En *Ser y Tiempo* el cuidado (*Sorge*) se muestra como una de las estructuras fundamentales del Dasein que aglutina tres momentos: la facticidad (*Faktizität*), la existencialidad (*Existenzialität*) y caída (*Verfallen*).

¹⁸ La *Sorge* o el cuidado, designaría la estructura general que engloba a los tres modos básicos de relacionarse con el mundo: a) el ocuparse de las cosas del mundo circundante o de los quehaceres mundanos, *Besorgen* (ocupación). b) el preocuparse por las demás personas con la que se comparte el mundo, *Fürsorge*. c) el inquietarse por las preocupaciones propias de sí mismo, *Bekümmern*.

vida diaria, y no responde tanto al cumplimiento explícito de unas reglas de acción. Al encender el auto, al utilizar el martillo, en el saludo a un conocido camino a casa, en los hábitos de higiene, en todo trato cotidiano se muestra esta habilidad para desenvolverse sin mayores complicaciones. Todos estos comportamientos forman parte de un tipo de conocimiento particular, prereflexivo, automatizado y llevado a la rutina que gobierna nuestra cotidianidad.

En resumidas cuentas la experiencia fáctica de la vida muestra una unión entre el yo experienciante y lo experienciado, que sólo puede ser desligada por una visión teórica que tiende a la cosificación e individualización de los fenómenos. La relación yo-mundo es de complementación total, y está marcada por la significatividad, aquí radica el sentido de la experiencia del mundo circundante, comprendemos las cosas en tanto se muestran con sentido, en relación conmigo, me significan. El experienciar de la vida fáctica que quiere mostrar Heidegger menta aquella acción de afrontar lo que nos sale al encuentro, lo experienciado, para autoafirmarnos en cada acción, por esto se entiende que en cada trato con las cosas y el mundo velemos por nuestra seguridad, tranquilidad, felicidad, todas éstas formas del Cuidado, formas de autoafirmación de la vida en el mundo.

Significatividad y ejecución dominan el plano básico de la experiencia de la vida fáctica. Sin embargo la experiencia de la vida fáctica puede llevarnos a otros modos de ver y tratar con el mundo, a otras posibilidades concretas. La relación yo-mundo seguirá siendo fundamental a la hora de reconocer el sentido que tienen otros modos de ser en el mundo, otras experiencias.

§ 3

Actitud teórica desvivificadora. Ciencia como modo de vida.

Además de las características que hemos observado, la vida fáctica posee una tendencia que nos lleva a adoptar una actitud distinta frente al mundo, una actitud que ya hemos caracterizado con la vivencia de la pregunta, pero que aún falta por concretarse. En las lecciones de invierno de 1920-1921 tituladas *Introducción a la fenomenología de la religión* Heidegger nos muestra una particularidad que tiene el vivir fáctico. Esto estriba en que en la

experiencia de la vida fáctica el modo (*Wie*) en como experiecio las cosas, el modo como me pongo frente a ellas, no está incluido en la experiencia. Podríamos decir que hay una cierta indiferencia con respecto a la forma en la que nos dirigimos a nuestros objetos, preocupándonos más bien por los objetos de nuestras vivencias -esto es-, por qué son, cómo son, dónde están, con qué se dan, qué los limita, etc.

“En el curso de un día fácticamente vivido me ocupo de las cosas más diversas, pero en el ejercicio fáctico de la vida el cada vez distinto *cómo* de mi reaccionar ante aquello diverso no se me hace ni siquiera consciente, sino que me sale al encuentro, a lo sumo, en el contenido que yo experiecio: la experiencia de la vida fáctica muestra una indiferencia con respecto a la forma del experieciar.”¹⁹

Esta indiferencia con respecto al modo en que nos dirigimos a las cosas, al mundo, está fundada en la tendencia que tiene la experiencia de la vida fáctica a enfocarse en sus objetos sin ser capaz de apreciar otras formas o estructuras que entran en juego a la hora de tratar con el mundo, de vivir en nuestra cotidianidad.

Preguntarse por el modo de experieciar, por el cómo nos referimos a las cosas, al objeto de nuestras vivencias, en lenguaje heideggeriano, quiere decir lo mismo que preguntarse por el sentido referencial de la experiencia. El comportarse es siempre una referencia a algo, ya sea en la vivencia propia del mundo circundante como en la vivencia de la pregunta, en ambos casos -a pesar de la diferencia de sentido que podemos ver-, hay de común el “estar referido a”: la cátedra en el caso de la vivencia del mundo circundante; al hay, en el caso de la pregunta. Lo que nos vino a mostrar en cierto aspecto, la diferenciación de sentido de ambas vivencias, es lo que ahora estamos mentando con el sentido referencial. Así cuando veíamos que la significatividad era la forma de ver la cátedra, pudimos resaltar el modo en que nos referimos a ella, el cómo nos dirigíamos a la cátedra era en el modo de la significatividad, de tomar posesión del sentido que nos aparece inmediatamente y no en el modo teórico que caracteriza a la vivencia de la pregunta.

Hay en la experiencia de la vida fáctica la tendencia a caer en el contenido de la experiencia, el contenido, en alemán *das Was*, ha indicado dentro de la tradición filosófica

¹⁹ Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Óp. cit*, p 43.

alemana la esencia de una cosa. El término literalmente significa *el qué*, la quiddidad, y en tanto estamos dentro de la experiencia de la vida fáctica, nos abocamos al qué de nuestras vivencias, a su contenido objetivo, nos preocupamos en el caso de la cátedra, por ejemplo, por el pupitre que me tocó, por la silla, por cómo son, si me permiten estar cómodo o no, si son de madera, o de metal, etc. Pero lo que dejamos a un lado al estar inmersos en lo que nos aparece, al estar volcados a las cosas, es nuestro modo de dirigirnos a ella, el modo, en alemán *das Wie*, intenta mostrar la forma en que la vida establece una relación intencional con su entorno. El cuidado es un ejemplo, en tanto propio del estar en el mundo circundante, es una modalidad que ilustra cómo se desenvuelve la vida con el mundo de las cosas y las demás personas, cuidándose, preocupándose por uno mismo, por los demás, etc. Al resaltar la modalidad de las experiencias se intenta mostrar los rasgos ontológicos que constituyen a la existencia humana que tienen la característica de ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica en cada ocasión. Para Heidegger entonces, el Dasein, el ser humano no es una esencial sustancia intemporal delimitada de antemano, sino que se va haciendo en el camino, el carácter móvil de su ser es lo que se intenta relucir con esto, en tanto la naturaleza temporal y el carácter histórico de la vida fáctica no responden a los parámetros de una esencia dotada de contenido eidético invariable (esencia), sino que encarnan un modo de ser particular y contingente. De ahí que en el curso de estas lecciones se hable constantemente del yo-fáctico, caracterización que viene a relucir este carácter contingente, móvil e histórico del Dasein.

La experiencia de la vida fáctica, como íbamos caracterizando, se pone toda ella en el contenido, y el modo se muestra, a lo sumo, en los contenidos. La diferencia de sentirme de un modo en un concierto, y de otro modo en una conversación trivial sólo suele mostrarse en los contenidos de aquellas experiencias, aclara Heidegger. Y como la forma de experimentar propia de la vida fáctica es en el modo de la significatividad, todo contenido aparece significándome, con lo cual podemos decir que la experiencia de la vida fáctica tiende a volcarse en los complejos significativo de nuestras vivencias. Al estar siempre pendiente de los objetos de nuestras vivencias -las cosas-, tendemos a sumergirnos en ellas, intentamos responder qué son, vemos sus partes constitutivas, intentamos entender su forma de ser, su utilidad, su fin, etc. Esa manera de ver las cosas gracias a su exacerbada utilidad práctica y continuo uso, se extrapola a otros fenómenos, con lo cual intentamos dar respuesta a la

felicidad, por ejemplo, o incluso de la humanidad y su modo de ser, a partir de una visión que tiende a ver los fenómenos compuesto de partes que se delimitan y se desarrollan independiente una de otras. Los fenómenos son vistos desde una óptica objetiva, al ser separados de su contexto para apreciarlos en la completa abstracción. Las cosas aparecen con el carácter de “en sí mismos”, es decir, se muestran aislados de su contexto, abriéndose la posibilidad, al estar inmerso en su carácter constitutivo, de tematizarlos desde sus propiedades.

En la forma de la significatividad, que determina el contenido del experimentar mismo, experiencia todas mis situaciones vitales fácticas, la significatividad acomete todos los planos de mi vida, de ahí que Heidegger diga: “Esta indiferencia fundamenta, por lo tanto, la autosuficiencia de la vida fáctica, que se extiende a todo y en esta autosuficiencia decide también sobre las cosas supremas.”²⁰ Lo que nos intenta mostrar el pensador alemán, es que la tendencia a volcarse en el contenido, en el qué de las cosas y los fenómenos, esta preponderancia, hace que la vida fáctica tenga una autosuficiencia, pues en el modo de la significatividad el ser humano encuentra una respuesta tanto para qué hacer ante tal o cuál situación, como ante qué es Dios, el mundo, el hombre.

“La experiencia de la vida fáctica es la «preocupación actitudinalmente caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad»²¹ En tanto la vida se dirige de continuo a los complejos significativos del mundo fácticamente experimentado, condiciona una tendencia a la determinación actitudinal de objetualidades. Esta referencia, este modo de dirigirme a la cosa se desarrolla en la medida en que el comportamiento se sume en el complejo temático, es decir, la observación teórica no considera a la hora de comportarse, de abstraerse en el qué de la cosa, el modo en cómo me dirijo a ella. Yo me dirijo sólo al tema, yo me aparto de mí para enfocarme en el tema. Con esta actitud se suspende la referencia viva al objeto, nos dice Heidegger, viva en tanto se le deslinda de su manifestarse inmediato del mundo circundante que es el vivir. De ahí que a la vivencia de la pregunta *¿hay algo?*, que ve al objeto fuera del contexto inmediato de la vida, es llamado por

²⁰ *Ibíd*, p.43.

²¹ *Ibíd*, p 46.

Heidegger, vivencia desvivificadora (*Entlebnis*). Esta tendencia que hemos observado es importante porque designa el carácter fundamental de la actitud teórica, propia de las ciencias. Y se caracteriza fundamentalmente porque lo significativo -que es el modo propio de aparecer las cosas en el fáctico vivir-, es designificado hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser-real, con lo cual también el yo-histórico es sacado de su contexto, de su historicidad. En relación al fenómeno de la vida y su aprehensión, la teoría viene a producir ciertos riesgos y limitaciones que se traducen en un triple movimiento de «designificación» (*Entdeutung*), de «deshistorización» (*Entgeschichtlichung*) y de «demundanización» (*Entweltlichung*) de la vida, que a la postre desembocan en una total privación de ésta.

En la vivencia de una cosa, en la actitud teórica, se produce una ruptura entre el vivir y lo vivido. Lo vivido, el objeto, no participa del ritmo que caracteriza a la vivencia, sino que existe por sí mismo y sólo es mentado en el conocimiento, de manera tal que es designificado, sacado del contexto de significación primaria. Del mismo modo, al vislumbrarse “por sí mismo”, fuera del contexto en el que está fácticamente dado, el objeto es desmundanizado, sacado del horizonte significativo del mundo. Con lo cual queda suprimido a su vez, toda indicación de un sujeto particular, histórico (deshistorización).

Viendo fenomenológicamente la experiencia de la pregunta es ciertamente una vivencia, pero vista desde la óptica de su origen en la vivencia del mundo circundante, es ya una experiencia privada de vida. Hay grados de vitalidad de la vivencia, acusa Heidegger, por ejemplo, en la interpretación de las cualidades sensoriales secundarias, lo que llamamos comúnmente colores y sonidos, son convertidas por la física en invariantes físicas de oscilaciones de éter y luz, un grado de objetivación científico extremadamente complicado.

En resumen, cuando los complejos objetuales tienden a independizarse para llegar a una lógica de lo circundante, el trato propio con el mundo, el trato ejecutivo con las cosas es dejado a un lado. Este sólo observar, carente de orientación y sin ningún propósito ejecutivo, se despliega como una determinación de corte abstracto que puede llegar a articularse en forma de ciencia. Cuando observábamos la vivencia de la pregunta, podíamos notar que al realizar la pregunta, primero no necesitamos estar haciendo algo, es más la pregunta parece

presentarse luego de un momento de examen, y tampoco hay en su preguntar una relación con mi yo. De la directa relación con el mundo, en su inmediatez, no llegamos a preguntas como el ¿hay o se da algo? sin un previo y hasta largo examen. Para llegar a preguntarnos por el carácter de ser de algo en general necesitamos de un sentido de abstracción de las cosas, ya que ellas en su cotidiano estar no se nos muestran de ese modo. La contemplación (*hinsicht*) tiene en este contexto la connotación de un puro mirar en derredor en términos básicamente teóricos y abstractos.

De la experiencia del mundo circundante a la teorización de la cosa hay un camino:

“Volvamos a recordar la vivencia del mundo circundante de la cátedra. Yo comienzo a teorizar progresivamente a partir de lo vivido en el mundo circundante: la cátedra es marrón; marrón es un color; el color es un dato sensorial genuino; el dato sensorial es el resultado de procesos físicos o fisiológicos; los procesos físicos son la causa primaria; esta causa, lo objetivo, responde a un determinado número de oscilaciones de éter; los núcleos de éter se descomponen en elementos simples que están conectados por leyes igualmente simples; los elementos son lo último; *los elementos son algo en general.*”²²

El proceso que llega a constituir una actitud propiamente científica, como muestra la cita anterior, es un proceso largo que exige de gran estudio. Para constituirse el quehacer científico y su método ha de practicarse y habituarse en la actitud cosificante, lo que nos muestra que sólo en el desarrollo continuo y en la práctica llega a conformarse la ciencia como un trato autónomo y especializado con el mundo. El dejar de lado el trato con las cosas para volcarse en su quiddidad, en su contenido, es sólo el germen de la actitud teórica que va constituyéndose en cuanto restringe y especializa cada vez más sus complejos objetuales.

Las ciencias entonces nacen de la vida fáctica. Incluso “el trato cuidadoso no sólo dispone de la posibilidad de renunciar al cuidado estrictamente ejecutivo, sino que es propenso a comportarse de esta manera.”²³ Hay, según Heidegger, una preponderancia a dejar el trato ejecutivo con las cosas para verlas por sí solas, las ciencias, en este aspecto, tienen una tendencia no menor a desarrollarse, desde la experiencia fáctica.

²² Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, *Op. cit.*, p 136.

²³ Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, *Op. cit.*, p. 36.

La ciencia como tal es una posibilidad de presentación del ente. Es una posibilidad particular de vivir y de vivenciar. Es un tipo de experiencia que avanza de una determinación cósmica a otra y desde la cual se constituyen un conjunto particular de vivencias, las que se caracterizan por explicitar propiedades del ente investigado, en cuanto él mismo. Los entes se explican también en su relación y diferenciación con otros entes, estableciendo regularidades cósmicas, leyes, las que dan cuenta de las estructuras de comportamiento en la interrelación entre entes autónomos. En definitiva la vida teórica se despliega como una forma de conocimiento que se entrega al contenido, bajo la motivación de adquirir información detallada de sus propiedades, para establecer a partir de ellas, un orden sistemático de sus datos. La ciencia es un modo de vida, y como tal contribuye a formar su existencia. Que los resultados de las ciencias y su inagotable crecimiento son de fundamental ayuda para el desarrollo del ser humano en la tierra es innegable. La crítica heideggeriana por tanto, no va contra las ciencias en sí mismas, sino contra el primado de ella en la filosofía, es decir, con la intención de llevar el método y proceder de las ciencias al ámbito de la filosofía o de las ciencias del espíritu.

En conclusión, la actitud teórica es por naturaleza, sólo posible cuando se destruye la vivencia del mundo circundante, cuando la significatividad y el trato ejecutivo se suspenden. Lo teórico es en sí mismo derivado, de un ámbito primario desde el cual nace, la experiencia de la vida fáctica, y por la cual podemos decir que es privado de vida. En tanto derivado, el ver teórico no puede ser método de la ciencia originaria que pretende delinear Heidegger. Este argumento se esboza fundamentalmente en el curso de posguerra, *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en donde entra en discusión con las principales corrientes neokantianas y a las cuales acusa de convertir a la vida en un objeto de estudio inerte e inanimado, al extraerla de su corriente vital y de su proceso de gestación histórica. Lo que reclama Heidegger es que la biología y la antropología, al igual que la filosofía moderna distorsionan nuestro acceso a los fenómenos en la medida en que priorizan la mirada teórica, una mirada cosificadora que falsea nuestras vivencias inmediatas, al extirparlas del mundo circundante desde donde nacen con lo cual la vida se somete a un proceso de objetivación y de privación de vida (*Entlebung*). Este proceso de desvivimiento, de lejanía cada vez mayor de la vivencia inmediata, de la donación primera de sentido, es el tipo de proceso que tiene que evitar la filosofía en tanto búsqueda de la vida en su sentido originario.

Frente a la prioridad concebida a la teoría, el autor alemán, establece la necesidad de volver al sustrato primario, preteorético de la vida. En este sentido, hay que dar un paso atrás, y reconocer que la teoría arranca de un ámbito anterior y originario, es decir, que sólo es posible a partir de lo dado inmediatamente en el mundo de la vida cotidiana. La ciencia de los orígenes no será otra que aquella que saque a relucir este carácter inmediato de la vida y la comprensión propia que maneja en un ámbito preteorético. En este contexto, la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) no es sólo un tipo habitual de vivencia en que se desarrolla la vida, es su suelo originario, el ámbito que proporciona el sentido. Su originariedad radica en que es la base irrecusable a la hora de considerar al Dasein en su estar en el mundo, cualquier reflexión o teorización a su respecto exige de este ámbito primero de donación de sentido, de comprensión.

“A poco bien definido que esté el concepto de vida como totalidad, lo decisivo para el problema del que se está hablándose deja deducir fácilmente, así como el sentido con el que funciona la «vida»: ella es *el* ámbito, *la* realidad fundamental, lo que auténticamente todo lo abarca y en lo que todos los fenómenos están incluidos.”²⁴

La fenomenología tiene desde aquí, la tarea de sacar a relucir lo que hasta ahora ha quedado oculto para el ver filosófico: el carácter inmediato de la vida y su donación de sentido, la comprensión que de sí misma tiene en su fáctico estar en el mundo, anterior a toda teoría. Y es justamente lo que intentaremos ver, mostrando con ello el proceder fenomenológico que tiene a la vista Heidegger en la etapa inicial de su desarrollo filosófico.

§ 4

Apertura metodológica del objeto de la ciencia originaria: Intuición Hermenéutica

En la búsqueda por la apertura metodológica del objeto de la ciencia originaria, Heidegger expone, en *La Idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo*, la estructura de las vivencias; de la pregunta y la vivencia del mundo circundante. Una vez

²⁴ Martín Heidegger. *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. p. 29.

obtenido este primer suelo, la vivencia, surge el problema de cómo acceder a su esfera sin un método que las deforme y les quite el carácter preteórico, la donación primaria de sentido que quiere sacarse a relucir. Reflexiona en torno a la descripción reflexiva de Natorp, la que termina por considerarse nefasta en tanto por su método -por medio de la reflexión-, las vivencias vividas se convierten en vivencias observadas, mostrándose como objetos, al adoptar una actitud preeminentemente teórica. Analiza también la reconstrucción como método de la comprensión científica de la consciencia y de la aprehensión de lo subjetivo. Pero lo desecha por ser también fruto de la objetivación.

Pero vemos que ya desde la descripción de las vivencias, Heidegger ha tratado de atenerse a lo que inmediatamente se vive en la vivencia. Nos aparece así un atisbo metodológico por el cual poder captar en su sentido éstas experiencias. El ver fenomenológico implícito en la exposición de la vivencia del mundo circundante, cuando dice: “Retengan con firmeza esta vivencia de «ver su puesto»”²⁵, no se entiende en un sentido del ver óptico, sino que el ver significa la simple toma de consciencia de lo que estaba ya ahí. El ver fenomenológico, en este sentido sigue con su intención primaria, de recuperar una actitud ingenua que permita ver las cosas tal cual son, tal cual aparecen a la intuición. Lo que se complementará con lo dicho posteriormente:

“El principal problema metodológico de la fenomenología, la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de la vivencia, está sujeto al principio de los principios de la fenomenología. Husserl lo formula en los siguientes términos: «*todo lo que se da originariamente en la “intuición” {...} hay que tomarlo simplemente como se da*».”²⁶

La intuición fenomenológica debe poder expresar “la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo.”²⁷ La evidencia de la intuición se basa en que el saber inmediato del mundo circundante es evidenciable y expresable, porque estando en él, hay ya evidencia, se sabe de, se dice de. La intuición fenomenológica se

²⁵ Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Op. Cit., p 86. Dirigirse al § 1. (1.3) del presente trabajo.

²⁶ *Ibíd*, p. 132.

²⁷ *Ibíd*, p.133.

fortalecerá y podrá llevar a cabo su objetivo con mayor ahínco una vez que se complemente con un nuevo sentido de hermenéutica.

La posibilidad de comprender y apropiarse de lo que se da originariamente en la vivencia de la vida preteórica, el sacar a relucir el fenómeno de la significación primaria que constituye una vivencia del mundo circundante, sólo puede ser apropiado y expuesto en términos conceptuales, pues la vida misma en su fáctico desarrollo posee ya, de antemano a cualquier teoría o reflexión a su respecto, un sentido de sí misma. En la circunspección, propia de nuestro trato ejecutivo con el mundo, estamos y nos movemos dentro de una situación de sentido que se ordena y constituye en el modo del nombrar y abordar discursivamente la objetividad del trato, es decir, el mundo comparece en un determinado modo del nombrar discursivo, con lo cual tratamos las cosas, a los otros y a sí mismo desde el diálogo. Nos referimos al mundo y todo lo que ello conlleva mediante el discurso. Y esto porque ya desde un principio concebimos el mundo mediante la significación, esta donación de sentido primario que observamos en la vivencia del mundo circundante permite la comprensión de lo que nos rodea, incluyendo a nosotros mismos, y junto con ello, permite a su vez la discursividad en el Dasein, que sabe y se nombra a sí mismo desde ya en su estar en el mundo.

“La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente.”²⁸

Que a la intuición fenomenológica, principio de los principios de la fenomenología, se haga intuición hermenéutica nace de la naturaleza propia del problema; del Dasein que es ya y por sí mismo hermenéutico, lo que se nota en la comprensión y la categorización que tiene de sí mismo y del mundo en su fáctico estar en él. Y la preponderancia hermenéutica en el tratamiento de la vida fáctica del Dasein descansa en la misma idea heideggeriana. El Dasein se comprende y se nombra a sí mismo, desde siempre en su estar en el mundo, ya sea de manera significativa en un primer momento, de manera teórica, artística, científica, etc., después. El sentido de hermenéutica que recoge Heidegger desde el horizonte de la

²⁸ *Ibíd.*, p. 142.

hermenéutica de Dilthey, no hace referencia a la doctrina de las condiciones de la interpretación de los textos históricos, jurídicos y teológicos -lo que puede ser llamado teoría del comprender-, sino que la toma en un sentido mucho más elemental de dar a conocer algo, de comunicar algo. El nuevo valor filosófico que dota Heidegger a la hermenéutica la muestra como una modalidad de la existencia por la cual la vida articula su mundo y su historia. En su curso *Ontología, hermenéutica de la facticidad* (1923), muestra con mayor claridad el carácter más originario del término hermenéutica que intenta condensar en su trabajo filosófico. Así nos dice, luego de un examen al respecto del término, 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 ερμηνεύειν (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*.”²⁹ Con el término hermenéutica se pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad.³⁰ Facticidad se entiende, en el mismo curso, como el carácter de ser de nuestro existir propio; ese existir en cada ocasión.³¹

Así, la hermenéutica, en cuanto interpretación del logos, del discurso, se hace necesaria en la dilucidación de la experiencia de la vida fáctica, pues permite la repetición de la experiencia originaria a interpretar y se muestra a su vez como un momento mismo de la facticidad al reconocer que el Dasein mismo es hermenéutico.

La intuición hermenéutica es a su vez intuición comprensora en un sentido muy preciso: “*comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde

²⁹ Heidegger, Martín. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, traducción de Jaime Aspiunza, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1999. p. 33.

³⁰ *Ref. Ibíd*, p. 27.

³¹ El término Facticidad, emerge en Heidegger en el contexto de discusión neokantiano –durante los años de elaboración de su tesis de habilitación (1915)-, para distinguirlo de la lógica: de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico. Facticidad se muestra ahí como lo que es temporal, individual y accidental. En su interpretación de la religiosidad cristiana el término fáctico (faktisch) adquiere un significado específico apuntando al carácter histórico y finito de la vida humana. Posteriormente, en los cursos de Friburgo, el término Facticidad se emplea para referirse a la realidad primaria de la experiencia fáctica de la vida.

el prisma de esa situación.”³² A diferencia de la intuición husserliana que privilegia el acto de la percepción, la comprensión expresa –dentro de la primera parte del pensamiento heideggeriano-, la familiaridad con la que nos desenvolvemos prácticamente en el contexto significativo de la vida. En el marco de la hermenéutica de la facticidad, la comprensión se entiende en la intuición hermenéutica como una repetición de la situación más propia, en el que se intenta mostrar el rasgo de movilidad que presenta la situación, mediante su apropiación.

El acto de repetición (*Wiederholung*), que implica el comprender la situación a interpretar, -que se mostrará con mayor impronta dentro de la llamada *apropiación de la situación*-, desempeña un papel metodológico fundamental dentro de la hermenéutica de la facticidad a la hora de conseguir una comprensión primaria, no distorsionada, del fenómeno fundamental, la vida. Heidegger postula la repetición en contraposición al método reflexivo que adopta Husserl en su fenomenología, pues trae consigo una objetivación de las vivencias. El término *wiederholen* en alemán -nos comenta Escudero-, encierra un doble sentido, de repetir y reiterar, por una parte; de retomar y recoger, por otra. De seguro Heidegger vislumbra su repetición desde los dos sentidos.

En definitiva, la intuición comprensiva o hermenéutica tiene el objetivo de mostrar aquel estado de autointerpretación en el que se encuentra la vida en su fáctico darse. La comprensión, como nos hace notar, pasa por repetir lo que es comprendido en términos de la situación más propia, y desde el prisma de esa situación. Situación es vislumbrada en este punto como vivencia en el sentido de que es la situación el objeto a mostrar en donde develar las motivaciones originarias de comprensión de la vida fáctica.

“La intuición hermenéutica es, pues, un elemento metódico capital del programa heideggeriano de una ciencia originaria. En cuanto repetición no reflexiva de la vida fáctica, la intuición hermenéutica recoge el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la «cosa misma», del aparecer originario del sentido, y en cuanto repetición evidente, garantiza la formulación inteligible y la imprescindible

³² Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, *Op. cit.*, p. 33.

comprobación (*Ausweisung*) de lo visto, sin las que una filosofía no puede llevar el nombre de científica.”³³

Como nos muestra muy bien Ramón Rodríguez, la intuición al ser hermenéutica logra tanto la donación de sentido primario que se produce en la experiencia de la vida fáctica, que en tanto discursiva, se puede capturar mediante una repetición no reflexiva, con lo cual se evita la objetivación. Y garantiza la correcta comprobación de lo visto en la repetición mediante la formulación inteligible, por medio de la discursividad.

§ 5

Situación Hermenéutica. Apropiación de la Situación.

La hermenéutica en cuanto fáctica se mueve esencialmente en la esfera de comprensión preontológica que la vida tiene de su propio ser. La *apropiación de la situación hermenéutica* va encaminada a conquistar críticamente el horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida, intentando con ello desenmascarar, en una estrategia de desmontaje y destrucción, los conceptos operantes en la precomprensión que se tiene de la vida para volverlos a su sentido originario.

Toda interpretación, para Heidegger, debe llevarse a cabo a partir de la llamada Apropiación de la Situación: “El contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulte accesible de una manera suficientemente clara.”³⁴

La situación hermenéutica (*Hermenetische Situation*) determina la situación de nuestra comprensión, en cuanto es capaz de mostrar conceptualmente la comprensión de nosotros mismos -de nuestra facticidad-, por medio de la interpretación de los hábitos, costumbres y usos lingüísticos, y por medio de la revisión y el desmontaje crítico (*Abbau*) de

³³ Rodríguez, Ramón. “*La transformación hermenéutica de la fenomenología*”, *Op. cit.*, p 100.

³⁴ Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, *Op. cit.*, p. 29.

la tradición. Pues jamás se da una interpretación libre de presupuestos y exenta de valoraciones. En este sentido Heidegger es cauto, si se desea lograr una aproximación correcta al Dasein que no esté lastrada teóricamente, o distorsionada por la tradición filosófica o por las interpretaciones públicas, es menester dejar en claro las presuposiciones implícitas en todo acto de interpretación. Para ello debemos reconocer los conceptos operantes en la precomprensión que tenemos del fenómeno “vida” para ver si responden adecuadamente al análisis de la facticidad del Dasein o si lo interpretan a partir de supuestos de otra índole, por ejemplo si se responde al sentido del Dasein desde la óptica de las cosas materiales, de su sentido de fabricación, u otros.

La necesidad de un desmontaje (*Abbau*) crítico de la tradición aparece con gran ahínco en *Informe Natorp*, pues la pregunta capital del escrito versa sobre *¿cómo se alcanza una comprensión propia de la existencia humana que no esté adulterada por la tradición?* Para responder a esta pregunta Heidegger escoge como punto de partida la situación en la que ya estamos de facto, es decir, la comprensión cotidiana, habitual que tenemos de nosotros mismos. Pero como muestra el análisis de la vida en la primera parte del *Informe Natorp*, ésta tiene una tendencia hacia la caída (*Verfallen*) que permite que el Dasein se atenga a una interpretación mundana de sí mismo obtenida desde la óptica pública, desde una herencia histórica que no es revisada ni apropiada en forma expresa sino más bien automáticamente.

La pregunta determinante a esta altura de la investigación, y con el fin de seguir el camino de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad debe estar abocada a *¿Desde dónde debe comenzar la interpretación para llevar a cabo la llamada Apropiación de la situación, que nos permitirá vislumbrar la comprensión preteórica de la vida fáctica?*

5.1.- Lectura del presente y desmontaje crítico de la tradición (destrucción fenomenológica)

Al ponerse en acción, la hermenéutica de la facticidad comienza haciéndose la pregunta *¿cuál es nuestra situación hermenéutica desde la cual podemos comprender el ser de la vida fáctica?* En la lectura de nuestra actualidad, dice Heidegger. Para sacar a relucir

nuestra comprensión de la vida fáctica debemos enfocarnos en nuestro hoy, al modo en que nos vemos a nosotros mismos. Esto porque la actualidad histórica, en cuanto constitutiva de la situación hermenéutica en la que estamos, no se muestra como un conjunto de acontecimientos más o menos ajenos, sino que es algo que vive en nosotros, en el sentido de que es un modo de ser, de actuar y de decir, que constantemente ejercemos.

Mientras nuestro análisis se enfrasca en la esfera de nuestra situación fáctica, histórica, vemos que vivimos a partir de determinadas representaciones, creencias o ideas que determinan nuestros actos en la medida en que están incorporadas a nuestro modo de ver el mundo. El Dasein vive siempre en un estado de interpretación (*Ausgelegtheit*), que es herencia de una gran historia en la que fueron moldeándose y confluyendo diferentes interpretaciones e ideas que determinan nuestra consideración del mundo, de nuestro entorno, de nosotros mismos, de la historia, etc. Al estar en una interpretación se limita el ámbito por el cual el Dasein mismo se plantea preguntas y aspiraciones, es decir, nos entrega una orientación, una guía que delimita nuestra manera de mirar, actuar, y su posible horizonte. Es lo que en *Ontología, hermenéutica de la facticidad* dice: “Lo ya-interpretado delimita de modo difuso el ámbito desde el cual el existir mismo plantea cuestiones y exigencias. Lo ya-interpretado es lo que da al «aquí» del estar-aquí fáctico el carácter de un estar orientado, lo que delimita concretamente su posible modo de ver y el alcance de su vista.”³⁵

La vida fáctica, entonces, se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado y elaborado de nuevo. La circunspección ofrece a la vida un mundo ya interpretado de acuerdo con las perspectivas en la que el mundo comparece y guarda en calidad de objeto de preocupación. En otras palabras, cuando nos movemos dentro del mundo circundante, estamos inmersos en la completa tradición que guarda nuestra cultura, vamos circunscribiéndonos dentro de su trato y modo de ver las cosas. Cuando nacemos ya hay un mundo configurado de cierta forma que nos inculcan, de esta manera nos determinan la comprensión de lo bueno, lo malo, lo que sirve y no sirve, cómo debe ser la educación, y la vida en su totalidad. La perspectiva que disponemos hacia el mundo se desliza por la fuerza del hábito, mucho más que por una apropiación expresa, declara Heidegger. Es decir, el

³⁵ Heidegger, Martín. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Op. cit., p. 52.

Dasein suele circunscribirse en la visión de la cultura, del mundo en donde nace, una concepción heredada de la tradición que adopta sin preguntarse, sin apropiarse de manera explícita. El estado de interpretación del mundo es fácticamente aquel en que se encuentra la vida misma. A este respecto, el autor de *Ser y Tiempo* reconoce en la cotidianidad el modo de ser en que habitualmente estamos, en el que inmediatamente nos encontramos, que en nuestra época está vertebrado por el ámbito público (*Öffentlichkeit*), por las formas públicas de consciencia.

De manera de que al discurso público debe dirigirse la apropiación, en tanto en él, el Dasein habla de sí mismo, se toma a sí mismo y se mantiene en él (en la manera pública-normal). Pero el ámbito público ofrece una gama no menor de discursos, como el político, científico, religioso, histórico, filosófico, etc. ¿A cuál de estos discursos debe dirigir la vista la llamada apropiación de la situación hermenéutica? Según Rodríguez, ni en los principios ni en la práctica hermenéutica de Heidegger hay un atisbo que nos pueda dar indicaciones al respecto. Sin embargo en el curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, se destacan dos direcciones de interpretación: la consciencia histórica del presente, y la filosofía de la época, aunque nada justifica que en ellas, y sólo en ellas, se encuentren realizados los preconceptos vigentes. Quizás al tener como objetivo explicitar el tipo de ser –mediante conceptos–, de la vida fáctica, las categorías filosóficas tengan una preponderancia a la hora de responder a los conceptos operantes en nuestra interpretación.

Al abocar nuestro análisis sobre los conceptos operantes dentro de nuestra cotidianidad, nota Heidegger, que la tradición no los transmite en su sentido originario. Sentido originario remite aquí a la experiencia desde la cual surgieron, la situación hermenéutica que los motivó. La forma de estar presente lo tradicional es en el uso y aplicación de los conceptos sin comprensión verdadera de su sentido. Y la filosofía no se escapa de esto, pues ella se mueve también dentro de una conceptualidad heredada. Este predominio inadvertido de una tradición no apropiada, es lo que intenta superar la filosofía heideggeriana con su llamada destrucción fenomenológica, el momento de crítica que Heidegger incorpora dentro de su método fenomenológico. Esto último no se logra con la adhesión a corrientes filosóficas antiguas, ni con la renovación de determinadas tradiciones,

sino que mediante un comprender. Comprender que no se reduce a un simple aceptar y renovar, sino a un repetir originariamente (*ursprünglich wiederholen*). La apropiación de la situación entonces, intenta apropiarse del sentido original de los conceptos operantes reconstruyendo la experiencia en que surgieron, los motivos originarios que la alimentaron. Al reconocer que en la interpretación pública en la que estamos puede tener elementos que oculten, encubran, deformen o desvirtúen nuestra comprensión inmediata de la situación hermenéutica, se impone la necesidad de un desmontaje crítico de la orientación previa, de los conceptos. Justamente en esto, la hermenéutica interviene en sentido de contra-movimiento, que desoculta, que devela las originarias motivaciones y los sentidos que han determinado y constituido la gama conceptual operante en nuestros días. La destrucción fenomenológica heideggeriana no se muestra con la connotación negativa que puede expresar el término *Destruktion*, pues aplicada al método, la destrucción pasa más bien por una de-construcción, por un desmontaje y una crítica de presupuestos que no tienen que ver con una aniquilación o erradicación radical. La destrucción fenomenológica es un momento en el método heideggeriano que nos proporciona una experiencia fundamental: lo que Heidegger llama el precomprender. Aquella acción que supera la comprensión impropia y que nos guía a la experiencia originaria.

La hermenéutica fenomenológica dirigirá su mirada al pasado con el fin de sacar a relucir lo operante de él en nuestra actualidad. “La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente”³⁶. Así el pasado se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente. Lo relevante en la interpretación del pasado, no es el pasado en sí, sino la presencia de ese pasado en el presente, ya que ella es la que configura -aunque velada-, la situación actual de la interpretación. La historia, en este sentido, es analizada porque aún permanece activa en el presente, aunque sin poder ser todavía un presente susceptible de una reapropiación auténtica. La apropiación auténtica de la historia se busca para entender lo que para una investigación filosófica y en su situación, constituyó una preocupación fundamental, en su situación y para ella.

³⁶ Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, *Op. cit.*, p 30.

La apropiación entendida como desmontaje crítico tiene un resultado liberador en dos sentidos: a) primero, la mirada fenomenológica se hace consciente de las concepciones que ella misma porta, y puede ver que no son adecuadas, que no sirven para interpretar el sentido que se intenta mostrar. La transparencia lograda nos descubre el sentido original que se muestra como incapaz de ser entendido mediante los conceptos que operamos en él lo que nos pone en una determinada actitud; o en segundo modo b) se puede comprender a fondo el sentido que aparece y cómo era interpretado con la mirada de la tradición. Este sentido es igualmente original pero no es absolutamente nuevo pues ya había, en su interpretación tergiversada, atisbo de su sentido originario. La destrucción, en definitiva, permitirá encontrar un modo de acceso al objeto de la filosofía, y descubrir las interpretaciones que a lo largo de la historia han velado la facticidad del Dasein.

Siguiendo el camino de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, una vez entendida la necesidad del desmontaje crítico de la tradición, Heidegger reconoce en Aristóteles una impronta conceptual dentro de la filosofía que repercute hasta el día de hoy, llegando incluso a creer que la totalidad del pensamiento occidental tiene sus raíces en la elaboración aristotélica. Prueba de ello es la variedad de escritos y estudios que realizó el autor alemán al respecto de la filosofía Aristotélica. Para entender, desde el propio Heidegger, la necesidad de recurrir a Aristóteles, así como también, cómo opera en concreto la llamada apropiación de la situación, expondremos a continuación, a modo de resumen, lo que constituye la primera parte de *Informe Natorp*, la *Indicación de la Situación Hermenéutica*.

En lo que sigue nos abocaremos a mostrar en qué consiste la apropiación de la situación hermenéutica, en la medida de lo posible, ya que por la extensión del estudio, y por la complejidad del tema, un análisis exhaustivo exigiría una mayor depuración y desarrollo. Indicar en qué consiste la apropiación tiene como objetivo entender a modo general, cómo entendía Heidegger el método fenomenológico en su experiencia filosófica temprana. A qué experiencia y mediante qué método poder llegar al objeto de la filosofía, la experiencia fáctica de la vida.

5.2.- Estructura de la Apropiación de la Situación

La investigación filosófica tiene que hacer transparente categorialmente las interpretaciones concretas de la vida fáctica con relación a su tener previo (*Vorhabe*) y con referencia a su concepto previo (*Vorgriff*)³⁷. Lo que nos quiere decir, que la interpretación debe mostrar en qué sentido se sitúa a sí misma la vida -el tener previo que posee-, o cómo se ve a sí misma, como también mostrar en qué modo del nombrar y decir la vida se refiere a sí misma y habla consigo misma, lo que Heidegger llama, el concepto previo. Sólo haciendo transparente la comprensión preteórica e inobjetiva que la vida tiene de sí misma, junto con las categorías que utiliza para referirse a sí, se puede llegar a una correcta interpretación de la situación del pasado que se pretende desmenuzar y apropiar en sentido originario. Situar ambas estructuras que posee la vida es la clave metodológica para realizar la llamada apropiación de la situación.

Toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) **Un punto de mira (*Blickstand*)**, más o menos expresamente apropiado y fijado. En éste se ha de hallar el modo originario de darse algo. En la interpretación que lleva a cabo sobre los textos de Aristóteles – en *Informe Natorp*-, este punto de mira es determinado mediante la exposición del punto de partida y el problema de la facticidad. Además, agrega Carmen Segura, desde esta primera coordenada se define la actitud fundamental hacia la historia y la dirección de la mirada, la segunda de las coordenadas de interpretación, hacia Aristóteles.

2) Una subsiguiente **dirección de la mirada (*blickrichtung*)**, en la que se determina el cómo-algo según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación. Es decir, en este eje se determina el *cómo qué (Als was)* en el que el objeto de la interpretación ha de ser

³⁷ El haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera previa de entender (*Vorgriff*) forman los tres aspectos que constituyen la preestructura de la comprensión, del horizonte precomprensivo en que ya siempre está y se mueve el Dasein. El haber previo debe mostrar el horizonte de sentido dado previamente que facilita la comprensión inmediata de lo que nos va saliendo al encuentro, de nuestro mundo circundante. La manera previa de ver indica la forma bajo la cual se entienden las cosas, las personas, por ejemplo, una cascada puede verse desde la óptica poética como encarnación de la naturaleza, o como fuente de energía en una perspectiva industrial. La manera previa de entender, es el repertorio conceptual que tenemos al alcance y que guía y posibilita toda interpretación, es decir, asume la función de articular y expresar lo que ya se tiene (*Vorhabe*) y se ve (*Vorsicht*).

preconceptualmente tomado y el *hacia qué (Woraufhin)*³⁸ debe ser interpretado. De esta manera la dirección de la mirada delimita el ámbito de objetos que es cuestionado. La dirección de la mirada -la única coordenada en la que puede ubicarse el pasado-, establece lo que para la problemática filosófica constituye el verdadero ámbito de objetos que ha de ser sometido a interrogación.

3) Un **horizonte de la mirada** o también traducido *ámbito de mira (Sichtweite)*, delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación. En base a las dos coordenadas anteriores ha de mostrarse, en este último estrato, el objeto temático de la investigación. Dentro del ámbito perfilado por estas tres coordenadas de la clarificación de la situación hermenéutica se podrá mostrar el objeto de la investigación como fenómeno.

5.3.- Ejemplo de Apropiación: Indicación de la Situación Hermenéutica en Informe Natorp.

El tratamiento de la primera coordenada de la interpretación, el denominado **punto de mira (Blickstand)**, se trata en *Informe Natorp* cuando, intentando definir la índole de la investigación filosófica, comienza caracterizando el objeto de la filosofía. En ella trata las estructuras fundamentales de la vida fáctica; el cuidado (*Sorge*), el estar interpretado (*Ausgelegtheit*), la tendencia a la caída (*Verfallen*), además de dar la definición de filosofía como hermenéutica fenomenológica de la facticidad.

En la necesidad de definir a la filosofía y determinar su objeto, se muestra, a modo de indicación formal, el objeto de la filosofía: el humano Dasein en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Por ser indicación formal, la exposición del asunto exige que a lo largo de la investigación se logre una caracterización más completa de la problemática filosófica.³⁹ El

³⁸ En *Informe Natorp* esta expresión se utiliza para señalar el horizonte en que algo es interpretado como algo. En otras palabras, indica el horizonte de sentido que sirve como proyección y como principio de la comprensión. Esta expresión se entiende en *Ser y Tiempo* como el sentido hacia el que se proyecta el Dasein, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.

³⁹ La Indiciación Formal (*Formale Anzeige*) es uno de los elementos esenciales de la fenomenología hermenéutica. Los indicadores formales expresan conceptualmente la comprensión que la vida fáctica tiene de sí

punto de mira queda perfilado fundamentalmente por la delimitación -nuevamente a modo de indicación formal-, de la vida fáctica y sus estructuras fundamentales. Dentro de los caracteres que ostenta la vida, el primero que sale a relucir es el cuidado (*Sorge*) como sentido fundamental del movimiento de la vida fáctica. En el cuidado, que es un *estar referido a*, el Dasein no se muestra como sujeto sino como referencia, como el primario estar fuera con referencia hacia algo. En dicha referencia se muestra ya el *hacia qué* (*Worauf*) del cuidado de la vida: el mundo, que está ahí ya siempre asimilado por el cuidado. El cuidado tiene el carácter del trato (*Umgang*), la relación que la vida fáctica tiene con el mundo no es teórica sino práctica, que se manifiesta en el procurar, en el trabajar en, el producir desde, cuidarse con. Aparece entonces, por medio del cuidado y su trato con el mundo, el mundo mediante la significatividad (*Bedeutsamkeit*).

Pero el desarrollo de la vida fáctica tiene un movimiento particular, una originaria tendencia a la caída (*Verfallenstendenz*). Un movimiento propio del cuidado que no se asemeja a un acontecer objetivo, no es que a veces suceda el evento de caer hacia el mundo, sino que la caída es vista como una estructura fundamental del Dasein, un cómo intencional, un modo de dirigirse al mundo. Gracias a esta tendencia y junto con el trato cuidadoso existe la disposición a abandonar el trato ejecutivo con el mundo mediante el cual la circunspección (*Umsicht*) se convierte en un puro mirar en derredor, carente de trato práctico, en donde aparece el mundo ya no aparece como el *con-qué* del trato con tono significativo, sino como objeto de visión (*Hinsicht*), de contemplación, que posteriormente puede derivar en ciencia.

Luego de mostrar el origen de la teoría, Heidegger hace referencia al *estar interpretado* (*Ausgelegtheit*), modo en el cual la vida la vida se encuentra a sí misma y se toma a sí misma en el cuidado. Mediante referencias concretas en que la vida fáctica, llevada

misma. Son conceptos vacíos y básicamente dinámicos que inician, de manera metódica, la actividad hermenéutica, suministrando a la investigación un punto de partida. Son, en definitiva, indicaciones de dirección que muestran por dónde dirigir la mirada. Con esta impronta aparecen en los cursos que en esta investigación hemos visto. Los conceptos como indicación formal no deben entenderse como esquemas de acción prefijados, sino que muestran diferentes posibilidades de ser de la vida. Podríamos decir que son, los indicadores formales, una especie de germen de los existenciales o existenciarios que aparecen en *Ser y Tiempo*, que muestran los caracteres ontológicos propios del Dasein en su dinamicidad. Para mayor comprensión al respecto remito Escudero, Jesús Adrián. *Heidegger y la indicación formal. Hacia una articulación categorial de la Vida Humana*. En formato electrónico en sitio de la Universidad Autónoma de Barcelona (<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2004/d52-Escudero.pdf>), revista Diánoia. Vol XLIX, n° 52. 2004.

por la costumbre, se sumerge cada vez más. En dicho estar interpretado se encuentra definido el sentido del Dasein de la vida, es decir, se muestra el *cómo qué* y el *cómo* en que el hombre se trata y considera a sí mismo en su *tener previo* (*Vorhabe*). En la tendencia a la caída, se encuentra la razón de que siendo la vida fáctica algo propio, se viva, generalmente en la medianía (*Durchschnittlichkeit*), dependiendo de la opinión pública, de lo que se (*das Man*) hace, se ve, se juzga, etc. La caída es tentadora porque simplifica la vida, es tranquilizadora. Viviendo en ella ya no debemos preocuparnos por nosotros mismos ni por las preguntas fundamentales que aquejan nuestra existencia pues todo eso ya está resuelto en la medianía. La forma más clara del modo que se realiza esta tendencia, es en el modo en que la vida fáctica se relaciona con la muerte.

Con respecto a la segunda coordenada de interpretación, la ***dirección de la mirada***, su configuración es motivada desde el reconocimiento de que tanto la vida fáctica, como la hermenéutica de la facticidad, se encuentran en un estado particular de interpretación. El estar interpretado lleva a la necesidad de la auténtica apropiación del pasado por medio de la destrucción, la que permitiría el develamiento de la experiencia originaria. En esta etapa es donde fundamentalmente, Heidegger expone su necesidad de volver a Aristóteles, en un sentido específico. La pregunta que dentro de la vuelta a Aristóteles se hace el autor, es ¿cuál es el sentido de ser de la interpretación aristotélica de la vida fáctica?

La investigación al respecto de la segunda de las coordenadas gira en torno a la cuestión de interpretación. En la dirección de la mirada se muestra el *cómo qué* (*Als was*) en que el objeto de la investigación debe ser preconceptualmente tomado y el *hacia qué* debe ser interpretado. Por ello se ha de descubrir, en primer lugar, el tener previo (*Vorhabe*) y los conceptos previos (*Vorgriff*). El tener previo -que es lo que proporciona al Dasein una comprensión preteórica e inobjetiva de la vida-, queda configurado en esta interpretación, por una tradición que no es apropiada originariamente. Y desde esta inautenticidad se fija a su vez el *cómo qué* según el cual el hombre se entiende a sí mismo, es decir, desde la comprensión de lo público y la medianía, de lo que se hace, se ve, se compra, etc. También la filosofía, en cuanto interpretación explícita de la vida fáctica, se encuentra en una interpretación que le ha sido heredada. Así, a juicio de Heidegger, la filosofía actual sigue

recurriendo a una inauténtica conceptualidad griega en las determinaciones de experiencias fundamentales que conformaron tanto la ética griega como, y sobre todo, la idea cristiana de hombre. Pero a pesar de las alteraciones y apropiaciones inadecuadas, todavía se puede advertir -en parte-, el sentido originario de las conceptualidades operantes. La hermenéutica fenomenológica tendrá que, justamente, develar la interpretación dominante según sus motivos ocultos, mediante una destrucción que conduzca a las originarias fuentes de motivación de la explicación. La crítica que surja de aquí, evidenciará el hecho de que nos encontramos en una tradición y mostrará lo más importante aún, el cómo nos encontramos en aquella.

La conceptualidad griega, que según Heidegger determina aún nuestra concepción del Dasein, debe poder ser mostrada por medio de la interpretación, orientada desde el problema de la facticidad. Heidegger reconoce que en la *Física* Aristóteles alcanza un punto de partida desde el que desarrolla su ontología y su lógica. El fenómeno central expuesto en este escrito es el ente en el cómo de su ser movido. En la interpretación de los textos Aristotélicos lo que define el tener previo -desde el que son extraídas las estructuras fenomenológicas fundamentales y con ellas los modos del nombrar la vida-, es el objeto en el cómo de su ser movido. A juicio de Heidegger la experiencia fundamental del movimiento configuró el *cómo qué* es interpretado el humano Dasein. La segunda coordenada entonces, muestra la actitud fundamental hacia la historia y la necesidad de dirigir la mirada interpretativa hacia Aristóteles.

La última de las coordenadas, el *ámbito de mira (Sichtweite)* se determina a partir de las dos coordenadas anteriores, aclara Heidegger al comienzo de *Informe Natorp*. Según el punto de mira -la primera coordenada-, el objeto de la filosofía es la vida fáctica en cuanto que interrogada por su carácter de ser. De acuerdo con la segunda, se ha de dirigir la mirada hacia Aristóteles. Así es como queda asegurado el ámbito de mira. Las preguntas que delimitarán esta última parte de la interpretación se mueven en relación a si hubo realmente una experiencia originaria del humano Dasein o si no hubo tal, y si lo que decidió la comprensión y la interpretación fue ajeno a esta experiencia.

“¿Desde qué objetividad de qué carácter de ser es experimentado e interpretado el ser del hombre, el ser de la vida? 2. ¿Cuál es el ser del Dasein en el que la interpretación de la vida sitúa de antemano al objeto hombre?... 3. ¿Cómo es explicitado conceptualmente ese ser del hombre; cuál es la base fenoménica para la explicación y qué categorías de ser surgen como explicativas de lo que es visto así?”⁴⁰

Sería de esperar que la última parte de informe Natorp proporcionara la respuestas a estas dudas, sin embargo, nos advierte Carmen Segura, Heidegger no nos da este tipo de conclusiones, limitándose a tomar en consideración la rama de objetos desde los cuales, a su parecer, surge el sentido originario del ser en Aristóteles: el ámbito del movimiento. Experiencia que no es adecuada a los ojos de Heidegger, para dar cuenta del hombre y la vida fáctica, ni, por supuesto, se origina de ella. El estagirita estableció un espectro que va desde los más imperfecto (puro movimiento, cambio) hasta lo más perfecto, el acto puro sin movimiento, lo cual hace que la metafísica no tenga por objeto al hombre, pues es tan sólo un ser natural entre otros, sino a la entidad eterna e inmutable (Dios).

“Pues bien, el objeto originariamente experimentado y en torno al cual giró la investigación aristotélica es el que proporcionará el posible acceso a la auténtica *fente de motivación (Motivquelle)* de su ontología. Se trata de lo que es experimentado y entendido bajo el carácter del *ser movido (Bewegtsein)*, en cuyo *qué (Was)*, es dado de antemano algo así como *movimiento (Bewegung)*.”⁴¹

La investigación sobre el movimiento se encuentra en la *Física* de Aristóteles, pero el autor, considera que antes de aquella investigación, resulta necesaria la comprensión del sentido de lo que entendía Aristóteles por investigación y cumplimentación de la investigación, por lo cual es necesario una interpretación de la *Metafísica* A1 y 2. Se abocará también al libro Z de la *Ética a Nicómaco* para comprender las restantes formas de custodia del ser, además de la ciencia. Luego de esto se detendrá en la interpretación de la *Física* A, B. Todo esto corresponde a la segunda parte de *Informe Natorp*.

⁴⁰ Segura, Carmen. *Heidegger 1922: «Indicación de la situación hermenéutica» (una aproximación)*. Revista de Filosofía. Vol. XII. Núm. 21. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. 1999. P. 109.

⁴¹ *Ibíd.*, p.111.

§ 6

Hermenéutica Fenomenológica de la Facticidad.

La anterior exposición de la llamada Apropiación de la situación hermenéutica en el contexto del análisis aristotélico mostró, en parte, cómo entiende Heidegger el método hermenéutico fenomenológico. Éste debe dirigirse a la experiencia actual del Dasein, su situación fáctica, para entender cómo se comprende y habla de sí mismo. Debemos reconocer con ello, que la fenomenología debe abocarse a las experiencias del ser humano, y no tanto a su yo interno, a su consciencia o cualquier otro tipo de caracterización. Heidegger está empeñado en que la filosofía debe mostrar el carácter dinámico, fáctico, desde la idea de que el ser humano se mueve desde siempre en un plano práctico. Nuestro primer modo de referirnos al mundo es mediante el cuidado que anhela por, se cuida de, se ayuda con, etc. Para Heidegger en la filosofía práctica de Aristóteles, y sobre todo en su concepto de prudencia -cuyo objeto es el correcto actuar-, existe la posibilidad de determinar al ente que es el Dasein humano, en su carácter de ser.

El sentido que tiene del Dasein, es determinante a la hora de iniciar un análisis hermenéutico fenomenológico a su respecto. Para el autor, el Dasein se mueve fundamentalmente en el modo de la intencionalidad, y aparece desde siempre en este sentido, por ejemplo, en el trato del cuidado, el Dasein se dirige intencionalmente al mundo en que se ocupa, lo cual se evidencia en que procura por, se ayuda de, se mueve con, todo lo que comparece ante él. La intencionalidad no desaparece en el desarrollo de la filosofía heideggeriana, vislumbrándose en *Ser y Tiempo* como el estado de abierto del Dasein hacia el mundo.⁴² La intencionalidad es la que se intenta sacar a relucir en el análisis de la experiencia del mundo circundante, así cuando nos muestra el sentido de la vivencia de la cátedra, el yo y el mundo aparecen en completa sintonía uno de otro, lo cual muestra la constante inclinación que tiene el Dasein a su objeto, el mundo. La vida humana es algo abierto al mundo,

⁴² Ref. Martín Heidegger. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Ed. Universitaria. Santiago. 2002. § 28. Aquí se expone el carácter esencialmente abierto del Dasein (Erschlossenheit) que indica el correspondiente modo de estar dispuesto, referido, abierto al mundo, a los otros y a sí mismo (y por ende al ser) que es un carácter constitutivo de su ser. No es que el Dasein esté abierto a veces al mundo, sino que siempre está en la disposición de la apertura, condición que le permitirá poder conocer, descubrir los entes que comparecen ante el mundo.

inacabado, dinámico, que se mueve por costumbres, hábitos, impulsos y tendencias que permiten establecer variados puentes de intencionalidad entre la vida y el mundo. El análisis hermenéutico fenomenológico se aboca a aquellas relaciones; el cuidado, la tendencia a la caída, el estado de interpretado, son todos análisis al respecto de esta relación intencional. El comportamiento (*Verhalten*) que viene a sustituir progresivamente el término vivencia en el desarrollo filosófico heideggeriano, refuerza la estructura intencional de la vida humana, pues el comportarse encierra siempre un sentido de referencia, un estar referido a algo.⁴³ Cuando Heidegger subraya constantemente que las categorías de la vida son un cómo (*Wie*) y no un qué (*Was*) está diciendo que lo importante es el cómo intencional de la ejecución, la acción que se ejecuta y cómo se ejecuta, el sentido referencia, es decir, el modo en que se refiere al objeto de la intención.

La hermenéutica propuesta por Heidegger es de tipo estrictamente fenomenológico, lo que quiere decir que el objeto de la interpretación busca ser visto en cuanto fenómeno. Pero ¿Qué significa fenómeno? ¿Según qué parámetros es considerado algo como fenómeno y no como objeto de contemplación, por ejemplo? En el curso de *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger ofrece un avistamiento, a modo de anuncio formal, de lo que puede significar “fenómeno”:

“Toda experiencia en cuanto experimentar y como 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*)... «Fenómeno» es una totalidad de sentido según estas tres direcciones.”⁴⁴

En la apropiación de la situación, el objeto de estudio del pasado, como la experiencia religiosa cristiana, que se da en *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, es vista desde la óptica fenomenológica basándose en las tres coordenadas que guían la interpretación

⁴³ El comportamiento es siempre una referencia a algo y se define por tres sentidos: el sentido de referencia (*Besugssinn*); según su sentido de realización (*Vollzugssinn*); y por su sentido de contenido (*Gehaltssinn*). El sentido de relación abarca las formas en que la vida se relaciona con el mundo en su triple modalidad; mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*). El sentido de contenido remite al sentido del mundo que es experimentado por la vida en su intrínseca relación originaria con el mundo. El sentido de realización, por su parte, es el que muestra una mayor importancia en tanto determina con mayor precisión el modo en que se vive la vida, la movilidad de la vida que se expresa en su actuar. Posteriormente desaparece esta esquematización tan rígida, aunque en *Ser y Tiempo* siguen operando los términos, en el análisis de las modalidades de ser del *Dasein*.

⁴⁴ Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Óp. cit.*, p 88.

de un fenómeno. Así, la dilucidación de un fenómeno contempla el objeto que es experimentado, el objeto es el hacia-qué y el respecto de qué de la referencia; el cómo es experimentado el objeto o cómo se refiere a él; y finalmente se presenta el cómo es ejercido la referencia al objeto (modo de acontecer). Esta última coordenada es fundamental dentro de la interpretación fenomenológica, pues para el autor de *Ser y Tiempo* -en su afán de relucir el carácter dinámico-, el ejercicio determina el carácter de las demás coordenadas. Es lo que vimos anteriormente en las coordenadas del comportamiento que lleva a cabo en esta primera etapa de su filosofía, que abandonará progresivamente cuando el asunto del sentido del ser cobre mayor importancia.

La apropiación filosófica –hermenéutica-, es un momento de la propia facticidad en tanto es un modo en que la vida fáctica pretende darse a conocer a sí misma. Todo el desarrollo y el método filosófico heideggeriano ha buscado mostrar los motivos originarios que constituyen ciertas experiencias –como la experiencia religiosa cristiana que intenta interpretar en *Introducción a la fenomenología de la religión*-, o conceptos presentes en nuestra actualidad y que por tanto, determinan nuestra forma de entender nuestra propia facticidad. En la dilucidación por la experiencia de la vida fáctica estamos haciendo que nuestra comprensión, que siempre poseemos aunque no de manera expresa, se haga transparente, se muestre en sus motivaciones y experiencias originarias. En este sentido, la filosofía es la radicalización comprensiva de las tendencias de la vida fáctica ocultas en su cotidianidad. La filosofía en cuanto interpretación de la vida fáctica es un modo de ser fáctico, es decir, la explicitación de nosotros mismos es una experiencia, un hacer o como dirá Heidegger, un *Vollzug* (una realización).

De esta manera, la filosofía -acusa Rodríguez-, es lo hermenéutico por excelencia, pues es autotransparencia de la vida en su modo de ejecutarse y de llamarse a sí misma. Al situarse la fenomenología heideggeriana en el nivel de la propia facticidad, ella no es un acto de diferente naturaleza, sino la prolongación de ese movimiento de comprensión que está presente, siempre, en el vivir. Pero aún así, tiene una misión particular y propia, explicitar el sentido de ser de la vida fáctica, lo cual supone, que la comprensión que la filosofía proporciona no se produce en la vida espontánea, no al menos, en sentido evidente. El giro

radical que se expone en la cita que delinea el camino propio de la filosofía corresponde a ese cambio en la actitud, a esa vuelta a la vida fáctica resaltando los modos de dirigirse al mundo. O como se expresa en *Informe Natorp*, el giro radical es aquel que lleva a cabo la filosofía en cuanto contramovimiento que se opone a la tendencia de la caída del cuidado, en la medida en que se evita la propensión a quedar absorbido por el mundo público y su interpretación mundana para develar explícitamente el ser de la vida fáctica. La filosofía puede ser, desde mi perspectiva, el mantenerse en el comprender originario que permite el comprender fáctico - antes de que caiga a las cosas-, pero como éste no se muestra, permanece oculto, debe la filosofía dirigirse a los modos de referirse al mundo, que podrán esbozar con mayor precisión, cómo la vida entiende su actuar en su comprensión originaria.

El contramovimiento que se opone a la caída nunca debe interpretarse como una huida del mundo –pues toda huida del mundo implica el hecho de no explicitar la vida en su carácter existencial-, sino que se inserta en el marco de un mundo nuevo y tranquilizador. Lo que se modifica haciendo filosofía entonces, es el tipo de actividad de la vida -pero no su condición fáctica-, que como tal nunca puede convertirse en un asunto de la publicidad ni del uno (*das Man*). El contra que representa la negación en este movimiento que constituye el explicitarse, expresa una operación originaria y ontológicamente constitutiva. La primacía que se otorga a la filosofía viene constituida desde su propio proceder, al ser la actividad de reapropiación constante de sí mismo.

En esto último radica la reiterada necesidad de separar a las ciencias -que se abocan al qué-, de la filosofía -que se aboca al cómo, al modo-. Esta diferenciación constituirá el germen de lo que posteriormente Heidegger llamará diferencia ontológica: la diferenciación entre el conocimiento óntico que se aboca a la quiddidad de los entes (característico de las ciencias) y el conocimiento ontológico que se aboca a los caracteres de ser, delineados por existenciales que caracterizan los modos de ser, de dirigirse al mundo, en su peculiar dinamicidad. Las condiciones ontológicas no son formas lógicas, sino posibilidades –categorialmente comprensibles y realmente disponibles-, de realización fáctica de la existencia.

La situación hermenéutica es primeramente -recalca Rodríguez-, un concepto epistemológico, que se plantea el objetivo de conocer y comprender algo de manera auténtica, en última instancia es un concepto ontológico que se identifica con la vida fáctica misma, aunque en un principio no aparezca en esta completa identidad. La investigación filosófica, para el pensador alemán constituye un determinado cómo, una modalidad de la vida fáctica que contribuye a su realización en tanto hace explícito nuestra comprensión, sus límites y horizonte de perspectiva. La filosofía es la apropiación expresa mediante conceptos de lo que somos nosotros mismos, y por ello tiene un sentido existencial elevado, pues permite, según Heidegger vivir desde lo más propio, desde el conocimiento expreso de nuestro devenir en el mundo, de nuestra existencia.

“La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas.”⁴⁵

Desde *Informe Natorp* se reconoce en Heidegger una creciente ontologización de la filosofía que lo llevará a suministrar la analítica ontológica del Dasein encaminada a la pregunta por el sentido del ser.

⁴⁵ Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, *Op. cit.*, p 46.

Conclusión

Esta primera exposición de la idea de filosofía en Heidegger, en los albores de su desarrollo filosófico, nos ha permitido entender y dar cuenta de las motivaciones que llevan al pensador a forjar una deconstrucción de la metafísica clásica, una renovación que a su juicio, estaba necesitando de modo imperante el acontecer filosófico, que se había enfrascado en problemas epistemológicos -a partir del valor de la crítica que se adopta desde Kant, por el neokantismo-, que impiden que las preguntas últimas que conciernen a la finalidad de la existencia, alcancen su sentido inmanente. En este sentido, Heidegger se muestra como un pensador inquieto y mirando al presente, pues su propuesta filosófica no va a ser sino una respuesta a nuestra situación actual más propia.

Ser y Tiempo va a ser la obra que condense todos estos años de ferviente actividad filosófica, de la cual hemos expuesto parte de su desarrollo. Nuestro objetivo entonces, que estaba encaminado a mostrar a la filosofía como ciencia originaria de la vida fáctica y su diferenciación con las ciencias, nos ha otorgado nuevas aspiraciones y metas. Primero y en sentido retroactivo, se impone la necesidad de descubrir cómo la filosofía, desde sí misma y de cara al presente histórico de Heidegger, llega a preguntarse por la vida fáctica. Pues si bien hemos retratado, rápida y superficialmente, el diálogo -con el neokantismo-, desde el cual aparece la vivencia como objeto de la filosofía, no ha quedado expresado cuáles son los motivos y el camino que llevan a este pensador, desde su viva actualidad, a determinar la idea de filosofía.

Como segunda aspiración se nos presenta la necesidad de encontrar garantías que nos den cuenta de la correcta interpretación de la apropiación, para que quede claro en qué sentido y desde qué aspectos no produce la objetivación de los fenómenos. Rodríguez lo pone a la luz diciendo “Lo que importa ahora es darse cuenta de que la apropiación de la situación hermenéutica, con todo su desmontaje de la tradición, nos revela una comprensión de nosotros mismos que no ofrece garantías de autenticidad como idea previa directriz.”⁴⁶

⁴⁶ Rodríguez, Ramón. “*La transformación hermenéutica de la fenomenología*”, *Op. cit.*, p. 130.

Quizás los cursos que aún permanecen sin traducción castellana ofrezcan, en el ejercicio fenomenológico de Heidegger, una idea por la cual entender la fundamentación de la apropiación en el esquema fenomenológico. De todas maneras, quedan abiertas variadas cuestiones que podrían constituir otros muchos trabajos investigativos. El nuestro se ha limitado a reconocer, de modo afirmativo, la filosofía como hermenéutica fenomenológica de la facticidad.

Con todo, el tratamiento de la filosofía en su relación con la existencia, con la propiedad de ser tal o cual, de apropiarse o vivir en la medianía, hacen de la obra heideggeriana una respuesta de sentido para aquellos en busca de un arrimo en la vida. En este aspecto me he visto especialmente motivada por toda la obra en cuanto nos otorga herramientas para entendernos, explicitarnos y apoderarnos de nosotros mismos. Si bien representa una tarea ardua por su sistematicidad y conceptualidad, el estudio de la filosofía heideggeriana nos alimenta y renueva en la asimilación de la existencia. De ahí que haya escogido precisamente a este pensador para el desarrollo de mi informe final.

Cabe agregar la enorme tarea que queda por delante no sólo con respecto al desarrollo filosófico de nuestro autor, sus avances y sustentos. Sino la tarea que nosotros mismo tenemos para con nuestra vida, que constituye un constante cuestionamiento, explicitación y ejecución de nuestra existencia y su sentido. Todo este arduo trabajo no ha hecho más que interpelarnos a apropiarnos de nosotros mismos, a comprendernos y evidenciar todas las estructuras y significaciones que nos determinan y constituyen. Porque el Dasein es un siendo, la tarea de explicitarnos se impone en cada minuto de nuestra existencia, y como ésta última, se mantiene siempre -con la importancia que sólo la existencia reclama-, hasta la hora de nuestra muerte.

Bibliografía

Bibliografía básica:

- 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. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. (1922) Traducción de Jesús Adrián Escudero. Ed. Trotta. Madrid. 2002.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (1923) Traducción de Jaime Aspiunza. Ed. Alianza Editorial. Madrid. 1999.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ser y Tiempo*. (1927). Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Ed. Universitaria. Santiago. 2002
- HEIDEGGER, MARTIN. *Introducción a la filosofía*. (1928-1929). Traducción de Manuel Jiménez. Ed. Cátedra. Madrid. 1999.

Bibliografía complementaria:

- 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.

- 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.
- SEGURA, CARMEN. *Heidegger y la Metafísica. Análisis Críticos*. Versión digital en sitio de la Universidad Complutense de Madrid (<http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento9937.pdf>). Madrid. 2007.
- ESCUDERO, JESÚS ADRIÁN. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Ed. Herder. Barcelona. 2009.