

**Universidad de Chile**  
**Facultad de Filosofía y Humanidades**  
**Escuela de Postgrado**  
**Departamento de Filosofía**



***Del abismo entre la filosofía y la vida.***  
***Observaciones acerca de la relación entre teoría y praxis***  
***en Aristóteles, Husserl y Heidegger.***

**ANEXO: traducción del discurso de Heidegger con motivo  
del cumpleaños número setenta de Husserl (8 de Abril de 1929)**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica**

**Por Gonzalo Díaz Letelier**

**Profesor: Jorge Acevedo Guerra**

**Santiago de Chile, Enero de 2007**

## ÍNDICE

<b>Preámbulo. <i>Del abismo entre la filosofía y la vida</i></b> .....	6
<b>§1. El itinerario del joven Heidegger: teología, lógica, fenomenología de la vida fáctica</b> .....	11
1.1. El joven teólogo. La verdad inmutable de la religión y la decadencia moderna .....	11
1.2. De la teología a la filosofía: neokantismo, fenomenología. La verdad inmutable de la lógica .....	11
1.3. El descubrimiento del fenómeno de la vida: las filosofías de la vida, la mística medieval y el impulso hermenéutico .....	12
1.4. La fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y la “destrucción” de la tradición metafísica .....	15
1.5. Jaspers y la filosofía existencial: la vida como existencia... situación, libertad y finitud .....	18
1.6. La fenomenología de la vida religiosa: nuevos impulsos desde Pablo, Agustín y Kierkegaard .....	19
<b>§2. La dificultad del método de Husserl para una aproximación comprensiva del ser de la vida humana. El problema de la verdad en Husserl y Heidegger como <i>die Selbstgegebenheit</i> y como <i>αληθεια</i></b> .....	22
2.1. El aislamiento trascendental de la consciencia en Husserl. La superación del vacío ontológico en vistas de la estructura <i>in-der-Welt-sein</i> .....	23
2.2. Husserl y la fenomenología trascendental. Consciencia, presencia, reflexión, correlación constitutiva .....	26
2.3. El giro de Heidegger: de la fenomenología trascendental a la fenomenología hermenéutica. Una mención de los análisis “genéticos” del último Husserl .....	33
2.4. Husserl. La <i>Selbstgegebenheit</i> y la <i>evidencia</i> o fenómeno de la verdad .....	36
2.5. Heidegger. La <i>αληθεια</i> y el <i>desocultamiento</i> o fenómeno de la verdad .....	37
2.6. Heidegger: verdad, habitar en el claro, comprensión .....	41
<b>§3. La confrontación crítica de la filosofía práctica de Aristóteles y la superación del carácter reductivo de la fenomenología husserliana</b> .....	44
3.1. La apropiación de la ética de Aristóteles en la obra temprana de Heidegger. De la filosofía práctica a la ontología de la vida humana .....	45
3.2. La interpretación aristotélica de la <i>ψυχη</i> como <i>αληθευειν</i> .....	47
3.3. Las correspondencias entre los pensamientos de Aristóteles y Heidegger .....	48
3.4. El ser-ahí como “praxis originaria”. Un salto a la analítica de la existencia en “ <i>Ser y Tiempo</i> ” .....	52
3.5. La brumosisidad de la vida humana. Temporización de la existencia e historicidad .....	55
3.6. Apertura y resolución, ser-arrojado y proyecto existencial .....	57

3.7. Cuatro tesis de Heidegger acerca de la existencia humana .....	60
3.8. ζην, πραξις, λογος: la φρονησις y el <i>cuidado</i> .....	61
3.9. La caída del ser-ahí .....	64
<b>Conclusión. <i>El asunto de la filosofía</i></b> .....	66
Bibliografía fundamental .....	70
Bibliografía de referencia (estudios y comentarios) .....	72
<b>ANEXO:</b>	
Advertencia del traductor. ....	74
<b>Traducción del discurso de Heidegger con motivo del cumpleaños número setenta de Husserl (8 de Abril de 1929)</b> .....	75

Ilustración de portada: *Parsifal*, por John Delville.

*A los espíritus libres que me acompañan...*

*A mi hija Constanza Emilia que viene en camino...*

**Preámbulo.**  
***Del abismo entre la filosofía y la vida.***

Uno de los fenómenos más patentes de nuestra época tiene que ver con la desorientación del hombre, *manifiesta* en la trivialidad de su vida cotidiana, y *oculta* en su reticencia a pensar radicalmente, a meditar filosóficamente, desechando tal intento como algo inútil, poco práctico, aburrido o en definitiva carente de sentido o impertinente respecto de los asuntos en los que se juega la vida misma, que tendrían que ver más bien con su mantención y con su proyección en términos de progreso en lo material y en lo técnico-equipamental, a su vez que en términos de reconocimiento social. Tal vez esto tenga algo que ver con la filosofía misma y su carácter, tal como nos ha venido dada y determinada desde nuestra tradición. Por doquier se reclama una especie de abismo entre la filosofía y la vida, y quizás tal reclamo no carece de fundamento. Fuera de las academias –cuando no se dice cándidamente que la filosofía es una ‘bonita’ ocupación– repetidamente se dice que los filósofos hablan en el aire, que son unos pocos que construyen ‘castillos en el aire’, que permanecen alejados de la ‘vida concreta’, entre otros muchos reclamos y diatribas que se les formulan con el objeto de hacerles ver su distancia, su destierro, su ingenuidad y su poco tacto para con lo real, ‘pese a emplear tan bien las palabras’. Un examen de tales juicios, reclamos y diatribas tal vez merezca ser emprendido, con el fin de encontrar en qué medida se generan a partir de una base efectiva. Pues cabe la posibilidad de que tales arremetidas no sean tan arbitrarias y mañosas como en general se figura quien tiene en alguna medida relación con la filosofía, ni sean mero fruto de una vulgaridad, de una grosería y una incapacidad de ver muy bien repartidas entre los hombres “comunes y corrientes”. Qué meritos tienen tales reclamos, en qué medida cabe atenderlos, en qué medida deben ser rebatidos, de qué modo la filosofía de nuestro tiempo puede encontrar en una meditación acerca de lo que ha sido su propio desarrollo histórico los factores de lo inhóspito del terreno en el que se encuentra en nuestra época, no me parecen tareas prescindibles o inesenciales. Más bien tareas tales apuntan a una suerte de rehabilitación de su significatividad para los hombres, en el camino de su reencuentro consigo mismo y con los demás en la vida misma, en el camino del retorno a su experiencia más propia y viva, y más esencialmente, en el camino de vuelta hacia el misterio de su origen.

He titulado a este trabajo “*Del abismo entre la filosofía y la vida. Observaciones acerca de la relación entre teoría y praxis en Aristóteles, Husserl y Heidegger*”. He hablado en el título de un abismo, en el sentido de algo irrebasable, queriendo significar con ello una distancia sin medida, una suerte de desconexión radical que supuestamente habría entre la filosofía como actividad pensante y la vida misma. Y la habría en la medida en que los hombres no hicieran la experiencia del pensar como un pensar de la experiencia. Si el pensar no está vivo, si el pensar se entroniza en una ubicua eternidad sin vida, si el pensar no acontece a una con la vida, entonces hay una distancia. Esta distancia puede consistir en un descuido o en un abismo. Quiero decir con esto que quizás tal distancia tenga una medida y el abismo no sea tal, sino sólo una distancia discreta, aunque significativa y desconcertante. Quizás se trate de un descuido decisivo y no de un abismo inexorable. Exponer tal medida en cuanto podamos reconocerla, dilucidar el *descuido filosófico fatal* como tal, quizás ello sea una manera de enfrentar el desconcierto y tantear

una probable apropiación del asunto mismo de la filosofía en su densidad vital originaria. Esto es lo que me parece menester indagar. Pues en el título se habla asimismo de teoría y praxis, a la par de filosofía y vida, identificando con cada uno de estos términos, desde el sentido común, pensamiento acerca de la vida y vida en acto. La distancia entre la filosofía y la vida equivaldría entonces a la distancia entre teoría y praxis, si es que la filosofía es mera teoría y la vida mera praxis. Probablemente aquí, en esta equivalencia, en esta supuesta identificación –y en la distinción aparejada a ella–, se señale una huella a seguir, puesto que quizás tal equivalencia implique un descamino, una reducción, una visión sesgada del asunto, anquilosada y acomodada en el sentido común, y curiosamente *desde la filosofía misma*. La filosofía no sería inocente en este “estado de cosas”, o por lo menos tal estado de cosas obedecería a un destino de la filosofía misma y no a algo que le afecte desde fuera de ella misma. La identificación entre filosofía y teoría, así sin más, es un asunto que trae no pocas consecuencias, y es muestra a su vez de un límite que la filosofía misma ha determinado como su carácter desde hace mucho, como algo de suyo, determinando lo que está en juego en su actividad misma.

Hablando las cosas claras, en la filosofía se ha venido extrañando desde hace tiempo cierta sensibilidad, una cierta sutileza o “espíritu de fineza”, como lo llamara Pascal ya hace más de tres siglos. Es preciso razonar desde la vida misma. A veces es difícil porque las cosas más delicadas no se dejan manejar de tal suerte como las cosas más abstractas, por lo que corremos el peligro de confundirnos al apagarse las velas que nos guían por las sendas habituales y cómodas del pensar y, presos de un temor al pensar que se interna en lo más oscuro, inestable o incierto como lo es la vida en su radicalidad, podemos correr a refugiarnos cómodamente en la claridad de la más cristalina, ordenada, abstracta y segura teoría. Es bueno tener los ojos de nuestro teorizar bien abiertos, pero a su vez es preciso y de primer orden sentir, sentir bien, para estar enteros ahí donde hay que estar, donde nos *toca* estar. La vida misma, punto de partida de cualquier meditación propia, es lo delicadísimo. Y a lo más delicado hay que tomarlo con fuerza y delicadeza a la vez, con todos los sentidos despiertos y con una osadía prudente, sin comodidades gratuitas, alertas pero no precipitados, sino cuidadosos, con el amor que es propio del tratamiento sabio de las cosas. La filosofía en ese sentido es algo erótico, exige entrega, apertura, esfuerzo y, esencialmente, sacrificio.

Siendo alguien que pretende decir algo en relación con la filosofía y en diálogo silencioso con los maestros, debo decir, primero que todo, *desde dónde hablo* –o desde dónde pretendo hablar. Tal saludable modestia adoptada desde la partida ha de fundarse en nuestra propia *humanidad*, en nuestro *humus*, en el suelo *humilde* de nuestras meditaciones, allí donde todo se muestra y todo se retrae: en la vida misma. Y el diálogo y discusión con los maestros, desde donde y con quienes se comienza a hablar con propiedad, constituye una actitud y una actividad decisiva en la vida de alguien que pretende pensar sin caer en la ilusión exacerbada de algo así como una especie de omnipotencia creadora independiente y abstractamente deshistorizada, situada adolescentemente en algún solitario ‘lugar celeste’. No comenzamos a hablar sino desde el habla que nos antecede y nos despierta, para confrontarla con fuerza y propiedad. Tal me parece, es el mérito de abordar filosóficamente la tradición a través de su revisión y apropiación crítica, especialmente cuando se trata de una tesis de estudio y aún no de un ejercicio de escritura original. Y lo primero es lo que pretendo llevar a cabo con este escrito, ni más ni menos.

El asunto de este trabajo –cabe ya adelantarlo–, se origina como preocupación vital y se despliega como una búsqueda filosófica del ser de la vida humana en diálogo con ciertos pensadores decisivos. ¿Cuál es la relación esencial entre filosofía y vida? ¿Equivalen filosofía y vida a teoría y praxis respectivamente, así sin más? ¿Cuál es la relación esencial entre filosofía y praxis? ¿Cuál la relación esencial entre teoría y vida? Tales son las preguntas del comienzo. Como camino a ello, intentaré aquí una aproximación al pensamiento acerca del ser de la vida humana, pensamiento que paralelamente busca redescubrir la pregunta filosófica fundamental como pregunta por el ser mismo que comienza con la filosofía, pero que a mi parecer tiene su origen en una *vivencia mística* radical y vital. Ello lo he considerado siguiendo el hilo conductor de la crítica de Heidegger a la tradición filosófica de acento teoreticista –es decir, considerando como horizonte la empresa heideggeriana de una “destrucción” o “desmontaje” de la tradición metafísica. Para dilucidar las nociones de teoría y praxis por una parte, y para verlas en juego en el horizonte de la vida y del filosofar, me he enfocado en la vinculación productiva del pensar de tres pensadores de la tradición occidental que tienen en común haber emprendido el camino de su pensamiento caracterizándose por una riqueza en la mirada poco frecuente. Sin embargo las diferencias entre estas sendas del pensar son notables, serán tema explícito de mi exposición e intentaré a su vez aclararlas en su nexos. Fundamentalmente tales diferencias tienen que ver con el alcance de su comprensión del fenómeno de la vida humana en cada caso. Los pensadores en cuestión son Aristóteles, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Este trabajo tendrá como centro de gravedad la problemática del joven Heidegger en el periodo que va desde sus primeros cursos universitarios hasta “*Ser y tiempo*”, y a partir de allí y en relación con tal problemática surgirán en el tratamiento temático de la misma las filosofías de Aristóteles y Husserl. Desde la base de una nueva determinación de las relaciones entre teoría y praxis surgida en la filosofía del joven Heidegger, abordaré en la última parte de este trabajo el problema del ser de la vida humana en términos de su apropiación, de su asunción por parte del hombre en su posibilidad práctica de ser auténtico. Es decir, a partir de una explicitación fundamentalmente categorial –en clave fenomenológica– de la vida, a partir de una puesta al descubierto del ser de la vida humana precisamente como praxis, abordaré el problema radical de nuestra praxis como ser propio o impropio, problema en el cual se juega nada menos que nuestra experiencia, nuestra libertad y nuestro destino.

Los problemas fundamentales aquí tratados los he descubierto o han saltado a mi vista con mi trabajo sobre las “*Logische Untersuchungen*” de Edmund Husserl, durante la etapa terminal de mis estudios de Licenciatura en Filosofía, de lo que resultó en la práctica mi tesina<sup>1</sup>. Tales estudios se centraron en la dilucidación de las relaciones que asigna Husserl a la trama entre experiencia, idealidad y lenguaje, indagando el modo en que Husserl las asignó sobre la base de su descubrimiento fundamental, esto es, el darse-en-sí-mismo del ente o autodonación (*die Selbstgegebenheit*), a partir del cual se daría la correlación constitutiva entre consciencia y mundo. Dicho asunto lo seguí, ya en postgrado,

---

<sup>1</sup> Díaz Letelier, Gonzalo, “*Experiencia, idealidad y lenguaje en ‘Logische Untersuchungen’ de Edmund Husserl*”, tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía, bajo la guía de la profesora Patricia Bonzi, Universidad de Chile, Santiago, 2003 (incluye dos anexos con traducción de textos de Husserl: Introducción a “Die Idee der Phänomenologie” de 1907, y “Lección inaugural en Freiburg im Breisgau” de 1917).

introduciéndome a algunas obras posteriores de Husserl, como “*Die Idee der Phänomenologie*” e “*Ideen*”, a través de los dos primeros volúmenes de esta última. En dichas obras me aboqué al estudio del giro trascendental de la fenomenología de Husserl, con su doctrina del método de las reducciones, y me encontré con las dificultades que implica la desconexión del mundo natural y el enfrentamiento exacerbadamente teórico del fenómeno de una consciencia trascendental constitutiva, purificada, sin anclaje en el mundo, deshistorizada. Tales problemas relativos a la abstractividad de la mirada fenomenológica de Husserl se me manifestaron como problema por exceso y por defecto, es decir, por un lado dado el énfasis casi exclusivo en la actividad teórica de la consciencia, y por otro lado la ausencia de una mirada que lleve a cabo un análisis comprensivo del ser del hombre, que implique la visión no sólo del aspecto teórico-reflexivo de su relación con el mundo, sino también de otros modos reveladores, prácticos o poéticos, los cuales son esenciales al hombre e incluso preteóricos, es decir, más originarios. En medio de estas vicisitudes me he enfrentado a la obra decisiva de Heidegger, “*Sein und Zeit*”, de 1927, que según me parece conlleva una apertura a la superación de la señalada dificultad, además de apropiarse productivamente el descubrimiento fundamental de Husserl –la *Selbstgegebenheit*– interpretándolo en términos de ἀληθεια, en virtud de una vuelta a Aristóteles. Asimismo me ha resultado muy sugestivo un texto que Heidegger publica en 1922 para optar a la plaza vacante que dejaría el profesor Paul Natorp en la Universidad de Marburgo, titulado “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*”. Este texto es conocido habitualmente como el ‘Informe Natorp’, y en él se hace patente la radicalización del pensar de Heidegger como pensar acerca del ser del ser-ahí que necesita de una “destrucción de la metafísica” para “destapar” las estructuras ontológicas de la existencia humana mediante una investigación fenomenológica-hermenéutica de su facticidad, y, a partir de allí, plantear la cuestión por el sentido del ser. Además, me ha parecido interesante una tesis de interpretación desarrollada por el profesor italiano Franco Volpi, de la Universidad de Padua, que plantea como llave de interpretación para “*Sein und Zeit*” leerlo como una lectura crítica y en clave ontologizante de la “*Ética a Nicómaco*” de Aristóteles. Esto es: leer dicha obra de Heidegger como una ontologización de la filosofía práctica de Aristóteles, lo que se señalaría en el concepto heideggeriano de *Sorge* (*cuidado*), el cual reuniría en sí y unitariamente la trama esencial de la estructura del ser-ahí con sus modos reveladores: *Dasein*, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, los que respectivamente corresponderían a los tres movimientos fundamentales descubridores de la vida determinados por Aristóteles, es decir, πράξις, ποιησις y θεωρία. Ello me ha llevado a considerar, desde Heidegger, cómo la fenomenología de Husserl –su analítica trascendental del ego– descuida la praxis del hombre y su unidad originaria como “cuidado”, descuidando así el problema de la temporalidad originaria como constitución de la existencia en su poder-ser a partir de su tener-que-ser. No un acceso meramente ideal o sustancialista al ser de la vida humana, sino un acceso que considere su temporalidad y por tanto su historicidad y su praxis de modo hermenéutico, sólo un acceso tal nos abriría a una consideración adecuada de los niveles originarios de la vida fáctica. Esto es lo que constituye, creo, lo esencial de la crítica de Heidegger a Husserl. Ligado a ello, he intentado comprender cómo Heidegger deja atrás la concepción del hombre como *sujeto* –aún válida en la fenomenología de Husserl– en virtud de su rehabilitación de la determinación aristotélica de la ψυχή como ἀληθεύειν, entendiendo nuevamente el problema de la

verdad en sentido ontológico, esto es, como acontecimiento apropiante histórico de apertura del ser-ahí y desocultamiento del sentido del ser, y no como un asunto lógico concerniente a la mera validez del juicio de un *sujeto* en relación con ‘estados de cosas objetivos’. El acceso a los niveles originarios de la vida abre fenomenológicamente la unidad de hombre y ser, superando la separación teórica entre sujeto y objeto. Tal ha sido el camino que me ha conducido a los problemas abordados en esta tesis.

Vayan expresamente mis agradecimientos a mis padres María Elena y Osvaldo por su cariño y paciencia. A Priscilla Galdames, mi amada compañera de ruta en nuestro más peculiar sentido... *ecce fortior me*. A mis hermanas María Jesús y Francisca, a Cristián y a mi pequeño sobrino Felipe. A mi hermano Sebastián. A mi buen y querido amigo Michel Leroy, compañero en las preguntas radicales y de obra en la experiencia radical de la música y el arte... sin nuestra convivencia y conversaciones, sin nuestras diferencias fructíferas y sin nuestros abismos musicales, el resultado de este trabajo habría sido o muy modesto o habría permanecido por siempre oculto. A Eloísa, flor de la vida. A mis queridos amigos Paulo Rojas y Juan Pablo Vidal, por la búsqueda de la vida por años compartida, y que no tiene fin. A Mónica Luarte. A Ángela, Mara y Andrea. A José Luis González, Juan Pablo Tamayo, Gloria Rojas y Patricio Montalba. A Carola Bruna, Verónica González, Iván Viedma y Cristián de Bravó de la Universidad de Chile. A mis estimados Carlos Pérez y D’Angelo González de la Universidad de París VIII. A Fernando Riveros de la Universidad de Concepción. A César Lambert de la Universidad Católica del Maule. A Jennifer Concha, Minker Moreno, Pablo Martínez, Marcelo Gutiérrez, Fernando Pinto y Rodrigo Muñoz. A Cristina Geisse. A Andrés Barrientos y Valentina Ascencio. A los miembros de la Red Heidegger en internet, por la útil colaboración en línea. A los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, muy afectuosamente a Jorge Acevedo por su atención, apoyo y paciencia durante mi investigación, y también a Patricia Bonzi, Héctor Carvallo, Pablo Oyarzún, Cristóbal Holzapfel, Eduardo Carrasco y Enrique Sáez –de quien he sido ayudante en la cátedra de Filosofía Moderna el año 2001–, por su compañía, sus enseñanzas –señas, provocaciones y huellas–, y en fin, agradecido de haberlos tenido a mi lado durante estos años de búsqueda. Y de seguirlos teniendo. En verdad, gracias.

Gonzalo Díaz Letelier  
Santiago, Diciembre de 2006.

## **§1. El itinerario del joven Heidegger: teología, lógica, fenomenología de la vida fáctica.**

Martin Heidegger (1889-1976) parte su itinerario de pensamiento en una sucesión de estadios en los cuales primero lo encontramos como teólogo católico con opción de ser sacerdote, luego como lógico y tras ello como fenomenólogo hermeneuta de la vida fáctica, esto último lo cual abre la dimensión tremendamente original y decisiva de su filosofía.

### **1.1. El joven teólogo. La verdad inmutable de la religión y la decadencia moderna.**

Heidegger da sus primeros pasos en el pensamiento habiendo crecido en un ambiente familiar y social provinciano. Crece en un entorno campesino y modesto, muy religioso y severo, en el sudoeste de Alemania, en el pueblo agrario de Messkirch próximo a la Selva Negra, aferrado a la fe, bajo la tutela de la iglesia y orientado desde niño a un futuro como sacerdote. Como estudiante de teología en la Universidad de Freiburg entre 1909 y 1911, Heidegger defiende los dogmas de la doctrina de la iglesia y su ortodoxia de modo tradicionalista y conservador, y se concentra en el estudio de la *escolástica*, surgiendo entonces en él el ánimo “antimodernista” que caracterizará su pensamiento en adelante<sup>2</sup> —en cuanto a su crítica reaccionaria de la cultura. Lo ‘moderno’ en esta etapa se le aparece asociado a la opulencia, la vida agitada y ávida de riquezas de la civilización técnica y la banalidad superficial del liberalismo moderno democrático, paradójicamente individualista e impropio, cercano a las tentaciones mundanas... todo ello frente al mundo campesino riguroso, humilde, seguro y obediente, al mundo constante y lento de la ‘vida simple y auténtica’ en la provincia tradicional, en la que prevalece un pasado románticamente idealizado y una sumisión a los valores religiosos tradicionales. Durante estos años de formación incipiente se prefigura en Heidegger su visión del modernismo como una corriente epocal que propugna una progresiva autonomía del sujeto que culminará en la entronización de la subjetividad autónoma cerrada en sí misma, lo cual desliga al hombre de su unidad con el misterio inagotable del ser a través de una experiencia radical de apertura religiosa.

### **1.2. De la teología a la filosofía: neokantismo, fenomenología. La verdad inmutable de la lógica.**

Tras su frustrado intento de convertirse en sacerdote católico jesuita, entre 1911 y 1915 Heidegger transita desde la teología a la lógica. Se dedica al estudio de la filosofía moderna, descubriendo el *neokantismo* y la *fenomenología de Husserl*, concentrándose esta vez en el estudio de la *lógica pura y la matemática*, defendiendo ya no la validez atemporal

---

<sup>2</sup> Como se puede apreciar especialmente en sus ‘análisis de la caída’ en “*Ser y Tiempo*” y en la ‘crítica de la modernidad’ que constituye un genuino *leitmotiv* del último Heidegger. A propósito: “(...) la frenética innovación que derriba los fundamentos, el alocado saltar por encima del profundo sentido espiritual de la vida y el arte, el sentido moderno de la vida guiado por el estímulo siempre cambiante del instante, (...) son momentos que apuntan hacia (...) una lamentable caída [Abfall]”. Heidegger, “*Abraham a Sankta Clara*”, citado por Juan Pablo Barrientos en “*La interpretación de la vida. El pensamiento del joven Heidegger*”, tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, bajo la guía del profesor Jorge Acevedo, Universidad de Chile, Santiago, 2001, p.14.

de las “verdades eternas” de la religión católica frente a las tentaciones de la superficial vida moderna, sino la “validez atemporal” de la lógica frente al relativismo y consiguiente nulo valor teórico-fundante del ‘psicologismo’, y también frente a todas las ‘cosmovisiones’ circulantes. La verdad inmutable de la religión ahora es reemplazada por la verdad inmutable de la lógica, fundamento seguro de la filosofía y las ciencias. La validez de la lógica –sentido de los conceptos y validez de los principios y leyes formales– se encuentra en su carácter a priori e intemporal, independiente de la contingencia del ámbito espacio-temporal de los entes psicofísicos. La lógica como *teoría del conocimiento* es ahora la ‘ciencia fundamental’ de la filosofía, y el *ethos* predominante es el de la investigación desprendida de presupuestos –todo ello influencia de Husserl y el neokantismo. En todo caso se manifiesta aquí, como en la primera etapa, una idea de la filosofía como *philosophia perennis*, esto es, como *espejo de lo eterno*, frente al subjetivismo del psicologismo –que no sabe distinguir entre los ‘actos psíquicos singulares’ y el ‘reino (*Reich*) del sentido lógico’– y de la filosofía de las concepciones del mundo, muy de moda por aquellos días y que implica historicismo, y por tanto, relativismo. El ente fáctico “surge y deviene”, el sentido lógico “vale”. Esto muestra que a estas alturas Heidegger aún no descubre el límite del representar eidético, pues desde el punto de vista del proceder de su pensamiento, aún sostiene que la temporalidad e historicidad del ente deben ser suspendidas para retener de los fenómenos su verdadero sentido, su sentido atemporal.<sup>3</sup> De hecho, sostiene que el problema griego temprano de la decisión relativa al ser verdadero como ‘ser inmutable’ o como ‘eterno flujo del devenir’ en Parménides y Heráclito, se expresará históricamente de modo decisivo en las tensiones entre Platón y Aristóteles en la época clásica, entre racionalismo y empirismo en la modernidad, y en su época entre la lógica neokantiana y la fenomenología por un lado y el psicologismo del otro. Heidegger toma partido por los primeros. De cualquier modo, su filosofía –doctrina de la lógica pura, con un ánimo ahistoricista– a estas alturas se encuentra aún bastante alejada de la vida fáctica temporalizada y situada históricamente, y, curiosamente, muy distante de las relaciones entre ser y tiempo que constituirán otro *leitmotiv* de su filosofía posterior, quizás el más decisivo.

### **1.3. El descubrimiento del fenómeno de la vida: las filosofías de la vida, la mística medieval y el impulso hermenéutico.**

En 1916 Heidegger descubre la filosofía de Wilhelm Dilthey y comienza a interesarse de un nuevo modo en Nietzsche y las llamadas “filosofías de la vida”, entre las cuales también se cuenta la de Henri Bergson, aproximándose así en un giro decisivo de su camino a la problemática de la *historicidad* y la *vida*. Todo ello en un momento en que ya se siente insatisfecho con el carácter estático y vaciamente abstracto de la lógica pura, y a su vez ya ha problematizado el ‘tránsito’ entre la intemporalidad del sentido abstracto y la realidad temporal de la percepción sensible. Este giro representa el desplazamiento de Heidegger desde el ámbito del ‘sentido lógico’ al del ‘espíritu viviente’ (*lebendig Geist*), desde la teoría del conocimiento hacia una filosofía de la vida de nuevo ímpetu, profundidad y *sutileza* (*haecceitas* en el lenguaje de Duns Scoto: ‘estidad’, ‘singularidad’,

---

<sup>3</sup> Heidegger: “(...) *aquello que posee siempre el carácter de un desplegarse en el tiempo, de ser activo, permanece necesariamente ajeno al campo de la teoría lógica pura*”, en Heidegger, “*La doctrina del juicio en el psicologismo*”, Gesamtausgabe 1, p.164-165; citado por Barrientos, opus cit., p.20.

*ultima realitas entis*).<sup>4</sup> Dilthey atribuye primacía a la vida respecto de la teoría, a la vida comprendiéndose a sí misma, esto es, como facticidad (*Faktizität*), en su carácter temporal e histórico, como “realidad viva originaria” (*lebendige ursprüngliche Realität*).<sup>5</sup> Lo originario es la *vivencia*. La falta de originariedad de la metafísica que Heidegger comienza a descubrir tiene que ver con que ésta ha devenido desvinculada o alejada de la esfera vivencial, con un ímpetu exclusivamente racionalizante, en extremo abstracto. Heidegger: “(...) el sujeto teórico-cognoscitivo no explica el sentido metafísico más significativo del espíritu (...). El espíritu viviente, como tal, es esencialmente un espíritu histórico, en el más amplio sentido del término”.<sup>6</sup> Heidegger plantea, frente al teoreticismo de la filosofía tradicional, que la lógica no es la ciencia radical y originaria, pues la actitud espiritual teórica es sólo una de las posibles actitudes del espíritu viviente, y no la más radical sino una derivada. La filosofía, por lo tanto, no ha de caer en el extremo de la racionalidad, pues en ello se juega el divorcio de la filosofía respecto de la vida en su radical facticidad. La filosofía debe retroceder a los estratos preteóricos de la “vida viviente”, al ámbito originario de la vida (*ursprüngliches Lebensgebiet*). A la par de esta toma de posición crítica frente al teoreticismo de la filosofía moderna que pretende ser “científica” y que con tal pretensión tiende a despojar a la vida de su misterio originario –evadiéndolo, perdiendo de consideración este carácter radical de la vida–, Heidegger se aleja progresivamente del catolicismo, del ‘sistema’ del catolicismo, por representar una racionalización dogmática escolástica y con ello una verdadera prisión, muy opresora para la experiencia religiosa originaria, adoptando en lugar de ello una visión libre del cristianismo, cercana al protestantismo de Lutero (‘desarrollo de la vida interior’, ‘libertad de conciencia’) e influenciado por la *vivencia religiosa* de Schleiermacher<sup>7</sup> y la *mística* medieval de Buenaventura, Tomás a Kempis, Tauler, Bernard de Clairvaux, especialmente la de Meister Eckhart. Heidegger considera que el núcleo más radical e intenso de la vida se halla en la vivencia de carácter místico,<sup>8</sup> en la vivencia del vínculo con la trascendencia, con la

<sup>4</sup> El término *haecceitas* de Duns Scoto correspondería al de *Faktizität* (facticidad). Heidegger en estos años habla asimismo de ‘vida’, ‘espíritu viviente’, ‘vivencia’, ‘fluyente corriente de la vivencia’, ‘yo situación’, ‘espíritu histórico’, ‘voluntad de vida’, ‘algo originario’, ‘vida fáctica’, ‘existencia’, ‘hombre interior’ y ‘sí mismo’. Todo ello conducirá finalmente a la acuñación en su lenguaje de la palabra *Dasein* (en calidad de “indicación formal”).

<sup>5</sup> Dilthey: “*La vida es lo primero* [Leben ist das erste] y siempre presente, las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren solamente a la vida”, en Dilthey, “*Introducción a las ciencias del espíritu*”, Editorial Alianza, Madrid, 1980, p.233; citado por Juan Pablo Barrientos en opus cit., p.38.

<sup>6</sup> Heidegger; “*La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto*” (tesis de habilitación, 1916), Gesamtausgabe 1, p.407. El espíritu viviente será el lugar de la reunión de tiempo y eternidad; la aclaración de esto será una tarea en adelante.

<sup>7</sup> Para Schleiermacher la religión es una vivencia originaria, no es ni entendimiento ni acción, sino primariamente intuición y sentimiento, una “intuición asombrada de lo infinito”: “(...) ella no sabe nada acerca de derivaciones y de establecer conexiones (...), sino que todo es en ella inmediato y verdadero para sí”; en Schleiermacher, “*Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*”, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p.40, citado por Juan Pablo Barrientos en opus cit., p.33. Como bien observa Barrientos, bien podría ser esta concepción de Schleiermacher acerca del carácter radicalmente inmediato de la vivencia religiosa un antecedente, en cierto sentido, del concepto heideggeriano de “evidencia” fenomenológica, esto es: “vivir en la precomprensión de la verdad”.

<sup>8</sup> Heidegger: la Escolástica “(...) puso seriamente en peligro la inmediatez de la vida religiosa y olvidó la religión a favor de la teología y los dogmas (...). Una experiencia como la de la mística ha de entenderse como un contramovimiento elemental”; en Heidegger, “*Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*”, Gesamtausgabe 60, p.304. Juan Pablo Barrientos observa que así como Heidegger llega a considerar que la religión y la teología tradicional, tras la apariencia de una genuina relación con Dios, lo han olvidado,

divinidad –esta relación con Dios prefigura lo que más tarde Heidegger pensará como relación con el ser, lo que se expresa al pensar al ser-ahí (*Dasein*) como el *ahí* del *ser*, como el “pastor del ser”. En este sentido el pensamiento místico de Meister Eckhart resulta ser de decisiva influencia en el joven Heidegger, pues éste deja sus convicciones religiosas católicas dogmáticas por un retorno a la experiencia vivida, cercana a las cosas, a la propia situación, pero no banal ni egoísta, sino abierta a la trascendencia, una vida auténtica en relación con Dios. Esta búsqueda de la vida en Dios se despliega como una búsqueda de la relación con lo incondicionado más allá de las cosas a partir de una *vivencia originaria y concreta entre las cosas...* (más allá de los entes... ¿El ser?). *Desde la ascensión vivida de la propia particularidad, la apertura infinita.* El sistema católico escolástico, en relación con esto último, le ha parecido carente de vitalidad (*Lebendigkeit*), carente de ‘capacidad vivencial’ (*Erlebnisfähigkeit*). La búsqueda de la vivencia originaria se orienta al camino de una *mística inefable* –manifiesta tanto en el pensamiento de Meister Eckhart como en el de Schleiermacher–, manifestación radical del sentimiento religioso de la *unio mystica*, enigmático sentimiento de una profunda vinculación con el Ser Infinito que implica ‘desprendimiento’ (*Abgeschiedenheit*, quizás el antecedente de la ‘serenidad’ o ‘dejar ser’ del último Heidegger, la *Gelassenheit*), sentimiento de unidad con una trascendencia a la que sería incluso prescindible representar y nombrar como Dios –es decir, como un ente. Una mística sin Dios, la vía de la teología negativa. Schleiermacher, por su parte, plantea que el momento originario de la vivencia es el “instante” (*Augenblick*) primero y misterioso anterior a la separación de intuición y sentimiento, momento en que el hombre habita en el seno del ser infinito, en una vivencia concreta en medio de lo finito (unidad de lo finito y lo infinito, instante de eternidad), apertura a la máxima intensidad y plenitud del momento vivido. Esta vivencia es preteórica, o como decía Meister Eckhart: de lo que es el alma en su fondo, de esto nadie sabe nada. Y respecto de Dios: sobre Dios es preciso guardar silencio, no es ni esto ni aquello, no es absolutamente ‘nada’... si se piensa en que él es algo, no lo es, trasciende todo ente y todo concepto, es la plenitud del ser, “es el (lo) que es”. En todo caso esta búsqueda mística (influencia de Meister Eckhart y los místicos medievales, frente a la teología escolástica racional, sistemática y especulativa) considera como punto de partida la historicidad concreta de la vivencia (influencia de Dilthey, Nietzsche y Kierkegaard, frente al idealismo y el teoreticismo de la tradición filosófica en general) y el lenguaje y aparato descriptivo categorial lo tomará de la fenomenología, adaptándolo a sus intenciones, evidentemente. De hecho, el año 1916 Heidegger conoce personalmente a Husserl –que llega a hacer clases a la Universidad de Freiburg como sucesor del neokantiano Rickert–, y si antes se había interesado en el estudio de la lógica pura a partir de Husserl, ahora le interesa la fenomenología como método para descubrir el fenómeno de la vida, no de manera derivada, abstracta y reflexiva, sino de manera radical y vivida; la intuición no ha de ser teoretizada (para Husserl la fenomenología es la ciencia teórica reflexiva por excelencia), ni el concepto de esencia racionalizado... la fenomenología debe mantenerse en sus momentos originarios y radicales, a una con la vida –en efecto, Heidegger abandona, entre otros, el término ‘consciencia’ y en adelante habla simplemente de ‘vida’.<sup>9</sup> De Husserl le interesa el principio fenomenológico tomado al pie

---

asimismo más tarde planteará que la metafísica, bajo la apariencia de una genuina relación con el Ser, en verdad también lo ha olvidado. Cfr. Barrientos, opus cit., p.40.

<sup>9</sup> Heidegger: “[Debéis reparar en] *el llegar a ser de vuestra consciencia, y no reflejaros en una consciencia ya constituida*”; en Heidegger, “*Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*”, ed. cit., p.175.

de la letra: dejar atrás todo lo que se ha dicho de la vida y el mundo para ir, sencillamente, “a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*).<sup>10</sup> En suma, Heidegger busca el estrato originario del ser de la vida concreta, y partiendo de la ‘vivencia religiosa-mística’ se desplazará hacia una ‘vivencia’ en alguna medida secularizada que será interpretada como ‘facticidad’ y más tarde como ‘existencia’. De Dios se desliza también, correspondientemente, hacia el Ser.

#### 1.4. La fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y la “destrucción” de la tradición metafísica.

En 1919 surge el carácter decisivo de la filosofía de Heidegger, con su búsqueda de una *fenomenología radical de la vida fáctica* o *fenomenología hermenéutica* que pretende una “inmersión en la vida” mediante una *destrucción de la tradición metafísica*. La originalidad del pensamiento de Heidegger se funda en esta época en la radicalización de los proyectos filosóficos de Dilthey y Husserl. Es la vida misma la que, comprendiéndose fenomenológicamente a sí misma, ha de mostrarse su auténtico sentido histórico en relación al ser. La apropiación de la fenomenología por parte de Heidegger operará en ella una transformación: ya no se tratará de una fenomenología ‘pura’ o ‘trascendental’, sino ‘hermenéutica’. Para ir a las cosas mismas no sólo se halla el obstáculo del naturalismo ingenuo, sino también el del primado del teoreticismo. La perspectiva teórica implica “objetivación” y la objetivación conlleva un “des-vivir” (*Ent-leben*) o una “des-vivencia” (*Ent-lebnis*) del fenómeno de la vida, impidiendo un acceso originario a ella.<sup>11</sup> El mundo de la vida debe ser liberado de la ‘infección teórica’ (*teoretische Infizierung*), para que la vida pueda ser enfrentada nuevamente sin ser “de-significada” (*ent-deutet*) y “de-historizada” (*ent-geschichtlich*).<sup>12</sup> El método de Husserl de acceso a la vivencia es una ‘reflexión descriptiva’, pero Heidegger observa que una vivencia reflexionada no es una ‘vivencia vivida’ sino una ‘vivencia mirada’, con lo que se detiene el arroyo de las vivencias mediante la visión eidética contemplativa. La fenomenología debe ser una “ciencia originaria” que se remonte a lo preteórico de la vivencia, de la *vida en y para sí* – la vida misma que se piensa a sí misma. **La vida, más que ser teóricamente pensada (*teoretisch gedacht*) debe ser “comprensivamente vivida” (*verstehend erlebt*)**. En este contexto surge en Heidegger la idea de intuición comprensiva o *intuición hermenéutica* (*hermeneutische Intuition*), aprehensión originaria de la vida previa a toda teoretización, comprensión preteórica, precomprensión que ha de ser explicitada filosóficamente en términos de una exposición del *cómo hermenéutico* –cómo la vida se interpreta históricamente a sí misma en relación al ser. Ya no se trata de una intuición categorial como en la fenomenología de Husserl, la cual consiste en el aspecto esencial del objeto fijado por la ‘mirada’ (*Hinsehen*) cognoscitiva, sino de una intuición comprensiva de la propia vitalidad en situación: inmersión en y ‘entrega’ (*Hingabe*) a la vida misma en su configuración histórica concreta. *La intuición es aquí algo más vital que cognoscitivo*. La fenomenología llega a identificarse con una actitud radical, con la *vida auténticamente*

---

<sup>10</sup> Más tarde reconocerá que este “dejar atrás” reviste una ingenuidad que sólo será superada mediante un pensamiento “destrutivo” de la tradición que, lejos de dejar atrás, consiste en desmontar y aclarar de modo crítico el lenguaje de la metafísica que guarda la experiencia histórica del hombre en relación al ser y la vida humana. Si la tradición no es de esta manera “destruida”, sigue siendo determinante, aunque ignorada.

<sup>11</sup> Nótese la influencia en este punto de Henri Bergson.

<sup>12</sup> Heidegger, “*La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*”, Gesamtausgabe 56-57, p.87-85.

*comprendida*. Mientras que sólo ocasionalmente nos encontramos en actitud teórica, constantemente nos encontramos abiertos como un yo histórico (*historisches Ich*) en la vivencia de un mundo circundante (*Umwelterlebnis*). Lo que se muestra en la vivencia no son meros ‘datos de sensación’ que integrados sintéticamente por un sujeto conforman un ‘objeto’; lo que se muestra de una son las ‘significaciones’. Heidegger: “*El significado es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún desvío del pensamiento respecto de una captación de cosas. Viviendo en un mundo circundante, todo es siempre significativo, todo es mundano, ‘mundeá’ [es weltet]*”.<sup>13</sup> La experiencia acontece y en ella el significado es un fenómeno primario que acontece; Heidegger habla del ‘mundeá’ del mundo en el sentido de que nuestra experiencia acontece en un plexo de significaciones que acontecen como tales: el sentido es acontecimiento, el mundo como horizonte de sentido acontece, mundeá. A ello Heidegger le llamará “acontecimiento-apropiador” (*Ereignis*), la fusión vital y esencialmente histórica entre yo y mundo. Heidegger: “*(...) en la visión de la cátedra, estoy ahí con mi yo pleno (...), pero no es ningún proceso, sino un acontecimiento-apropiador (...). El vivenciar no pasa delante de mí, al modo de una cosa que yo observo como un objeto, sino que yo mismo acontezco-apropiándomelo, y ello acontece-apropiándose su esencia [Ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach]*”.<sup>14</sup> Este pensamiento de la unidad previa a la teorización de la experiencia se retrotrae a un momento más originario que aquel en el que se piensa en términos de ‘sujeto y objeto’, ‘dentro y fuera’ o ‘psíquico y físico’. Un ímpetu místico de unidad empuja pues a Heidegger a buscar el camino de retorno al origen de la experiencia humana. Esta búsqueda conduce al radical asombro ante el *hay* (*es gibt*, el ser se da), ante la donación del ser que es ese *mysterium tremendum* de la mística, con lo cual el pensamiento queda caracterizado radicalmente como asombro, búsqueda infinita, constante preguntar, permanente estar de camino. La tarea de una destrucción de la metafísica comienza a señalarse aquí a la par de la influencia en Heidegger del concepto de Dilthey de la “conciencia histórica” y la “automeditación” (*Selbstbesinnung*) propia de las ‘ciencias comprensivas’ (ciencias del espíritu, distintas de las ciencias naturales): en esta última actividad de la automeditación *vivificamos nuestra consciencia histórica y encontramos la unidad de la vida que se interpreta a sí misma*<sup>15</sup> y su continuidad en nosotros. En su curso de invierno de 1919-1920 llamado “*Problemas fundamentales de la fenomenología*”,<sup>16</sup> hace explícitamente tema fundamental de la filosofía a la *vida fáctica* (*faktisches Leben*) y su problema radical: la *autocomprensión de la vida*. En su origen no hay separación entre vida y pensamiento, sino unidad, pues el pensamiento es originariamente una figura de la vida, una configuración vital, la vivencia misma es comprensión de sí misma en situación, autointerpretación de su facticidad. Aunque por estas fechas también se interesa, a la par de por el tema del mundo circundante (*Umwelt*), por el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*), especialmente movido por su interés en la vivencia del cristianismo originario, la experiencia interior del sentimiento místico que ha sido recubierta por el teoreticismo de la escolástica heredera de la ciencia griega antigua. Agustín había significado en la filosofía cristiana medieval el acento en el

<sup>13</sup> Heidegger, “*La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*”, Gesamtausgabe 56-57, p.73.

<sup>14</sup> Heidegger, “*La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*”, Gesamtausgabe 56-57, p.75.

<sup>15</sup> Nótese que en esta etapa de su pensamiento Heidegger aún no habla de la historia del ser ni de la comprensión del sentido del ser, sino de la historia de la autointerpretación de la vida. Esta insistente consideración de la vida en lugar del ser como lo originario, al parecer, era uno de los motivos para que el anciano Heidegger fuera reticente a la publicación de sus trabajos de juventud.

<sup>16</sup> Heidegger, “*Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*”, Gesamtausgabe 58.

mundo del sí mismo, en la vivencia originaria del *inquietum cor nostrum*, de la “inquietud” (*Unruhe*) incesante de la vida dirá Heidegger.<sup>17</sup> Y Agustín se remontó a esta experiencia no de manera teórica, sino vivida. Su máxima *crede ut intelligas* (cree y entenderás) es interpretada por Heidegger de este modo: el sí mismo debe realizarse primero en la plenitud de la vida, antes de que pueda conocerla. Si bien desde el principio la vida es comprensión y autointerpretación –vital, preconceptual–, la realidad originaria (*Urwirklichkeit*) de la vida no es algo eidético, sino la ejecución (*Vollzug*) actual de la experiencia viva: realización del vivir, actividad. La ejecución de la vida no discurre como un mero tomar conocimiento, sino como una participación viviente del ser, vivencia caracterizada por sentimientos radicales como la inseguridad (*Unsicherheit*), la preocupación (*Bekümmern*) y el cuidado (*Sorge*).

Atención especial merece el surgimiento en esta época del proyecto heideggeriano de una **destrucción fenomenológica de la tradición metafísica**. Heidegger habla de “destrucción” (*Destruktion*), tal como Lutero se había referido a una “destrucción” (*destructio*) de la tradición filosófica aristotélica que había ocultado la vivencia religiosa originaria con su escolasticismo. Esta destrucción no tiene el sentido negativo de una demolición o devastación (*Zertrümmern*), sino el sentido positivo de un cuidadoso desmontaje o deconstrucción (*Abbau*) del lenguaje del pensamiento tradicional, con la finalidad de romper y traspasar la endurecida superficie conceptual de la metafísica tradicional y recuperar la experiencia vital que late en ese pensamiento –reapropiación del verdadero asunto que da origen al sentido de esos conceptos. El fenómeno del asunto del pensar se abre a un acceso originario si se destruye primero la tradición que lo recubre con un lenguaje desvivido, con una conceptualidad fosilizada. La apropiación pasa por la destrucción crítica, este es un gesto característico del proceder de Heidegger. Por lo demás, insistiendo en el rendimiento crítico de la destrucción, ella permite advertir las concepciones previas (*Vorgriffe*) que operan secretamente, soterrada e inconcientemente (*unbewusst*) en nuestro pensamiento, pues la historia está en nuestro ser, ‘somos’ historia, ella actúa en nosotros aunque no lo sepamos a las claras. La tradición filosófica opera sobre el pensamiento con un peso ‘fatídico’. Entonces en gran medida el rendimiento crítico de la destrucción tiene que ver con esta autocrítica fáctica e históricamente orientada. No se trata de negar las concepciones previas, sino de liberarnos de cierta ingenuidad, de hacerlas concientes, para poder reconocerlas y juzgarlas. Pensar de manera ingenua dominados por la tradición es signo de inautenticidad... confrontar la tradición de manera crítica, destruirla y apropiarla originariamente –vividamente–, ello es signo de autenticidad.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> El término “vida”, así como más adelante los términos de “Dasein” y “ser”, tienen el carácter de *indicaciones formales* (*formale Anzeige*). Es decir, ‘apuntan’ o ‘señalan’ abiertamente hacia el *asunto* o la *cosa* última de la filosofía, cosa que se resiste a ser fijada y capturada en una palabra, a ser aprehendida en un concepto. El recurso a términos con función de indicadores formales tiene como finalidad evitar la caída acrítica en una determinada y tajante concepción heredada del asunto, asunto que como ya hemos dicho se resiste a ser capturado de esa manera. Este recurso mantiene abierto el fenómeno para ganar todas sus determinaciones en el acto de enfrentarlo y dejarlo manifestar su genuino sentido de manera vivida e histórica.

<sup>18</sup> Barrientos: “(...) llama poderosamente la atención la sorprendente similitud existente entre este modo de comprender la tarea crítica –a saber, un arduo trabajo de ‘autocrítica’, el cual toma la forma de una ‘destrucción’, ‘reconstrucción’ y ‘apropiación’ de la ‘historia’ que nosotros mismos ‘somos’, empresa radicalmente fundada en la propia ‘experiencia’ y la ‘preocupación’ por sí mismo, caracterizada por una profunda ‘sospecha’ respecto de la ‘autenticidad’ de nuestras ‘concepciones previas’ ‘inconcient’, las

### 1.5. Jaspers y la filosofía existencial: la vida como existencia... situación, libertad y finitud.

En 1919 Heidegger lee a Karl Jaspers y su influencia será decisiva en el surgimiento de lo que se conoce como el *pathos existencial* en la filosofía europea del siglo XX: el pensamiento se hace cargo de la vivencia del hombre concreto y de su dimensión afectiva, de una vivencia no neutra, sino situada históricamente y que es esencialmente libre, una vivencia preocupada, inquieta, teniendo que hacerse cargo a cada momento de sí misma. Jaspers inicia un modo de comprender la filosofía como “filosofía de la existencia”, especialmente con su obra de 1919 que lleva por título “*Psicología de las concepciones del mundo*”. Jaspers interpreta la vida humana como “existencia” (*Existenz*), *individuo cuyo ser consiste en ser libre y abierto a sus posibilidades, según lo cual debe elegirse o no a sí mismo*. Para Jaspers la vida es movimiento, devenir, algo nunca acabado, un camino... dado que el ser del hombre no se consume sino con su muerte, “el hombre nunca sabe lo que es”. Jaspers analiza lo que él llama “situación límite” (*Grenzsituation*); una situación límite es aquella situación, a menudo acompañada de sufrimiento, en la que el hombre siente y toma conciencia de la finitud de su existencia, de la ausencia de absolutos y verdades fijas (todo es relativo), de que nada hay así como una base que mantenga firme y segura la experiencia y el pensamiento. Tales experiencias límites son, según Jaspers, la “lucha”, la “muerte”, el “acaso” y la “culpa”. Las situaciones límites hacen tomar conciencia radical de la propia existencia y de la necesidad de decidir, de elegir caminos en la vida, de la inevitabilidad del hecho de que somos a cada momento los únicos responsables de nuestra propia vida. Por lo que toca a Heidegger, de estas situaciones límite especialmente brindará bastante importancia temática a la muerte y la culpa. La conciencia de la “muerte”, de la propia finitud, da fuerza a la vida: nunca se aprecia tanto el peso de la vida como cuando tenemos en cuenta la inevitabilidad de nuestra muerte. La “culpa” no se refiere a deudas particulares y circunstanciales, sino a un sentimiento último que tiene que ver con nuestra esencial libertad: la deuda es siempre con nosotros mismos, justificar nuestra existencia ante sí mismos, en términos de sentir que hacemos lo que auténticamente tenemos que hacer. Heidegger pondrá en relación el problema de la existencia con el problema del ser: la existencia implica el “yo soy”, y ello implica el sentido del ser (*Seinssinn*). La pregunta por el sentido del ser en esta época aún no es la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal, sino por el sentido del ser del hombre, del “yo soy”, por el ser de la vida humana. La vida es “ser ahí” (*Da sein*) en cuanto proyección de una objetivación, es decir, en cuanto sacar fuera de sí un mundo representado, configurado a través de un esfuerzo creativo que la vida despliega en la continuidad de la tradición; pero también la vida es “ser ahí” (*Da sein*) en cuanto llevar hacia sí, experimentar, estar ahí donde le toca estar y abrirse a partir de allí. La vida discurre en esta doble orientación “hacia fuera” (mundo circundante) y “hacia dentro” (mundo del sí mismo). Heidegger le crítica a Jaspers su método por ser ‘contemplativo’ de la vida y no ‘comprometido’ con ella: Jaspers acaba haciendo una clasificación u ordenamiento de “concepciones del mundo”, pero no se pone en cuestión a sí mismo, lo que constituye una distancia neutral entre el pensador y la vida. Demasiada objetivación y poco acceso al sentido de ejecución de la vida. Exponer

---

*cuales se intenta ‘elevar a la conciencia’, a fin de poder ‘reconocerlas’ y ‘juzgarlas’...–; en fin, llama fuertemente la atención, decíamos, el enorme parecido de todo esto con lo que es la idea de ‘elaboración’ o ‘trabajo psíquico’, absolutamente central en la teoría del psicoanálisis’.* En Barrientos, opus cit., p.84.

teóricamente un tema y formar conceptos para ello es una cosa, pero el fenomenólogo ha de ir más allá –o más acá: *aclarar mediante la interpretación el propio experimentar*. Heidegger: “(...) *el fenómeno de la existencia sólo se abre a una ejecución de la experiencia dotada de una aspiración histórica radical, que no se orienta a una posición de mera contemplación, ni a un modo de ordenar objetivador por regiones, sino que está esencialmente preocupada por sí misma*”.<sup>19</sup>

### **1.6. La fenomenología de la vida religiosa: nuevos impulsos desde Pablo, Agustín y Kierkegaard.**

Todo lo anterior decanta en 1920 en su *fenomenología de la vida religiosa*,<sup>20</sup> examinando el carácter de las vivencias más radicales en el pensamiento de Pablo, Agustín y Kierkegaard, acuñando ya conceptos relativos a la vida fáctica tales como ‘historicidad’, ‘temporalidad’, ‘caída’, ‘cuidado’, ‘angustia y posibilidad’, ‘instante y decisión’.<sup>21</sup> La finalidad de Heidegger aquí es aportar nuevas categorías para referirse a los niveles más radicales de la vida fáctica, asumiendo como asunto la experiencia originaria de la vida religiosa cristiana, todo ello en orden a procurar una nueva interpretación de la existencia humana.

En el caso del apóstol Pablo, Heidegger aborda las epístolas que éste envió a las comunidades cristianas y que aparecen recogidas en el Nuevo Testamento –tales cartas son los documentos más tempranos del cristianismo primitivo, la primera de ellas data del año 53 d.C. La situación de Pablo es la de un cristiano que lucha por afirmar la experiencia cristiana de la vida frente a un mundo circundante hostil –la *fe* cristiana frente a la *ley* judaica, en medio del imperio romano que castiga la impiedad respecto de sus propios dioses. Su mensaje es de “salvación”, y ésta tiene que ver con alcanzar la “*vida verdadera*”. Esta vida verdadera tiene que ver con una experiencia fundamental y no con un sistema teológico con Dios como objeto de especulación teórica y fuente de meras leyes morales heterónomas. Por ello se trata de remontarse a una experiencia cristiana anterior a la dogmatización del cristianismo en virtud de su mediatización por el pensamiento y el lenguaje de los griegos. Por lo tanto, Heidegger se propone una destrucción fenomenológica de la teología cristiana para descubrir la experiencia cristiana originaria de la vida –ello es una tarea similar a la que se había propuesto ya Lutero. Siguiendo a Dilthey y Schleiermacher, Heidegger considera que en su surgimiento, las comunidades cristianas manifiestan la emergencia en ellas de una “conciencia histórica”, de un darse cuenta del carácter temporal de la existencia humana. Los cristianos a los que van dirigidas las cartas paulinas esperan la segunda venida de Cristo –la *παρουσία*–, pero Pablo no les aporta una fecha precisa, un ‘cuándo’ determinado, sino que sólo les habla de ‘cómo’ esperar esta nueva venida, es decir: les habla del *cómo* de la *ejecución de la propia vida*. Lo que está en juego en la vivencia de estos cristianos primitivos no es un tiempo cronológico aprehendido y medido objetivamente, sino un tiempo kairológico: una experiencia fundamental del *καιρος*, del “momento propicio”, del instante de la elección en el que se juega la vida

---

<sup>19</sup> Heidegger; “Anotaciones a la ‘Psicología de las visiones del mundo’ de Karl Jaspers”, Gesamtausgabe 9, p.33. La crítica también concierne a Husserl, evidentemente.

<sup>20</sup> Heidegger; “Introducción a la fenomenología de la religión”, Gesamtausgabe 60.

<sup>21</sup> Cfr, Barrientos, opus cit.

como elección de un *cómo* vivir la vida auténtico respecto del entorno social hostil. El mensaje de Pablo a las comunidades cristianas ya inquietas por la tardanza de la segunda venida de Cristo es el siguiente: no importa tanto *el que* Cristo venga en un determinado momento a juzgar a los hombres, sino que lo que importa es el *cómo* de la ejecución de la vivencia cristiana en la espera de esa venida. En ello es preciso enfocarse con resolución. Allí se revela una experiencia radical de la vida, pues en ese sentido, la vida es el tiempo mismo (*die Zeit selbst*). Esta vivencia del instante de la decisión es el momento de la síntesis entre lo temporal y lo eterno, es la temporalidad plena de la elección y ejecución del *cómo* de la vida, el momento de ponerse en juego por completo y con propiedad – resonancias de Kierkegaard. Los auténticos cristianos eligen con propiedad vivir en la cercanía de Dios, con inquietud y padeciendo su elección y la espera incierta del adviento; a diferencia de aquellos hombres absorbidos en el mundo que buscan seguridad (*Sicherheit*) y quietud (*Ruhe*) en esa vida anclada a lo mundano –Heidegger habla en estas fechas de la “tendencia cadente” (*abfallende Tendenz*).

Agustín de Hipona es otro pensador importante para Heidegger en esta época. Heidegger sobre todo se concentra en el libro X de las “*Confesiones*”. De Agustín provienen en alguna medida las concepciones heideggerianas de la “caída” y el “cuidado”. Agustín tiene según Heidegger el merito de haber operado un vuelco en el que descubrió en sí mismo el fenómeno de la vida (*vita*) como una trama existencial que implica el tiempo y la propia facticidad, además de necesitar una hermenéutica. Agustín se asume a sí mismo, en cuanto existente, como un problema, como un enigma que ha de ser interpretado... Agustín: “¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme, inabarcable... Me he convertido en un enigma para mí mismo”.<sup>22</sup> La tesis de Agustín es que la vida es “tentación” (*vita tentatio est*), su condición es de “caída” (*cadere*). Vivir es experimentar tentaciones constantemente. Las tentaciones doblegan al hombre que es presa del “amor del mundo” y lo alejan de sí mismo, es decir, de su experiencia más propia y originaria, de la verdadera vida (*vera vita*), esto es: la cercanía de Dios, el vínculo con la trascendencia. Las tentaciones son según Agustín de tres tipos: 1) *concupiscencia de la carne*, que tiene que ver con dejarse llevar por una carnalidad ciega y animal; 2) *concupiscencia de los ojos*, esto es, la “curiosidad” frívola, el afán de experiencias banales, el ansia de lo nuevo por lo nuevo, la superficial y huidiza experiencia de lo que hay en el mundo, que no se detiene en nada; 3) *ambición del mundo*, es decir, la pérdida de sí mismo por ser absorbido en los asuntos mundanos con el fin de tener más cosas y vivir seguro apoyado en el sentido común y la costumbre adoptada así sin más. Lo interesante aquí es que Agustín, que sabemos tuvo una vida disipada en su juventud, entre la juerga y las mujeres, plantea que por una parte la tentación es la causa de la caída o pérdida de sí mismo, pero también brinda la oportunidad de la “exploración” (*exploratio*) del propio ser y así de un ganarse o reencontrarse en base a la experiencia de la pérdida ya acontecida. Hay que perderse primero para luego reencontrarse y tener conciencia del peligro de la caída. Según Agustín, el hombre sólo se conoce a sí mismo si aprende a hacerlo en la tentación. La vida es tentación, conflicto existencial, y sólo en tal conflicto se da la posibilidad de elegirse a sí mismo o no. Quien cae pierde el “cuidado” propio – Agustín habla de la *cura, curare*–, se desvía del camino de la búsqueda de Dios, pierde el cuidado por la vida feliz (*cura de vita beata*). Pero el cuidado tiene dos caras. El cuidado

---

<sup>22</sup> Agustín; “*Confesiones*”, Editorial Alianza, Madrid, 1999, p.260.

auténtico o “preocupación” (*Bekümmern*) por la vida feliz (*vita beata*) o vida buena (*vita bona*) en el vínculo con Dios, y el cuidado inauténtico o “agitación” (*Geschäftigkeit*), extraviado en la ocupación de las trivialidades del mundo, las ‘naderías’ del ajetreo cotidiano perdido en las meras cosas –la incapacidad de ir más allá del ente hacia la búsqueda de la vivencia originaria de la trascendencia o apertura al infinito. Ahora, respecto de la caracterización de la vida feliz como una vida buena –la vinculación de la vida con el bien–, Heidegger extrapola esto a la modernidad y observa que con ello surge el problema de la axiologización del bien: la fijación del bien en valores, la “teoría del valor”. En esto, Heidegger desde ya apunta a que la axiologización es una operación teórica inadecuada y funesta para la existencia. La vida se debe jugar en una ejecución originaria guiada por un sentido propio de la “justicia” (*iustitia*)... aquí no caben los manuales de ética y las escalas de valores construidas en abstracto. Finalmente es preciso apuntar a que Heidegger es crítico de Agustín, en el sentido de que éste no ha logrado un acceso lo bastante originario a la experiencia vital, pues todavía está imperado por el modo de pensar griego y, por ello, tiende a la excesiva ordenación, fijación y simplificación del asunto.

En tercer lugar tenemos a Sören Kierkegaard. El filósofo danés habría dado con una perspectiva más adecuada: el volverse una pregunta para sí mismo no es una pregunta por el estar-ahí objetivo (*objektives Vorhandensein*), sino derechamente por el “existir propio” (*eigentliches Existieren*) del sí mismo. Esto, porque el hombre no es una cosa entre las cosas que quepa abordarlo con mirada teórica. El asunto aquí es que el “existir propio” se opone nuevamente a la “caída” en el mundo. Para Kierkegaard, la modernidad es una época ‘sin pasión’, donde el hombre no asume la “decisión” de su vida, una época imperada por el poderoso fantasma de “lo público”, por el “cálculo”, la “nivelación” y la “habladuría trivial”. En una forma de vida como la moderna *no hay angustia*, todo discurre en una seguridad superficial, artificial y satisfecha de sí misma. Según Kierkegaard, *la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad ante la posibilidad*, el vértigo de la libertad en el abismo de su posibilidad. La “angustia” (*Angst*) es la vivencia más radical en la que el hombre asume su existencia y se gana a sí mismo eligiendo, mientras que el hombre perdido de sí mismo vive la “desesperación” enmascarada en una tranquilidad que no oculta más que falta de atrevimiento y tendencia a ‘confundirse con el ganado y así triunfar en el mundo, siendo un hombre como desean las gentes, dejándose llevar por la tradición y la moda, sin decidir nada él mismo’. La contradicción que apunta agudamente Kierkegaard en el vivir del hombre común es que, su forma de estar desesperado consiste justamente en ‘no estar desesperado’ o ser inconciente de ello, pues lo evade y esconde tras su superficial comodidad, contentamiento y tranquilidad. Pero existir significa, genuinamente, vivir radicalmente en la posibilidad. Heidegger interpretará esta posibilidad como vivir en lo abierto (*im Offenen*), como “experimentar posibilidad” o mantenerse en actitud abierta (*sich offenzuhalten*). La angustia abre radicalmente al hombre a sus posibilidades, en virtud de lo cual el hombre queda en una situación de elección y decisión. El hombre puede elegirse a sí mismo (*sich zu gewinnen*) o perderse a sí mismo (*Sichselbstverlieren*): o vida y pensamiento propio o dispersión en la vida mundana.

## §2. La dificultad del método de Husserl para una aproximación comprensiva del ser de la vida humana. El problema de la verdad en Husserl y Heidegger como *die Selbstgegebenheit* y como *αληθεια*.

1. La *αληθεια* –apenas esenciante y sin retroceder al inicio sino progresando hacia el mero desocultamiento– cae bajo el yugo de la *Ιδεα*.
2. La subyugación de la *αληθεια* se origina, vista desde el *αρχη*, en un despedir del ente hacia la así incipiente presencia.
3. La subyugación de la *αληθεια* es el despuntar del aparecer y del mostrarse, de la *Ιδεα*; lo *ον* como *φαινητατον*.<sup>23</sup>

La discusión de Heidegger con la fenomenología de Husserl se manifiesta desde temprano, como ya hemos atisbado en lo hasta aquí expuesto. Tras la exposición del itinerario filosófico precedente tenemos ya elementos para abordar ciertas cuestiones de una manera más rigurosa. Comenzamos ahora considerando lo siguiente: Heidegger reconoce el valor del descubrimiento del acceso fenomenológico a los fenómenos –ir a las cosas mismas y libre de presupuestos– tal como es expuesto en las “*Investigaciones lógicas*”, pero cree necesaria una crítica inmanente a la fenomenología de cuño husserliano expuesta sobre todo en “*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*”. ¿Qué significa y qué implica “ir a las cosas mismas”? ¿Qué significa pensar “libre de presupuestos”? Husserl ha quedado preso en el pensamiento metafísico tradicional por su concepción de la vida humana como un *ego* o *sujeto trascendental* que tiene el modo de ser de una “consciencia constituyente a través de sus modalidades de intencionalidad”. Heidegger: “La ‘fenomenología pura’ es la ‘ciencia fundamental’ de la filosofía acuñada por aquella. ‘Pura’ quiere decir ‘fenomenología trascendental’. Pero con ‘trascendental’ se alude a la ‘subjetividad’ del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos, ‘subjetividad’ y ‘trascendental’, indican que la ‘fenomenología’ se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la ‘subjetividad trascendental’ accedía a una determinabilidad más original, universal. La fenomenología conservaba las ‘vivencias de la consciencia’ como su ámbito temático, sólo que ahora lo hacía sondeando sistemáticamente, proyectando y consolidando la estructura de los actos vivenciales, junto con el sondeo de los objetos –vivenciados en los actos– en vista de su objetualidad”.<sup>24</sup> Ya desde el punto de vista de su mirada eidética volcada sobre lo temático-reflexivo, Husserl ha descuidado el carácter ontológico del análisis que precisa el ser de la vida humana, la cual se ve reducida en su fenomenología a consciencia reflexiva descrita en su *ειδος*, en su esencia abstracta, en el qué-es de sus estructuras y contenidos, y no en su movimiento vital temporalizado, fundamentalmente descubridor y práctico desde su propio ser, arraigado en la historia y encontrándose en virtud de temples afectivos. Se puede leer ya la abstracción del pensamiento husserliano en el hecho de que la esencia es pensada por Husserl aún de modo nominal –como fijación de la presencia óptica– y no de modo verbal –el ser como lo inicial

---

<sup>23</sup> Heidegger, Martin, “*Nietzsche*”, traducción del alemán al español por Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona, 2000; tomo II, apartado “Esbozos para la historia del ser como metafísica”, p.373.

<sup>24</sup> Heidegger; “*Mi camino en la fenomenología*”, en “*Tiempo y Ser*”, traducción del alemán al español por Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2000; edición electrónica en sitio ‘Heidegger en Castellano’, [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/camino\\_fenomenologia.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/camino_fenomenologia.htm).

en sentido verbal transitivo, indicando la unidad transitiva del carácter revelador de la vida y la donación del ser como *mundear*.

## 2.1. El aislamiento trascendental de la consciencia en Husserl.

### La superación del vacío ontológico en vistas de la estructura *in-der-Welt-sein*.

Si damos un salto en el tiempo encontramos exposiciones reveladoras acerca del problema que tenemos en frente. En su seminario de Zähringen de 1973<sup>25</sup> Heidegger, tras haber intentado en seminarios anteriores accesos a la pregunta por el ser a través de Hegel y Kant, ahora lo hace a través de Husserl. Heidegger plantea allí que la pregunta por el ser, en su despliegue, comienza por la pregunta por el ser del ser-ahí, que muestra como modo primario de encuentro con el ente el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). De allí parte entonces un análisis de mundo del ser-ahí, de la mundaneidad del mundo, del carácter esencial del *mundear*. Ello, puesto que la pregunta por el ser es la pregunta por el ‘sentido’ del ser –más tarde Heidegger convierte esta pregunta en la pregunta por la ‘verdad’ del ser– y ello tiene directamente que ver con el mundo como suelo y horizonte de sentido destinado históricamente al ser-ahí. La pregunta por el sentido o la verdad del ser tiene que ver con el *mundear* del mundo, *mundear* según el cual todo ente llega a ser lo que es en su encuentro con el Dasein. Pero la pregunta por el sentido del ser radicalmente alberga la pregunta por el ser mismo en su devenir histórico de desocultamiento, y no permanece como una pregunta por el mero ser del ente. Según Heidegger, Husserl no aborda la pregunta por el ser, y sólo se acerca a ella en virtud de su noción de “intuición categorial” (*kategoriale Anschauung*) propuesta en la sexta de sus investigaciones lógicas. ¿Cómo es este acercamiento? Tiene que ver con la relación entre sensibilidad y entendimiento –por lo tanto se despliega dentro del dominio de una teoría del conocimiento. Un objeto es aprehendido mediante la “intuición sensible” (*sinnliche Anschauung*), la cual aprehende datos sensoriales (*sensorielles*) –colores, extensión espacial, etc.–, afecciones sensoriales que son la  $\omega\lambda\eta$  o fundamento sensible. Pero que el objeto sea “objeto” no resulta de la mera intuición sensible, sino de la “intuición categorial” (*kategoriale Anschauung*) que aprehende la forma ( $\mu\omicron\rho\phi\eta$ ) del dato hilético, lo categorial, la categoría de substancia que le da unidad y especificidad al objeto. A diferencia de Kant, para Husserl lo categorial no es una función del entendimiento para dar forma y unidad al dato hilético, sino que lo categorial también es un “dato”: la categoría se da a ver en un acto de intuición, es algo dado-en-sí-mismo (*Selbstgegebenheit*). Algo para ser visto precisa ser algo *dado*, y es en tal sentido que Husserl roza la cuestión fundamental del ser, que es aquello que (se) *da*. Husserl piensa lo categorial como dato, como algo dado-en-sí-mismo (*Selbstgegebenheit*), como un ‘excedente’ (*Überschuss*) entre las afecciones sensibles que es visto, pero en virtud de un ver que no es el ver sensible, sino un ver análogo a éste, pero formal. Hay ver sensible y ver categorial. La categoría es así, en cierta manera, un dato de los sentidos o mediado por los sentidos. Heidegger: “*Cuando veo este libro, veo ciertamente una cosa substancial, sin ver, empero, la substancialidad al modo en que veo el libro. Ahora bien, es la substancialidad la que sin embargo en su inapariencia permite a lo que aparece aparecer. En este sentido, se puede incluso decir que ella es más aparente que lo aparente*”

<sup>25</sup> Heidegger; “Seminario de Zähringen. 1973”, traducción del francés al español por Oscar Lorca, edición electrónica en sitio <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zahringen.hrm>.

*mismo*".<sup>26</sup> Husserl no deduce como Kant las categorías desde la tabla fijada de las formas judicativas, sino que pone en juego la presencia de las categorías como datos de un acto de intuición. Por lo tanto, Husserl lo que hace y que es decisivo, es liberar a las categorías del ser respecto del juicio: el ser y su manifestación categorial, lógica, es algo dado y no un mero concepto en el sentido de una abstracción pura fruto de la labor del entendimiento del sujeto trascendental. Pero Husserl no va más allá y no pregunta qué significa "ser", pues para él es obvio que ser es "ser-objeto". Husserl no pregunta por el ser mismo que se da sensible y categorialmente, y con ello priva a su filosofía de una fundamentación ontológica suficiente. Pues, antes de analizar cómo es que algo se da a la consciencia y llega a constituirse como objeto acabado, es preciso indagar aquello que se da, aquello que "da", que permite el "hay" (*es gibt*, se da): aquello que se da como ἀληθεια, como desocultamiento. No sólo lo sensible, sino también lo categorial "es", se da... pero ¿qué es lo que se da? El olvido del ser aquí se relaciona con una decisión histórica de la filosofía que se remonta a Platón y Aristóteles: *ser es entrar en presencia*, darse a ver. Heidegger: "*Toda la historia de la metafísica se articula desde aquí como la serie de las diversas constituciones del ser del ente, sobre el fondo de la determinación primera donde 'ser' es aprehendido como παρουσία*".<sup>27</sup> En la modernidad, con Husserl, el ser es interpretado como presencia objetivada por la conciencia de un sujeto cognoscitivo. Heidegger cuestiona, pues, el empleo de la palabra *consciencia* para caracterizar al ser de la vida humana, y reemplaza el término por la indicación formal *Dasein*, que nosotros traducimos por *ser-ahí*. La palabra "consciencia" dice en alemán *Be-wusst-sein*, ser-sabido (en latín, *cum-scire, cum-scientia*), y tiene relación con *videre* y con *lumen* –ver y luz. Consciencia es tener-ante-la-vista. Y la luz aquí es necesaria pues procura la claridad para que algo sea visto... pero ¿qué es esa luz? Heidegger: "*¿Sobre qué se funda el haber-visto de toda consciencia? Sobre la posibilidad radical para el ser humano de atravesar una apertura para llegar a las cosas. / Este estar en una apertura es lo que en 'Sein und Zeit' se nombra: Dasein (Heidegger agrega 'torpemente y como he podido'). Dasein, hay que entenderlo como: el ser el claro (die Lichtungsein). El ahí (da), en efecto, es la palabra para la apertura. Vemos aquí claramente que la consciencia se enraíza en el Dasein y no a la inversa*".<sup>28</sup> La consciencia, para ser tal, debe fundarse en un estado previo de abierto del ser-ahí... tal es la raíz ontológica o la relación al ser del ser-ahí que Husserl desatiende. ¿Qué significa 'ser' en *Bewusstsein* y en *Dasein*? La expresión 'soy conciente' dice: yo estoy presente para mí mismo (*Ich bin mir meiner selbst bewusst*). Para la modernidad, sobre todo desde Descartes, el fundamento de la consciencia como presencia para sí es la "subjetividad", la que sin embargo no es cuestionada en su ser puesto que se constituye como evidencia primera e incuestionada, el *ego cogito* se establece como *fundamentum inconcussum*. El lugar de la presencia para sí es la *inmanencia*, aquello de lo que soy conciente está *en* mi consciencia, *en* mi subjetividad. El carácter intencional de la consciencia es mostrado por Husserl y brinda la posibilidad de salir del círculo mágico de la consciencia, sin embargo, el filósofo austriaco aún no piensa rigurosamente en términos de una salida de la consciencia. Para Heidegger el 'objeto' tiene lugar en el mundo, en la trascendencia respecto de la consciencia, y no en la inmanencia de ella. Los neokantianos

<sup>26</sup> Heidegger, "*Seminario de Zähringen. 1973*", traducción del francés al español por Oscar Lorca, edición electrónica en sitio <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zahringen.hrm>, p.466 del original.

<sup>27</sup> Heidegger, opus cit., p.467.

<sup>28</sup> Heidegger, opus cit., p.468.

pensaban el objeto como una mera unificación sintética de la multiplicidad sensible mediante su organización por los conceptos del entendimiento (categorías); Husserl salva al objeto como objeto, pero lo sitúa en el encierro de la inmanencia de la consciencia. Heidegger busca romper con este encierro en la consciencia y vislumbrar el vínculo de apertura de la vida humana a la trascendencia; este dominio de la vida humana en su estrato más radical y originario es el *Da-sein*, el ser-ahí, la vida humana como el ahí del ser: como éxtasis o ‘estar fuera de sí’ (ἐξ-στασις, Heidegger escribe *Ek-stasis*), existencia (*existere*): “instancias en el claro” (*Inständigkeit in der Lichtung*), estar en el centro de los tres éxtasis tempóreos –en la presencia que implica pasado y futuro– y persistir íntegro en la apertura extática. Conciencia dice ‘estar dentro de sí’, ser-ahí dice ‘estar fuera de sí’, tanto en la presencia presente como en los éxtasis tempóreos de pasado y futuro. La inmanencia de la consciencia está fundada en el radical éxtasis del ser-ahí. Husserl está atrapado en la idea de subjetividad moderna... pero una vuelta a los griegos permite acceder a un suelo más originario: ellos, por ejemplo, no tienen una palabra como ‘objeto’ (lo lanzado ahí delante, *ob-iectum*, *Gegenstand*, lo fijado por la subjetividad frente a sí mediante representación, *Vorstellung*), pues para los griegos lo que hay es aquello que *a partir de sí mismo* entra en la presencia (*das von sich her Anwesende*). Heidegger: “*Es necesario, por consiguiente, abandonar la dimensión de la consciencia y su representación (...), abandonar la dimensión de la consciencia y ganar la dimensión del Dasein, para ver entonces que: entendido como Dasein (es decir, a partir de lo ek-stático), el hombre no es hombre sino saliendo de sí hacia eso por completo otro que él, que es el claro del ser. / De este claro, de esta dimensión libre, el hombre no es el creador, ni tampoco el hombre es esa dimensión. Todo lo contrario, ella es lo que para éste está destinado (es ist das ihm zugeschickte)*”.<sup>29</sup>

En resumen, en el seminario de Zähringen Heidegger reconoce que Husserl descubre que el ser *se dona* sensible y categorialmente –significativamente– y que todo ello constituye un dato en sí mismo... a Heidegger le interesa mostrar que esta donación del ser es resultado de una destinación histórica del ser mismo y no de una construcción puramente teórico-categorial del sujeto sobre la base del dato puramente sensible. Pero Husserl permanece anclado a una concepción de la subjetividad encerrada en su inmanencia, aislada abstractivamente respecto del mundo como mundo –en virtud de una desconexión metódica o puesta entre paréntesis de la actitud natural entretejida con el mundo–, y no explicita en rigor la relación del sujeto con el ser. En Husserl la correlación constitutiva entre *cogito* y *cogitatum* está en la consciencia como la trama intencional que es el *cogitare*, en un nivel trascendental, pero la relación de hábito con el mundo, la condición siempre previa de habitar la consciencia en el mundo y entretejida con él, queda metódicamente suspendida o desconectada en orden a mantenerla trascendentalmente purificada. Según Heidegger, la explicitación de la relación del sujeto con el ser se hace efectiva al pensar la vida humana situada ontológicamente como ser-ahí, como el ahí del ser, como ser-en-el-mundo, como habitante del claro del ser.

---

<sup>29</sup> Heidegger, opus cit., p.475.

## 2.2. Husserl y la fenomenología trascendental. Consciencia, presencia, reflexión, correlación constitutiva.

Como hemos podido ver, Heidegger extraña en la fenomenología de Husserl el planteamiento previo y conductor de la pregunta por el ser, precisamente por la unidad ontológica de vida humana y ser, en cuanto el problema de la consciencia y de su intencionalidad constituyente a través de la cual se relaciona con el mundo en Husserl queda no fundado ontológicamente de manera suficiente, sino sólo descrito en su aislamiento y a nivel óntico-eidético. La intención que cruza toda la filosofía de Husserl es la de analizar la correlación entre el mundo y la consciencia del mundo –correlación a priori entre *noema* y *noesis*, esencia del *ego* en cuanto *cogitare* como correlación entre *cogitatio* y *cogitatum* (acto y contenido del acto). Lo que induce a problematizar la consecuencia entre las intenciones de Husserl y el modo en que despliega efectivamente sus investigaciones es que, al abordar esta correlación noético-noemática, Husserl define un rendimiento ‘ontológico’ para la fenomenología. De partida, en las “*Investigaciones lógicas*” él habla de que la tarea de la fenomenología es hacer “ontologías regionales” (ya no se trata, pues, de una *metaphysica generalis*, y en este sentido Husserl subvierte el estatuto tradicional de la metafísica). Se trata en consecuencia de aclarar el ser de las distintas regiones de lo ente, pero con el fin expreso de evitar una ‘confusión de esferas’ y así fundamentar el dominio óntico pertinente a cada ciencia en particular, manteniendo así a cada una en lo suyo. De hecho, como ya se advierte, su demarcación fundamental y más general de las regiones del ser a ser exploradas es la demarcación entre las regiones *consciencia* y *mundo*. El fenomenólogo ha de enderezar su investigación, primero que todo, a la ‘región consciencia’: deberá alcanzar un acceso al ser de la consciencia en su aislamiento –ejercicio altamente abstractivo, decisión filosófica que trae no pocas consecuencias en lo que concierne a la relación definida entre filosofía y vida. La consciencia es una región del ser (*Seinsregion*) que hay que aclarar en su especificidad, en su εἶδος. Y este acceso se logra en el pensamiento de Husserl a través de una *reducción fenomenológica* (*phänomenologische Reduktion*), es decir, por medio de una *desconexión* (*Ausschaltung*) de la ‘actitud natural’ de la consciencia, a través de la cual ésta última se entrelaza con el ‘mundo natural’. La consciencia estaría provista de un “ser propio” (*Eigensein*) y por ello, tras la reducción, puede permanecer ante la vista como *residuo fenomenológico*: región del ser original por principio y absoluta –no hay más ser que el que aparece para una consciencia. A partir de allí se pueden practicar *reducciones eidéticas* (*eidetische Reduktionen*) para fijar las estructuras esenciales de la consciencia en cuanto modos intencionales constitutivos de sus fenómenos, y a su vez reducciones eidéticas para fijar el modo de darse de los fenómenos mismos en la consciencia. Todo ser es relativo al ser de la consciencia, que es ser absoluto y original por principio de evidencia, esto es, fuera de la posibilidad de duda –el planteamiento está aquí, como se puede apreciar, en clave cartesiana. Husserl ofrece cuatro determinaciones ‘ontológicas’ acerca del ser de la consciencia, determinaciones que son criticadas por Heidegger en cuanto éste último las considera *abstractas* y no propiamente ontológicas, pues no arraigan en la radicalidad del fenómeno de la vida en relación con el ser. Estas determinaciones son las siguientes:

**1. La consciencia es “ser inmanente”.** Esto corresponde a la figura clásica de la “reflexión”, en la medida en que el ser inmanente de la consciencia es ‘ser inmanente a’, y ella sólo puede ser inmanente a sí misma en el sentido de que puede volverse su propio

contenido en un repliegue reflexivo. La crítica de Heidegger quiere hacer ver que esta determinación no es ontológica: sólo hay inmanencia en la medida en que la consciencia opera una reflexión sobre sus propios actos, como un repliegue de lo vivido de la reflexión sobre lo vivido del acto sobre el que se reflexiona, pero la consciencia misma, más allá de la posibilidad de su vuelco reflexivo sobre sí misma, no es aclarada en su ser. La inmanencia en tal sentido no es por tanto una determinación radical del ser de la consciencia, sino sólo un carácter de la consciencia en una particular operación suya que es la operación reflexiva. La consciencia puede reflexionar sobre sí misma y hacerse inmanente –contenerse a sí misma como contenido, *percepción inmanente*–, pero ¿qué es la consciencia y cómo puede la consciencia ser consciencia de objetos, e incluso consciencia de sí misma como tal? Se trata de un vacío ontológico radical. Husserl determina ontológicamente a la consciencia como inmanencia, y hace una ecuación entre inmanencia y reflexión. La consciencia, el *cogito*, es inmanencia reflexiva, frente al ‘mundo’ o ‘realidad natural’ que es la *trascendencia relativa a ella*, puesto que los objetos intencionales que se proyectan como trascendentes se dan reflexivamente como contenidos inmanentes de los actos conscientes, es decir, objetos intencionales y actos intencionales pertenecen al mismo flujo de lo vivido. Hay un *yo consciente y reflexivo* que integra el flujo de la fenomenalidad de la vivencia, incluyendo actos intencionales particulares y sus correspondientes objetos intencionales.<sup>30</sup> El ser de la vida humana como consciencia está caracterizado como reflexión, y esto a Heidegger le parece abstracto e inadecuado por conllevar una violenta reducción que, más que resultar de un ir a las cosas mismas, resulta de la persistencia del pensamiento de Husserl en el prejuicio moderno que determina el ser del hombre como cosa pensante reflexiva y autoevidente, manteniendo la hegemonía de lo teórico y no descubriendo el estrato más fundamental de la vida preteórica. La cuestión de la relación consigo misma de la vida humana en el modo de la autorreferencia se reduce a la relación reflexiva consigo misma como consciencia, pero no hay mención alguna de una autorreferencia en la que lo que está en juego es el propio ser como cuidado y en otros modos de intencionalidad o apertura implicados en ello que no sea el teórico-reflexivo en vistas del establecimiento de las condiciones de validez de la objetividad en el ámbito de la ciencia.

**2. La consciencia es ser absoluto: “dato absoluto”.** Lo vivido reflexionado es en sí mismo absolutamente dado. Las vivencias conscientes son absolutas frente a lo trascendente, puesto que constituyen representaciones directas (son captadas en sí mismas) frente a lo trascendente que se constituye por representaciones indirectas (simbólicas) –este es el lenguaje de Franz Brentano y del Husserl temprano. Esta tesis está fundada en la primera, es decir, en la indicación del carácter reflexivo del ser del fenómeno consciente, que, sin embargo, no ha sido aclarado ontológicamente y se basa en una abstracción reductora derivada de un prejuicio moderno teoreticista.

**3. La consciencia es substancia independiente: *nulla re indiget ad existendum*.** Esta tesis se funda en las anteriores, es decir: dado que la consciencia es un dato absoluto de

---

<sup>30</sup> Cfr. §38, §42 y §46 de Husserl, Edmund; “*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*” (Erster Teil), Husserliana, Band III, Martinus Nijhoff Verlag, La Halla, 1950. En español, Husserl, Edmund; “*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*” (tomo I), traducción del alemán al español por José Gaos, Editorial F.C.E., México, 1949.

reflexión, no depende de nada para existir: la consciencia es aquello que “ninguna cosa necesita para existir” (*nulla re indiget ad existendum*). Husserl adopta aquí, para definir el ser de la consciencia, la definición que da Descartes de la “substancia”: *id quod nulla alia re indiget ad existendum* (aquello que ninguna otra cosa necesita para existir)<sup>31</sup>, la cual tiene su origen en Aristóteles.<sup>32</sup> La consciencia sería ‘sujeto’ en el sentido metafísico de la substancia aristotélica tal como la ha pensado la tradición. Husserl: “*Ningún ser real, ningún ser que para la consciencia se figura y se legitima por medio de apariencias es necesario para el ser de la consciencia misma* (entendida en su sentido más amplio como flujo de lo vivido). / *El ser inmanente es pues, indudablemente, un ser absoluto, en el sentido de que por principio nulla re indiget ad existendum*”.<sup>33</sup> Es en la consciencia donde se revela el ser en general, sólo ella es ‘ser absoluto’, un ‘sistema de ser cerrado sobre sí’. En este momento parece surgir una paradoja complicada: la de una substancia ontológicamente independiente, la de una consciencia sin objeto, la de una representación sin objeto. Pero, no obstante nuestras primeras impresiones, hay que ser cuidadosos al interpretar las palabras de Husserl para no ser injustos en la crítica. En ningún caso se trata aquí de disimular los aciertos de Husserl y su relevancia en el pensamiento contemporáneo, en vistas de apoyar acérrimamente la crítica que le hace Heidegger, como si fuéramos devotos seguidores suyos dispuestos a actuar de mala fe. Husserl con esta formulación se refiere a que la consciencia subsiste independientemente de su objeto, en cuanto objeto realmente determinado –proyectado como trascendencia– que puede ser suspendido en su existencia como tal a través de una suspensión de la validez del juicio que lo pone como tal. No se refiere por tanto a una consciencia sin objeto en general. Sólo se refiere al carácter necesario de la consciencia para que otro ser se anuncie o revele en ella y pueda constituirse como trascendencia. Husserl: “*El mundo de las res trascendentes se refiere por entero a una consciencia, y no a una consciencia concebida lógicamente sino a una consciencia actual*”.<sup>34</sup> La consciencia es por sí misma mientras que el objeto como tal, en su realidad trascendente y fenoménica, es por referencia a ella, constituido en ella, proyectado como trascendencia por ella. Hay aquí eso sí un acento: hay un ente que es más que los otros entes y por referencia al cual se define el ser de los otros entes (esto es lo que Heidegger llamará más tarde *onto-teología*). Sin embargo, nuevamente, no hay que precipitarse en esto. La referencia del objeto a la consciencia en la que éste se constituye como tal es una referencia que no es entre una cosa y otra cosa –como lo es en Descartes: *res cogitans* y *res extensa*. La consciencia para Husserl no es una “cosa” (*Ding*), sino más bien en virtud de su actividad reveladora la consciencia constituye a las cosas en su ser de cosas. El ser de la consciencia en Husserl no es el de una cosa, sino que es el ser de un ente que constituye el ser de sus fenómenos como ‘cosas’. Heidegger reconoce que Husserl no queda atrapado en la concepción cartesiana substancialista del sujeto, pero crítica su lenguaje por estar

<sup>31</sup> Descartes, René; “*Principia philosophiae*”, I, 51, AT VIII 14.

<sup>32</sup> Para Aristóteles, la substancia (ουσια) es una de las categorías (modos en los que se dice el ser), la fundamental, pero que tiene dos aspectos: el “individuo o algo-determinado” (πρωτηρα ουσια, τοδε τι) y la “esencia” (δευτερα ουσια, το τι εστι). La substancia tiene una primacía lógica (la substancia es lo primero porque es el sustrato y a su vez lo más universal y necesario de toda cosa), primacía gnoseológica (conocemos mejor algo cuando conocemos su esencia, ‘lo que es’, más que cuando conocemos sus meros accidentes) y primacía ontológica (la substancia puede existir sin los accidentes, pero los accidentes necesitan de la substancia como sustrato). Cfr. Aristóteles, “*Metafísica*” y “*Categorías*”.

<sup>33</sup> Husserl, opus cit., §49.

<sup>34</sup> Husserl, opus cit., §49.

recargado de índices en ese sentido –si bien Husserl se encarga en ocasiones de desmarcarse de ellos– y fundamentalmente le critica por persistir en sus exposiciones una insuficiente aclaración ontológica del asunto. Husserl abre el pensamiento contemporáneo a la superación del modelo clásico de la interpretación del ser de la vida humana como una substancia, pero sus determinaciones y su lenguaje siguen siendo insuficientes en esa dirección. Lo problemático es reducir el ser a la consciencia, al círculo mágico de la consciencia, lo cual es una especie de idealismo trascendental. Hasta aquí sólo sabemos que la consciencia no es una cosa. Pero entonces, ¿qué es la consciencia? La consciencia en Husserl es un ser que no es la fuente del ser de la trascendencia, sino sólo la fuente de su *sentido* (*Sinn*) como tal: su actividad constituyente de la trascendencia se refiere a una actividad que constituye no el ser de la cosa, sino su sentido a través de una “donación de sentido” (*Sinnesgebung*). Es en ese sentido que la consciencia es *trascendental* o *a priori*, condición de posibilidad de la representación, en el sentido que ya había sido expuesto por Descartes y por Kant. Pero esto es lo que precisamente critica Heidegger, este giro trascendental, pues reduce la problemática del ser de la vida humana al aspecto de la trascendentalidad de la consciencia, pero no aborda suficientemente el problema del ser de la consciencia en el horizonte del ser integral de la vida humana que implica más que la consciencia teórico-reflexiva, y tampoco aborda esto en el horizonte más general del problema del ser en general en el que la vida humana está *instalada ya siempre por su relación con el mundo en el modo de un estado de ya-interpretado*. El acento en la trascendentalidad de la consciencia y su carácter constituyente reduce el problema del ser de la vida humana, lo abstrae de una consideración más amplia que le es propia, histórica, situada, hermenéutica. *Al restringirse al problema trascendental, Husserl renuncia a la ontología de la vida humana y reduce la fenomenología por él propuesta a una “teoría del conocimiento”, como si la única vía de acceso al ser fuera el conocimiento*. Pero seamos ecuanímenes y atendamos al objetivo explícito de las investigaciones de Husserl: lo que a él en rigor le interesa no es el ser de la consciencia, ni el ser al que ella se remite, sino la consciencia en cuanto campo de un posible conocimiento, y más precisamente, de un conocimiento como ciencia en el sentido cartesiano. Es en este punto en el que Heidegger se separa radicalmente de la fenomenología de Husserl y emprende su propio camino en la fenomenología.

**4. La consciencia es “ser puro”.** La “consciencia pura” (*die reine Bewusstsein*) la obtiene Husserl por medio de la *reducción trascendental*, que consiste en aislar la consciencia en su pureza, “(...) cuando se pone fuera de circulación el mundo entero, incluidos nosotros mismos así como toda especie de cogitare”.<sup>35</sup> Pero la cuestión que aquí surge es la siguiente: ¿Qué pasa con la esencia “intencional” de la consciencia? ¿Qué hay del ente determinado por la estructura de la intencionalidad de la consciencia, con el cual ella misma conforma una correlación indisoluble? La consciencia trascendentalmente purificada es una consciencia abstraída que ha roto toda atadura con su correlato intencional: una región consciencia ya no en su individuación concreta y viviente, sino considerada en abstracto, ‘puramente en su contenido de esencia’. La intencionalidad no es interpretada ya siguiendo el hilo conductor de la vida en su situación histórica, sino es formulada en términos de una indicación puramente formal y estática. Si la consciencia es esencialmente flujo vivido de vivencias, de actos con sus correlatos intencionales, entonces esto no vale si

---

<sup>35</sup> Husserl, opus cit., §33.

se la desconecta de todo viviente que está ahí viviendo en el modo del ser consciente, si se la desvincula del ente viviente que sería el soporte previamente dado de ese ser intencional que es el de lo vivido. Husserl había descubierto un acceso fenomenológico a la trascendencia, a la relación del hombre con el mundo, pero ahora ha desconectado a la consciencia de su mundo para perseguir la posibilidad de una ciencia rigurosa, absoluta y pura de prejuicios aclarando primeramente la región consciencia en aislamiento. La cuestión ahora es: ¿Es la reducción trascendental un procedimiento genuinamente fenomenológico? ¿Permite ir a las cosas mismas cuando se trata de un análisis de las estructuras esenciales del ser de la vida humana?

Para Heidegger –y también para otros pensadores en el siglo XX como Jean Paul Sartre– la reducción trascendental que opera Husserl abstrae a la vida humana, por una parte de su mundo histórico, de la realidad que le toca vivir, y por otra de su encarnación en lo vivido. No se trata de una crítica que quiera volver a instaurar el psicologismo en la filosofía, pues lo que está en juego aún es la ontología de la vida humana a nivel categorial y considerándola en su vínculo originario con el ser, pero siendo más rigurosos en lo que a ella se refiere, evitando toda formalidad vacía. Husserl ha descubierto un acceso fenomenológico a la trascendencia, a la exterioridad, pero esa exterioridad la ha suspendido y se ha quedado con una consciencia puramente constituyente. Heidegger lo que hace es destacar la importancia de que esa salida a la trascendencia descubierta por Husserl no sea separada de su configuración histórica determinada. No se puede abstraer la existencia de su carácter de hecho, de su *factum*, pues es por ahí por donde hay que empezar si se quiere cumplir con rigor el lema fenomenológico de ir a las cosas mismas. Y Husserl no plantea primariamente y con rigor la cuestión del ego en su ser individual concreto, entramado con el mundo de otra manera que no sea la del conocimiento. Husserl mantiene en su mira fenomenológica una consciencia pura constituyente de cosas con sentido, pero no aborda esto en relación con la *facticidad* del hombre, que de paso sea dicho implica más que lo que implica la mera esfera de la consciencia como experiencia temática. El ser del ego remite necesariamente al ser del mundo, es imposible separar radicalmente estas esferas. El método de la reducción trascendental es, por lo tanto y en cierta medida, impertinente e inadecuado fenomenológicamente: la reducción trascendental es un procedimiento metafísico no genuinamente fenomenológico. La intencionalidad hay que considerarla fenomenológicamente y ello se juega en su ontología: más que coleccionar las estructuras esenciales eidéticas de la consciencia y sus fenómenos –su *qué (was)* en el sentido del εἶδος obtenido por *reducción eidética*–, hay que tener en vista *cómo (wie)* es que *de hecho* están en juego en su ser: cómo esencia el ser de la vida humana en su carácter revelador íntegro –esto es, más que su ser consciente– y en su despliegue de facto en un mundo histórico que le toca vivir, en el que se halla arrojada.

Como ya hemos visto, ya desde algunos de sus primeros cursos<sup>36</sup> como profesor Heidegger intenta aclarar en qué consiste el abordar fenomenológicamente la *experiencia*

---

<sup>36</sup> Heidegger; “*Die Idee der Philosophie und die Probleme der Weltanschauung*” (1919), Gesamtausgabe 56/57; además, “*Phänomenologie des religiösen Lebens*” (1920), Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1995. En el caso este último se trata de la edición de un texto ‘reconstruido’ del curso de semestre de invierno 1920-21, sobre la base de las notas y transcripciones de los estudiantes que asistieron a dicho curso, pues el original está perdido. Cfr. también Lambert, César; “*Dificultades de interpretación en el joven*

*vital fáctica* –lo que más tarde llamará la *existencia fáctica*. En tal época Heidegger pone el acento en que más que indagar acerca del *qué* de la vida fáctica, se debe poner la mirada en el *cómo* de la misma. ¿Qué significa esto, que de buenas a primeras se nos aparece planteado de un modo tan general? Una filosofía no puramente teórica, sino originaria, que aborde la experiencia preteórica, ello debe ser la fenomenología: una “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*). La filosofía tradicionalmente ha sido preeminentemente teórica, pues, o ha procedido explicando el ente a partir de sus causas y de las leyes que rigen su acontecer en relación con otros entes a nivel intramundano, o, como hace Husserl, que, no obstante ha renunciado a explicar el ente desde sus causas, lo ha explicado como producto de una constitución teórica de su objetividad por parte de la consciencia. En tal sentido, al examinar la experiencia vital, es preciso, más que examinar las relaciones que se dan ‘empíricamente’ en el ámbito de una objetividad ante la vista y ya constituida, o de examinar la constitución de la objetividad a partir sólo de una sensibilidad y una materialidad fundante y neutra como ha tendido a hacerlo Husserl, es preciso, digo, saltar genuinamente de la teoría a la relación originaria con el mundo a través de un acceso hermenéutico crítico. Y el mundo no es un conjunto de entes materiales o de meras cosas, sino que es ya siempre para el hombre una “totalidad significativa” (*Bedeutungsganze*) que le sale al encuentro como tal. El mundo como tema de la hermenéutica filosófica se puede articular analíticamente en: mundo circundante de cosas (*Umwelt*), mundo de los demás o mundo en común (*Mitwelt*), y mundo del sí mismo (*Selbstwelt*). ¿En qué sentido la relación del hombre con el mundo es preteórica? La relación del hombre con el mundo es preteórica primariamente cuando se trata de la relación con el mundo circundante no en términos universales y con intención de conocimiento, sino en el trato mismo con los entes en las esferas particulares de la existencia humana, tanto personales como colectivas, en las que el hombre asume una posición no imparcial sino determinada por sus preocupaciones vitales y por su cultura, en la que se juega la propia experiencia (*Selbstwelt*) y su querer comunicarla a los demás (*Mitwelt*). En estas actitudes, lo que hay que tener ante la vista no es el ‘contenido objetivo’ de tales experiencias, sino su *ejecución*: la ejecución de una experiencia concreta de la vida. No el mero contenido de la experiencia (el *qué*), sino el tipo de experiencia que está en juego (el *cómo* y la interpretación de su sentido). El *cómo* de la experiencia es preteórico, pues es la apertura primaria: *cómo* yo me relaciono con las cosas, con el mundo, antes de hablar “sobre” ellas. Esto tiene una importancia capital: en la medida en que el hombre, en su experiencia del mundo desde sí mismo, se concentra en lo experimentado en cuanto tal –en el contenido de su experiencia, en lo ya representado o en vías de representarlo–, en la medida en que se atiene a sus contenidos por una tendencia ‘natural’, el hombre soslaya el que tras esta relación temática de la experiencia *opera* un *cómo* de la experiencia de modo no temático y primario. Este concentrarse en el contenido de la experiencia que conlleva un olvido del *cómo* de la propia experiencia conduce a la *caída* del hombre en el mundo: una caída o absorción acrítica en sus significaciones y un dejarse vivir naturalmente en ellas sin asumir con propiedad este vivir en relación con el mundo como algo que se determina con anterioridad a toda significación consciente. Y las significaciones del mundo no son algo que el sujeto superponga a una materialidad objetiva –en el modo de una constitución primordial por parte de una consciencia eminentemente activa–, sino que en cuanto significaciones son lo primero con

---

Heidegger”, Revista Philosophica, Universidad Católica de Valparaíso; agradezco al profesor Lambert, de la Universidad Católica del Maule, haberme enviado su escrito.

lo que la existencia humana se relaciona, *lo primero que le sale al encuentro*. Las significaciones son datos originarios. Desde el punto de vista de la filosofía empirista, la significación es “la unidad de una multiplicidad que se nos da en la sensibilidad”. La cosa sería el dato sensible que es captado por el cuerpo primeramente y es unificado posteriormente por una operación sintética subjetiva. Heidegger critica este concepto de experiencia, puesto que la interpretación de la cosa que en él se manifiesta pretende que lo primero que se nos aparece es un cúmulo de sensaciones no unitarias sino dispersas. Heidegger ejemplifica la precipitación de este concepto en el hecho de que nunca oímos una suma de ruidos sino inmediatamente el silbar del vendaval en el tubo de la chimenea o el vuelo del avión trimotor. Heidegger: “*Las cosas están mucho más próximas de nosotros que cualquier sensación*”<sup>37</sup>. Para oír puro ruido debemos apartar el oído de las cosas y escuchar de manera abstracta. Esta interpretación es un intento desmesurado de alcanzar una experiencia lo más inmediata de la cosa, que en vez de acercarnos a la cosa, nos aparta de ella por su excesiva abstracción. Curioso: la interpretación de la cosa centrada en lo sensible es la más abstracta. Las significaciones son lo primario en orden a la experiencia del hombre en el mundo, sin embargo no son vividas de manera expresa, pues no se destacan en cuanto tales –tal sería la labor hermenéutica de la filosofía: exponerlas–, sino que el hombre vive naturalmente absorbido en ellas: caído en el mundo. El hombre naturalmente vive absorbido en las significaciones del mundo, en sus ‘contenidos’ de representación, pero pasa por alto sus ‘actitudes’ vitales frente a ellas. Así, al hacer filosofía, el hombre cae en la ilusión de que el asunto de la filosofía es primordial y exclusivamente una cuestión de saber, una cuestión de conocimiento, pura teoría: “amor al saber”, obsesión con el conocimiento. La filosofía, como hermenéutica, debe exponer el cómo de la experiencia, sus actitudes preteóricas, que se despliegan como una actividad vital no temática, pero que fundan todo encuentro temático con las cosas del mundo. Habitualmente las actitudes vitales que nos abren primariamente a toda tematización del mundo quedan soslayadas, no abordadas de modo suficiente; esto es lo que Heidegger llama el “des-vivir” (*das Ent-leben*) el fenómeno de la vida humana, el reducirlo a sus contenidos temáticos de puro conocimiento. Lo que es experiencia tácita, la filosofía hermenéutica lo debe exponer. Antes de toda representación, hay una relación tácita con el mundo que excede el contenido de la consciencia. El ser de la vida humana es más que lo que ella tiene lúcidamente en el ámbito de su consciencia. La relación que tenemos con el mundo es más amplia que la que nosotros creemos tener como saber.

### **2.3. El giro de Heidegger: de la fenomenología trascendental a la fenomenología hermenéutica.**

#### **Una mención de los análisis “genéticos” del último Husserl.**

En Husserl, la correlación entre consciencia y mundo se mueve en el orden de la *representación (Vorstellung, poner-ante-sí)*. En un comienzo, como una de sus intuiciones

---

<sup>37</sup> Heidegger; “*Der Ursprung des Kunstwerks*”, en “*Holzwege*”, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p.10. La traducción es mía.

iniciales –por allá a fines de la última década del siglo XIX–, Husserl determinó que lo representado es un contenido incorporado pasivamente con carácter de objeto inmanente, de existencia puramente fenoménica e intencional: el contenido como tal existe sólo *en, por* y *para* la consciencia, en la medida en que los actos de ésta se dirigen hacia él. Luego, al considerar el hecho de que un mismo objeto puede ser objeto de actos orientados intencionalmente de modo diverso –por ejemplo estética o simbólicamente: una serie de signos mayas, un oscurecido cielo con nubes cargadas–, pone de relieve otro aspecto de la correlación: que un mismo contenido puede ser recibido de diferentes modos, interpretado con diversos sentidos, lo cual destaca el carácter activo de la consciencia como donadora de sentido. Hay un contenido pasivo sensible que es interpretado, y de esta interpretación activa surge propiamente el objeto intencional, correlato de los actos intencionales que le han dado un sentido preciso. Si esto pasa en el ámbito de la percepción trascendente, algo análogo ocurre en el de la percepción inmanente: el yo psíquico también es una constitución del yo trascendental. El yo trascendental constituye tanto a los objetos del mundo como a su propio yo psíquico: el yo trascendental es el sujeto puro donador de sentido –fuente de objetivación y auto-objetivación–, efectuator de la validez (sujeto de la creencia) de un mundo proyectado como trascendencia con sentido. Así, para Husserl la esencia del ser en general es el “ser constituido”. Todo ser es ‘para’ la consciencia, todo ente lo es dentro de los límites del ser intencional que le da sentido: la consciencia les aporta un contenido intencional que hace posible su mención en cuanto representación. Pero de este modo Husserl reduce el ser a un mundo de cosas que aparecen ante la mira de una consciencia teórica aislada. El ser del hombre como mirada y el ser de la trascendencia como contenido de la mirada –lo visto. Además de eso –en cuyo análisis Husserl es magistralmente riguroso y exhaustivo–, encontramos pocas referencias al ser de la vida humana en su integridad más allá de su apertura teórica y situada en un mundo ya constituido. Por ello, de Husserl a Heidegger nos encontramos con un giro en la fenomenología: de la “fenomenología trascendental” de Husserl se produce un viraje a una “fenomenología hermenéutica” –pese a que posteriormente a “*Ser y tiempo*” Heidegger renuncia a caracterizar como fenomenológica su filosofía, decisión que no es asunto de este trabajo. La fenomenología de Husserl es trascendental y en cuanto tal renuncia a abordar el problema del ser de la vida humana desde el ámbito de su facticidad, manteniendo un *modelo perceptivo* de análisis de las condiciones del conocimiento en general y no asumiendo un *modelo hermenéutico* de la propia facticidad. La comprensión fenomenológica de la vida fáctica aspira a acceder a la verdad: toda afirmación debe ser verificada. Esto significa ir a las cosas mismas, los actos intuitivos muestran la cosa y plenifican el sentido de nuestras afirmaciones acerca de ellas. A esta plenificación (*Erfüllung*) del acto intuitivo mediante el atenerse estrictamente a los fenómenos se llama en el lenguaje fenomenológico “evidencia” (*Evidenz*). En Heidegger se trata de una intuición hermenéutica: una intuición no reflexiva –liberada de actitud teórica– que transfiere el sentido de lo inmediatamente vivido, esto es, la verdad en la que habita el ser-ahí y a partir de la cual se orienta y se ejecuta.

Heidegger asume el lema de ir a las cosas mismas y por tanto parte de la facticidad de la vida humana en su intento de develar sus estructuras esenciales. Husserl, sin embargo, a partir de los años veinte intentó integrar la vida fáctica en su fenomenología a través del concepto del “mundo de la vida” (*die Lebenswelt*), pero siempre lo hizo subordinándola a la

reflexión trascendental tras la reducción, por lo que la vida aparecía como un fenómeno en cierta forma paralelo y desvinculado del sujeto viviente fáctico.

Esta integración de la vida fáctica dentro del ámbito de problemas fenomenológicos abordados por Husserl a la que me refiero se dio cuando este pensador –el “último” Husserl, diríamos– llevó sus investigaciones a un campo fenomenológico, si se me permite la expresión, amplificado: desde los análisis fenomenológicos ‘estáticos’ hacia los análisis fenomenológicos ‘genéticos’. El análisis ya no se abocó a actos o “vivencias aisladas”, sino a los “horizontes de vivencias” de la consciencia. ¿En qué consiste esta *intencionalidad de horizonte*? Husserl amplifica su campo de análisis fenomenológico al considerar ya no vivencias aisladas, sino horizontes de vivencias. Esto significa que comenzó a considerar, más allá de los actos constitutivos de la presencia de las cosas que están ahí delante efectivamente de modo inmediato, vivencias potenciales y sus correspondientes objetos. A esto llama “consciencia de horizonte”: un acto –Husserl acostumbra a ejemplificar con la percepción– se encuentra relacionado con otros en el flujo de la consciencia por ‘referencias intencionales vacías’ que se van progresivamente plenificando (*Erfüllung*) o no, generando nuevas referencias intencionales vacías a partir de cada nueva planificación o ausencia de ella. En este proceso la consciencia va afirmando la realidad-efectiva (*Wirklichkeit*) de un objeto de percepción en la medida en que todos sus actos ofrecen apariciones que convergen entre sí en la aparición de ‘lo mismo’, de una y la misma cosa – así, desde la cotidianeidad se practica la reducción eidética, fijando el modo de ser de las cosas y con ello posibilitando el lenguaje, que es eidético en sí mismo. Este proceso muestra una ‘apertura indefinida’ –puesto que la corriente de vivencias nunca se cierra–, pero que a su vez encierra una ‘estructura de determinación’: la referencia vacía, aún no plenificada, anticipatoria, obedece a una anticipación de la experiencia determinada por la historia pasada de la consciencia –por su experiencia en el sentido de lo ya-experimentado o del horizonte de sentido *sedimentado* históricamente en una cultura. Esta anticipación es una operación del yo trascendental que es el que, sobre la base de su experiencia ya-sida, opera las síntesis trascendentales de la experiencia, unificando el flujo de lo vivido con sentido. La historia de lo ya-experimentado cristaliza y se hace determinante por: 1) las habitualidades forjadas en virtud de ella en el sujeto trascendental, su huella, y 2) los tipos empíricos en el polo objetivo de la intencionalidad, la regularidad que se aprehende en la aparición de los fenómenos. El análisis estático tiene por finalidad una especie de clasificación esencial de los actos intencionales a través de los que se constituyen los objetos y de los diversos modos en que se dan los diversos tipos de objetos que se presentan en la consciencia. El análisis genético tiene por finalidad examinar los horizontes intencionales temporalizados en los que sucesiva y sintéticamente se va estableciendo el sentido de los objetos intencionales. Así el ego deja en cierto modo de ser un polo vacío de la correlación –pues opera sobre la base de un sustrato de habitualidades– y el objeto es inmerso en un conjunto de referencias determinadas por la historia de su presentación y su remisión al conjunto del mundo circundante como horizonte de sentido. El horizonte de sentido determinante se constituye así como mundo natural de la vida que implica una historia compartida con otros egos, legada por la tradición y depositada en el lenguaje y las costumbres, a su vez que como historia de la propia experiencia en sentido estricto. Husserl dice que lo constituido actualmente para los sujetos cognoscentes a partir de las fuentes de su habitualidad es más que lo momentáneamente temático en el presente actual. Aquí se da un contacto claro en el análisis husserliano entre el yo y su mundo circundante en términos

de historicidad –pero siempre en el plano del conocimiento, claro está. Pues además de la habitualidad sedimentada y de los tipos empíricos de los objetos aprehendidos perceptivamente, Husserl hace referencia a algo que excede a la consciencia y es determinante de su correlación constitutiva de los objetos: la consciencia de horizonte abarca modos de intencionalidad ‘inconscientes’ –esto puede leerse como el peso de la historia, no siempre claro a la luz de la ‘consciencia histórica’–, que la determinan como horizonte de sentido sin que ella tenga plena claridad de su incidencia en sus propios actos.

Si consideramos lo anterior, que representa un giro en la última etapa del desarrollo de la fenomenología de Husserl, se nos manifiesta que de manera algo ingenua y obstinada Husserl propuso en su pensamiento temprano, como punto de partida de toda indagación genuinamente fenomenológica, un ‘punto cero’, una puesta entre paréntesis de la dimensión histórica, lo cual está implicado en la regulación metódica de proceder ‘exentos de presupuestos’, operando desvinculados de la tradición anterior. Ello sería uno de los sentidos de hacer filosofía como “ciencia estricta” (*strenge Wissenschaft*). Heidegger hace ver frente a esto que, siendo el punto de partida de la ontología la vida fáctica del ser-ahí, es preciso atender a la dimensión histórica del ser-ahí, lo que no es un mero asunto de consciencia histórica –de un *saber* acerca de la historia–, sino más bien un asunto de *ser* ya siempre determinados por ella del cual nos debemos apropiarnos y sólo así liberar. Heidegger: “La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo”.<sup>38</sup> Así sin más –sin esta especie de impulso genealógico–, situarse más allá de toda tradición no nos libera de ella, sino al contrario, nos mantiene en una relación ingenua con la tradición, y el no confrontarla como algo fundamental nos mantiene sobre prejuicios heredados, atados sin saberlo, sin examinar demasiado aquello sobre lo que estamos, nuestro suelo y horizonte heredado, aquello que habla a través de nosotros. Si se puede hablar de cierta ingenuidad en el pensamiento de Husserl, tal juicio se puede fundar en a lo menos dos prejuicios que operan en él, pese a su resolución de abrirse con independencia respecto de la tradición:

- 1) Persiste en la consideración metafísica de la esencia como εἶδος, puesto que considera que la esencia es pensada a partir de una “intuición categorial” (*ketegoriale Anschauung*) que es una “percepción pura” (*reine Wahrnehmung*) de las invariables eidéticas de un fenómeno: pensar es *ver* (εἶδεναι, *aspicere, anschauen*) y esencia es *aspecto* (εἶδος, *aspectus, Anschauung*) –en el sentido de la visualidad de lo presente. Pensar esencialmente, captar la esencia de algo, es tener la ‘evidencia’ de la verdad de ‘algo’. La verdad de algo es su ἰδέα (*specie, especie: Idee*), que es la reunión del lucir de la cosa desde sí misma y el ver en el que se da la presencia de ella como *lo que* luce. La idea es lo visto en cuanto ser auténtico de algo que se ofrece al ver: lo evidenciado evidenciándose a sí mismo, exponiéndose a la mirada, saliendo a la luz. El ser-ante-la-vista o presencia (*Präsenz*) de algo es la reunión del ver y lo visto. Heidegger reconoce como un gran descubrimiento fenomenológico aquello de que “presenciar” no es un mero modo de ser privativo del hombre, en el

---

<sup>38</sup> Heidegger; “*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*”, traducción del alemán al español por Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p.37.

sentido de ‘estar presente el hombre ante algo, presenciándolo’, sino que tal modo de ser es posibilitado por ‘algo que se presenta desde sí mismo al hombre’, algo que en sí mismo presencia: sólo estamos presentes ante algo que se nos presenta u ofrece su ser ante nuestra mirada, sólo en cuanto algo *se da* a ver. Esto es lo que Husserl llama la *Selbstgegebenheit* o “auto-donación”. Pero tal autodonación de lo que es no es un mero asunto relativo al saber teórico. Heidegger a ello replica que la vida humana es ante todo “cuidado” (*Sorge*) del propio ser en el modo de la “comprensión” (*Verstehung*)<sup>39</sup>, y sólo cuando este cuidado primario se suspende –como trato con los entes a través de las praxis particulares y cotidianas, que no dejan ser al ente sino que disponen de él–, sólo en ese momento se abre el ser-ahí a su consideración teórica del ente, en el sentido de fijar en representaciones y en el modo de dejar ser al ente ante la vista dando de sí el aspecto, su presencia ofrecida luego al lenguaje. Heidegger: “*El mundo está presente en la vida y para ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado. Esta modalidad del estar-ahí del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso*”.<sup>40</sup>

- 2) Al equiparar ‘conocer’ y ‘hacer presente a la consciencia’ a través de la percepción plenificada, Husserl otorga preeminencia a la dimensión extática del presente, frente a las dimensiones de pasado y futuro. Ya desde los antiguos griegos la comprensión filosófica del ser se articula a partir del tiempo, aunque privilegiando el *presente*, la *presencia*: los griegos determinaron ya, en una significación ontológica-temporaria, el sentido del ser como *παρουσία* (*prae-esse*, ser ahí delante, ser presente) o como *ουσία*. Esa experiencia metafísica de los griegos aún opera en el pensamiento de Husserl. Por el contrario, Heidegger intenta mostrar que el sentido del ser es más que la mera presencia y constatación de las cosas: la presencia tiene un carácter derivado frente al poder originario desocultante del ser.

#### **2.4. Husserl. La *Selbstgegebenheit* y la *evidencia* o fenómeno de la verdad.**

Para Husserl “ir a las cosas mismas” es atenerse a lo dado originariamente, atenerse al fenómeno de la cosa sin presupuestos. La *evidencia* o fenómeno de la verdad consiste pues en una síntesis de coincidencia entre lo dado –en la experiencia– y lo pensado o –el acto de mención con sentido intencionalmente constituido. Si la verdad se juega en que la experiencia plenifique el sentido del acto de mención, entonces la verdad del acto de mención se funda en la evidencia de la cosa, en su darse a ver.

<sup>39</sup> Comprender (*verstehen*) no es lo mismo que entender. El comprender es un carácter existencial, un modo de ser esencial del ser-ahí, el movimiento fundamental de la vida que se mueve en un estado de ya siempre interpretada en relación con sus posibilidades abiertas por el mundo en que vive. El comprender abarca tanto la apertura teórica como la afectiva, práctica y poética.

<sup>40</sup> Heidegger, opus cit., p.38.

La verdad es definida por Husserl como “adecuación”. Husserl: “Adequatio rei et intellectus: *lo objetivo es dado o está presente real y exactamente tal como lo es en la intuición*”.<sup>41</sup> La verdad como adecuación entre la intención del acto y lo dado como tal implica que la mención debe descansar en la evidencia de la cosa. La adecuación puede manifestarse en un juicio, pero también en la simple aprehensión. Es decir: la verdad no se manifiesta tan sólo a nivel de actos sintéticos, sino también en actos monotéticos. Con ello el concepto tradicional de la verdad como adecuación sufre un giro en Husserl: la verdad proposicional (*Satzwahrheit*) se funda en la verdad intuitiva (*Anschauungswahrheit*).<sup>42</sup> *El juicio no es el único lugar de la verdad, ni el más originario*. Para Husserl la evidencia es “antepredicativa”: primero es acto de intuición, luego puede llegar a ser juicio –el juicio no es el origen del conocimiento, sino una sedimentación del mismo... y el conocimiento es conocimiento del ente, no de una representación. El juicio deriva de un acto de evidencia: acerca de algo que *se nos ha dado*, decimos algo. Los actos categoriales como el juicio se fundan para Husserl en los actos de intuición sensible.

## 2.5. Heidegger. La ἀληθεια y el *desocultamiento* o fenómeno de la verdad.

Pues bien, para Husserl los actos categoriales que se manifiestan en el juicio se fundan en actos de intuición sensible. Para Heidegger, toda afirmación se funda en algo que se ha mostrado, pero eso que se ha mostrado ya no consiste en el mero ‘dato sensible’, sino también en el sentido del ser que se manifiesta como ἀληθεια en el mundear del mundo. Este contraste nos remite a lo que hemos llamado hasta aquí el giro hermenéutico de la fenomenología desde el modelo de la percepción que dominaba la filosofía de Husserl.

Heidegger concuerda con Husserl en que el juicio como síntesis, como proposición de sujeto y predicado, no es el lugar originario de la manifestación de la verdad, sino una dimensión derivada de un fenómeno ontológicamente más originario. La identidad y carácter de algo se da originariamente, no es un correlato objetivo construido –un árbol como tal se me da en una precomprensión originaria, no lo construyo cada vez que me lo encuentro. El sentido acontece, ello es el mundear del mundo: el mundo se ofrece con sentido y el ser-ahí lo habita como tal. El acto de intuición es unitario, algo se da originariamente de una con sus caracteres sensibles y categoriales: el sentido está fundido con la cosa, acontece como mundo dentro del cual la cosa es la cosa que es como ente intramundano. La evidencia como cumplimiento o plenificación en Heidegger ya no tiene que ver exclusivamente con la *comprobación reflexiva y contrafáctica de la adecuación entre acto de mención y acto intuitivo sensible*, sino en la transferencia inmediata del sentido de lo vivido, esto es, una *explicitación e interpretación del sentido de ser de lo dado*.

---

<sup>41</sup> Husserl, Edmund; “*Logische Untersuchungen*”, Husserliana (Gesammelte Werke), Band XIX (Zweiter Teil, ‘*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*’), Martinus Nijhoff Verlag, La Halla, 1984; §37, p.647.

<sup>42</sup> Cfr. Díaz, Gonzalo; “*Experiencia, idealidad y lenguaje en ‘Logische Untersuchungen’ de Edmund Husserl*”, tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía, bajo la guía de la profesora Patricia Bonzi, Universidad de Chile, Santiago, 2003; ver apartado 2.5 y ss.

La verdad proposicional se funda en el desocultamiento de la cosa. Lo que Husserl llamaba *das Selbstgegebenheit* (lo-dado-en-sí-mismo), esto es, el darse la cosa con sus caracteres sensibles y categoriales formales a partir del cual la consciencia operaría la donación del sentido de las cosas, Heidegger lo piensa más ampliamente como un darse el ser como mundo, en cuyo horizonte la cosa ofrece originariamente sus caracteres sensibles y categoriales, categoriales ya no en un sentido meramente formal, sino como *significatividad*. El ser como mundo ofrece sentido al ser-ahí, no es su consciencia la que lo constituye, ella sólo lo explicita judicativamente a partir del habitar el ser-ahí en un mundo ya abierto. Heidegger, por lo tanto, hablará ya no de *die Selbstgegebenheit*, sino de *αληθεια* (*Wahrheit*, verdad), *das Entdecktheit* (condición-de-descubierto) y *das Unverborgenheit* (desocultamiento).

En relación con el predominio de la noción de que el lugar de la verdad es la proposición y que por lo tanto ésta se juega a nivel teórico, a nivel de la adecuación de la representación con la cosa, Heidegger remite a una interpretación tradicional de Aristóteles, la cual se manifiesta en un malentendido que arroja como resultado las siguientes dos tesis:

- 1) El lugar de la verdad es la proposición.
- 2) La verdad es adecuación entre pensamiento y ente.

Pero según Heidegger la verdad no es adecuación entre pensamiento y ente, sino más originariamente correspondencia entre la vida humana como logos y destinación epocal del ser. En efecto, Heidegger muestra que en Aristóteles el *λογος* es concebido como el modo de ser del hombre a través del cual éste revela su propio ser, el mundo y los otros. La lógica es así el examen de las posibilidades de apertura y desocultamiento del ente en general –en el horizonte de la verdad epocal agregaría Heidegger. La verdad es el modo en que el hombre revela al ente, su modo de sacarlo desde su ocultamiento al desocultamiento. Heidegger: “*Por tanto, el ente puede ser rescatado de su encubrimiento (Unentdecktheit), esto es, de su ocultamiento (Verborgenheit); puede ser descubierto, desocultado. A esta apertura, a este desocultamiento (Unverborgenheit) del ente le damos el nombre de verdad*”.<sup>43</sup> La lógica es la ciencia de la verdad. Pero es la ciencia de la posibilidad de que al ser ahí se le de algo así como la verdad, la manifestación del ser como mundo, una verdad que es previa al discurso, previa a la verdad teórica, a la verdad práctica, a la verdad religiosa. El primado tradicional en filosofía de la verdad teórica obedece a una representación de la verdad como adecuación entre representación y ente. Con ello se ha operado una reducción del *λογος* a su dimensión proposicional y categorial –de hecho en las escuelas se enseña lógica como un examen preponderantemente de las condiciones de validez formal de razonamientos expresados en juicios, en proposiciones de sujeto y predicado: la lógica proposicional. Si el *λογος* se ha reducido al conocimiento racional expresado en proposiciones, entonces la definición tradicional del hombre, de origen Aristotélica, *ζωον λογον εχον*, y que ha pasado a la tradición como *animal racional*, tal definición digo, se ha tornado reductiva. Pues debería ser interpretada como, si se me permite la expresión, “animal en la verdad”, esto es, “viviente habitando la verdad”, “ahí del ser”, “vida humana que abre el ser *ya* en su destinación histórica”. Pensado en el

---

<sup>43</sup> Heidegger, “*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*” (1925), Gesamtausgabe 21, §2.

contexto de la tradición eminentemente teórica, la definición del hombre como animal racional no satisface plenamente la movilidad propia de la vida humana, pues define al hombre por una diferencia específica reducida a su actitud cognoscitiva. Y el concepto de λογος que Heidegger lee en Aristóteles es mucho más amplia, de hecho podríamos decir que corresponde a su indicación formal del modo de ser del hombre como *comprensión* previa del ser en la que habita. Para Heidegger, una nueva, originaria y más radical comprensión de la vida humana se basa en la dimensión desocultante del λογος considerada ontológicamente, y no sólo gnoseológicamente.

Pero veamos cómo surge este malentendido que deriva en la reducción del λογος a su dimensión teórica. Aristóteles plantea que el λογος αποφαντικός, el decir que dice la cosa, que la declara, que la muestra, *es aquel enunciado que puede ser verdadero o falso*. La tradición de los lógicos interpretó esto como que el lugar de la verdad y de la falsedad es la proposición. Pero Heidegger corrige: *“La proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición”*.<sup>44</sup> Con esto quiere decir: *el λογος originariamente es una comprensión inmediata del mundo*. La afirmación y la negación, y más originariamente, la verdad y la falsedad, en su determinación histórica descansan en el *cómo hermenéutico* de la comprensión primaria, en la precomprensión en la que habita el hombre el ser en virtud de su destinación histórica o epocal. *El cómo apofántico de la proposición descansa en el cómo hermenéutico de la precomprensión*. Lo que se dice del mundo descansa en la estructura ser-en-el-mundo de la vida humana. Esto porque al hablar del mundo el hombre ya está en el mundo. Heidegger: *“El ente ya está puesto en una interpretación, está significado”*.<sup>45</sup> El carácter derivado del juicio se debe a que la comprensión de los entes parte de un cierto estado de familiaridad con el mundo (precomprensión) que no implica un ver teórico. En *“Ser y tiempo”* el *factum* de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo descansa en la estructura del cómo hermenéutico: *“Todo simple ver antepredicativo lo a la mano es ya en sí mismo interpretativo comprensor”*.<sup>46</sup>

A la luz de lo anterior, esto es, de la exposición de las bases de su giro hermenéutico, Heidegger muestra que la proposición no tiene una relación originaria con el ente, sino que su condición de posibilidad es una condición-de-descubierto previa, primaria. La relación originaria con el ente es a través de la comprensión, no a través de la declaración. Heidegger opera aquí una apropiación originaria y crítica de la tradición: para los antiguos griegos αληθεια remite a las cosas mismas, a lo que se muestra... el λογος es la dimensión desocultante del hombre que revela las cosas tal como se muestran y consecuentemente permite hablar de ellas. Los modernos piensan de partida que el sujeto construye el objeto como una representación que debe adecuarse contrafácticamente a la cosa en el ámbito del conocimiento. La verdad dependería de la concordancia entre el objeto pensado y el ente, concordancia que hay que comprobar. El objeto es un tejido conceptual que deriva de la experiencia empírica y que hay que contrastar con ella. No es un dato originario del ente intramundano en estado de ya-interpretado, por tanto allí se

---

<sup>44</sup> Heidegger; opus cit., §11.

<sup>45</sup> Heidegger; opus cit., §12.

<sup>46</sup> Heidegger, *“Ser y tiempo”*, traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, §32, p.167.

extraña un anclaje epocal de la relación entre el hombre y el ente. Diríamos: el  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  no es aquí descubridor situado históricamente, sino un constructor aislado abstractivamente.

Consideremos un ejemplo similar a uno que el mismo Heidegger da. Si paseo por un bosque y entre los árboles me parece ver que algo se mueve, puedo pensar y afirmar que es un ciervo. Pero al aproximarme más me doy cuenta de que es un arbusto que se agita con el viento, y en ese momento reconozco que mi juicio ha sido falso. Según Heidegger, aquí la posibilidad de que el juicio sea verdadero o falso se funda en: 1) que algo se da, algo sale al encuentro; 2) que eso que se da, se da *en* un mundo previamente abierto en un *cómo*. En este caso, algo se da en un contexto dado que es el bosque. El contexto (mundo circundante, en este caso el bosque) posibilita que pueda descubrir ese ‘algo’ como un ciervo, pues limita las posibilidades de interpretación, las posibilidades de ver (difícilmente me encontraré en un bosque chileno con el rey de Persia entre los árboles). Lo que ha sucedido es: o precipitación en la imaginación, o engaño de los sentidos, o laguna en la memoria. Pero la conclusión importante aquí es que la adecuación entre proposición y objeto es posible o no desde el trasfondo de un mundo precomprendido. La precomprensión es condición de posibilidad tanto de una proposición verdadera (‘es un arbusto agitándose al viento’) como de una falsa (‘es un ciervo’, el contexto ha posibilitado que me equivoque en ese sentido).

La concepción de la verdad de Heidegger rebasa el ámbito de lo teórico-científico –concepción usual de la verdad como representación expresada en el juicio y comprobable contrafácticamente– y se instala en el ámbito primario de los comportamientos prácticos y existenciales del ser-ahí –remisión de la verdad a la facticidad del ser-ahí. Por lo tanto, la verdad en Heidegger no cumple con las condiciones de validez usuales de universalidad y necesidad... la verdad acontece histórica y fácticamente, dependiendo del horizonte de sentido del ser como mundo. Heidegger: “*Los anteriores análisis de la mundanidad del mundo y de los entes intramundanos se funda en el estado de abierto (...) Con y por éste es el estado de descubierto, luego únicamente con el estado de abierto del ser-ahí se alcanza el fenómeno más originario de la verdad*”.<sup>47</sup> De estos análisis de “*Ser y tiempo*” se desprende una cierta relatividad de la verdad como desocultamiento histórico del ser del ente, lo que se confirma en obras posteriores como “*El origen de la obra de arte*”, donde se habla de la verdad como “constitución de sentido”, “fundación de la verdad” o “acontecer de la verdad”. Por lo demás, la verdad allí ya no se trata como un asunto pertinente sólo a la proposición científica, sino también y más originariamente a la dimensión del arte, la filosofía, la historia, la religión. De fondo opera aquí en Heidegger el convencimiento de que el conocimiento óntico-científico está subordinado a la comprensión ontológica de fondo en la cultura. De los análisis de la mundanidad del mundo y del examen de la diferencia ontológica se concluye que todo ente sólo se comprende a partir de la comprensión del ser. El ser está *abierto* epocalmente en un determinado cómo que da la consistencia al mundear del mundo, y a ello se corresponde el *descubrimiento* del ente intramundano tal como se da en un mundo epocalmente determinado. Heidegger: “*No sólo distinguimos terminológicamente por razones objetivas entre el estado de descubierto (Entdecktheit) de un ente y el estado de abierto (Erschlossenheit) de su ser. El ente sólo puede ser descubierto, bien por vía de la percepción o de otro cualquier modo de acceso, si*

---

<sup>47</sup> Heidegger, opus cit., §44, p.241.

*el ser del ente ya está abierto –si comprendo. Sólo entonces puedo preguntar si es real o no y me puedo colocar en disposición de establecer la realidad del ente”.*<sup>48</sup>

En definitiva, Heidegger siguiendo a Aristóteles planteará que el ente se manifiesta primariamente en una verdad (ὄν ὡς ἀληθές) y la vida humana desoculta al ente en correspondencia con esta verdad, pues el alma está en la verdad (ψυχή ὡς ἀληθεύειν), está situada en un cómo hermenéutico, figura de la verdad.<sup>49</sup>

Para la filosofía trascendental de Husserl el sujeto está referido al mundo, pero tal relación es considerada de modo ahistórico, en un tratamiento trascendental que considera en aislamiento abstractivo la correlación noético-noemática en la que el sujeto está referido intencionalmente al mundo y simultáneamente el mundo es constituido por parte del sujeto. Para la filosofía hermenéutica de Heidegger, el ser-ahí está como tal instalado en la verdad de un mundo, y le cabe la posibilidad de abrir horizontes epocales en la medida en que apropie críticamente su tradición.

## **2.6. Heidegger: verdad, habitar en el claro, comprensión.**

Heidegger confrontará desde temprano a la *ontología tradicional que equipara ser y presencia*. ¿Qué significa ser? Ser es lo que se manifiesta como des-ocultamiento, ἀληθεια, verdad. Esta verdad es antepredicativa –está en correspondencia con la actividad develante preteórica de la vida intencional–, por lo tanto: el estar en la verdad es un modo de ser humano primario que se manifiesta como *caída*, como el hallarse absorbido el hombre por la realidad del mundo, el hallarse ya siempre autointerpretado en referencia al mundo y a la época que le toca vivir. La comprensión no es una mera facultad, sino un modo de ser siempre ya en acto en el vivir humano, esencial a él. La verdad del ser –su manifestación en el claro (*Lichtung*) abierto por el existir del hombre– es histórica y se manifiesta en la comprensión inmediata del mundo y de sí mismo como parte del mundo, en el contexto de una vida situada en determinadas circunstancias y que se mueve en el éxtasis presente desde el éxtasis tempóreo del pasado hacia el éxtasis tempóreo del futuro. El ser de la vida humana se halla vinculado esencialmente entonces al mundo en el que vive, y en consecuencia: si se quiere hacer fenomenología de la vida humana hay que ir a las cosas mismas, hay que tener en vista el ser-en-el-mundo como tal, en su facticidad, más precisamente, en su facticidad concreta, temporalizada, determinada históricamente.

Heidegger, tomando en cuenta lo anteriormente expuesto, ha abandonado el concepto de fenomenología basado en una *consciencia* que se abre como *percepción*. Ha adoptado más bien un concepto de fenomenología hermenéutica basado en el ser-ahí como *cuidado* abriéndose a través de la *comprensión* –con la densidad que conlleva en el pensamiento de Heidegger la significación del término. Ya no se trata de analizar la actividad teórica de una consciencia trascendental, sino de hacer una ontología de la vida humana partiendo de las cosas mismas, de la vida humana en su facticidad. La ontología debe partir por la existencia, y debe ser fenomenológica. La ontología, como ofrecer al

---

<sup>48</sup> Heidegger; “*Die Grundprobleme der Phänomenologie*” (1927), Gesamtausgabe 24, §9.

<sup>49</sup> Cfr. Heidegger; “*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*”, Gesamtausgabe 21, §13, la relación entre verdad y ser según Aristóteles.

lenguaje un saber acerca del ser en general, presupone una situación de hecho del ontólogo. Ya no se trata de una ontología llevada a cabo por un hombre que pretenda ingenuamente emplear su razón liberada de sus contingencias temporales e históricas –un estado del alma coeterna respecto de las Ideas. Se trata más bien de asumir que toda ontología coincide con la facticidad de la existencia temporal del hombre que la emprende: comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo, pues: en este mundo vivimos y en las ocupaciones temporales de la vida está ya implícita la comprensión del ser. La ontología no tiene porque elevarse por sobre la vida, no es ascesis en tal sentido. La comprensión del ser no implica únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano (obra científica, vida afectiva, trabajo y satisfacción de sus necesidades, vida social, etc.). El hombre siempre está en la verdad, instalado en una comprensión del ser explícita o no, el hombre habita en la apertura del ser, en el claro, pues el hombre mismo abre el ser y en ello se juega su vida. En esto la ontología hermenéutica de la vida humana no procede a la manera del intelectualismo clásico, pues para ella comprender el ser no es un mero entender, sino es ya siempre existir: comprender un útil, una herramienta, no es simplemente verla y reconocerla como tal y poder explicar como funciona, sino saber manejarla y efectivamente manejarla; comprender nuestra situación en lo real no es definirla, sino hallarse en cierta disposición afectiva. Pensar ya no es contemplar, sino ser. Lo que está en juego ya no son fantásticas idealizaciones, sino el propio estar-en-el-mundo, nuestra existencia. De esto se desprende que el pensar es experiencia, no teoría acerca de la experiencia. Pensar es la praxis fundamental, pues es la vida misma asumiendo su propio ser. Pensar la propia existencia es hacer algo, y algo fundamental. La teoría, sin embargo, es un modo de ser derivado de esta praxis fundamental.

No se trata, pues, de analizar esencialmente el modo en que captamos y constituimos teóricamente a los objetos en orden a instalar una ciencia rigurosa, sino de hacer una hermenéutica de nuestra apertura como comprensión del mundo en todos *sus* estratos, en orden al cuidado del propio ser. Más que la fijación rigurosa de lo presente ante la mirada científica a través de un lenguaje eidético, se trata de considerar la vida en su temporalidad y en su historicidad, caracteres a partir de los cuales la vida fáctica se comprende a sí misma en medio de lo ente. Es preciso pues considerar la propia experiencia temporalizada de la vida, así como su historicidad, en el sentido de la historia ya acontecida y que sigue siendo determinante en el modo en que el ser-ahí es comprendiéndose a sí mismo a partir de la precomprensión del ser en general en la que se halla instalado como “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*). Ya en esta articulación se comienza a gestar un vínculo entre dos motivos fundamentales en el pensamiento de Heidegger: la pregunta por el ser y la primacía de la existencia. El hombre es el único ente que existe en el modo de una relación radical con el mundo, orientada por una precomprensión del mismo y del ser en general. Por ello es preciso exponer a este ente en lo que respecta a su ser, antes de toda pregunta por el ser: porque en él luce el ser y, ante todo, a él le va su propio ser, le preocupa. Y esta investigación acerca del ser del hombre debe proceder como una “hermenéutica fenomenológica”. Hermenéutica porque se intenta llevar el asunto desde la precomprensión hacia la comprensión, y fenomenológica porque se debe proceder examinando la existencia misma en su factum y no ir más allá.

Heidegger dice, respecto de lo que fue descubriendo en sus primeras incursiones en el campo de la fenomenología: “*Allí es donde me percataría –llevado primero más por un*

*presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa— de lo único esencial, a saber, que lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de consciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como αληθεια, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su ‘desalbergarse’, su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal”.<sup>50</sup> Y en otro lugar del mismo texto: “Husserl había venido a Friburgo en 1916, como sucesor de Heinrich Rickert, que ocuparía la cátedra de Windelband en Heidelberg. La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la ‘visión’ fenomenológica, que reclamaba, por su parte, tanto dejar de lado el uso no probado de conocimientos filosóficos como la renuncia a introducir en el coloquio la autoridad de los grandes pensadores. Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles”.<sup>51</sup> Cuáles son los frutos de la ‘renovada’ atención de Heidegger a Aristóteles, es lo que paso a tratar en el siguiente parágrafo.*

### **§3. La confrontación crítica de la filosofía práctica de Aristóteles y la superación del carácter reductivo de la fenomenología husserliana.**

---

<sup>50</sup> Heidegger; “*Mi camino en la fenomenología*”, en “*Tiempo y Ser*”, traducción del alemán al español por Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2000; edición electrónica en sitio ‘Heidegger en Castellano’, [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/camino\\_fenomenologia.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/camino_fenomenologia.htm).

<sup>51</sup> Heidegger; “*Mi camino en la fenomenología*”, en “*Tiempo y Ser*”, traducción del alemán al español por Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2000; edición electrónica en sitio ‘Heidegger en Castellano’, [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/camino\\_fenomenologia.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/camino_fenomenologia.htm).

*El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia,  
desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo.  
El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades,  
o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre.  
La existencia es decidida en cada caso sólo por el Dasein mismo,  
sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse.  
La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre  
tan sólo por medio del existir mismo.<sup>52</sup>*

Por “filosofía práctica” se entiende usualmente el pensamiento que asume y despliega como asunto el problema de la acción, el “problema ético”. Heidegger sin embargo nunca escribió una ética, y no porque no le interesara el problema de la acción.<sup>53</sup> En “*Carta sobre el humanismo*” dice Heidegger que “*El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto*”.<sup>54</sup> Sólo necesita que se le escriba –o que le prescriban– una “ética” quien está desconcertado por no poder asumir su propia existencia como algo suyo. La cuestión de la propia existencia ha de resolverse en el existir mismo, no en una teoría cercada en el modo de una disciplina normativa efectiva desde una mera representación o posición eidético-jerárquica de valores. La ética para Heidegger no sería una “cuestión propia” en sí misma –en el sentido de que no es algo que se pueda asumir con propiedad abordándola como una “disciplina filosófica”–, sino que sólo lo sería implicada en la única cuestión propia que es la cuestión del ser, la pregunta por el ser (*die Seinsfrage*) que parte en un cuestionar radicalmente la propia existencia en cuanto tal. De aquí se desprende el carácter ontológico de lo que en el pensamiento de Heidegger podría consistir en una “ética”. Y esta implicación de la ética en el problema del ser es de índole bastante peculiar y compleja. Pues se tiende a simplificar los problemas filosóficos estableciendo cercos disciplinarios –ética, metafísica, teoría del conocimiento, estética, política, psicología, antropología, lógica, etc.–, constituyendo de tal manera dominios separados de la realidad a los que cabría atender disciplinariamente con cierta independencia, mientras que Heidegger lo evita, reuniendo siempre el pensar hacia su único asunto que es el problema del ser, del que todo otro problema no es más que un problema implícito en él e inseparable de él. En esta sección de este trabajo de algún modo lo que hacemos es precisamente intentar mostrar la vinculación unitaria del problema ético, núcleo del problema de la vida humana, con el problema del ser.

### **3.1. La apropiación de la ética de Aristóteles en la obra temprana de Heidegger.**

---

<sup>52</sup> Heidegger, “*Ser y tiempo*”, traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p.35.

<sup>53</sup> Curiosamente quienes fueron alumnos de Heidegger en Alemania son los que retomaron con ímpetu el ‘problema ético’. A tal fenómeno se le llamó la “rehabilitación de la filosofía práctica” en Alemania. Es el caso de Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Leo Strauss y Hans Jonas, entre otros.

<sup>54</sup> Heidegger, “*Carta sobre el humanismo*”, en “*Hitos*”, traducción del alemán al español por Helena Cortés y Arturo Leyte, Editorial Alianza, Madrid, 2000, p.288.

## De la filosofía práctica a la ontología de la vida humana.

El profesor italiano Franco Volpi, de la Universidad de Padua, ha planteado una tesis de interpretación respecto de este problema en la filosofía de Heidegger, que es la siguiente<sup>55</sup>: durante la década entre 1916 y 1926 –en lo que va desde su tesis doctoral sobre el problema de las categorías y el significado en Duns Scoto<sup>56</sup> hasta la publicación de “*Ser y tiempo*”– Heidegger se habría dedicado a investigar y apropiar productivamente la filosofía práctica de Aristóteles, especialmente la expuesta en la “*Ética a Nicómaco*”, con el fin de resolver los problemas derivados del *teoricismo* de la filosofía moderna a través de una comprensión más rica de la vida humana. Ello se reflejó en los cursos que dio Heidegger por aquellos años. El fundamento que ofrece el profesor Volpi para afirmar esto se basa en las analogías estructurales que se pueden observar entre la filosofía práctica de Aristóteles y la analítica de la existencia de Heidegger.

Veamos. El horizonte temático de la confrontación de Heidegger con Aristóteles estaría dado por la articulación de tres problemas: 1) la *verdad* a nivel ontológico –como apertura y descubrimiento del *sentido*–, y no a un mero nivel lógico formal –en cuanto problema de la validez del juicio–; 2) el *ser-ahí* como constitución ontológica de la vida humana; 3) la *temporalidad originaria* como constitución de la existencia del ser-ahí en su poder-ser. Tal horizonte temático caracterizado por estos tres problemas tendría como horizonte común la **cuestión del ser**. La pregunta fundamental por el ser mismo, que será la pregunta conductora expresa desde “*Ser y tiempo*” en adelante, aquí ya aparece prefigurada. La cuestión se ha manifestado ya a partir de la lectura del libro de Franz Brentano “*De la múltiple significación del ente en Aristóteles*” (1862), pero como pregunta por el ser del ente. En esta obra Heidegger se introduce en el problema de la polisemia del ser –de los modos fundamentales en que el ente es y se dice–, y comienza una búsqueda del sentido unitario del ser. Heidegger: “*Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influenciado por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 ‘De la múltiple significación del ente en Aristóteles’ había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: ‘Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿Cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?’*”.<sup>57</sup> De los cuatro significados fundamentales del ente, ¿Cuál es el fundamental, aquel que aporta la unidad? Brentano sostiene la respuesta tradicional, la *analogía entes*,<sup>58</sup> pero Heidegger no está satisfecho con tal respuesta. El camino que toma

---

<sup>55</sup> Volpi, Franco; “*¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica*”, traducción del italiano al español por Pamela Soto, en Anuario Seminarios de Filosofía, vol. 9, pp.45-73, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996.

<sup>56</sup> Heidegger, “*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scoto*” (1916), en Gesamtausgabe 1. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Freiburg en la primavera de 1915.

<sup>57</sup> Heidegger, “*Mi camino en la fenomenología*”, en “*Tiempo y ser*”, traducción del alemán al español por Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2000. Edición electrónica en sitio ‘Heidegger en Castellano’, [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/camino\\_fenomenologia.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/camino_fenomenologia.htm).

<sup>58</sup> *Analogía entes*. Esta respuesta al problema de la articulación unitaria de la polisemia del ser fue acuñada por Aristóteles y luego fue adoptada por la Escolástica Medieval (sustituyendo la ουσια como término originario en torno al que se articulan los modos de ser y las especies, por *deus, primum esse subsistens*). Aristóteles definió la ciencia primera o filosofía primera (πρωτη φιλοσοφια) como la ciencia de la ουσια: ciencia del ser en cuanto ser del ente (ουσια = *essentia*, ser del ente). Pero resulta que el ser del ente se dice

Heidegger a partir de allí es investigar si es acaso el ser en cuanto “verdadero” lo que aportaría tal unidad a los demás significados. En otra parte se refiere Heidegger a la irrupción de este problema en sus inicios filosóficos, nuevamente en relación con la obra de Brentano: “En la página titular de su escrito puso Brentano la sentencia de Aristóteles: το ον λεγεται πολλαχως. Traduzco: ‘El ente adviene manifiesto (a saber, en vista de su ser) de muchos modos’. En esta sentencia se esconde la pregunta que determina mi camino de pensamiento: ¿cuál es la simple y unitaria determinación de ser cuyo dominio atraviesa todas las múltiples significaciones? Esta pregunta suscita las siguientes: ¿Qué, pues, se llama ser? ¿Hasta dónde (por qué y cómo) se despliega el ser del ente en los cuatro modos que sólo son constantemente establecidos por Aristóteles, pero que él dejó sin determinar en su común procedencia? Basta con sólo nombrarlos en la lengua de la tradición filosófica para ser asaltados por la evidencia de algo que, a las primeras, aparece inconciliable: ser como **propiedad**, ser como **posibilidad y realidad**, ser como **verdad**, ser como **esquema de las categorías**. ¿Qué sentido de ser habla en estos cuatro títulos? ¿Cómo se los puede llevar a un acorde comprensible? / Este acorde recién podemos percibirlo cuando hemos preguntado y esclarecido antes: ¿De dónde recibe el ser como tal (no sólo el ente como ente) su determinación?”.<sup>59</sup>

### 3.2. La interpretación aristotélica de la ψυχη como αληθευειν.

---

de muchos modos, multívocamente, pues se dice a través de muchos *géneros y especies* (γενος και ειδος) de entes, y a su vez a través de diversas *categorías* (κατηγοριαι) en la predicación; por lo tanto, no podría haber ciencia respecto de lo nombrado por un término así de poco claro, que se puede tomar en tan varios sentidos. Pero Aristóteles responde a esta objeción lo siguiente: todo ente es algo determinado, posee una unidad natural que es la del género y la especie. Que todo ente sea determinado poseyendo una unidad natural significa que es ‘conforme a lo uno’ o ‘desde lo uno’ (καθ’εν), y esto uno a lo cual se conforma es justamente su género o especie. Por eso todo ente tiene un nombre que dice o revela una unidad o naturaleza común, una esencia a la que se conforma, de la cual es un ejemplar. Ahora, si en el ámbito de los entes individuales se habla de ellos en términos de género y especie, esto es, en cada caso desde lo uno (καθ’εν), en el ámbito del ser en general todos los entes se dicen en relación al ser a través de las categorías: de todo ente se habla ‘en relación a lo uno’ (προς εν) que es el ser, la ουσια. La unidad del ser no es la unidad del género, pero es como si lo fuera. Por lo tanto, la filosofía primera es la ciencia del ser en general y de cómo éste se articula en géneros y especies y se acusa a través de las categorías (modos o aspectos de ser y de ser dicho). El ser se predica de todo lo ente, pero de diversos modos o con diversas significaciones (géneros, especies y categorías); hay diversos modos de ser porque el ser implica en sí determinación, diferenciación –de hecho, si el ser fuera algo absolutamente indeterminado e indeterminable no sería posible ciencia alguna del ser. Todo lo ente es, pero de diversos modos. Los diversos modos de ser se dicen por analogía (ανα-λογια, según proporción a) al ser, a la unidad de los modos de ser que es la ουσια. Los géneros y las especies conforme a los cuales son los entes individuales corresponden a una ουσια o esencia, a una naturaleza común, mientras que toda modalidad de ser predicada, toda categoría (accidentes), así como potencia y acto, materia y forma, verdad y falsedad, se dicen acerca de una ουσια, de un ser en general.

<sup>59</sup> Heidegger, “Carta-prólogo a ‘Heidegger. Through Phenomenology to Thought’, de William Richardson, S.J.”, (1967), traducción del alemán al español por Pablo Oyarzún; edición electrónica en sitio [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), Escuela de Filosofía Universidad Arcis (la letra negrita la he introducido yo en el texto).

Las cuatro significaciones fundamentales del ente, no pensadas suficientemente por Aristóteles en su articulación unitaria, son:

- 1) propiedad
- 2) posibilidad y realidad
- 3) verdad
- 4) determinación categorial

Como ya he señalado, Heidegger insatisfecho por la respuesta tradicionalmente aceptada de la *analogía entes*, emprende una investigación que tiene el carácter de “examen del ser en cuanto verdadero”, a través de una interpretación del libro VI de la “*Ética a Nicómaco*”.<sup>60</sup> En aquellos días, junto con confrontar la fenomenología de Husserl, Heidegger examina en el contexto de la obra de Aristóteles el carácter originario de la vida humana como *descubridora, desvelante*. Heidegger hace suya la interpretación aristotélica de la *ψυχη como αληθευειν*. El hombre es el *ahí* del *ser*: el ahí (*da*) es la aperturidad (*Erschlossenheit*) a través de la que comparece el ser (*sein*) con sentido, como mundo. Heidegger: “*A través de la inmediata experiencia del método fenomenológico en diálogos con Husserl se preparó el concepto de fenomenología presentado en la Introducción a ‘Ser y Tiempo’ (§7). En ella jugó un papel normativo la remisión a las palabras fundamentales del pensar griego, correspondientemente interpretadas: λογος (hacer manifiesto) y φαινεσθαι (mostrar-se). / Un renovado estudio de los tratados aristotélicos (en especial, del noveno libro de la ‘Metafísica’ y del sexto libro de la ‘Ética Nicomaquea’) entregó la visión del αληθευειν como desocultar [entbergen] y la caracterización de la verdad como desocultamiento [Unverborgenheit], a que todo mostrarse del ente pertenece*”.<sup>61</sup>

Como se puede apreciar, la problemática de Heidegger se comenzó a perfilar desde la cuestión de la vida humana hacia la cuestión fundamental por el ser, al hilo de un replanteamiento más originario de la fenomenología. Y en ello Aristóteles y Husserl, en distintos aspectos, aparecen como maestros importantes. El mismo Heidegger lo reconoce: “*En mi búsqueda Lutero ha sido mi compañero, mientras que Aristóteles, por él odiado, me ha servido de modelo. Me han llegado impulsos de Kierkegaard, y los ojos me los ha dado Husserl*”.<sup>62</sup> Aristóteles como *modelo* por la riqueza comprensiva de su examen de los caracteres originarios de la vida humana que no se reducen a lo teórico. Kierkegaard como quien insufla el *impulso* de la pasión y el tormento que implica pensar la vida misma en su radicalidad.<sup>63</sup> Husserl como *quien da los ojos*: la perspectiva fenomenológica, el rigor

---

<sup>60</sup> Esta interpretación fue expuesta por Heidegger en su seminario de invierno 1924-1925 en la Universidad de Marburg.

<sup>61</sup> Heidegger, “*Carta-prólogo a ‘Heidegger. Through Phenomenology to Thought’*, de William Richardson, S.J.”, edición citada.

<sup>62</sup> Heidegger, “*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*” (1923), en Gesamtausgabe 63, p.5. Citado por Volpi, en opus cit., p.4 de la edición electrónica en revista Konvergencias, año III, nº 7, 2004. Cfr. Heidegger, “*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*”, traducción del alemán al español por Jaime Aspiunza, Editorial Alianza, Madrid, 1999, p.22, final del prólogo.

<sup>63</sup> Especialmente en lo que se refiere a la crítica de Kierkegaard al idealismo de Hegel, de quien decía que había olvidado el ‘existir’. Ello impulsó una vuelta de la mirada a la facticidad e historicidad de la vida humana.

en la mirada, el principio de “ir a las cosas mismas”, obviamente en el sentido en que Heidegger lo entiende.

Por de pronto, tenemos que Heidegger en su búsqueda del sentido unitario del ser ha probado por la senda de examinar el ser en cuanto verdadero, y en ello se ha encontrado con el nexo entre el problema del ser y el ser de la vida humana: el problema de la verdad del ser está ligado al ser del hombre en tanto *develante*, como *descubridor*. De los tres problemas de su horizonte temático de confrontación con Aristóteles (la verdad, la constitución ontológica del ser-ahí, la temporalidad originaria de la existencia) aquí se ponen de manifiesto en primer plano los primeros dos: el problema de la verdad en relación con su desvelamiento por parte del ser-ahí que es esencialmente develante. Y será en el contexto de la interpretación del examen aristotélico de los modos en que el hombre se abre a las cosas y las descubre, más precisamente de la determinación que lleva a cabo Aristóteles de la *πραξις* con sus múltiples modos desocultantes, donde Heidegger encontrará una salida al carácter reductivo de la fenomenología de Husserl, que opera en base a la asignación de una *prevalencia de los actos cognoscitivos de tipo teórico*.<sup>64</sup> Así pues el examen aristotélico de la vida humana es llevado por Heidegger al nivel de una ontología de la vida humana, esto es, al de una puesta de manifiesto fenomenológica del ser del hombre en sus estructuras reveladoras esenciales que implican una remisión a la temporalidad de la existencia –puesto que no se reducen a un examen que pueda persistir en una consideración fija en el éxtasis tempóreo presente, consideración propia del examen puramente eidético.

### **3.3. Las correspondencias entre los pensamientos de Aristóteles y Heidegger.**

Heidegger coincide con Husserl en que la constitución de la experiencia del mundo no puede ser explicada recurriendo a un ente que tenga el mismo carácter de ser que el *mundo*: no se puede explicar nuestra relación con el mundo si nos consideramos una cosa entre las cosas del mundo, un ente intramundano así sin más, sino que debemos atender a nuestro carácter abierto y develante de mundo. Pero para Heidegger la determinación husserliana de la vida humana como un yo sujeto trascendental constituyente no es adecuada; el yo de Husserl es una subjetividad constituyente del mundo a partir de la percepción sensible y su organización del elemento sensorial –de la multiplicidad del dato sensorial–, y esto implicaría asignar un a priori indebido a la actividad teórica representativa. Nuestra relación con el mundo en la fenomenología de Husserl sería primaria y decisivamente teórica, representativa, constituyente desde la percepción. Y desde Aristóteles se abre la posibilidad de aclarar que el ser de la vida humana en su relación con el mundo y consigo misma jugándose en ese mundo no es puramente teórica: la teoría es una entre otras de las modalidades en que el hombre accede a las cosas y las descubre, y no es una modalidad primaria sino derivada. Es en tal sentido que la ‘fenomenología’ de la vida humana emprendida por Aristóteles sería según Heidegger más rica que la desarrollada por Husserl, en el sentido de su alcance. Si bien Aristóteles en su

---

<sup>64</sup> A estos actos Aristóteles los llama *θεορία*, y a pesar de que no son la única actividad humana que el estagirita considera, en una valoración similar a la de Husserl el pensador griego los considera como la actividad suprema del hombre.

metafísica equipara ser y presencia (descuidando así, por una parte el ocultamiento del ser como origen, y por otra la temporalidad de la vida humana, su exposición al devenir, su historicidad y mundanidad), Heidegger contrarresta este punto de partida metafísico, que además es hiperbólico –pues parte de algo excelso, Dios como causa final e inmóvil, supuesto más allá de la experiencia de la vida humana–, considerando la perspectiva y las determinaciones acerca del fenómeno de la experiencia de la vida humana resultantes más bien de la filosofía práctica de Aristóteles. En ese contexto, según Aristóteles, las modalidades de apertura y descubrimiento del ente por parte de la vida humana son fundamentalmente tres:

- 1) **πραξις**, relación *actuante* con el ente, relación de sí mismo consigo mismo en relación al ente. Corresponde al *mundo del sí mismo* (*Selbstwelt*), de mis propias vivencias, del cuidado de mi ser. Es la acción en el mundo guiada por la *prudencia* (*φρονησις*), que es la sagacidad propia que dicta en cada caso cuidadosamente y de un modo vivaz el modo de comportarse adecuado para cada situación concreta y real de la vida. La *πραξις* es el nivel más radical de la vida humana, pues manifiesta el ser-ahí fáctico y en cada caso propio que a partir de sí realiza su existencia en el cuidado de las cosas y la preocupación por los otros.
- 2) **ποιησις**, relación *operante* con el ente que busca sacarlo a la luz en sus caracteres, traerlo a presencia, “fabricarlo” o “crearlo”.<sup>65</sup> Corresponde a la ocupación con el *mundo circundante* (*Umwelt*) de los objetos del trato cotidiano –tratar con las cosas. Es la actividad productiva mediante la manipulación de los entes en virtud de la *τεχνη*, y su finalidad es la fabricación de utensilios y artefactos (entes con función de servicialidad, consideración del ente como ser-a-la-mano, *Zuhandensein*) o la creación de obras de arte (entes con función de abrir mundo).<sup>66</sup>
- 3) **θεορια**, relación *representante* con el ente, contemplación de lo que es. Corresponde a la actividad contemplativa dentro de un *mundo social* (*Mitwelt*) compartido intersubjetivamente de costumbres y conocimiento más o menos disciplinado, más o menos científico –tratar y hablar con los otros la representación de los entes y de las costumbres sociales. Fundamentalmente es conocimiento en tanto fijación teórica-eidética (*επιστημη*) del ser de los entes mediante la observación y descripción del ente que es enfrentado como ser-a-la-vista, *Vorhandensein*.

---

<sup>65</sup> Sobre el sentido en que Heidegger piensa la “creación” que está en juego en el arte, y cómo en ello se pone en juego la relación del hombre con el ser en general y con su mundo en particular, cfr. “El origen de la obra de arte”, en *“Caminos de bosque”*, traducción del alemán al español por Helena Cortés y Arturo Leyte, Editorial Alianza, Madrid, 1998.

<sup>66</sup> Una distinción entre *πραξις* y *ποιησις*. La *ποιησις* tiene que ver con la producción y manipulación de artefactos de acuerdo a criterios previos (1. material a utilizar; 2. qué forma darle; 3. uso al que está dirigido). La *πραξις* en cambio tiene que ver con el propio desenvolvimiento en un contexto de relaciones sociales caracterizadas por la ambigüedad e imprevisibilidad de las acciones humanas: se trata por tanto de un ámbito de libertad y autodeterminación. Pues, por lo demás, la *ποιησις* como fabricación –no como arte– se manifiesta en la cotidianidad del mundo circundante y en primera instancia en el mundo del trabajo (*werken* = *ποιειν*), forma de vida impropia en el mundo público.

En suma, el horizonte temático alcanzado por la fenomenología de Husserl y acogido por el pensamiento de Heidegger tiene por asunto la relación efectiva del hombre con el mundo de la vida, el *Lebenswelt*. Pero a lo que Heidegger se opondrá en relación con su maestro, como ya hemos visto en los párrafos anteriores de esta tesina, es al acento teoreticista de sus análisis, a la comprensión del ser de la vida humana como consistiendo en un sujeto eminentemente teórico.

Las correspondencias que se pueden apreciar entre las obras señaladas de Aristóteles y Heidegger son evidentes. Tales correspondencias se dan entre los movimientos descubridores del ente humano con sus respectivas actitudes descubridoras o disposiciones hacia el ente, entre los planteados por Aristóteles y aquellos planteados por Heidegger. Como hemos visto, recapitulemos. **1.** Aristóteles habla de θεωρία, Heidegger habla de *Vorhandensein*.<sup>67</sup> A este modo de presentarse el ente, a este modo de descubrirlo, le corresponde como actitud de delante la σοφία, que es una actitud descriptiva, constata, observadora, contemplación pura del ente, de cómo se manifiesta. La finalidad de esta actitud es lograr pensar la *verdad* del ente, el qué y el cómo de su manifestación. **2.** Aristóteles habla de ποιησις, Heidegger habla de *Zuhandensein*.<sup>68</sup> A este modo de presentarse el ente, a este modo de descubrirlo, le corresponde como actitud de delante la τεχνη, actitud productiva y/o manipulante que tiene por fin la obra –artística, constructiva, artesanal, ingenieril, etc.–, a partir de un saber que guía el obrar hacia el logro de la obra. **3.** Aristóteles habla de πραξις, y Heidegger identifica lo nombrado por Aristóteles con el carácter unitario del ser del ser-ahí, de la existencia humana. Es decir, el término praxis para Heidegger tiene un sentido óntico –acciones particulares– y un sentido ontológico –modalidad unitaria y originaria del ser del ser-ahí. A la πραξις como modo de abrirse al ente le correspondería como actitud de delante la φρονησις,<sup>69</sup> que es una disposición puesta en juego en el actuar mismo, en la actividad que tiene el fin en sí misma y no fuera de sí (como sí lo tiene esencialmente la ποιησις en la obra que es su fin pleno<sup>70</sup>). La φρονησις podría ser pensada como una especie de sagacidad práctica, aquello que los romanos llamaron *prudentia*,<sup>71</sup> un saber que orienta la πραξις hacia su logro: la *propiedad de sí mismo*, el jugarse la vida en cada momento. Ni más, ni menos.

---

<sup>67</sup> Literalmente: *ser-delante-de-la-mano*. Ser ante los ojos, ser-a-la-vista, el estar presente, el carácter de presente, de ahí-delante del ente, sin servicialidad proyectada sobre él.

<sup>68</sup> Literalmente: *ser-a-la-mano*. Estar a la mano, el estar disponible.

<sup>69</sup> La palabra griega φρονησις es la sustantivación del verbo φρονεω, que significa pensar y sentir la propia acción, tener buen sentido en el actuar, actuar a sabiendas o con conocimiento de causa, tener altura de miras, nobleza, tener sensatez y sentimientos en la acción, buen juicio y cordura (de *cor*, *cordis*: ‘corazón’), temple fuerte y confianza en sí mismo, magnanimidad.

<sup>70</sup> Su εντελεχεια.

<sup>71</sup> La palabra latina *prudentia* tiene en latín –y de allí al castellano–, como adjetivo (*prudens*), una vasta complejión de sentido: que prevé, previsor, que sabe por anticipado, cuidadoso en la experiencia y por experiencia, experimentado y atento, agudo y sagaz, perito, hábil y competente, inteligente respecto de la propia experiencia, reflexivo; en resumen, mienta una especie de ‘sabiduría práctica’, de actuar sabiamente, cuidando la propia experiencia, con sutileza en la decisión que emprende la acción, sin torpeza ni descuido. La palabra *prudentia*, si bien es de acuñación latina (tardía, vestigios de su uso más antiguo datan de mediados del siglo XIII), proviene en sus raíces del griego το δεον οντος: ‘aquello que va siendo necesario’, pues δεον es participio presente del verbo δεω, tener falta, necesitar, requerir. En suma, *pr-u-dentia* se compone del prefijo preposicional latino *prae* (delante) y de la voz latina de origen griego *dentia* (lo necesario, conveniente, oportuno o a propósito de); de allí que podamos formular su traducción como sigue:

Haciendo gala de mal gusto filosófico, pero con una honesta intención de claridad en la exposición, fijaré las anteriores correspondencias señaladas en una tabla:

πραξις – φρονησις .....	<i>Sorge</i> (en todas sus modulaciones)	-	<i>Selbstwelt</i>
(nivel radical y unitario del ser ahí)			
ποιεσις – τεχνη .....	<i>Besorgen - Zuhandensein</i>	-	<i>Umwelt</i>
θεορια – επιστημη .....	<i>Besorgen/Fürsorge - Vorhandensein</i>	-	<i>Mitwelt</i>

Para Aristóteles la vida humana en su conjunto tiene el carácter de *πραξις*, está cruzada por ella y está en juego en ella.<sup>72</sup> Esto es algo que Heidegger apropiará del pensamiento de Aristóteles y será central en su filosofía y en su crítica de la tradición moderna. Para Heidegger el ser del Dasein está en juego fundamentalmente en la praxis, de la cual los otros modos de abrirse al ente –el teórico y el poiético– no son más que modos derivados. Me parece que una prueba de ello podría estar en que si atendemos al movimiento de nuestra propia vida en su abrirse al ente, podemos por ejemplo decidir si lo hacemos –o descubrir que simplemente así lo hacemos– a través del arte, o a través de la teoría, o a través de una convivencia de ambos modos. En una decisión tal ya está en juego la praxis como movimiento fundamental de la vida, a partir de la cual se orienta primariamente y se orientará efectivamente nuestra acción en cada caso de uno u otro modo en relación con el ente. Podemos abrirnos al ente, por ejemplo, a través del arte, la filosofía, la biología, o la ingeniería, y en todo caso uno de tales determinados modos de abrirse, aquel por el que optemos o en el que de cualquier suerte lleguemos a estar instalados, será decisivo y le dará un carácter peculiar a nuestra vida entera.

Heidegger lleva a cabo una especie de ajuste de las tres determinaciones aristotélicas –*πραξις*, *θεορια* y *ποιεσις*–, reformulándolas en sentido ontológico, en el contexto de su proyecto de una analítica de la existencia. Ya no serán determinaciones con un valor práctico meramente decisional, acciones particulares de tal o cual hombre, sino que Heidegger les asigna un valor ontológico: constituyen modalidades de ser inherentes a la estructura del ser-ahí. Además, Heidegger disloca la jerarquía de las tres determinaciones fundamentales de la vida humana respecto de la tesis de Aristóteles. Como ya hemos visto, la teoría ya no es el movimiento descubridor fundamental, sino la praxis, “raíz ontológica última de la existencia, de la cual depende la posibilidad de los actos teóricos, prácticos y poiéticos singulares”.<sup>73</sup> El ser-ahí es *praxis originaria*, y sólo desde este nivel el ser-ahí se abrirá teórica o poiéticamente al ente. El que lo haga de uno u otro modo, son modalidades derivadas de la praxis originaria como cuidado (*Sorge*), y, en conjunto, constituyen lo que Heidegger llama el *Besorgen* (ocuparse de, tener cuidado de), que cuando está referido a otros ser-ahí se nombra *Fürsorge* –estos términos sustituyen en el lenguaje de la fenomenología de Heidegger al término *Intentionalität* de Husserl.

---

“el tener de antemano cuidado de lo necesario u oportuno en la propia acción, desde el punto de vista de sus posibilidades”. No llegar y actuar, sino tener en vista nuestra experiencia y nuestra circunstancia efectiva, las posibilidades de acción y optar por la que se nos aparece como la mejor de todas; entre más posibilidades puedo considerar, más aguda la decisión.

<sup>72</sup> Cfr. Aristóteles, “*Politica*” I, 4, 1254a7.

<sup>73</sup> Cfr. Volpi, opus cit., p.50.

Heidegger tomaría las determinaciones de Aristóteles acerca de la vida humana y operaría tres transformaciones respecto de la tesis del estagirita: ontologización de las modalidades de apertura, desplazamiento jerárquico y estructuración unitaria de las mismas. Volpi escribe al respecto: *“Aristóteles individualiza las actitudes descubridoras fundamentales de la vida humana, los modos en que el alma está en la verdad, y ofrece por ende el primer análisis fenomenológico de la existencia; pero sin llegar todavía a plantear de manera explícita la cuestión de su conexión unitaria, es decir, el problema de la unidad ontológica de fondo en que ellos tienen su raíz. En otras palabras, Aristóteles no llegaría a aprehender la constitución fundamental del Dasein en cuanto temporalidad originaria. Como sabemos, tal omisión se debería al hecho de que Aristóteles, pensando dentro del horizonte metafísico de la presencia, habría quedado atado a una comprensión naturalista del tiempo, la cual le impediría articular su comprensión del ser en relación al despliegue completo de los ‘éxtasis’ del tiempo, esto es, del pasado, del presente y del futuro, y de aprehender, en esta forma, la temporalidad como la raíz ontológica unitaria de la existencia humana”*.<sup>74</sup>

### **3.4. El ser-ahí como “praxis originaria”. Un salto a la analítica de la existencia en “Ser y Tiempo”.**

El ser-ahí es “praxis originaria” –la praxis de la que trataba Aristóteles, pero ontologizada. Heidegger: *“Existir es obrar, praxis” (Existieren ist Handeln, praxis)*.<sup>75</sup> El mismo Heidegger se refiere a la filosofía o ciencia práctica de Aristóteles (επιστημη πρακτικη) como una “ontología de la vida humana” (*Ontologie des menschliches Lebens*), poniendo así el acento en el carácter fundamentalmente práctico de la misma. Heidegger: *“La ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por relaciones de fundamentación. Pero esta definición no es completa ni alcanza a la ciencia en su sentido. En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término Dasein. La investigación científica no es el único ni más inmediato de los posibles modos de ser de este ente. Por otra parte, el Dasein mismo se destaca frente a los demás entes. (...) El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución del ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico. / Ser-ontológico no significa aquí desarrollar una ontología. Si reservamos, por consiguiente, el término ontología para el cuestionamiento teórico explícito del ser del ente, tendremos que designar como preontológico el ser-ontológico del Dasein. Pero ‘preontológico’ no significa tan sólo un puro estar siendo*

<sup>74</sup> Volpi, opus cit., p.51.

<sup>75</sup> Heidegger, *“Phänomenologie und Theologie”* (1927), en Gesamtausgabe 9, p.58. Cfr. parte final de *“Grundbegriffe der antiken Philosophie”* (1926), en Gesamtausgabe 22.

óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser”.<sup>76</sup> La ciencia como modo de ‘comportamiento’ (*Verhaltung*) humano, aun la teoría en general, no es el único ni el más “inmediato” (*unmittelbar*) modo de abrirse del ser-ahí. Lo que lo caracteriza es más bien su tener que hacerse cargo del propio ser a cada momento a través de la decisión, en conexión con una comprensión de sí mismo, del propio ser, a partir de una precomprensión ontológica del ser en general, en la cual se halla instalado, en el “mundo”, *su mundo*.<sup>77</sup> Los modos en que el ser-ahí se abre al ser le son esenciales y constituyen su carácter de *existencia* (*Existenz*), en el sentido de ex-sistencia (*ex-sistere*): estar expuesto o fuera de sí, en el mundo, en la *Lichtung*, en el *claro* del ser, teniendo que decidir nuestra relación reveladora con el mundo en el plano de la acción originaria. A través de sus esenciales modos reveladores el ser-ahí (que es el ahí del ser) da expresión al ser, lo descubre en su sentido, lo revela con sentido. Todo ello es actuar.

La vida del ser-ahí es ella misma actividad, nunca deja de serlo. La existencia es el tener-que-ser abierto, extático y activo y pasivo. La naturaleza de nuestro ser, la libertad que hay que asumir. El ser-ahí por lo mismo no puede ser definido como una cosa, a través de un concepto de contenido quiditativo (*quid est*, el qué-es que se expresa en el concepto, en la *essentia* entendida desde la tradición platónica como mero εἶδος). Todo intento tal incurriría en una abstracción descuidada para con un carácter originario de la vida humana, que es su devenir, su temporalidad específica y su carácter originariamente práctico extáticamente vuelto hacia el futuro. La esencia del ser-ahí como existencia consiste en lo siguiente: *tener que ser en cada caso su ser como suyo*. Lo cual es algo práctico, tiene que ver con el movimiento específico de la vida. Por tanto si se pregunta por el ser del ser-ahí no se puede preguntar *qué es* (*was ist*), pues en rigor es inadecuado desde el punto de vista

---

<sup>76</sup> Heidegger, “*Ser y tiempo*”, traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p.34-35.

<sup>77</sup> El ámbito de tal decisión es el ámbito del comprender *existente* (*existenzielle*), pertinente a cada ser-ahí en particular, a la dimensión *óntica* de cada hombre, al despliegue de su existencia a partir de su particular comprensión del ser y de sí mismo, de su situación vital real y concreta. Mientras que el ámbito de la teoría que se hace cargo temáticamente del problema de la constitución esencial de la existencia se sitúa en el ámbito del comprender *existencial* (*existenziales*), en la dimensión *ontológica* del hombre, se refiere a la exposición analítica de los caracteres estructurales formales (los *existenciales*, determinaciones formales *a priori* del ser-ahí; en el caso de los demás entes se les llama *categorías*) de la existencia como esencia del ser-ahí (analítica del ser-ahí). Según Heidegger, sólo en el ámbito ontológico sería adecuado hablar de una “filosofía existencial”. Respecto del ámbito óntico en el que se mueve el ser-ahí, escribe Heidegger: “*El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que entonces sirve de guía la llamamos comprensión existente*”. En Heidegger, opus cit., p.35. Lo anterior aparece en el párrafo 4 de “*Ser y tiempo*”, donde se expone la triple primacía del ser-ahí sobre todo otro ente para ser interrogado en su ser. La pregunta por el sentido del ser debe comenzar por la pregunta por el ser del ser-ahí. La triple primacía es la siguiente: *primacía óntica* (al ser-ahí le preocupa su ser y debe hacerse cargo de él), *primacía ontológica* (el ser-ahí, dada su preocupación por su propio ser, puede hacer una ontología de su esencia y de la de los demás entes), *primacía óntico-ontológica* (el ser-ahí es la condición de posibilidad de toda ontología que aborde el ser de otro ente que no sea él, pues es el ser-ahí descubre al ente en su sentido, la ontología es producida por el ser-ahí, todo otro ente queda sujeto al sentido que el ser-ahí le descubre al llevar a cabo su aclaración teórica. Por lo tanto, el ser-ahí, que es allí donde surge el sentido, el clarear del ser, debe ser interrogado antes que todo otro ente).

de lo que busca la pregunta, sino más bien *quién es* (*wer ist*). Este cambio en el modo de preguntar apunta al desafío de superar la concepción substancialista del ser del hombre como ‘sujeto’ (*sub-iectum*) y a la exigencia de aclarar originariamente al ser-ahí en su *Jeweiligkeit*, en su ser-en-cada-caso-él-mismo (ya sea propiamente o delegado).<sup>78</sup> Heidegger: “*El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. (Cada vez ‘yo’)*”.<sup>79</sup> La *Jeweiligkeit* del ser-ahí le es esencial, es el carácter de su existencia, de su tener-que-ser (forzosidad de la facticidad del ser-ahí) él mismo (*Jemeinigkeit*) a cada momento abierto y activamente revelador de algún modo, jugado en una decisión. Pero hay que tener un cuidado especial al pensar la *existencia* como esencia del ser-ahí, pues el ser-ahí no existe como se piensa habitualmente que existen las cosas: no es mera presencia que pueda ser descrita en sus propiedades estables y a la vista en su aspecto definitivo, sino pura expresión de posibilidad de ser que se realiza constantemente. Heidegger: “**La ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables de este ente no son, por consiguiente, ‘propiedades’ que estén-ahí de un ente que está ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal [Sosein, ser-así, la esencia de un ente en el sentido de εἶδος] de este ente es primariamente ser. Por eso el término ‘Dasein’ con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser**”.<sup>80</sup> El ser-ahí, más que una cosa en su estado y de la cual quepa formarse una idea, es apertura a su posibilidad; es en ese sentido que su esencia es existir, como antes dijimos, en el sentido del éxtasis, de la ex-sistencia.<sup>81</sup> Y sólo él existe en tal sentido. Heidegger: “*El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío. Por eso el Dasein no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar del ente que está-ahí [en el sentido de la mera presencia]. A este ente su ser le es ‘indiferente’, o más exactamente, él ‘es’ de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-indiferente. La referencia al Dasein –en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío– tiene que connotar siempre el pronombre personal: ‘yo soy’, ‘tú eres’*”. / *Y, por otra parte, cada vez el Dasein es mío en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez mío. El ente al que su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia. El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o ganarse ‘aparentemente’. Haberse perdido y no haberse ganado*

<sup>78</sup> *Jeweiligkeit*, palabra que se compone del prefijo *je-* que tiene el sentido de ‘cada vez’, y de la expresión *weile* que mienta el ‘momento’, el ‘mientras’. El sufijo *-keit* tiene el sentido de ‘condición-de’. Una traducción hermenéutica alternativa puede ser la siguiente formulación: “condición de tener que ser a cada momento decidiendo la existencia”. Interesante me parece apuntar una nota filológica del traductor de “*Ser y tiempo*” Jorge Rivera en relación con la palabra *je*: “(...) esta palabra (...) significa que una estructura formal [cuya formulación en un término contiene este prefijo] se realiza siempre, es decir, en cada caso o cada vez, de una manera diferente. La palabra española ‘vez’ tiene su origen en la palabra latina *viciis*, donde significa alternativa, turno, vuelta, o también situación, condición. Cuando Heidegger emplea la palabra *je*, quiere decir que la estructura formal cobra en cada situación una manera particular de ser”.

<sup>79</sup> Heidegger, opus cit., p.67.

<sup>80</sup> Heidegger, opus cit., p. 67-68.

<sup>81</sup> La palabra *éxtasis* es griega, ἐξτασις, se compone de la partícula preposicional ἐξω que significa ‘fuera’ y del verbo τιθημι que significa ‘poner’, ‘colocar’, ‘situar’. Equivale literalmente a la palabra *existencia* que es latina, *existentia*, que se compone de la partícula preposicional *ex*, ‘fuera’, y del verbo *sistere*, ‘poner’, ‘colocar’, ‘situar’.

*todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, propiedad e impropiedad –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal–, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces”.*<sup>82</sup>

El modo “impropio” de la existencia es un modo de ser que el ser-ahí decide y no deja de fundarse en su ser-cada-vez-mío, no anula esta estructura esencial, sino que es una de sus modalidades: yo elijo delegar mi ser. La analítica de la existencia debe considerar el modo de ser impropio que reina en la cotidianidad del ser-ahí, en su inmediatez y regularidad, y no debe hacerse una idea abstracta y alejada, di-ferente (que lleve a otro lado) de la vida concreta del ser-ahí: la cotidianidad o medianía (*Durchschnittlichkeit*) del ser-ahí es un fenómeno positivo y como tal debe ser expuesto. Pues bien, si consideramos los párrafos 4 y 9 de “*Ser y tiempo*” recién citados podemos observar cómo Heidegger muestra que la esencia del ser-ahí en cuanto tener-que-ser (*Zusein*) se revela como praxis originaria, es decir: **la relación del Dasein con su propio ser es originaria y primariamente práctica, no teórica**. Tenemos entonces aquí una distinción importante que fijar:

- 1) Relación práctica con el propio ser: se juega en la *decisión*, esto es, en poner en juego el propio ser en la acción: decidir qué hacer con el propio ser a partir de una determinada comprensión en la que estamos situados.
- 2) Relación teórica con el propio ser: se da mediante la *reflexión*, esto es, el repliegue sobre sí mismo, la observación y constatación de sí: introspección teórico-reflexiva de sí como consciencia y autoconciencia (*inspectio sui*).

### **3.5. La brumosidad de la vida humana. Temporización de la existencia e historicidad.**

Heidegger es crítico respecto de la concepción del ser del hombre como *consciencia* (*Bewusstsein*) y *autoconciencia* (*Selbstbewusstsein*). En los tiempos del joven Heidegger, la influencia de la escuela historicista de Dilthey y el Conde York, de la filosofía de Schopenhauer que reinterpreta la filosofía de Kant en el sentido de una metafísica de la ciega voluntad, el redescubrimiento de Nietzsche, el pensamiento de Bergson, entre otros, habían logrado un giro desde la filosofía de la autoconciencia hacia la filosofía de la vida, hacia el fenómeno del “trabajo de la vida que forma pensamiento”: lo que debe ser expuesto al pensar el ser de la vida humana no son los fenómenos de carácter derivado de la autoconciencia, sino la propia y radical interpretación de los fenómenos que surge de la movilidad hermenéutica de la vida. Por otra parte, la vida humana no se reduce a la claridad de los fenómenos de la autoconciencia, sino que posee niveles de irracionalidad, de incomprendibilidad... Gadamer recuerda que en una de sus primeras clases Heidegger dijo que “la vida es brumosa” (*die Leben ist diesig*): la vida es nebulosa, en cuanto no se abre a un pleno esclarecimiento en la autoconciencia, sino que *persiste nublada y se vuelve a*

---

<sup>82</sup> Heidegger, opus cit., p.68.

*nublar constantemente.* De este modo Heidegger se aleja del idealismo tradicional y del idealismo trascendental de Husserl. La crítica a Husserl va por el lado de su crítica a los griegos: haber pensado el ser de la vida humana como un sujeto fantásticamente idealizado en el cual encontrar justificación para todas las objetividades. Este sujeto idealizado no ha sido encontrado a partir de una aclaración ontológica fenomenológica del carácter óntico de la vida humana, sino que se ha planteado a partir del prejuicio griego de pensar la esencia en términos de εἶδος, de ‘aspecto invariable en la presencia’, y ello se ha aplicado a la investigación del ser del hombre, de lo que resulta un *sub-iectum* trascendental e ideal, actualmente presente y constituyente del mundo a través de actos teóricos. Tal sujeto, fruto de una abstracción eidética, no se corresponde con el carácter óntico del hombre, que no es mera presencia fenoménica consciente y autoconsciente, sino cuidado orientado al futuro (*Zukunft*) y arraigado en el pasado a partir de temples anímicos que son modulaciones fundamentales de la vida. La crítica de Heidegger a la filosofía de la conciencia se mueve también al hilo del problema de la influencia histórica, del peso de la historia y de la propia situación histórica, del predominio del mundo como horizonte de sentido determinante desde lo ya-sido (*das Gewesen*) –y que sigue siendo determinante como época en la fusión pasado-presente–, lo cual no es nunca algo completamente conciente pero es una determinante del propio ser. Gadamer escribe algo sugestivo al respecto: “*Si uno sigue las intenciones de la filosofía de Heidegger, tal como lo hice en mi propia filosofía hermenéutica, y trata de ponerlas a prueba en la experiencia hermenéutica, vuelve nuevamente a meterse en la zona de peligro de la moderna filosofía de la conciencia. Sin duda se puede afirmar de manera convincente que la experiencia del arte transmite más de lo que puede captar la conciencia estética. El arte es más que un objeto del gusto, aunque fuera del gusto artístico más refinado. La experiencia de la historia que nosotros mismos hacemos, también está cubierta sólo en una pequeña parte por lo que llamaríamos conciencia histórica. Porque es precisamente la mediación entre pasado y presente, es la realidad y la influencia de la historia lo que nos determina históricamente. La historia es más que el objeto de una conciencia histórica. Así, como único fondo de referencia para estas experiencias se instala algo que, de acuerdo con la reflexión propia a los procedimientos de las ciencias hermenéuticas, podemos llamar la conciencia de la historia de la influencia efectiva [Wirkungsgeschichte], que es más ser que conciencia, es decir, que está más realizada y determinada históricamente de lo que la conciencia sabe de su realización y determinación*”.<sup>83</sup>

La crítica de Heidegger a la filosofía de la conciencia también se mueve al hilo del reconocimiento implícito del carácter trágico de la existencia. Respecto de ello, cito ahora a Lévinas: “*La comedia comienza con el más simple de nuestros gestos. Todos ellos comportan una inevitable torpeza. Al extender la mano para acerca una silla, he arrugado la manga de mi chaqueta, he rayado el suelo, he derramado la ceniza de mi cigarro. Al hacer lo que quería hacer, he hecho miles de cosas no deseadas. El acto no ha sido puro, he dejado huellas. Cuando Sherlock Holmes aplique su ciencia a esta irreductible torpeza de cada una de mis iniciativas, la comedia se convertirá en tragedia. Cuando la torpeza del acto se vuelve contra el fin perseguido, nos encontramos de lleno en la tragedia. Para*

---

<sup>83</sup> Gadamer, Hans-Georg; “*Kant und die philosophische Hermeneutik*”, en *Kant Studien* 66 (1975). Traducción del alemán al español por Angela Ackermann, “*Kant y el giro hermenéutico*”, en Gadamer, “*Los caminos de Heidegger*”, editorial Herder, Barcelona, 2002, p.65.

*frustrar las funestas predicciones, Layo hará exactamente lo que se precisa para que se cumplan. Edipo, al triunfar, construye su propia desgracia. Como la presa que huye en línea recta por la llanura de nieve al escuchar a los cazadores y deja de ese modo las huellas que serán su ruina. / De este modo, somos responsables más allá de nuestras intenciones. Es imposible, para la mirada que dirige el acto, evitar esa acción producida por descuido. Nuestros dedos están presos en el engranaje, las cosas se rebelan contra nosotros. Es decir, nuestra consciencia y nuestro dominio de la realidad mediante la consciencia no agotan nuestra relación con ella, en la que estamos presentes en toda la densidad de nuestro ser. Que la consciencia de la realidad no coincide con nuestra habitación en el mundo, eso es lo que de la filosofía de Heidegger ha causado tanta impresión en el mundo literario”.*<sup>84</sup>

Así pues, en general la vida es más que la mera consciencia de sí. Por lo demás, si consciencia se equipara con reflexión, es posible actuar sin reflexionar, pero es imposible reflexionar sin actuar: ya el reflexionar es fruto de una decisión, y toda reflexión es reflexión acerca de nuestra realidad que es de suyo práctica, es un hacer-algo, de uno u otro modo ya siempre estamos haciendo algo con nuestro ser y sobre ello es posible volcar nuestra mirada. Me parece que no podemos soslayar la importancia de la reflexión para la vida humana. Pero el problema de la filosofía tradicional es que justamente en su afán teórico-reflexivo ha descuidado la vida misma en su carácter activo y pasivo, dinámico y temporal, anterior a toda reflexión, fundamento de toda reflexión. Lo que está en juego esencial y primariamente en la vida humana es el decidir qué hacer con el propio ser, el elegir entre múltiples posibilidades cuál asumir y cuál realizar como propia, y no meramente el observar y describir teóricamente la esencia de nuestro ser humano de modo abstracto e ideal, como si fuéramos una cosa entre las cosas, de la cual cabe hacerse una idea (por ejemplo, las determinaciones que se ofrecen de nuestra esencia, desde la tradición, como las de ‘animal racional’ o ‘cosa pensante’). El ser-ahí, más que describir abstractamente su ser, debe primaria e inevitablemente hacerse cargo de él y pensar desde allí, desde esa necesidad, su relación con el ser. No obstante puede o asumir su ser de algún modo propio, o también –por lo general así ocurre– delegarlo en “el uno” (*das Man*), hallar refugio en “el término medio del uno público”, en el sentido común que decide todo en lugar de sí mismo. Más adelante volveremos sobre este último punto.

### **3.6. Apertura y resolución, ser-arrojado y proyecto existencial.**

Heidegger insistió a lo largo de toda su obra en la connotación práctica del Dasein. Pero cargó los acentos de manera diversa, dependiendo de su perspectiva:

- 1) Joven Heidegger: el ser-ahí, como tener-que-ser, es comprendido en base a su relación propia con el ser, con su ser, desde el punto de vista de la *asunción auténtica o inauténtica de su ser*.
- 2) Heidegger posterior a “*Ser y tiempo*”: el ser-ahí, como ex-sistencia, es comprendido en base a su relación abierta al ser como mundo (carácter ‘apertural’, estar-fuera en

---

<sup>84</sup> Lévinas, Emmanuel; “¿Es fundamental la ontología?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, París, 1951. Traducción del francés al español por José Luis Pardo, en “*Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*”, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2001; p.13-23.

la abertura del ser, en el claro, en la *Lichtung*); la relación de apertura al ser del ser-ahí se da como relación con el ‘mundo’, entendido el ‘mundo’ como *horizonte dentro del cual el Dasein se encuentra actuando, moviéndose ya siempre caído*).<sup>85</sup>

La autorreferencia a su propio ser del ser-ahí es una autorreferencia que se encuentra con una consistencia radicalmente práctica en su modo de ser. El ser-ahí es tener-que-ser (*Zusein*) como apertura (*Erschlossenheit*) al ‘mundo’ en el que se encuentra arrojado (*Geworfenheit*, “ser-arrojado”, aparecer en un mundo que no se ha elegido y abriéndose en temples anímicos que constituyen el encuentro primario consigo mismo, la *Befindlichkeit*), y en su unidad se da como **cuidado** (*Sorge*),<sup>86</sup> praxis originaria que debe tomar una resolución (*Entschlossenheit*) acerca de su existencia, acerca de cómo proyectarla (*Entwurf*, el ser como “proyecto”); el cuidado se revela a Heidegger como el rasgo ontológico primordial y unitario del ser-ahí, pues es un ente al que en su ser le va su propio ser, le preocupa, intenta comprenderse a sí mismo en su situación y llevar adelante su vida mediante la decisión, desenvolviéndose práctica y familiarmente en el mundo que le toca vivir, un mundo que reviste para la apertura comprensiva del ser-ahí el carácter de la significatividad –en el mundo los otros y las cosas se nos dan significando esto o aquello. La vida fáctica opera en el marco específico de ese estado de comprensión previa que le es transmitido por su inherente ser-en-el-mundo... quien quiera comprenderse a sí mismo debe aclararse sobre la situación en la que se encuentra. La filosofía explícita categorialmente cómo la vida se comprende reflexivamente a sí misma en el mundo –ello es su labor hermenéutica. El ser-ahí, en cuanto existencia, es un “proyecto arrojado” (*geworfen Entwurf*) –como articulación de sus ‘existenciales’ o estructuras esenciales: temples anímicos y comprensión de su situación. La praxis originaria que se manifiesta como *cuidado*, como unidad de los caracteres de tener-que-ser y de apertura del Dasein, es el término que Heidegger emplea para reformular en un nuevo y más rico sentido, por una parte la “intencionalidad” de Husserl (para superar su carácter eminentemente teórico), y por otra la “apetitividad” (ορεξις) de Aristóteles (para superar su carácter puramente psíquico). La prueba de esto último se encuentra claramente expuesta en el párrafo 36 de “*Ser y tiempo*”, en una traducción en clave ontologizante del incipit de la “*Metafísica*”:

Aristóteles: Παντες ανθρωποι του ειδεναι ορεγονται φυσει.<sup>87</sup>

Heidegger traduce: “*Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens*”<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Cfr. Heidegger, “*Was ist Metaphysik*” (1927); también “*Brief über den ‘Humanismus’*” (1946), ambos en Gesamtausgabe 9.

<sup>86</sup> El cuidado (*Sorge*) es el carácter práctico unitario y radical del ser-ahí, en cuanto tener-que-ser en el modo de la apertura. Heidegger introduce una distinción respecto del cuidado, la cual se manifiesta en su lenguaje. Cuando habla de *Besorgen* se refiere al cuidarse de u ocuparse de los entes (como poiesis –manipulación o producción del ente– o como teoría –observación y descripción del ente). Cuando habla de *Fürsorge* se refiere al cuidado para con el otro, al modo de relacionarse con los demás hombres.

<sup>87</sup> Aristóteles, Τα μετα τα φυσικα, edición trilingüe griego-latín-español por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1970, p.2.

<sup>88</sup> Heidegger, “*Sein und Zeit*” (1927), Max Niemeyer Verlag (11 unveränderte Auflage), Tübingen, 1967, p.171.

Traduzco la traducción de Heidegger, literalmente: “*En el ser del hombre yace esencialmente el cuidado del ver*”. Mientras que si traducimos literalmente la sentencia de Aristóteles queda: “*Todos los hombres apetecen naturalmente el ver (saber)*”.<sup>89</sup> La clave de ontologización se muestra en la sustitución de ‘todos los hombres’ (παντες ανθρωποι) por ‘en el ser del hombre’ (*im Sein des Menschen*), y también en el reemplazo del término psíquico ‘apetecer’ (ορεγομαι) por uno de sentido ontológico en Heidegger, que es el término ‘cuidado’ (*Sorge*). En la propia expresión de Aristóteles hay sin embargo un índice que hace que esto no sea una traslación forzada, pues el ‘apetecer’ o ‘tender-hacia’ es *por naturaleza* (ahí aparece el adverbio de modo φυσει), lo que puede ser pensado como aquello que es ‘esencial al ser del hombre’. Sin embargo, en el caso de la sentencia de Aristóteles la tensión natural –o cuidado esencial, en la interpretación de Heidegger– es hacia el saber, se refiere restringidamente a la apertura teórica del hombre al ser. Esta apreciación eminentemente teórica de la apertura del hombre está ya en Aristóteles. Desde entonces la tradición metafísica occidental la exacerbará.

El ser-ahí posee una estructura unitaria, cuya unidad está dada justamente por su carácter primariamente práctico. Este carácter esencialmente práctico está determinado esencialmente por su relación con su ser en el modo del tener-que-ser, esto es, por la inevitabilidad del tener que hacerse cargo de sí mismo, de decidir resolverse o delegarse. Este tener-que-ser es el fundamento de la practicidad originaria del ser-ahí. Ahora, este tener-que-ser no es un estado, una especie de tener que reposar en el sosiego de nuestro ser, en una especie de estado definitivo, estable y seguro, sustancial. El tener-que-ser del ser-ahí, en cuanto finitud, en cuanto devenir, es un poder-ser (*Seinkönnen*) vuelto hacia el futuro e inevitablemente es empujado fuera de la estabilidad de la presencia, incluso en su destino final que es la muerte. El ser-ahí, desde la presencia (su presente), se expone a la inestabilidad en su éxtasis temporal futuro –en el cual despliega el proyecto de sus posibilidades. El tener-que-ser como poder-ser, como *libertad*, es una modalidad esencial del ser-ahí que tiene un carácter “extático”, en un sentido tempóreo y en un sentido ontológico:

- 1) *Sentido tempóreo del éxtasis*: el ser-ahí originariamente es finitud abierta, en cuanto es *libre-para*, por lo que está expuesto en el devenir, expuesto desde el presente al futuro.
- 2) *Sentido ontológico del éxtasis*: la libertad del ser-ahí, su ser libre-para, es algo que el ser-ahí no elige, sino que es inherente a su esencia, es parte constitutiva de su estructura ontológica: su éxtasis esencial, su esencial apertura a la posibilidad infinita, ello se le revela al mismo ser-ahí como un peso, como una carga, en un sentimiento ontológico fundamental que es la “angustia” (*Angst*). Cómo se viva esta angustia, he ahí el síntoma de la fortaleza y jovialidad del hombre por una parte, o del decaimiento y la delegación de su propio ser por otra.

### 3.7. Cuatro tesis de Heidegger acerca de la existencia humana.

---

<sup>89</sup> En griego el verbo ειδεναι, tiene ambos sentidos: primariamente ‘ver’ y luego ‘saber’. Corresponde al verbo latino *aspicere*, ‘ver’. De ahí que la traducción latina para ειδος sea *aspectus*, mientras que para ιδεα sea *specie*.

Como consecuencia de su ontologización de la praxis, Heidegger extrae cuatro tesis decisivas respecto de la existencia humana en las que resuena Aristóteles. Estas cuatro tesis son las siguientes:

- 1) ***Contra el predominio metafísico de la presencia, sostiene la primacía del futuro en la existencia humana.*** Y ésta es la razón de que el ser-ahí se remita al propio ser según una referencia de tipo práctico, decidiendo sobre él: el ser que cada vez está en juego es siempre un ser futuro. Aristóteles, de hecho, ha afirmado que las actitudes prácticas, la deliberación (βουλευσις) y la decisión (προαιρεσις), están siempre *vueltas hacia el futuro*.<sup>90</sup>
- 2) ***El ser al cual el ser-ahí se remite en la autorreferencia práctica es siempre el propio ser,*** y esto es lo que Heidegger quiere expresar cuando habla de la *Jemeinigkeit*, de la condición de ser-cada-vez-mío. En efecto, es sobre mi ser –y no sobre el de los otros– sobre lo que yo decidido en el proyecto de mi existencia. También esta intuición tiene un paralelo en Aristóteles: el *cuidado* (*Sorge*) de la *Jemeinigkeit* es de algún modo la reformulación en términos ontológicos de una característica propia del saber práctico, la φρονησις, a la que Aristóteles define diciendo que es αυτοειδεναι, un ‘saber referente a sí mismo’, un autoconocimiento, es decir, que tiene que ver con la sabiduría acerca de τα αυτο αγαθα και συμφεροντα, de ‘las cosas que son buenas y convenientes a cada uno’.<sup>91</sup>
- 3) Considerando la *primacía del futuro* y la *Jemeinigkeit* del ser-ahí, Heidegger establece una ***diferencia radical entre la constitución ontológica del ser-ahí y la de todo aquello que es distinto del ser-ahí***, basándola en la convicción de que sólo el ser-ahí es un tener-que-ser, es decir, que ***sólo el ser-ahí posee un carácter práctico***. Sobre esta distinción, Heidegger funda la primacía óntica y ontológica del ser-ahí y critica la insuficiente radicalidad de las demarcaciones metafísicas entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo, precisamente porque éstas no radican en una auténtica aprehensión de la estructura unitaria de la vida humana, que es del tipo práctico-existencial, sino en categorías objetivizantes que tematizan la vida humana privilegiando su actitud teórica (es decir, en general consideran la diferencia entre el hombre y los demás entes en términos de que el hombre es un ente pensante y los demás entes no lo son).

---

<sup>90</sup> Considérese el siguiente pasaje: “No es decidible nada sido, así, nadie decide haber saqueado Ilión, porque tampoco nadie delibera acerca de lo que ha sido, sino acerca de lo que será y que pueda venir a ser o no, pues lo sido no puede no venir a ser. Por esto, bien ha dicho Agatón: ‘Pues aun Dios / de esto, solamente, está privado / de hacer no sido / lo que una vez fuera cumplido’”. En Aristóteles, “*Ética Nicomaquea*”, libro VI, traducción del griego al español por Héctor Carvallo, en *Revista de Filosofía*, vol. XVI, Universidad de Chile, Santiago, 1978, p.124.

<sup>91</sup> Nuevamente Aristóteles en “*Ética Nicomaquea*”, libro VI: “*Repútase propio del prudente el poder deliberar bellamente acerca de las cosas que le son buenas y convenientes, no en particular, por ejemplo, acerca de cuáles son buenas para la salud y el vigor, sino en general, cuáles para vivir bien*”. Y más adelante, luego de definir la prudencia política como un saber práctico que determina la buena legislación de la ciudad y de lo común a todos los ciudadanos, continúa así: “*Por prudencia, empero y máximamente repútase el hábito que se refiere al hombre individual (...). / Con todo, repútase prudente al hombre que conoce lo que a él mismo le concierne (...)*”. En Aristóteles, opus cit., p.127 y 131.

- 4) La determinación práctica del ser del ser-ahí implica el *abandono de la teoría tradicional de la autoconciencia*, concebida como un saber relativo a sí mismo, de tipo constatativo y teórico-reflexivo, obtenido mediante un repliegue sobre sí mismo. La identidad del ser-ahí –su referencia a sí mismo– se constituye de manera práctica, en el sentido ya aclarado, según el cual *el ser-ahí se refiere al propio ser asumiendo sobre sí el peso y la responsabilidad de decidir*. Y esta autorreferencia de tipo práctico-decisional –he aquí implícita otra tesis importante de Heidegger– no actúa solamente a nivel de los actos intelectivos superiores, sino que pasa también, primero y sobre todo, por los actos tradicionalmente considerados inferiores, como las pasiones, los estados de ánimo, las *Stimmungen*. Es decir, la autorreferencia del ser-ahí acontece en el seno de la estructura emotiva de la vida humana, en sus estratos más profundos. De este modo, Heidegger toma distancia de la tradición metafísica occidental, en la que la especificidad de la vida humana era reducida a las categorías objetivantes y cosificantes de la descripción abstracta, y era tendencialmente concebida en un modo teoreticista, presencialístico y concienzialístico, privilegiando más de la cuenta los actos cognoscitivos racionales superiores.

### 3.8. ζην, πραξις, λογος: la φρονησις y el cuidado.

Como ya hemos visto, en el horizonte de la consideración de la filosofía práctica de Aristóteles, la vida humana en su conjunto es considerada como una *πραξις*. La vida (ζην, βιος) es movimiento (κινεσις), y la *πραξις* es concebida por el pensador griego como el específico “movimiento de la vida humana”, como la *κινεσις του βιου*.<sup>92</sup> Ahora bien, tal movimiento no está dirigido simplemente a la conservación de la vida, al mero vivir (ζην), sino que en cuanto proyecto de vida se abre y se despliega, una vez garantizada la conservación de la vida, al problema de *cómo vivir*, o sea al problema de la elección –deliberación y decisión– de la forma de vida preferible para el hombre, para cada hombre, como propia. Al hombre “le va” su propio ser, está preocupado de su existencia. Aristóteles dice que la finalidad de todo ser vivo (animales y plantas) es la conservación de su ser.<sup>93</sup> Pero los animales no racionales son ciegamente movidos por sus necesidades vitales básicas, pues están determinados por las sensaciones. Mientras que el hombre racional (λογον εχον) actúa decidiendo voluntariamente sobre su ser y sobre los bienes necesarios para su conservación; es esto último lo que Aristóteles llama *πραξις*, exclusivamente humana. El hombre no es mera vida o conservación de su vida, sino *πραξις* sobre la base de una decisión acerca del tipo de vida que desea vivir, la “buena vida”. No sólo conservación de la vida, sino consecución de una buena vida. Dicho en griego, la vida no es mero ζην (preservación de la vida), sino βιος (vida que estando yecta, se proyecta para alcanzar la mejor existencia posible). En cuanto es *πραξις*, la vida humana se abre al problema del vivir bien (ευ ζην) y de los medios aptos para conseguirlo. Esto significa que el hombre, en cuanto animal político dotado de λογος, debe asumir el peso de deliberar y de decidir su propio modo de vivir, orientándose a aquel que estima mejor y por tanto

<sup>92</sup> Heidegger se refiere a la autorreferencia práctica del ser-ahí que debe en cada caso decidir cómo llevara adelante su existencia con el término *Grundbewegtheit*, es decir, algo así como la “movilidad o encaminamiento fundamental” de la vida humana.

<sup>93</sup> Cfr. Aristóteles, “*De anima*”, II, 4, 415b1-2.

preferible. Es el hombre sabio, el hombre prudente (φρονιμος ανθρωπος), quien hace una buena elección –es decir, una elección propia– llegando así a actuar bien (ευπραξια) y con ello a vivir bien (ευ ζην), y, por lo tanto, a ser feliz (ευδαιμονια).

La πραξις designa a la vida humana en su constitución de ser, en su movilidad, en su κινεσις específica. Y para Aristóteles la estructura fundamental de tal movimiento es la *apetitividad* (ορεξις), en sus momentos constitutivos de ir-tras-de (διοξις) y del evitar (φυγη), los cuales se determinan por la *inteligencia* (νους) que busca a través del *razonamiento* (διανοεισθαι), en el caso del φρονιμος, producir el ορθος λογος, la *recta ratio*, la acción rectamente pensada.<sup>94</sup> La πραξις en el pensamiento de Aristóteles está determinada conjuntamente por la ορεξις y el νους, y se realiza en el proceso de la deliberación (βουλευσις), al término del cual se halla la elección y la decisión del obrar (προαιρησις). Si la ορεξις es acompañada del λογος verdadero y honesto, habrá una buena deliberación (ευβουλια), y el consiguiente buen resultado de la πραξις, la ευπραξια.

Ahora bien, para Heidegger la acción no descansa en esquemas eidéticos, sino que es temporalidad, sumisión del comprender a la realidad efectiva, lo que implica a su vez la proyección del pensamiento en la cultura y la sociedad que a cada cual le toca. El λογος que acompaña a la πραξις no es puramente teórico, es decir, *no se mueve eidéticamente más allá del tiempo y el mundo real*. El hombre está determinado por su obra en el mundo de la vida real y efectiva. Aristóteles ya decía que el fin de la ética y la política no es el conocimiento (γνωσις), sino la acción (πραξις).<sup>95</sup> La πραξις es conducta, es modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Ahora, la πραξις orientada por el λογος implica: 1) salida del horizonte meramente natural (ζην); 2) inserción de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad... Aristóteles: “*Quizás es también absurdo hacer del hombre feliz un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros*”.<sup>96</sup> El hombre es un ζων πολιτικον λογον εχον, un animal social y prudente. Sólo el hombre que actúa con λογος en la vida real, el hombre prudente (φρονιμος), sólo él puede alcanzar la felicidad (ευδαιμονια): la vida realizada plenamente, lo que Heidegger llama una existencia auténtica. El ser-ahí es aquel ente en particular al que *le va siempre su propio ser*, en el sentido de que debe decidir lo que hará de sí, debe determinar cómo proyectarse y realizarse, incluso en el caso límite en que esta decisión asuma la forma de un no-decidir (pues se decide no decidir, o se decide dejarse estar sin decidir). El ser-ahí es el ente que debe decidir sobre su propio ser o, para decirlo

---

<sup>94</sup> Eso en el caso del φρονιμος, pues en el caso del λογιστικον la inteligencia más que buscar la acción rectamente pensada, busca el razonamiento válido y verdadero. La φρονησις corresponde a un saber moral: actuar en circunstancias aleatorias, con sagacidad y decisión en cada caso (no hay normas universales y permanentes, por tanto, la ética no es algo que se pueda enseñar o prescribir, cada quien tiene que hacerse cargo de su acción). La επιστημη en cambio corresponde al saber teórico: observación, fijación eidética, abstracción, demostración (saber idealmente inalterable, se enseña y se aprende).

<sup>95</sup> Aristóteles; “*Ética a Nicómaco*”, edición bilingüe griego-español, traducción del griego al español por María Araujo y Julián Marías, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999; I3, 1095<sup>a</sup>6.

<sup>96</sup> Aristóteles, opus cit., IX 9, 1169b16-18.

con Aristóteles, acerca de lo bueno y conveniente para sí mismo y para vivir bien en general. Así como para Aristóteles es siguiendo a la *φρονεσις* como se llega a decidir bien y a actuar bien en pos de la felicidad, así para Heidegger el ser-ahí se realiza de un modo auténtico –en ello consistiría el cuidado (*Sorge*) como prudencia o sabiduría práctica– solamente cuando escucha la llamada de su conciencia (*Gewissen*) y al hacerlo reconoce el deber-decidir como su propia tarea específica para llegar al propio ser sí-mismo, asumiendo el propio peso y no auxiliándose en el “uno” impersonal, inauténtico e impropio, que le propone cada vez un modo de llevar adelante la vida desde el vulgar sentido común.

Tanto para Aristóteles como para Heidegger esta “vida plenamente realizada” no lo es en un mero presente actual acabado, sino de una temporalidad inserta en la vida humana misma y su movimiento específico. La *πραξις* no es mero presente, sino proyecto, creación. La *πραξις* necesita **posibilidad** (apertura a partir de las alternativas que ofrece el mundo) y **libertad** (capacidad de asumirse, elegir y decidir). Esto nos plantea el tema de la temporalidad del ser-ahí. Temporalidad que se articula en los éxtasis tempóreos del pasado (que aporta la tradición que continúa con nosotros o frente a la cual reaccionamos), el presente (ámbito en el que se descubre la propia situación y sus posibilidades, ámbito de la actividad efectiva) y el futuro (posibilidad de realización). La vida humana es temporalidad en la que se trama como *πραξις*: *afección*, *voluntad*, *λογος* (comprensión), *cuidado*, *proyección*, *situación real* en la que la existencia se despliega (estado de yecto), *actividad* y *habla*.

Con su apropiación del *λογος* articulado con la *πραξις* como *φρονησις*, Heidegger acuña su concepto de “cuidado” y con ello critica a la tradición metafísica teórica que busca fijar sistemas de verdades absolutas, y en el ámbito radical de la vida humana liga al *λογος* más bien con el proyecto particular de autodeterminación de la existencia de cada ser-ahí. Frente a la primacía metafísica del presente y la presencia, como hemos visto, Heidegger plantea la primacía del futuro (horizonte de proyección) y el pasado (contexto inevitable de esas proyecciones). Por otra parte, el hombre decide en cada caso su propio ser, la ética es algo particular y que tiene que ver con el cuidado y la prudencia de cada ser-ahí y no con un sistema teórico de normas fijas de conducta. El ser-ahí como *πραξις* rompe con la definición moderna del hombre como sujeto teórico en el modo de autoconciencia reflexiva; el hombre no es sólo un ser teórico, sino disposición afectiva y situación en una precomprensión del mundo y unas circunstancias reales en las que actúa con sagacidad. El cuidado que orienta la praxis es un modo de verdad, un modo radical de desocultamiento: el cuidado descubre al ser-ahí en su concreta facticidad histórica.

A diferencia de Aristóteles, para quien la ética es una forma de comprensión a la par de la física, la biología o la psicología, para Heidegger la *πραξις* es la constitución ontológica radical del ser-ahí y por ello precede a todo lo demás.

Además, mientras que Aristóteles sólo considera la posibilidad práctica de actuar sobre la base de la preocupación por el propio ser, es decir, el aspecto *activo* del conducirse respecto de la propia existencia, Heidegger considera tanto el aspecto activo como el pasivo del despliegue práctico y efectivo de la existencia en el mundo: 1) aspecto pasivo (necesidad práctica, contexto de acción), *tener-que-ser* concreto en la *facticidad*

circunstancial del arrojamiento del ser-ahí; *necesidad de decisión*, tener que realizar mi ser en situación. 2) aspecto activo (posibilidad práctica, voluntad), descubrimiento de un haz de posibilidades para elegir y decidir la acción; *ámbito de decisión*, ver cómo realizar mi ser, para luego pensar, decidir y hacer.

Toda elección está determinada por estos dos momentos señalados de *necesidad y posibilidad* práctica; en palabras de Heidegger, el ser-ahí es un *proyecto arrojado*, un *proyecto-yecto*.

### 3.9. La caída del ser-ahí.

El ser-ahí está en el constante peligro de quedar totalmente absorbido por el mundo: es una tendencia (un modo intencional natural, una posibilidad inherente a la existencia humana), una inclinación suya hacia la ruina existencial, hacia su decadencia o *caída*. Y quien así vive regularmente no tiene conciencia de ello. Heidegger distingue cuatro aspectos de la ruina existencial o caída:

- 1) Tentación (*Versuchung*): tendencia a la simplificación de las cosas, a hacerlas fáciles y seguras, de acuerdo a la rutina y el horizonte anónimo de lo público—absorción en el mundo, en el “uno” (*das Man*) anónimo de lo público, el sentido común.
- 2) Tranquilidad (*Beruhigung*): ausencia de perturbaciones lograda por la caída en la tentación de simplificar las cosas nivelándolas en lo público, en lo que todo está asentado como sentido común. La posibilidad y el hecho de la *muerte* aquí son encubiertos o evadidos con el fin de mantenerse apaciguado el ser-ahí.
- 3) Alienación (*Entfremdung*): inmersión anónima en el mundo, heteronomía en el dominio de las expectativas vitales, pérdida de sí en cuanto acontece la pérdida de la posibilidad de realizar elecciones propias, absorción en el *qué*, en los contenidos de la vivencia y pérdida del *cómo*.
- 4) Anihilación (*Vernichtung*): pérdida de la posibilidad de decidir con propiedad la propia existencia. Mi ser está alienado, extrañado, soy *nada* propio, una existencia pusilánime.

El ser-ahí ha de mantenerse alerta, vivo en su cuidado, para no caer en la ruina existencial. Debe abrirse y tener el cuidado y la resolución de elegir con propiedad. Para que el ser-ahí pueda decidir con propiedad su existencia, debe elevar a conciencia su “ahí”, reconocerlo y juzgarlo. Nuestra singularidad se mueve dentro del marco de un proyecto arrojado que limita nuestras posibilidades de acción a aquello previamente conocido: o reconocemos en qué consiste esto, para poder juzgarlo, o nos dejamos estar asentados en nuestro estado de arrojamiento y de ya-interpretados, entregándonos a los hábitos y costumbres de una época y de una sociedad determinada.<sup>97</sup> El ser-ahí, mediante una labor hermenéutica, tiene la posibilidad de hacer explícitas las interpretaciones epocales y públicas que

---

<sup>97</sup> En la izquierda hegeliana se encuentra la idea de la “alienación”, que tiene que ver con que el hombre no es siempre dueño de sí mismo, no es siempre un agente potencial que autodetermina sus actos y decisiones, sino que se encuentra habitualmente a merced de la organización del mundo del trabajo, las modas y las ideologías.

determinan su experiencia en primera instancia. Una vivencia radical y de vivo cuidado puede reconocer el ciclo de caída y reapropiación de su existencia, natural al hombre, con el fin de poder mantenerse alerta en el cuidado de su propiedad –de la propiedad de sí, se entiende. La filosofía tiene como tarea, además del descubrimiento de las estructuras ontológicas de la vida humana, llevar a cabo esta autointerpretación crítica del ser del ser-ahí en cada caso, realizar una hermenéutica de la propia vivencia, una aclaración de nuestra autoalienación en las interpretaciones públicas de la cotidianidad, una puesta de manifiesto de la delegación de nuestro ser, en vistas de restituir la propia libertad. Por ello para Heidegger es tan importante considerar de partida una meditación acerca del estado de ruina y abandono en que se encuentra la propia existencia.

El ser-ahí ha de liberarse del *uno público*, con el fin de recobrar su *sí-mismo*. Es su conciencia (*Gewissen*) la que lo llama a recobrase, a ser sí-mismo –lo que Heidegger en “*Ser y tiempo*” llama la *vocación* o *llamada*, el ‘querer tener conciencia’... fenómeno secularizado en “*Ser y tiempo*”, pues en su juventud Heidegger interpretaba esto como la llamada de Dios. En la actitud despierta y viva en relación con la propia existencia, la remisión a la “muerte” es fundamental. En la cotidianidad el fenómeno de la muerte es encubierto, ignorado, excluido de la temática social, se lo evade y así el ser-ahí se mantiene apaciguado, tranquilamente absorbido por las preocupaciones del mundo y por la ligereza de la habladuría cotidiana. Absorbido en el mundo, el ser-ahí no decide con propiedad, no vive con propiedad, no piensa con propiedad: es el *uno público y anónimo* el que vive la vida de cada uno, no siendo nadie en particular. La muerte es un acontecimiento inminente e indeterminado en extremo para el ser-ahí. Por ello cuando el ser-ahí le hace frente a la muerte, a la muerte de los otros y a la muerte cierta e inevitable de él mismo, cuando ello ocurre, digo, al ser-ahí se le hace más visible la vida, se siente más vivo. La posibilidad de la muerte hace que el ser-ahí ponga en juego la totalidad de su ser en una experiencia intensa y temporalizada de sí mismo, temporalizada con propiedad. En la cotidianidad el ser-ahí vive en la ilusión de un tiempo homogéneo e ininterrumpido. La anticipación de la muerte como posibilidad extrema reconcilia al ser-ahí con su finitud, lo totaliza en sí mismo abierto a la posibilidad extrema e indeterminada de la muerte. El ser-ahí despierta y siente su ser de una manera distinta, intensa, propia, despojada de ilusiones. La pasión de la posibilidad abierta y extrema de la muerte lo despierta.

## **Conclusión.**

### ***El asunto de la filosofía.***

El camino de nuestro examen del pensamiento de Heidegger al hilo del problema de la relación entre teoría y praxis nos ha llevado a situarnos en un momento crucial de la filosofía del siglo XX: el retorno al mundo de la vida y la crítica de la racionalidad occidental en su tentativa de responder a la tarea de pensar el ser del hombre o al hombre en relación al ser. Heidegger ha criticado tenazmente las bases del modelo epistemológico de sujeto-objeto que prima en la tradición occidental al momento de abordar el problema del ser del hombre, mostrando en este modelo la operación de una infundada asignación de prevalencia a la dimensión teórica de la naturaleza del ser-ahí. En un nivel mucho más originario Heidegger ha propuesto un modelo genuinamente ontológico del ser-ahí como praxis originaria arraigada en el mundo y temporalizada con el carácter esencial del cuidado proyectado en su poder-ser desde su tener-que-ser. Esto último ha sido lo que aquí nos ha aportado una situación hermenéutica precisa para responder a las preguntas del comienzo.

¿Cuál es la relación esencial entre filosofía y vida? La filosofía es la vida misma autointerpretándose en relación al ser y apropiándose en tal movimiento. Por la naturaleza del asunto mismo, el filósofo nunca puede abandonar el suelo y el horizonte de la propia vida.

¿Equivalen filosofía y vida a teoría y praxis respectivamente, así sin más? ¿Cuál es la relación esencial entre filosofía y praxis? ¿Cuál la relación esencial entre teoría y vida? Respecto de la primera pregunta, tales equivalencias y sus correspondientes distinciones han resultado nefastas para la filosofía en su vinculación con la vida, puesto que hacen de la filosofía misma algo que pierde su significatividad vital, quedando así privada de su dignidad, su valor práctico y su gravitación social. La filosofía ha tendido a quedar encerrada en las academias como ejercicio intelectual abstracto y especializado, desvinculado de la vida real y sus circunstancias efectivas, o lo que es peor, obedeciendo muchas veces a un culto del ego o a los intereses de sociedades cerradas de discurso o “corrientes filosóficas” que detentan el poder de las cátedras universitarias y lo preservan endógenamente, generando de este modo indiferencia o descrédito entre los hombres “no especialistas”, o entre aquellos que tienen una relación radical con la filosofía y no una mera ocupación con ella en calidad de profesión que sirve para ganarse la vida. Esto genera indiferencia o descrédito, digo, cuando no risa o desprecio. Respecto de la segunda pregunta, la vida misma es praxis y la filosofía uno de sus movimientos específicos más originarios y radicales. La filosofía se despliega vitalmente en el elemento lógico de la palabra como descripción, distinción, relación, definición, demostración, en definitiva como juicio acerca de lo que es o no es, como aserción de lo evidente, como también de lo probable o lo posible. En este sentido la filosofía es un cuestionamiento teórico explícito de la vida. Pero en cuanto su asunto es la vida misma en relación al ser, la filosofía no puede alejarse del suelo y horizonte fáctico de la vida en la definición de sus términos, problemas y tareas. El pensamiento de Heidegger es, frente a este alejamiento de la filosofía respecto de la vida, un contramovimiento resuelto, dado que se esmera en mostrar la trama unitaria entre vida, praxis, filosofía, teoría y poiesis, y con ello nos retrotrae a la

unidad originaria del asunto. Y es habitando en la unidad del asunto como la filosofía adquiere una significatividad vital más densa, además de que la praxis se vuelve pensada y con ello genuina y apropiada. Y cabe agregar que es así a su vez como la teoría gana la posibilidad de no cristalizar en una idealidad vaciada de capacidad vivencial.

Heidegger apunta a esta unidad de la vida como praxis que implica a la filosofía como uno de sus movimientos: el más radical y específicamente teórico en su medio de expresión, pero *cuyo asunto no es meramente teórico*. Lo hace muchas veces, por ejemplo aquí refiriéndose a la definición del hombre de Aristóteles: “*El ser humano (ανθρωπος) es el ser viviente (ζωον) al que pertenece la praxis. Y, más aún, el λόγος. Estas tres determinaciones van unidas: la esencia del ser humano se resume en la frase ζωη πρακτικη του εχοντος* (Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098<sup>a3</sup> y ss). *El ser humano es aquel ser vivo que, de acuerdo con su modo de ser, tiene la posibilidad de actuar*”.<sup>98</sup> Este actuar del hombre que es su posibilidad esencial Heidegger lo considera en relación al ser. Y la cuestión se torna así un asunto relativo a la asunción de la propia existencia jugada en la decisión del propio ser, lo que define la alternativa entre la vida auténtica e inauténtica. Pues el hombre naturalmente tiende a la caída en la inautenticidad, en el “uno”: dejar de decidir con propiedad, dejarse arrastrar cómodamente afincado en el sentido común que reina en lo público. Y la vida es una “*batalla constante con esta tendencia propia del ser-ahí a la caída*”.<sup>99</sup> Nuestra existencia está siempre en juego y el camino a la vida realizada plenamente, el camino a la felicidad de vivir libremente, ese camino no es otro que el de la confrontación con uno mismo: la asunción de nuestra propia vida en situación, la responsabilidad consigo mismo y con el otro y lo otro, nuestra genuina autodeterminación libre de prescripciones normativas externas. Eludir la libertad es huir de sí mismo, huir de mis circunstancias, de mis posibilidades, del peso de abrirme y de elegir mi propio camino y sostenerme resuelto en ello. En tal sentido ha sido decisiva la comprensión filosófica del tiempo que Heidegger ha ofrecido desde sus primeras obras fenomenológico-hermenéuticas, una comprensión del tiempo arraigada en el movimiento de la vida y su decisión. Heidegger nos ha ofrecido una comprensión kairológica del tiempo, relativa al instante de la decisión (καιρος), y con ello ha librado a la filosofía de la ingenuidad propia que la inteligencia manifiesta al apoderarse de este fenómeno tan enigmático: la ingenuidad de la comprensión cronológica-naturalista del tiempo que lo representa como serie de la presencia. Heidegger ha interpretado la naturaleza humana en el horizonte de su temporalidad. Visto así, el hombre no es un mero contemplador del espectáculo del mundo o su explicitador a través de largas cadenas de razones. Más bien, el hombre interpretado desde su temporalidad existencial es *proyección-yecta*,<sup>100</sup> vida que se proyecta *hacia* el futuro como posibilidad y desafío, *desde* el pasado en cuanto lo que hay que asumir, reconocer y cuestionar, *a través* del presente que es el momento de la decisión y la acción efectiva. El carácter de “yecto” o “arrojado” del hombre no está sólo dado por su pasado

---

<sup>98</sup> Heidegger, “*Grundbegriffe der antiken Philosophie*” (1926), Gesamtausgabe 22, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, p.312.

<sup>99</sup> Heidegger, “*Platon: Sophistes*” (1924), Gesamtausgabe 19, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, §8, §19.

<sup>100</sup> “Proyección-yecta”. Esta formulación corresponde a la apropiación del pensamiento heideggeriano que opera en la obra del profesor Cristóbal Holzapfel. Cfr. Cristóbal Holzapfel, “*Conciencia y mundo*”, Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago, 1993. Cfr. también Jorge Acevedo, “*Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*”, Editorial Universitaria, Santiago, 1992.

como historia personal que hay que asumir, sino también por su complejidad anímica arraigada en su temperamento (*Bestimmung, Befindlichkeit*) y por un mundo corpóreo, social e histórico que le pone límites. A estos límites el hombre tiene que enfrentarse, y puede hacerlo ya sea sometiéndose a ellos, o modificándolos levemente, o intentando una acción revolucionaria frente a ellos.

Husserl no alcanza este nivel de originalidad en su filosofía debido al carácter extremadamente eidético de su pensamiento y a su gesto teórico de pensar el ser del hombre en su aislamiento trascendental. Aristóteles, por su parte, comprendió ser y tiempo como presencia. Sin embargo Heidegger reconoce el valor del campo abierto por el pensamiento fenomenológico husserliano en sus intenciones preliminares y sus propuestas básicas. También reconoce el esfuerzo de Aristóteles tendiente a conectar tiempo y alma humana, en lo que se refiere a la capacidad de esta última de percibir el tiempo y proyectar sus deseos hacia el futuro –no obstante Heidegger será más radical e identificará ser-ahí y temporalidad. Por lo demás, tanto Aristóteles como Husserl se inscriben en la tradición de la filosofía que privilegia lo teórico como el modo de ser más elevado del hombre y la diferencia específica a la que se reduce lo que en él hay de humano.

En relación con la afirmación de que nuestra existencia está siempre en juego y de que el camino a la vida realizada plenamente, el camino a la felicidad de vivir libremente, no es otro que el de la confrontación con uno mismo y la autodeterminación libre de prescripciones externas, me parece preciso consignar aquí que la ausencia en Heidegger de una ética escrita en el formato de “manual” es algo que a muchos asusta. Aquel que necesita que le prescriban una ética muchas veces da prueba con ello de no tener la suficiente sensibilidad como para conducir desde su vida preteórica su acción, de no tener la suficiente sensibilidad como para habitar genuinamente la propia facticidad y tener la suficiente apertura y tacto para obrar animado por una responsabilidad consigo mismo, con el otro y con lo otro que no se puede evadir. Porque se siente, no porque “represente” el cumplimiento ideal de un modelo de conducta. El *cuidado* del que Heidegger habla –equivalente a la *φρονησις* de Aristóteles, con ciertas reservas–, esa indicación de nuestro carácter de ser, me parece que podría ser expresado como una especie de “inteligencia sensible”, para contrastarla con una inteligencia más bien “abstracta y pura”. El hombre vivo, auténtico, es cuidado vivo y deber vivo. Precisamente quien no tiene vivo el cuidado, requiere que le calcen las riendas de un conjunto de normas prácticas que orienten su acción. Necesita ser pre-claro para no tener que tener el *cuidado vivo y constante*... Es más fácil y seguro ceñirse a imperativos del dominio de la representación y el cálculo, o del dominio de la ley que descansa el sentido común arraigado en lo público o en la tradición a la mano e incuestionada que nos ofrece nuestra cultura de usos sociales. La ética como intervención teórica del movimiento de la vida ofrece el interdicto abstracto eficaz de antemano para evitar caer en acciones que sean perjudiciales para los otros o lo otro, acciones que son el resultado más frecuente del ciego egoísmo animal, como también a menudo de la torpeza del iluso hombre inteligente que habita más en el dominio de las formas puras que en la vida misma, perdiendo con ello el “tacto”. La falta de vivo cuidado se manifiesta en un daño producido más por descuido que por mala intención –lo que en el lenguaje corriente se llama ser “bruto” o ser “pajarón”. En el fondo todos sabemos lo que tenemos que hacer, pero para resolvernos en ello debemos confrontarnos con nosotros mismos y eso es algo difícil, ya que tendemos a acomodarnos en las prescripciones externas

que nos liberan del peso de decidir de una manera más vivaz. Tendemos a liberarnos de nuestra libertad, por negligencia, por inercia, por flojera, comodidad o falta de entusiasmo. Al no tener el cuidado vivo, no proyectamos nuestra acción desde el sentimiento de un deber propio y vivo, y suplimos esta carencia en lo formal (con la fijación de imperativos y escalas jerárquicas) y en lo material (con la elección de determinados valores). Me parece que, con su ética del llamado a ser sí-mismo, el camino que Heidegger nos invita a abrir es el camino de la auténtica resolución que nace de una vivacidad densa, pensante, mas no puramente intelectual. Esta opción queda expresada desde antiguo en el imperativo de Píndaro, que reverbera hasta la filosofía de Nietzsche: *¡Llega a ser el que eres!*<sup>101</sup>

El joven Heidegger ha sido uno de los pensadores que con más fuerza ha intentado retrotraer a la filosofía a la unidad de su asunto originario que es la vida en relación al ser. Sin embargo, en su obra posterior los acentos se desplazaron y es preciso estar advertidos. Mientras el joven Heidegger piensa al hombre como *existencia práctica* centrada en sí misma, el Heidegger posterior lo pensará como *existencia extática* (fuera de sí) implantada en la verdad del ser. Mientras el joven Heidegger define el “ahí” del ser-ahí como uno de sus existenciaris o caracteres formales esenciales, el Heidegger posterior pensará el “ahí” del ser-ahí como el “claro del ser”. Mientras el joven Heidegger habla del cuidado como la estructura ontológica unitaria del ser-ahí que tiene por finalidad la consecución de una existencia auténtica, el Heidegger posterior pensará este cuidado como la “guarda” del ser o guardianía de su verdad epocal. Mientras el joven Heidegger habla del proyecto del ser-ahí por sí mismo, el Heidegger posterior hablará del proyecto extático en el que el ser-ahí es lanzado por el ser.

Para finalizar, me parece preciso citar el incipit de “*La genealogía de la moral*” del tremendo Nietzsche:

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, –¿Cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*? Con razón se ha dicho: “Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón”; *nuestro* tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento. Estamos siempre en camino hacia ellas cual animales alados de nacimiento y recolectores de miel del espíritu, nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa –de “llevar a casa” algo. En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas “vivencias”, –¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo? Me temo que en tales asuntos jamás hemos prestado bien atención “al asunto”: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón –¡y ni siquiera nuestro oído! Antes bien, así como un hombre divinamente distraído y absorto a quien el reloj acaba de atronarle fuertemente los oídos con sus doce campanadas del mediodía, se desvela de golpe y se pregunta “¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?”, así también nosotros nos frotamos a veces las orejas *después* de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, “¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?”, más aún, “¿quiénes *somos* nosotros en realidad?” y nos ponemos a contar con retraso, como hemos dicho, las doce vibrantes campanadas de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro *ser* –¡ay!, y nos equivocamos en la cuenta... Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que confundirnos* con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice “cada uno es para sí mismo el más lejano”, –en lo que a nosotros se refiere no somos “los que conocemos”...

---

<sup>101</sup> γεινοι οιος εσσι. Píndaro; “*Píticas*”, II, 72, en “*Odas y fragmentos*”, Editorial Gredos, Madrid, 2002. Citado por Jorge Acevedo, “*Filosofía práctica. Teoría de los valores, hermenéutica de la vida humana y fenomenología*”, Publicaciones Especiales (nº 104) del Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, Santiago, 2004, p.19.

## BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

**Heidegger, Martin;** “*Sein und Zeit*”, Max Niemeyer Verlag (11 unveränderte Auflage), Tübingen, 1967.

**Heidegger, Martin;** “*Ser y tiempo*”, traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

**Heidegger, Martin;** “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*” [Informe Natorp], traducción del alemán al español por Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

**Heidegger, Martin;** “*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*” (1923), Gesamtausgabe 63, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** “*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*”, traducción del alemán al español por Jaime Aspizunza, Editorial Alianza, Madrid, 1999.

**Heidegger, Martin;** “*Mi camino en la fenomenología*”, en “*Tiempo y Ser*”, traducción del alemán al español por Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2000.

**Heidegger, Martin;** “*Preguntas fundamentales de la filosofía: ‘problemas’ escogidos de la ‘Lógica’*”, traducción del alemán al español por Pablo Sandoval, Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Publicaciones Especiales, Santiago, 2004.

**Heidegger, Martin;** “*Der Ursprung des Kunstwerks*”, en “*Holzwege*”, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

**Heidegger, Martin;** “*El origen de la obra de arte*”, en “*Caminos de bosque*”, traducción del alemán al español por Helena Cortés y Arturo Leyte, Editorial Alianza, Madrid, 1998.

**Heidegger, Martin;** “*Seminario de Zähringen. 1973*”, traducción del francés al español por Oscar Lorca, Santiago, 2004.

Edición electrónica en sitio <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zahringen.hrm>.

**Heidegger, Martin;** “*Conceptos fundamentales (curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*”, traducción del alemán al español por Manuel Vásquez García, Editorial Alianza, Madrid, 1989.

**Heidegger, Martin;** “*Nietzsche*”, traducción del alemán al español por Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona, 2000.

**Heidegger, Martin;** “*Carta-prólogo a ‘Heidegger. Through Phenomenology to Thought’, de William Richardson, S.J.*” (1967), traducción del alemán al español por Pablo Oyarzún; edición electrónica en sitio [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

**Heidegger, Martin;** “*Carta sobre el humanismo*”, en “*Hitos*”, traducción del alemán al español por Helena Cortés y Arturo Leyte, pp.259-298, Editorial Alianza, Madrid, 2000.

**Heidegger, Martin;** *“Estudios sobre mística medieval”*, traducción del alemán al español por Jacobo Muñoz, Editorial F.C.E., México, 1997.

**Heidegger, Martin;** *“Frühe Schriften. 1912-1916”*, Gesamtausgabe 1, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** *“Wegmarken”* (1919-1958), Gesamtausgabe 9, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** *“Logik: die Frage nach der Wahrheit”* (1925), Gesamtausgabe 21, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** *“Grundbegriffe der antiken Philosophie”* (1926), Gesamtausgabe 22, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** *“Die Grundprobleme der Phänomenologie”* (1927), Gesamtausgabe 24, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** *“Los problemas fundamentales de la fenomenología”*, traducción del alemán al español por Juan José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

**Heidegger, Martin;** *“Zur Bestimmung der Philosophie”* (1919), Gesamtausgabe 56/57, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** *“Grundprobleme der Phänomenologie”* (1919), Gesamtausgabe 58, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Heidegger, Martin;** *“Phänomenologie des religiösen Lebens”* (1918-1921), Gesamtausgabe 60, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

**Aristóteles;** *“Ética a Nicómaco”*, edición bilingüe griego-español, traducción del griego al español por María Araujo y Julián Marías, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

**Aristóteles;** *“Ética a Nicómaco”*, traducción del griego al español por José Luis Calvo Martínez, Editorial Alianza, Madrid, 2002.

**Aristóteles;** *“Ética Nicomaquea”*, libro VI “De las virtudes dianoéticas”, traducción del griego al español por Héctor Carvallo Castro, en *Revista de Filosofía*, vol. XVI, nº 1, pp. 123-138, Universidad de Chile, Santiago, 1978.

**Aristóteles;** *Τα μετα τα φυσικά*, edición trilingüe griego-latín-español por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1970.

**Husserl, Edmund;** *“Logische Untersuchungen”* (Erster Teil, ‘Prolegomena zur reinen Logik’), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

**Husserl, Edmund;** *“Investigaciones lógicas”* (tomo primero, ‘Prolegómenos a la lógica pura’), traducción del alemán al español por Manuel García Morente y José Gaos, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1929.

**Husserl, Edmund;** *“Logische Untersuchungen”*, Husserliana (Gesammelte Werke), Band XIX (Zweiter Teil, ‘Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis’), Martinus Nijhoff Verlag, La Halla, 1984.

**Husserl, Edmund;** *“Investigaciones lógicas”* (tomo segundo, ‘Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Introducción e Investigaciones I y II’), traducción del alemán al español por Manuel García Morente y José Gaos, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1929.

**Husserl, Edmund;** *“Die Idee der Phänomenologie”* (Fünf Vorlesungen), Husserliana, Band II, Martinus Nijhoff Verlag, La Halla, 1958.

**Husserl, Edmund;** *“La idea de la fenomenología”*, Introducción: ‘Gedankengang der Vorlesungen’, traducción del alemán al español por Gonzalo Díaz Letelier, ‘El camino del pensamiento en las lecciones’, Universidad de Chile, Santiago, 2003. Inédita, recogida en tesina de Licenciatura como anexo n° 1.

**Husserl, Edmund;** *“Fenomenología pura, su campo de investigación y su método”* (lección inaugural en Freiburg im Breisgau, 1917), traducción del inglés al español por Gonzalo Díaz Letelier, Universidad de Chile, Santiago, 2003. Inédita, recogida en tesina de Licenciatura como anexo n° 2.

**Husserl, Edmund;** *“Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”* (Erster Teil), Husserliana, Band III, Martinus Nijhoff Verlag, La Halla, 1950.

**Husserl, Edmund;** *“Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”* (tomo I), traducción del alemán al español por José Gaos, Editorial F.C.E., México, 1949.

**Husserl, Edmund;** *“Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”* (tomo II), traducción del alemán al español por José Gaos, Editorial F.C.E., México, 2005.

### **Bibliografía de referencia (estudios y comentarios)**

Acevedo, Jorge; *“Heidegger y la época técnica”*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999.

Acevedo, Jorge; *“Filosofía práctica. Teoría de los valores, hermenéutica de la vida humana y fenomenología”*, Publicaciones Especiales (n° 104) del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2004.

Acevedo, Jorge; *“El sentido heideggeriano de la culpa y la melancolía”*, en Revista de Filosofía, vol. XXXI-XXXII, Universidad de Chile, Santiago, 1988.

Pöggeler, Otto; *“El camino del pensar de Martin Heidegger”*, traducción del alemán al español por Félix Duque, Editorial Alianza, Madrid, 1993.

Waldenfels, Bernhard; *“De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología”*, traducción del alemán al español por Wolfgang Wegscheider, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

Volpi, Franco; *“¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica”*, traducción del italiano al español por Pamela Soto, en Anuario Seminarios de Filosofía, vol. 9, pp.45-73, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996.

Adrián Escudero, Jesús; *“El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”*, en Logos, Anales del Seminario de Metafísica, vol. 3, pp.179-221, 2001.

Gadamer, Hans-Georg; *“Kant y el giro hermenéutico”*, publicado bajo el título “Kant und die philosophische Hermeneutik” en *Kant Studien* 66 (1975), pp.395-403. En Gadamer, *“Los caminos de Heidegger”*, traducción del alemán al español por Ángela Ackermann, Editorial Herder, Barcelona, 2002, pp.57-66.

Lévinas, Emmanuel; *“¿Es fundamental la ontología?”*, en *Revue de Métaphisique et de Morale*, nº1, París, 1951.

Lambert, César; *“Dificultades de interpretación en el joven Heidegger”*, en *Revista Philosophica*, nº 22-23 (1999-2000), Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, p.47-62.

Walton, Roberto; *“Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad”*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993.

Díaz Letelier, Gonzalo; *“Experiencia, idealidad y lenguaje en ‘Logische Untersuchungen’ de Edmund Husserl”*, tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía, bajo la guía de la profesora Patricia Bonzi, Universidad de Chile, Santiago, 2003 (incluye dos anexos con traducción de textos de Husserl: Introducción a “Die Idee der Phänomenologie” de 1907, y “Lección inaugural en Freiburg im Breisgau” de 1917).

Barrientos, Juan Pablo; *“La interpretación de la vida. El pensamiento del joven Heidegger (1910-1921)”*, tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, bajo la guía del profesor Jorge Acevedo, Universidad de Chile, Santiago, 2001.

Schleiermacher, Friedrich; *“Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados”*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

Agustín; *“Confesiones”*, Editorial Alianza, Madrid, 1999.

Descartes, René; *“Los principios de la filosofía”*, traducción por Guillermo Quintás, Editorial Alianza, Madrid, 1995.

## ANEXO

### **Traducción del discurso de Heidegger con motivo del cumpleaños número setenta de Husserl (8 de Abril de 1929)**

El texto original alemán se encuentra editado como sigue: Martin Heidegger, “*Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*”, Akademische Mitteilungen: Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft von der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Br., 4. Folge 9. Semester, Nr. 14, May 14, 1929, pp. 46-47.

El texto que he tomado como base para esta traducción es la versión del alemán al inglés llevada a cabo por Thomas Sheehan, cuya edición electrónica se encuentra en la siguiente dirección: <http://red.heidegger.googlepages.com/inglés>, correspondiente al sitio de la Red Heidegger del Postgrado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.

Se trata de un discurso que tiene lugar en 1929. Durante ese año Heidegger ofreció en la Universidad de Marburgo los cursos “*Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*” (GA 28) y “*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*” (GA 29-30). Hace dos años Heidegger ha publicado ya “*Sein und Zeit*” (GA 2).

## Discurso

Para tus estudiantes estar celebrando este día es la fuente de un gozo puro y particular. La única manera en que podemos adecuarnos a esta situación es dejar que la gratitud que te debemos llegue a ser la atmósfera fundamental que lo envuelva todo de comienzo a fin.

Guardando una hermosa tradición, hoy, en esta ocasión de celebración, te ofrecemos como nuestro regalo este delgado volumen con dos breves ensayos. De ningún modo podría esto retribuir adecuadamente todo lo que tú, nuestro profesor, nos has entregado, además de todo lo que has despertado y alentado en nosotros.

En los días venideros muchos tratarán de hacer pervivir tu obra filosófica y evaluarán su impacto a diversas escalas. Haciendo esto, ellos traerán a la memoria muchas cosas que no deberíamos olvidar. Como sea, ese modo de parcelar el impacto intelectual de una persona y de calcular la influencia de sus escritos fracasa en lo que es alcanzar el asunto esencial por el que te debemos gratitud.

Ese elemento esencial no será encontrado mediante la consideración de cuán fructífera haya sido tu carrera docente. Seguramente esa efectividad continuará siendo la prerrogativa y buena fortuna de todo profesor, en tanto la universidad alemana escape a la fatalidad de caer en el entumecimiento espiritual del negocio escolar.

No, la esencia de tu liderazgo consiste en algo más, a saber, que el contenido y el estilo de tu preguntar inmediatamente nos empuja a cada uno de nosotros a un diálogo intenso y crítico, y nos demanda estar siempre dispuestos a guardar reservas o incluso a abandonar nuestra propia posición.

No hay garantía, por supuesto, de que todos nosotros encontraremos nuestro camino hacia la única cosa hacia la que tu trabajo sin ser pretencioso buscó guiarnos: esa serenidad [*Gelassenheit*] en virtud de la cual uno llega a estar maduro [*reif*] para los problemas.

Así también los trabajos que te presentamos son meros testimonios del hecho de que nosotros *queríamos* [*wollten*] seguir tu guía, y no pruebas de que hemos tenido éxito en llegar a ser tus discípulos.

Pero hay algo que retendremos como posesión duradera: cada uno de quienes tuvimos el privilegio de seguir tus huellas fue confrontado por ti, nuestro estimado profesor, con la alternativa de llegar a guardar relación con asuntos esenciales o de trabajar contra ellos.

En esta ocasión de celebración, en la medida en que contemplamos tu existencia filosófica a la luz de esto, también adquirimos puntos de referencia seguros para dar un juicio verdadero acerca del valor de tu trabajo filosófico.

¿Consiste esto último en el hecho de que hace algunas décadas atrás un nuevo movimiento emergió en la filosofía y ganó influencia entre las tendencias entonces dominantes? ¿O en que un nuevo método se sumó a la lista de los previos? ¿O en que áreas de problemas hace mucho olvidadas llegaron a ser abordadas y reelaboradas?

¿Consiste esto simplemente en que el espacio entonces disponible para la investigación filosófica creció haciéndose más amplio y complejo? No es eso, sino que primero y antes que nada que tu indagación creó por completo un nuevo espacio para la investigación filosófica, un espacio con nuevas exigencias, diferentes valoraciones y una fresca consideración para con los poderes ocultos de la gran tradición de la filosofía occidental.

Sí, precisamente eso. El elemento decisivo de tu obra no ha sido esta o aquella respuesta a esta o aquella pregunta, sino más bien esta irrupción en una nueva dimensión del filosofar.

De cualquier modo, esta irrupción consiste en nada menos que la radicalización del modo en que hacemos filosofía, tornándolo de vuelta a la senda oculta de su auténtico acontecimiento histórico, tal como queda de manifiesto en la comunión interna de los grandes pensadores.

La filosofía, pues, no es una doctrina ni algún esquema simplista para orientarse uno mismo en el mundo, y ciertamente tampoco un mero instrumento o logro del *ser-ahí* [*Dasein*] humano. En lugar de ello, la filosofía es *este mismo ser-ahí*, en tanto éste llega a ser en libertad, surgiendo de su propio fundamento.

Quienquiera que por una cosa propia de la investigación llegue a esta autocomprensión de la filosofía, tiene garantizada la experiencia básica de

todo filosofar, esto es, que lo que en la investigación más plena y originalmente se pone en obra [*sich ins Werk setzt*] seguramente no es “nada más que” la *transformación* de las mismas pocas y simples cuestiones.

Pero aquellos que desean tal transformación deben guardar dentro de sí mismos el poder de una fidelidad que sabe cómo perseverar. Y no se puede sentir este poder creciendo por dentro a menos que uno esté en el asombro. Y nadie puede ser sobrecogido por el asombro sin viajar a los más extremos límites de lo posible.

Pero nadie llegará alguna vez a ser el amigo de lo posible sin permanecer abierto al diálogo con los poderes que obran en el todo de la existencia humana. Sin embargo tal es el comportamiento del filósofo: escuchar atentamente a eso que ya se ha dejado oír, y que aún puede ser percibido en cada acontecimiento esencial del mundo.

Y en tal comportamiento el filósofo ingresa al corazón de lo que está verdaderamente en juego en la tarea que le ha sido encomendada.

Platón sabía de esto y habló de ello en su Carta Séptima:

ρητον γαρ ουδαμως εστιν, ως αλλα μαθηματα, αλλ εκ πολλης συνουσιας γιγνομενης περι το πραγμα αυτο και του συζην εξαιφνης, οιον απο πυρος πηδησαντος εξαφθεν φως, εν τη ψυχη γενομενον αυτο εαυτο ηδη τρεφει. (*“Carta Séptima”*, 341c)

*“De ningún modo esto puede ser formulado tal como otras cosas que se pueden aprender. En lugar de ello, emergiendo desde un habitar pleno y co-existencial con la cosa misma –tal como ilumina una chispa saltando del fuego–, así ocurre esto, de pronto, en el alma, ahí crece, sólo desde sí misma”.*

