



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA VIDA FÁCTICA COMO EL ASUNTO MISMO DE LA FILOSOFÍA

Una aproximación al pensamiento temprano de Martin Heidegger, 1919-1923

INFORME DE SEMINARIO PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN

FILOSOFÍA

HÉCTOR PINTO BENAVIDES

PROFESOR GUÍA:

SR. FRANCISCO ABALO CEA

SANTIAGO DE CHILE

ABRIL 2012

LA VIDA FÁCTICA COMO EL ASUNTO MISMO DE LA FILOSOFÍA

Una aproximación al pensamiento temprano de Martin Heidegger, 1919-1923

A mi madre...

“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”.

Martin Heidegger

AGRADECIMIENTOS

Al Sr. Francisco Abalo C., quien como profesor a cargo del Seminario de Grado “Cuestiones fundamentales del pensamiento de Heidegger en la época de *Ser y tiempo*”, me acompañó y guió en el proceso de investigación y posterior elaboración de este informe. Se agradece su rigurosidad, entrega y paciencia para con el trabajo de seminario.

Al profesor Sr. Jorge Acevedo G., por su siempre atenta disposición y voluntad para atender mis dudas e inquietudes a lo largo de la licenciatura.

A mi madre, Mirta Benavides A., –a quien dedico a modo de homenaje este informe– sin su apoyo inquebrantable y su incapacidad de cuestionar mi andar por los senderos de la filosofía, nada de esto habría sido posible. A mis hermanas, Daniela y Victoria.

A Samuel Vega B., mi viejo amigo y compadre, con quien hace ya tiempo hemos descubierto que el quehacer filosófico es mucho más que una cuestión de libros y títulos. A Paola Janer R., amiga y comadre. A mi pequeño ahijado, Alonso Samuel.

A mis estimados amigos y compañeros de viaje en este solitario e incomprendido camino de la filosofía: Germán Aguilera M., José Díaz F., Diego Loyola M., y Matías Rojas Y., nuestras fructíferas conversaciones, acaloradas discusiones, alegres y –a veces– melancólicas jornadas de fiesta, han contribuido a hacer de mi paso por la licenciatura una experiencia enriquecedora y de muy gratos recuerdos.

RESUMEN

El presente informe se enmarca dentro del seminario de grado “Cuestiones fundamentales del pensamiento de Heidegger en la época de *Ser y tiempo*”, dirigido por el profesor Sr. Francisco Abalo C., conducente al grado académico de Licenciado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

En él nos proponemos llevar a cabo una descripción lo más clara y objetiva posible de los elementos centrales que estructuran el pensamiento temprano de Martin Heidegger (1889-1976) correspondiente al período de su primera estadía en la Universidad de Friburgo (1919-1923) y en donde nuestro autor articula una comprensión *ontológico-fenomenológica* radical de la vida fáctica. En un primer momento –a modo de introducción– exponemos de manera sucinta el contexto filosófico en el cual se desarrolla esta etapa de su trayectoria intelectual y cómo, a través de una apropiación crítica de las corrientes filosóficas del momento, logra configurar su propio proyecto filosófico. Luego, en un primer capítulo, abordamos a la luz de las lecciones del semestre de emergencia de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, el problema metodológico que intenta soslayar Heidegger al momento de acceder al fenómeno de la vida fáctica. Más tarde, en un segundo capítulo, mediante la lectura del texto de 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, describimos las estructuras ontológicas fundamentales de la vida fáctica. Finalmente, cerramos con unas breves consideraciones finales que intentan poner en perspectiva el trabajo realizado.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS.	v
RESUMEN.	vi
INTRODUCCIÓN.	1
CAPÍTULO I: FILOSOFÍA COMO CIENCIA ORIGINARIA.	11
1. Estructura de la vivencia.	13
1.1. Vivencia de la pregunta.	15
1.2. Vivencia del mundo circundante.	17
2. La vivencia como apropiación [Ereignis].	20
3. La fenomenología como ciencia originaria.	23
4. En camino hacia una fenomenología hermenéutica.	29
CAPÍTULO II: ESTRUCTURA DE LA VIDA FÁCTICA.	36
1. Situación hermenéutica.	38
2. El objeto de la investigación filosófica.	42
3. Estructuras fundamentales de la vida fáctica.	45
3.1. El cuidado [Sorge].	45
3.2. La tendencia cadente de la vida.	51
3.3. El ser para la muerte.	54
4. La existencia como contra movimiento.	56
5. Hermenéutica fenomenológica de la facticidad.	60
6. Epílogo: Breves historia del “Informe Natorp”.	63
CONSIDERACIONES FINALES.	66
BIBLIOGRAFÍA.	71
ANEXO.	73

INTRODUCCIÓN

Desde la publicación –en el marco de la Gesamtausgabe¹– de las primeras lecciones y seminarios dictados por Martin Heidegger (1889-1976) en su primera estadía como *Privatdozent* en la Universidad de Friburgo (1919-1923) se ha abierto un nuevo campo de investigación e interpretación de su obra (la cual, hasta hace unos años atrás, giraba principalmente en torno a su tratado *Ser y tiempo*² y sus escritos posteriores).

Este nuevo curso que ha tomado la investigación del pensamiento heideggeriano puede leerse desde dos clave de entrada: 1) en clave genética respecto al proyecto de *Ser y tiempo* ó 2) como un programa filosófico autónomo con un desarrollo y metas que no necesariamente culminan con *Ser y tiempo*. Sin embargo, el peso que ha adquirido éste tratado en el conjunto de la obra de Heidegger a través de los años, hace casi imposible no vislumbrar un camino de –al menos– continuidad entre su obra de juventud y aquél.

¹ *Gesamtausgabe* (GA) corresponde a la edición de las obras completas de Heidegger. Su publicación comenzó en 1976 y está a cargo de la editorial Vittorio Klostermann. La edición de las obras de juventud se inició a partir de 1985. Para una actualización constante de las publicaciones de GA, remitimos a la página web de la editorial: www.klostermann.de.

² Publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1927, bajo la edición Edmund Husserl, Vol. VIII. Editada luego por Max Niemeyer, Tübingen (1967); reeditada en 1977, bajo el marco de la GA –bajo la dirección del Dr. Hermann Heidegger y el Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann– en el Volumen 2, Sección 1, pp. 1-538. Traducciones al español: *El ser y el tiempo* (1951). Traductor: José Gaos. Fondo de Cultura Económica: México D. F (a partir de la edición publicada en Max Niemeyer, Tubinga, 1967); *Ser y tiempo* (1997). Traductor: Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria: Santiago (reeditada en Trotta: Madrid (2003) y basada en el volumen 2 de GA).

En la actualidad existe una exhaustiva y documentada investigación acerca de esta etapa de la trayectoria intelectual de Heidegger.³ La gran mayoría de ella –sino toda– concuerda en que el problema central que atraviesa el trabajo de Heidegger en esta época, es el de la *interpretación, comprensión y sentido de la vida humana*. No obstante aquello, es el mismo Heidegger quien –de puño y letra– nos da la información precisa acerca del problema en torno al cual giraban sus investigaciones tempranas. En *Vita*, curriculum redactado el 30 de junio de 1922, escribe:

“Die Untersuchungen, auf denen die vollständig ausgearbeiteten Vorlesungen gründen, haben das Ziel einer systematischen phänomenologisch-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens, das seinen Seinssinn nach als >>historisches<< verstanden und nach seinen Grundverhaltensweisen des Umgehens mit und in einer Welt (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) zur kategorialen Bestimmung gebracht wird”.⁴

“Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-

³ Para una panorámica del estado actual de las investigaciones en torno a este período de la obra de Heidegger, véase de Jesús Adrián Escudero (2010), ‘*Apéndice bibliográfico*’ a *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder Editorial: Barcelona, especial atención al capítulo 5, pp. 56-117. Si bien Adrián Escudero no es selectivo en su compilación resulta instructivo para hacerse la idea de la innumerable cantidad de estudios existentes. Véase también las páginas web: 1) www.beyng.com/ereignis.html (página en inglés bastante confiable para el estado actual de traducciones e investigaciones en torno a la obra de Heidegger); 2) Fondo bibliográfico de la biblioteca de la Universidad de Friburgo, www.ub.uni-freiburg.de (base de datos académica para quien requiera estar al día respecto a las publicaciones en torno a la figura de Heidegger).

⁴ Heidegger, M (2000). *Vita*. GA 16, *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976). Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main, p. 44.

fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida <<histórica>> y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio)".⁵

Como se puede apreciar, lo que pretende Heidegger es realizar una sistemática interpretación *ontológica* (en cuanto pregunta por el carácter de ser de la vida) y *fenomenológica* (en cuanto al cómo ha de mostrarse el fenómeno de la vida) del problema de la vida fáctica. Una vida fáctica que, además, se comprende *históricamente* (vida que se vive, viviendo) y que trata *con y en* un mundo (horizonte de sentido).

De acuerdo a Adrián Escudero, Heidegger en el intento de aprehender esta realidad que es la vida humana, debe enfrentarse a dos decisiones clave y fundamentales para su proyecto: 1) una decisión temática que pueda desembocar en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana, y 2) una decisión netamente metodológica, pues, para acceder de manera originaria al fenómeno de la vida es necesario desarrollar un método que permita aprehender el sentido de la vida y de sus vivencias.⁶ Si bien –a nuestro parecer– Adrián Escudero no es lo suficientemente riguroso al hablar de *decisiones* (que implicaría que Heidegger tuvo que *optar* por seguir uno u

⁵ Traducción parcial citada por Adrián Escudero en: Heidegger, M (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. ("Informe Natorp"), Editorial Trotta, Madrid, p.13.

⁶ Cfr. Adrián Escudero, J (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado 'El concepto de tiempo'*. Editorial Herder: Barcelona, pp. 15 y ss.

otro camino de investigación, lo que nos parece inadecuado: en su lugar preferiríamos hablar de direcciones u horizontes), nos parece acertado el hecho de que efectivamente Heidegger para acceder de manera originaria al fenómeno de la vida humana debe, de acuerdo a su proyecto, poner de manifiesto aquellos caracteres que puedan describir *ontológicamente* el objeto vida humana y –al mismo tiempo– esclarecer *el método* por el cual se haga transparente dicho objeto, puesto que, es en ello en donde precisamente ha errado la investigación filosófica cuando quiere dar cuenta del fenómeno de la vida humana.

Los años que van desde 1915 (fecha de su habilitación doctoral)⁷ a 1919 (primeras lecciones oficiales en Friburgo)⁸ resultan clave en el despliegue del incipiente proyecto filosófico de Heidegger. Más aún, es en estos años donde Heidegger se aproxima a la obra de quienes ocuparán un lugar fundamental en su pensamiento temprano: Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Edmund Husserl (1859-1938).

En un momento en que ya Heidegger se sentía insatisfecho con las formalidades y abstracciones que le ofrece la filosofía tradicional, con el carácter vacío y estático de la lógica pura y con el dominio excesivo del carácter teórico del conocimiento (neokantismo imperante), la así llamada *filosofía de*

⁷ Proceso que concluyó con la lección de prueba pronunciada el 27 de julio de 1925, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, GA 1 (*El concepto de tiempo en la ciencia histórica*). Traducción al español de Jesús Adrián Escudero, en Heidegger, M (2009). *Tiempo e historia*. Editorial Trotta: Madrid).

⁸ Para aspectos bibliográficos de este período de la vida de Heidegger, véase, de Ott, H (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Traducción de Helena Cortés. Alianza Editorial: Madrid, pp. 75-117.

la vida de Dilthey abre a Heidegger un nuevo horizonte desde donde puede dar cuenta originariamente del fenómeno de la vida humana. Para Dilthey, “la vida es lo primero y siempre presente, las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren solamente a la vida”.⁹ Dilthey otorga una primacía a la vida respecto de la teoría, vida que se comprende a sí misma, esto es, como facticidad en su carácter temporal e histórico: vida como *realidad viva originaria*.

Heidegger siente que la filosofía tradicional ha abandonado y se ha apartado de la esfera de la vida humana sucumbiendo ante la fuerza de la razón y la teoría. La lógica ya no es entonces la ciencia originaria, pues, lo teórico es sólo una de las posibles actitudes con la que se puede asumir la vida humana, y más aún cuando –de acuerdo a Dilthey– reviste un carácter secundario. “La filosofía, por lo tanto, no ha de caer en el extremo de la racionalidad, ya que en ello se juega el divorcio de la filosofía respecto de la vida en su radical facticidad. La filosofía debe retroceder a los estratos pre-teóricos de la *vida viviente*, al ámbito originario de la vida”.¹⁰ Este despliegue de la filosofía de Dilthey tendrá ulteriormente una influencia importantísima en el proyecto fenomenológico de Heidegger.

⁹ Dilthey, W (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Editorial Alianza: Madrid, p. 233; citado por Juan Pablo Barrientos (2001) en *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, p. 38.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 13.

En 1916 llega a la Universidad de Friburgo, Edmund Husserl, filósofo y personalidad predominante e influyente de la época.¹¹ En su obra *Investigaciones lógicas* (1900-1901) Husserl intenta romper definitivamente con el *psicologismo* imperante de la época y emprende una reflexión crítica sobre los supuestos y sentido de la lógica, poniendo especial atención en la relación subjetiva del conocer y la pretendida objetividad del contenido del conocimiento. Es aquí en donde –y partir de su máxima *a las cosas mismas*– Husserl comienza a dar forma a lo que posteriormente se desplegará como *fenomenología pura* o *fenomenología trascendental*. La idea de la *fenomenología* (1907) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) dan continuidad a las *Investigaciones* y en ellas Husserl intenta caracterizar y esquematizar su fenomenología.

Heidegger quien, en un primer momento, había estudiado la lógica pura a través de Husserl, mira ahora con interés el campo abierto por la fenomenología husserliana.¹² Ésta ofrece un método –sino *el método*– mediante el cual se puede acceder de manera originaria a los fenómenos: un modo radical de acceder *a las cosas mismas* desligándose de todo *presupuesto*. Este será –y

¹¹ Heidegger estudioso de su obra tenía la oportunidad de tener un contacto directo con él. Sin embargo, durante los primeros años la relación con Husserl no fue de las mejores y pese a que Heidegger intento que éste le leyera su trabajo de habilitación, Husserl no mostraba gran interés por un *Privatdozent* aún desconocido y sólo manifestaba un mínimo de cortesía hacia aquél. Para una exhaustiva panorámica de la relación de Husserl con Heidegger, véase de Hugo Ott., ob. cit. En especial atención al capítulo: *La controversia con la fe de los orígenes*, pp. 51-144.

¹² Heidegger lee principalmente las *Investigaciones Lógicas* e *Ideas*.

pese al distanciamiento que se produce posteriormente entre Heidegger y su maestro– el gran aporte de Husserl al proyecto filosófico de Heidegger.¹³

Dilthey y Husserl son claves en el proyecto filosófico del joven Heidegger de una interpretación ontológico-fenomenológica de la vida humana. Pese a ello la *filosofía de la vida* y la *fenomenología trascendental* son aún –a juicio de Heidegger– insuficientes para un acceso radical y originario del fenómeno de la vida. Ambas siguen estando presas de la pesada tradición metafísica y finalmente terminan convirtiéndose en una *ciencia teórica* por excelencia. Es por ello, que, en el transcurso de las lecciones de la primera etapa en Friburgo, Heidegger lleva a cabo una *radicalización* profunda de los proyectos de Dilthey y Husserl, articulando un método decisivo en la aprehensión comprensiva de la vida y sus vivencias: *una fenomenología hermenéutica* (fenomenología radical que accederá originariamente al fenómeno de la vida fáctica a través de una labor de *destrucción* o *desmontaje* [Abbau] de las corrientes filosóficas del momento).

Al mismo tiempo en que Heidegger está inmerso en los proyectos filosóficos de Dilthey y Husserl, surge en su investigación una asimilación y

¹³ Heidegger dedica *Ser y tiempo* –pese a todas las controversias surgidas posteriormente– a Edmund Husserl. En nota a pie de página Heidegger escribe: “Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las “cosas mismas”, el autor lo debe, en primer lugar, a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Friburgo, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizo al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica”. *Ser y tiempo.*, ed. cit., p. 61.

apropiación de la obra de Aristóteles.¹⁴ Dicha asimilación –y de acuerdo a la tesis propuesta por Franco Volpi– debe leerse como una *ontologización* de la filosofía práctica aristotélica por parte de Heidegger.¹⁵ Aristóteles le proporciona a Heidegger un *modelo* a seguir por la exhaustiva y radical comprensión que hace de los caracteres originarios de la vida humana, los cuales –de acuerdo al estagirita– no pueden reducirse lisa y llanamente a lo teórico.¹⁶ Esta entrada ontológica de Heidegger respecto a la filosofía práctica de Aristóteles, le permitirá –en vista de su proyecto de apropiación del fenómeno de la vida– develar los caracteres ontológicos originarios del objeto vida humana.

En definitiva, es bajo el alero de los proyectos filosóficos de Dilthey, Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles que Heidegger da forma a sus primeras lecciones en Friburgo (1919 - 1923) y, es en ellas, donde nuestro autor

¹⁴ Así lo demuestran al menos las lecciones que giran en torno a la figura de Aristóteles entre los años 1922 y 1923. Cfr. GA 61, GA 62, GA 63 (ver anexo).

¹⁵ La ontologización de la que habla Volpi se fundamenta en las analogías estructurales que se pueden observar entre la filosofía práctica aristotélica y la analítica existencial de Heidegger en *Ser y tiempo*.

Para un mayor desarrollo y alcances de la tesis planteada por Volpi, ver su artículo: *¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica*, traducción de Pamela Soto, en Anuario Seminarios de Filosofía, vol. 9, pp.45-73, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996. Cfr., además: 1) Díaz, G (2007). *Del abismo entre la filosofía y la vida. Observaciones acerca de la relación entre teoría y praxis en Aristóteles, Husserl y Heidegger*, tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, bajo la guía del profesor Jorge Acevedo. Universidad de Chile: Santiago, especial atención al § 3 La confrontación crítica de la filosofía práctica de Aristóteles y la superación del carácter reductivo de la fenomenología husserliana, 2) Villarroel, R (2006). *La naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis ambiental*. Editorial Universitaria, Santiago, especial atención al capítulo 6: La ontologización heideggeriana de la filosofía práctica aristotélica. *Ser y tiempo* como un palimpsesto.

¹⁶ Dice Heidegger: “*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*”; en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (2000). Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial: Madrid, p. 22 (GA 63).

lleva a cabo su propio proyecto filosófico de una interpretación ontológico-fenomenológica de la vida fáctica.

Nuestro informe se centra en este período de la obra de Heidegger. Si bien no profundizamos en toda la extensión de él –lo que habría significado un trabajo de más largo aliento– ponemos nuestro énfasis en dos momentos fundamentales de dicho período: uno marcado por la necesidad de Heidegger de alcanzar una *idea de filosofía* capaz de acceder de manera originaria al fenómeno de la vida, y otro, en el cual nuestro autor logra definitivamente develar las *estructuras ontológicas fundamentales* de la vida fáctica. En ese sentido, nuestro trabajo se propone *describir* de una manera lo más clara y objetiva posible dichos momentos. De este modo, intentamos avanzar hacia una primera aproximación a la obra temprana de Heidegger: para ello lo primero que se debe llevar a cabo –a nuestro parecer– es una correcta asimilación y comprensión de los conceptos fundamentales que configuran el programa filosófico de Heidegger en esa etapa de su trayectoria intelectual.

Para ese efecto, hemos dividido nuestro informe en dos capítulos. En el primero de ellos, y a la luz de las lecciones del semestre de emergencia de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, abordamos el problema metodológico que intenta soslayar Heidegger al momento de acceder al fenómeno de la vida. De esta manera, mostramos como surge en el novel pensador la *idea de filosofía como ciencia originaria* la cual, para abordar originariamente el fenómeno de la *vivencia*, debe

comprenderse como *pre-teorética, pre-temática y pre-reflexiva*. Idea de filosofía que nuestro autor en este período interpretará –en una apropiación crítica del proyecto filosófico de Husserl– como *fenomenología*.

En un segundo capítulo, esta vez a través de una lectura del texto del año 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (“Informe Natorp”), nos centramos en la descripción de las estructuras ontológicas fundamentales de la vida fáctica, las cuales se despliegan en el *cuidado* [Sorge]: sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida; *la tendencia a la caída*: tendencia fundamental de la vida que la conduce hacia su propio declive; y *el ser para la muerte*: máxima expresión del desencuentro de la vida fáctica consigo misma. Al mismo tiempo, mostramos cómo en la descripción de estas estructuras fundamentales se desliza subrepticamente una comprensión radical de la investigación filosófica: un *modo de ser de la vida fáctica* y que en este texto se despliega como una incipiente hermenéutica *fenomenológica de de la facticidad*.

CAPÍTULO I

FILOSOFÍA COMO CIENCIA ORIGINARIA

Como indicábamos hace un instante, en los primeros años de docencia en Friburgo Heidegger lleva a cabo una radical apropiación crítica de los proyectos filosóficos de Husserl y Dilthey. En ese contexto las lecciones del *semestre de emergencia*¹⁷ de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*¹⁸ resultan esclarecedoras al momento de acceder a una comprensión del acceso originario que pretende llevar a cabo nuestro autor del fenómeno de la vida humana.

Las lecciones en su estructura formal responden a las exigencias académicas del momento y se observa un Heidegger rigurosamente documentado y conocedor de las obras y autores en las cuales gira la problemática del curso, apreciándose las influencias del neokantismo de Rickert, Windelband y Natorp, por un lado, y de Husserl y Dilthey –este último, aún de manera incipiente– por otro.

¹⁷ *Kriegsnotsemester* (Semestre de Emergencia), estas lecciones se llevaron a cabo entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919 en pleno periodo de postguerra, de ahí su denominación. Cfr. nota de la edición en GA 56/ 57, p. 215.

¹⁸ Publicadas en el marco de GA, en el Volumen 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, con el título de *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1987. Traducción al español de Jesús Adrián Escudero (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (en adelante, IF). Editorial Herder: Barcelona.

En estricto rigor lo que persigue nuestro novel pensador en estas lecciones es configurar una cierta *idea de filosofía*, la cual debe ser entendida –en su sentido más fundamental y radical– como una *ciencia originaria*¹⁹ [Urwissenschaft]. La originariedad de esta ciencia radica en el sentido de que ésta debe ser distinta a las otras ciencias, como por ejemplo, la biología, la teología, la física, la matemática, la psicología u otra, las cuales tienen –de acuerdo a nuestro autor– el carácter de derivadas: sólo estudian una parte de la totalidad de la realidad y como tal poseen un carácter predominantemente teórico. La ciencia originaria –esto es, la filosofía– por el contrario, ha de ser *pre-teórica, pre-reflexiva y pre-temática*: más allá –o más acá– de lo teórico. En la búsqueda de esta *idea de filosofía* como *ciencia originaria*, Heidegger conduce el desarrollo de sus lecciones hacia aquel fenómeno desde donde surge toda reflexión científica: *la vida misma*. Heidegger: “...la idea de ciencia y cada elemento de su genuina realización irrumpen en la conciencia inmediata de la vida...”.²⁰ Vida que en la trama de estas lecciones se despliega y estructura como vivencia, como *experiencia de vida*.

¹⁹ Es importante destacar que por esos años la filosofía –sobre todo a nivel académico– aún tenía una fuerte raigambre neokantiana, por lo que ésta se autointerpreta a sí misma como ciencia. Lo relevante pasa entonces por vislumbrar si esta es *una ciencia entre las ciencias* o *una ciencia de las ciencias*. Husserl y su proyecto fenomenológico abren un horizonte nuevo para abordar dicho problema y evidentemente el joven Heidegger asimila esta posición.

²⁰ IF, p. 3. [GA 56/57, p. 3].

1. Estructura de la vivencia.

El concepto de vivencia [Erlebnis] es un término que si bien es central en el pensamiento de Husserl y Heidegger, tiene su origen en el pensamiento de Dilthey y, a pesar de ser un término del que quizás lo mejor sería prescindir, Heidegger asume su imposible evasión e intenta llevar a cabo una comprensión radical de él.²¹

Antes de comenzar a desarrollar los caracteres constitutivos de la vivencia, conviene advertir el carácter críptico que encierra el comienzo de dicho análisis. Heidegger, llega a dar cuenta de la sorprendente y asombrosa interrogante sobre *el hay* [es gibt] desde la cual parece que debe recomenzar toda la problemática en cuestión. En la pregunta ¿hay algo? “nos hallamos –dice Heidegger– ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o muerte de la filosofía en general”.²² Si bien, debemos reconocer nuestra imposibilidad de determinar y clarificar este abrupto asombro ante *el hay*, es incuestionable que en el marco de las lecciones, nuestro autor, lo asume como un verdadero y radical punto de inicio, pues, al parecer todo depende de que,

²¹ Si bien Dilthey nunca da una definición explícita de lo que entiende por *vivencia*, con ello se refiere a un modo de estar la realidad ahí para un sujeto (un yo). La vivencia no es algo dado, si no más bien, vivido. Cfr. Dilthey, W (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Editorial Alianza: Madrid.

²² IF, p. 77. [GA 56/57, p. 63].

por una parte, la comprendamos en su más puro sentido, y por otra, que busquemos interpretativamente el sentido de dicha interrogante.²³

De lo que se trata al parecer es que luego de un minucioso análisis sobre asuntos previos, Heidegger cae en la cuenta que en verdad la investigación filosófica se ha movido en una esfera teórica en donde lo que hay son *objetos* (los cuales son susceptible de abstracción teórica, objetivables y descriptibles). Más, allí donde hay objetos ¿hay cosas? ¿Si sólo hay cosas –insiste Heidegger– se puede hablar de una única cosa? Es más, ¿se da el *hay*?²⁴ Heidegger, de este modo, pretende mostrar que no todo es un objeto, no todo es objetivable. Al contrario, existe una esfera en la cual se abre un horizonte no-objetivante, en donde no todo se reduce a una cosa u objeto descriptible: *la esfera de las vivencias*.

²³ Sin embargo tanto Barrientos como Díaz, ven en este asombro ante el *Hay* cierto elemento místico en la obra de Heidegger: Barrientos: “Asimismo es este elemento místico lo que se expresa en aquella peculiar pregunta de nuestro autor. “¿hay algo?”; o incluso: “¿hay el ‘hay’...? [*gibt es das ‘es gibt*]. Lo que hay aquí no parece ser un mero juego de palabras, sino más bien una forma de expresar el profundo asombro y la perplejidad del joven pensador ante el *milagro* de la “vida”, del “mundo”, del “hay”...” (Ob. cit., p. 58); Díaz: “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” (Ob. cit., p. 16).

²⁴ IF, p. 73. [GA 56/57, p. 62].

1.1. Vivencia de la pregunta.

Inmediatamente –indica nuestro autor– al momento de plantear la pregunta *¿hay algo?* nos damos cuenta que esta pregunta es *vivida*. Heidegger:

“La pregunta es vivida. *Yo vivo; yo vivo algo*. Cuando nos entregamos lisa y llanamente a esta experiencia interrogativa, no reconocemos nada parecido a un proceso o a un acontecer. No se nos da nada síquico ni nada físico”.²⁵

Lo anterior nos muestra que en el hecho de preguntar *¿hay algo?*, esta pregunta es vivida, es experimentada. La posibilidad de preguntar sobre si *¿hay algo?* sólo es posible en la medida en que se vivencia dicha pregunta: la condición de posibilidad del *hay* se devela en la vivencia de la misma pregunta.

En la vivencia del preguntar –que ahora podemos llamar *vivencia interrogativa*– cuando se pregunta por *¿hay algo?* no se pregunta por *algo específico*, sino que más bien la pregunta está relacionada con un *algo en general*. Así –indica Heidegger– “la pregunta tiene un contenido determinado: la pregunta es si <<hay>> o <<se da>> un algo”.²⁶ Lo que se pone en cuestión, por lo tanto, es precisamente el *hay*. Es el *hay* lo que está sometido a interrogación. La pregunta, entonces, deviene en *¿se da o hay algo?*; *¿qué significa* –pregunta Heidegger, y nosotros con él– *qué sentido tiene el se da o el hay?*

²⁵ *Ibíd.*, p. 79-80. [GA 56/57, p. 65]. Lo cursivo es nuestro.

²⁶ *Ibíd.*, p. 81. [GA 56/57, p. 67].

Nuestro autor constata que en nuestra interrogación damos cuenta de que *hay* números, *hay* cuadros, *hay* submarinos, *hay* mesas, *hay* escritorios, *hay* este notebook en el cual escribimos, etc. Podemos también decir que mañana *habrá* buen tiempo o que en un par de días *habrá* fiesta, que hoy sigue *habiendo* calor, etc. En resumidas cuentas lo que constatamos es que existen diversas formas de decir *hay*, las cuales en cada caso tienen un sentido diferente, pero remiten a un “idéntico momento significativo”.²⁷

En la pregunta ¿hay algo? –como señalábamos– se pregunta por *algo en general* (no se pregunta si hay números, si hay sillas y mesas, si hay árboles o casas, etc.). Más, ¿qué significa este *algo en general*? Heidegger: “*algo universal* (...) la cosa más universal de todas las que afectan a cada objeto posible. Lo mínimo que se puede decir de un objeto es que es *algo*”.²⁸

De este modo –y si comprendemos bien a nuestro autor– en la experiencia de la vivencia interrogativa, preguntamos por *algo en general*, nos enfrentamos al objeto sin presuposiciones, sólo damos cuenta de que ese objeto es *algo*. Sin embargo –dice Heidegger– el sentido de ese *algo* se manifiesta “como el desencadenante de todo un proceso de motivaciones”.²⁹ Estas motivaciones, si bien no quedan expresamente detalladas por Heidegger, reflejan el hecho de que cuando queremos acceder y aprehender el sentido de *algo en general* se remite a objetos particulares que poseen un determinado

²⁷ *Ibíd.* [*Ibíd.*].

²⁸ *IF*, p. 82. [*GA* 56/57, p 68]. Lo cursivo es nuestro.

²⁹ *Ibíd.* [*Ibíd.*].

contenido concreto: la silla, la mesa, el árbol o la casa son objetos que refieren a un contenido concreto, pero cada uno de ellos es *algo*, *algo en general*. El sentido de ese *algo en general* refiere en último término a algo concreto.

La vivencia interrogativa, se refiere a algo y en su observación se da inmediatamente la vivencia de algo: *el vivir dirigiéndose a algo*.

1.2. Vivencia del mundo circundante.

Ahora bien, la vivencia interrogativa es, en cierto modo, una vivencia particular que se articula en un conjunto de vivencias generales. Dentro de este conjunto, Heidegger lleva a cabo el análisis de una segunda vivencia: *la vivencia del mundo circundante* (una vivencia que es al mismo tiempo unitaria y compartida).

Para exponer esta vivencia, Heidegger recurre al ejemplo de la vivencia de la cátedra: la idea es que retengamos o nos concentremos en el hecho de entrar al aula y *ver* la cátedra. ¿Qué veo cuando entro al aula? –se pregunta Heidegger– ¿Acaso vemos superficies de color en ángulo recto o una superficie sobre otra? ¿Acaso vemos cajas de colores superpuestas por tamaño que dan forma a una mesa de estudio?

¿Qué vemos, entonces?, Heidegger:

“Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo ya he hablado. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación en una iluminación, en un trasfondo”.³⁰

En este pasaje –que nos permitimos citar en extenso– se aprecia el modo en cómo se da *inmediatamente* una vivencia. No nos detenemos a pensar y buscar relaciones entre objetos que luego en conexión se transforman en una cátedra. Lo que vemos es la cátedra *de golpe*. Esto ocurre así, puesto que para todos los que ven la cátedra esta tiene el significado concreto de cátedra (profesor y alumnos ven ese objeto compuesto por tablas y cajones de colores *como* la cátedra).

Pero ¿qué ocurriría si una persona ajena al contexto de la cátedra entrara al aula?, ¿qué vería?, ¿la cátedra como tal o un montón de tablas y cajas? Evidentemente no vería lo mismo que el profesor y sus alumnos, las

³⁰ *Ibíd.*, p. 86. [GA 56/57, p. 71].

miradas serían completamente diferentes. Sin embargo –apunta Heidegger– tienen algo en común: en ambos casos se hace visible *algo*. Este *algo en común* refiere concretamente, tanto para el profesor y los alumnos como para el extraño, al ver: *el ver* significa algo. Aunque para el extraño este significado no sea claro ni preciso, en ambos casos la vivencia mantiene un *momento significativo*.

De este modo en la vivencia de la cátedra se me *da algo inmediato*, en su *plena significación*, sin ningún rodeo intelectual que cosifique el objeto de la vivencia. Lo significativo es lo primero. En la vivencia de la cátedra –que ahora podemos llamar del mundo circundante– el mundo aparece primariamente y siempre significativo. Heidegger:

“Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, <<*mundea*>> [es *weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo <<*vale*>> [es *wertet*]”.³¹

Decir que el mundo *mundea* se refiere a que en el momento en que vemos la vivencia del mundo circundante, el mundo está ya ahí significando algo, y que él signifique algo no pasa necesariamente por el hecho de que

³¹ IF, p. 88. [GA 56/57, p. 73]

tenga *valor* (la cátedra para el extraño no vale nada, pero sí significa algo: algo con lo que no sabe que hacer).³²

2. La vivencia como *apropiación [Ereignis]*.

El análisis de la estructura de la vivencia nos ha conducido a dos vivencias en concreto: la vivencia de la pregunta (vivencia interrogativa) y la vivencia de la cátedra (vivencia del mundo circundante), las cuales –cada una en su particularidad– tienen en común el hecho de: 1) remitir a un *algo*: algo que en nuestra primera vivencia remite a un *algo en general* y en la segunda a un *algo munda* (todo munda para un algo), y 2) que ese *algo* comprende en sí mismo un momento significativo. ¿Cómo comprender el sentido de estas vivencias? ¿Cómo han de ser aprehendidas?

En un primer acercamiento, tendemos a considerar a la vivencia como un *proceso* [Vorgang], es decir, como si la vivencia aconteciera objetivamente, como un acontecer que tan sólo pasa delante de un *yo* cognoscente y que establece con ese *yo* una relación meramente cognoscitiva.³³ Esta forma de aprehender la vivencia comporta un acceso teórico a ella: la vivencia desfila

³² Nos dice Barrientos: “Nos encontramos así, con dos conceptos decisivos. Por lo pronto, la “idea de significación”, entendida como un fenómeno originario, lo cual abre el campo, desde luego, a la posibilidad de una “hermenéutica de la vida”. Pero, junto con ello, surge también esta enigmática noción –con neologismo incluido– del “mundeare”. Irrumpe, pues, ya en esta época, aquel peculiar uso del lenguaje que, más tarde habría de convertirse en un sello característico del pensar heideggeriano” (Ob. cit., pp. 56-57).

³³ Cfr. IF, p. 89. [GA. 56/57, p.74].

como un proceso que puede ser aprehendido por un *yo teórico*. En este comportamiento “me dirijo hacia algo, pero yo no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel contacto mundano”.³⁴

Sin embargo, esto no es del todo correcto ¿Cómo así? Veíamos que en la vivencia de la cátedra, *yo veo la cátedra*, mi yo resuena en ese ver, es más, –como muy bien lo indica Heidegger– ese ver es *exclusivamente mío*. La vivencia no es, pues, un proceso. Al contrario, es una *apropiación* [Ereignis].³⁵

Heidegger:

“La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la *a-propio*, y ella se *a-propia* de sí misma en su esencia”.³⁶

Esta forma de aprehensión de la vivencia como apropiación [Ereignis] es previa a toda objetivación. La vivencia no es apropiada en el sentido de un

³⁴ *Ibíd.* [*Ibíd.*]. Advertimos en este *yo histórico* la importante influencia de Dilthey.

³⁵ *Ereignis*, es un término particularmente difícil de traducir: significa literalmente acontecimiento, acaecimiento, suceso o evento, que es como se ha vertido al español en la obra de Heidegger, posterior a *Ser y tiempo*. En su obra *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* de 1936, GA 65 (Traducido como: *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, Dina Picotti C (2003). Biblioteca Internacional Heidegger: Buenos Aires; *Aportaciones a la Filosofía (Del Acontecimiento)*, Pablo Oyarzún (traducción de la primera parte), en www.philosophia.cl/ *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*), Heidegger descompone el término como Er- eignis, que los traductores lo han vertido como *acontecimiento-apropiador*, queriendo rescatar: *el pensar del ser, en la medida que es acontecimiento de co-propiciación del ser, pertenece al ser*. En el contexto de IF, nos parece un poco forzado –sin que por ello sea errado– traducirlo como *acontecimiento-apropiador* (como lo hacen Barrientos y Díaz), pues, es un término que el mismo Heidegger reconoce asimilarlo recién en los años treinta; pero al mismo tiempo la traducción de Adrián Escudero como *apropiación*, no dice el sentido íntegro que quiere expresar Heidegger: que en la vivencia no existe una separación entre un yo (que ve pasar la vivencia delante de sus ojos) y un mundo, sino que ambos *acontecen* al mismo tiempo. En el contexto de nuestro informe mantenemos la traducción de Escudero, principalmente por ser la edición utilizada

³⁶ *Ibíd.*, p. 91. [GA 56/57, p. 75]. Lo cursivo es nuestro.

dentro y un fuera (no me apropio de algo que está fuera de mí). Es más, en ella no hay ningún atisbo de algo psíquico.³⁷ La apropiación de la vivencia es anterior a la experiencia objetivante que piensa en términos de sujeto y objeto, fuera y dentro, físico y síquico. Heidegger:

*“Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que le es propio y en tanto que la vida vive sólo así”.*³⁸

La vivencia como fenómeno de apropiación es, de este modo, *pre-teorética, pre-cognoscitiva y pre-objetiva*.

Llegado a este punto, Heidegger pareciese haber encontrado un modo de acceso originario al fenómeno de la vivencia. No obstante, debemos recordar que el propósito de nuestro joven pensador es dar con una idea de filosofía que se comprenda como ciencia originaria. Más, la ciencia determina a sus objetos de manera objetiva y teorética. Una ciencia de las vivencias, por tanto, objetiva a la vivencia despojándola de su carácter no-objetivo y de su apropiación ¿Cómo ha de ser comprendida, entonces, esta idea de filosofía como *ciencia originaria*? ¿Cómo salir de la esfera teorética para un originario acceso a la vivencia?

³⁷ En este sentido, nos indica Barrientos, “queda descartado todo intento de aproximación a al vivencia propio de las “ciencias objetivas”, en particular de la “psicología” (Ob. cit., p, 57). Cfr. además: Díaz, G., (Ob. cit., pp. 15 y 16) y Safranski, R (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabas. Tusquets Editores: Barcelona, pp. 126-127.

³⁸ IF, p. 91. [GA 56/57, p. 75].

3. La fenomenología como ciencia originaria.

La respuesta a estas interrogantes, conducen a Heidegger a una cuestión *metodológica*, puesto que, en lo central apuntan a saber el *cómo es posible una ciencia de la vivencias en cuanto tal*. El método para Heidegger será el *método fenomenológico*.³⁹

Recordemos que en la observación de las vivencias, no vemos un proceso, sino que una apropiación. Sin embargo, en dicha observación –indica Heidegger– ya no vivimos en las vivencias, sino que precisamente *las observamos: “las vivencias vividas se convierten en vivencias observadas”*.⁴⁰

Heidegger, parafraseando a Husserl, nos dice:

“Sólo por medio de actos experimentados reflexivamente sabemos algo de la corriente de las vivencias. Cada vivencia puede convertirse en algo observado a través de la mirada reflexiva. El método fenomenológico se muestra enteramente en actos de reflexión. Las reflexiones son a su vez vivencias y como tales, pueden volver a ser consideradas reflexivamente <<y así *in infinitum*, como un principio universal>>”.⁴¹

³⁹ Evidentemente Heidegger está asumiendo el método fenomenológico de Husserl. Sin embargo, veremos cómo Heidegger transforma radicalmente dicho método. De acuerdo a Heidegger la fenomenología de Husserl se mueve aún en una esfera de lo teórico, es por ello que da pie para una crítica desde el punto de vista teórico como la de Paul Natorp. Cfr. § 19 de IF. En nuestro informe omitimos un desarrollo de esta crítica, pues, nos desviaba de nuestro propósito. No por ello se debe dejar de tener en cuenta.

⁴⁰ IF, pp. 119-120. [GA 56/57, p. 99].

⁴¹ Husserl, E (1985). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos, FCE: México/Buenos Aires, pp.172 a 179. (Citado por Heidegger en IF, p. 120. [GA 56/57, p. 99]).

Las vivencias así consideradas –esto es, reflexivamente– convierten a la vivencia que inicialmente no era observada, sino vivida, en una *vivencia observada*. La observamos, la tenemos delante de nosotros, es más, la corriente de vivencias se vuelve descriptible –“detenemos la corriente de vivencias”⁴²– nos dirigimos hacia ella convirtiéndola en un simple objeto: en la reflexión adoptamos una actitud teórica y en todo comportamiento teórico –dice Heidegger– esta implícito una *privación de vida* [Entlebnis].⁴³

De este modo, este método fenomenológico de Husserl en su intento de describir y aprehender la vivencia no hace más que encubrirla en su despliegue inicial, volviéndola objeto teórico y privándola de vida. Heidegger: “Lo teórico y privado de vida es en sí mismo derivado”.⁴⁴ ¿Cómo salvar entonces al método fenomenológico de lo eminentemente teórico? ¿Cómo abrir fenomenológicamente la esfera de las vivencias?

Heidegger encuentra una respuesta a estas interrogantes en el principio de los principios de la fenomenología, el cual, al parecer Husserl perdió de vista: “*todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da*”.⁴⁵ Este principio no debe entenderse en términos de

⁴² Natorp, P. *Allgemeine Psychologie*, vol. vol I, pp.190s. (Citado por Heidegger en IF, p.122 [GA 56/57, p.101]).

⁴³ Cfr. IF, pp. 120-122. [GA 56/57, pp. 99-100].

⁴⁴ IF, p. 116. [GA 56/57, 96].

⁴⁵ Husserl, E. *Ideas*, p. 58 (citado por Heidegger en IF, p. 132 [GA 56/57, p. 109]).

una proposición teórica, pues, de lo que se trata es del *principio de los principios*: precede a todos los principios, es *no-teórico*.⁴⁶ Heidegger:

“Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida*, que es idéntica con el vivir mismo”.⁴⁷

Esta particular forma de asimilar la fenomenología, implica una cierta *actitud fundamental* [Grundhaltung] que queda expresada en la expresión *simpatía con la vida* [Lebenssympathie].⁴⁸ Actitud fundamental que asumimos cuando nos liberamos del camino teórico en el cual estamos inmersos y hacia donde siempre estamos orientados. Actitud fundamental que comienza a ser absoluta –señala Heidegger– “cuando vivimos en ella –y esto no lo logra ningún sistema conceptual por muy elaborado que esté, sino la vida fenomenológica en su constante proceso de expansión”.⁴⁹

¿Hemos logrado con esta actitud fundamental de la fenomenología aprehender *lo vivenciable en cuanto tal*?

⁴⁶ En ese sentido podemos pensar el sentido del término ‘principio’ que Heidegger da en su curso de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20) : “el *principio de la investigación* es el *principio por el cual se alcanza el campo del asunto*, el *principio por el cual se crea la mira* desde la cual se va a investigar el asunto y el *principio por el cual se va a desarrollar la manera de tratarlo*, el método” (Traducción de Jaime Aspiunza (2006). Editorial Alianza: Madrid, p. 103).

⁴⁷ IF, p. 133. [GA 56/57, p.110].

⁴⁸ Cfr. Barrientos, J., ob. cit., p. 55.

⁴⁹ IF, p. 133. [GA 56/57, p. 110]. Barrientos traduce: “...la vida fenomenológica en su creciente intensificación” (Ob, cit., p. 55).

Nos dice Heidegger: “si la investigación fenomenológica es en general un *comportarse hacia algo*, esto envuelve una objetivación inevitable, un momento de teoretización absolutamente inamovible”.⁵⁰ Volvemos, pues, al parecer, a esa temible esfera de lo teórico. No obstante, esto no es absoluto del todo.

Heidegger nos vuelve a recordar la vivencia del mundo circundante de la cátedra. Allí –dice nuestro autor– teorizamos progresivamente a partir de lo vivido, en lo circundante del mundo: “la cátedra es marrón, marrón es un color, el color es un dato sensorial, el dato sensorial es resultado de procesos físicos o fisiológicos, y así hasta llegar los elementos más simples; *los elementos son algo en general*”.⁵¹ Más aún, en cada estadio de este proceso de teoretización se da un *algo*. De cada uno de ellos puedo decir que es *algo* (la cátedra, lo marrón, el color, el dato sensible). Lo circundante es algo, toda cosa mundana es algo. Heidegger: “*todo lo que puede ser vivido es un posible algo, independientemente de su carácter mundano*”.⁵² El sentido de este algo, remite –como señalábamos– a lo vivenciable en general. Esta indiferencia del *algo en general* –afirma Heidegger– no se identifica de ninguna manera con el grado máximo de privación de vida, la teoretización más elevada, ni tampoco remite a ralentización del proceso de privación de vida o a una insensible constatación

⁵⁰ IF, p. 135. [GA 56/57, p. 112].

⁵¹ *Ibíd.*, p. 136. [*Ibíd.*, p. 113].

⁵² *Ibíd.*, p. 139. [*Ibíd.*, p. 115].

teorética de algo vivenciable. Al contrario, es el indicador de la máxima *potencialidad de la vida*.⁵³ Heidegger:

“Se trata del <<*todavía-no*>>, es decir, de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina; se trata de lo esencialmente *premundano*”.⁵⁴

El *algo premundano*, como fenómeno fundamental de la vida, no ha de ser teoréticamente concebido, sino que más bien “*comprensivamente vivido*”.⁵⁵ Con ello, se logra una “transformación radical del comportamiento que comprende la vivencia”.⁵⁶ ¿Qué alcances tiene este *algo premundano* en el acceso originario de la vivencia? ¿Qué relación tiene con la experiencia de lo mundano en la vivencia de la cátedra? Si bien Heidegger, no es explícito en desarrollar este punto, hay que recordar que ese *algo* remite en definitiva a un *momento significativo*, momento significativo que –a juicio de nuestro autor– es originariamente vivido y experimentado en un *sentido premundano* o en un *sentido mundano*. Es más, “las funciones significativas *pre-mundanas* y *mundanas* expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias], es decir acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia

⁵³ Cfr. IF, p.139 [GA 56/57, p. 115]. Cfr. Safranzki, R., ob. cit., pp. 134-137.

⁵⁴ *Ibíd.* [Ibíd.]. Safranzki nos indica que este término *premundano*, Heidegger, lo eligió como complemento de la expresión transmundo de Nietzsche, “la cual había de caracterizar aquella curiosidad que entiende los *fenómenos* como supuestamente carente de substancias, y así quiere llegar a la *esencia*, que esta detrás, o por debajo, o por encima” (Ob. cit., p. 135).

⁵⁵ *Ibíd.* [Ibíd.].

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 140 [Ibíd., p. 116].

misma, viven en la misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen”.⁵⁷

Heidegger:

“La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, *la intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente”.⁵⁸

Esta noción de *intuición hermenéutica* –que en estas lecciones no está del todo desarrollada– se encuentra ya bastante alejada de la intuición categorial de la fenomenología de Husserl, y se trata más bien “de una intuición comprensiva de la propia vitalidad en situación: inmersión en y ‘entrega’ [Hingabe] a la vida misma en su configuración histórica concreta”.⁵⁹ La intuición hermenéutica tiene más un carácter vital que cognoscitivo. En este punto –de acuerdo a lo expresado por Barrientos– Heidegger ha llegado a tal compenetración con la fenomenología que parece identificarla con la vida misma, con la vida auténticamente comprendida.⁶⁰ Es más, Heidegger:

“La fenomenología es la investigación de la vida en sí misma... (Ella) nunca esta acabada, es siempre provisional en su inmersión absoluta en la vida en cuanto tal. En

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 141 [*Ibíd.*, p. 117].

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 142 [*Ibíd.*, p. 117].

⁵⁹ Díaz, G., *ob. cit.*, p. 15.

⁶⁰ Cfr. Barrientos, J., *ob. cit.*, p. 56.

ella no hay teorías en disputa, sino sólo intelecciones genuinas versus las no genuinas. Las genuinas sólo pueden obtenerse a través de una inmersión honesta y sin reservas en la vida misma en su autenticidad, y esto sólo es posible, en definitiva, a través de la autenticidad de una vida personal”.⁶¹

Con estas palabras concluye Heidegger sus lecciones, y en ellas queda expresamente indicada la esencial y primordial relación entre fenomenología –como ciencia originaria– y vida que será desarrollada y explicitada en posteriores lecciones; relación que, por lo demás, está determinada por una genuina *actitud filosófica* que no es tal sino brota de la autenticidad de una vida personal.

4. En camino hacia una fenomenología hermenéutica.⁶²

Luego de las lecciones del semestre de emergencia, Heidegger lleva a cabo una serie de cursos que en su conjunto desarrollan los temas tratados en aquellas. Entre estos están las lecciones del semestre de verano de 1919, *Fenomenología y Filosofía trascendental de los valores* (FF);⁶³ las lecciones de

⁶¹ Citado por Kiesiel, T (1993) en *The Genesis of Heidegger's Being and time*, University of California Press: California, p. 17 (Cfr. Barrientos, J., op. cit., p. 59). Estas palabras no fueron recogidas en la edición de GA.

⁶² Las descripciones que realizaremos tienen como base la obra de J. Barrientos (op. cit), Hemos decido incluirlas en nuestro trabajo para mostrar el desarrollo de la obra del joven Heidegger desde 1919 hasta 1922. Su propósito es dar continuidad a nuestro informe.

⁶³ Publicadas con el título de *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester, 1919), GA 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1987; (en adelante FF).

invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (PFF)⁶⁴ y el curso del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y la expresión* (FE).⁶⁵

En FF, Heidegger continúa desarrollando su aproximación al fenómeno de la vida, en confrontación –esta vez– con la *filosofía trascendental de los valores* (de corte neokantiana).⁶⁶ No obstante, en este curso se hace especialmente patente la asimilación del pensamiento de Dilthey por parte de Heidegger, quien, “comienza a verse a sí mismo como genuino heredero y continuador de la obra de Dilthey”.⁶⁷ En lo central, en este curso se aprecia cómo cobra mayor fuerza en el pensamiento de Heidegger, la perspectiva *histórica y hermenéutica* de Dilthey. De ahí que nuestro autor promueva explícitamente el vínculo entre “fenomenología y método histórico, su absoluta unidad en la pureza de la comprensión de la vida en y para sí”.⁶⁸ Es más, sostiene Heidegger, “el único criterio fenomenológico (...) no es otro que la *evidencia comprensiva* y la *comprensión evidente* de las vivencias, de la vida en

⁶⁴ Publicadas con el título de *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/1920), GA 58. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1992; (en adelante PFF). No deben confundirse con las lecciones del mismo nombre llevadas a cabo en Marburgo el semestre de verano de 1927, GA 24.

⁶⁵ Publicadas con el título de *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. (Sommersemester, 1920), GA 59. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1993; (en adelante FE).

⁶⁶ Cfr. Barrientos, J., ob. cit., p. 59. Esta *filosofía trascendental de los valores* esta representada –de acuerdo a lo expresado por Barrientos– fundamentalmente por la Escuela de Baden, cuyos mayores exponentes son Windelband y Rickert.

⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁸ FF. GA 56/57, p. 125 (citado por Barrientos, J., ob. cit., p. 60. La traducción de las citas corresponden al propio Barrientos).

y para sí en el *eidos*".⁶⁹ Tomando en consideración el desarrollo de las lecciones anteriores, se aprecia en FF, como Heidegger intenta llevar a cabo una conexión de la *fenomenología trascendental* de Husserl y la *hermenéutica* de Dilthey. Es por tanto en estas lecciones en donde por vez primera surge la idea de una "*hermenéutica fenomenológica*".⁷⁰ Idea que reaparecerá con fuerza en lecciones posteriores. En estas lecciones también –hace notar Barrientos– surge el importante concepto de la "*crítica fenomenológica*"⁷¹ la cual –a juicio de Heidegger– no tiene otro objetivo que "*traer la vista los auténticos y verdaderos orígenes de la vida espiritual como tal*",⁷² un nuevo intento de acceder a la vida originariamente.

PFF, reviste una importancia fundamental en este período del pensamiento de Heidegger, pues allí, se vuelve explícita la identificación de la fenomenología con la filosofía. Heidegger: "la fenomenología es la ciencia originaria de la vida misma. *La fenomenología es idéntica a la filosofía, no es una ciencia previa*".⁷³ Sin embargo – advierte Heidegger– "no hay algo así como una *fenomenología ortodoxa*".⁷⁴ Se advierte aquí, como Heidegger postula una cierta autonomía del pensamiento, pues, es evidente que esta aludiendo

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 126. (*Ibíd.*).

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 131. (*Ibíd.*). Autores como Segura y Rodríguez –entre otros– hablan de una *transformación hermenéutica de la fenomenología*, si bien, a nuestro parecer, este es un concepto aún difuso para expresar el tránsito de la fenomenología en el joven Heidegger, es un concepto que ha ido adquiriendo fuerza en los estudios de la obra temprana de Heidegger.

⁷¹ Barrientos, J., *ob. cit.*, p. 61.

⁷² FF. GA 56/57, p, 127. (citado por Barrientos, J., *ob. cit.*, p. 61).

⁷³ PFF. GA 58, p. 233. (*Ibíd.*).

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 17. (*Ibíd.*, p. 62).

implícitamente a su maestro Husserl, de quien como hemos visto, recibe las primeras señas de la fenomenología. Es relevante en este curso, también, la creciente preocupación que Heidegger comienza a tener por el *problema del método*, esto es, encontrar el método correcto de acceso al fenómeno de la vida (que ya se aprecia en las lecciones del semestre de emergencia). Heidegger llega a decir que “la filosofía es un luchar por el método”,⁷⁵ una constante tarea de descubrir un auténtico “camino al origen”.⁷⁶ En esta misma dirección Heidegger va a expresar manifiestamente el predominio de la vida por sobre lo teórico. Heidegger: “debe ser reconocida la *primacía de la vida* [Primat des Lebens] (*en y para sí*) en cuanto tal”.⁷⁷ Siguiendo en esa línea, es en estas lecciones en donde hace su aparición la fundamental e importante noción de “*vida fáctica*” [faktisches Leben], la cual es –de acuerdo a Heidegger– “el dominio originario de la fenomenología”.⁷⁸ Con ello, la filosofía (entendida como fenomenología) se muestra ahora como “*la ciencia originaria de la vida fáctica en sí*”, y su “problema radical” no es otro que el de la “*autocomprensión de la vida*”.⁷⁹ Otro punto a destacar de estas lecciones, y en donde se puede apreciar el influjo de la perspectiva hermenéutica, es el hecho de que Heidegger pasa

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 228. (*Ibíd.*).

⁷⁶ *Ibíd.* (*Ibíd.*).

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 227. (*Ibíd.*). En este punto Barrientos, ve que más que el problema del ‘*ser en cuanto tal*’, lo que preocupa al joven Heidegger es el problema de la ‘*vida en cuanto tal*’. Como es sabido, desde *Ser y tiempo* en adelante la preocupación primordial –no la única– fue el problema del ‘*ser en cuanto tal*’, dejando la preocupación por la vida en un lugar secundario –aunque esto habría que sostenerlo con más cuidado. Podríamos pensar, en este sentido, el motivo por el cual Heidegger se opuso durante tanto tiempo a la publicación en GA de sus obras de juventud.

⁷⁸ PFF. GA 56/57., pp. 41, 25. (citado por Barrientos, J., op. cit., p. 62).

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 65, 36. (*Ibíd.*).

del análisis del *mundo circundante* hacia el *mundo del sí mismo* [Selbestwelt]. Heidegger vuelve a insistir en el carácter *mundano* de la vida, “nuestra vida sólo es vida en la medida en que vive en un mundo (...) nuestra vida es el mundo en que vivimos”,⁸⁰ sin embargo, el énfasis va a estar puesto en aquel nuevo aspecto del mundo: *el mundo del sí mismo*.⁸¹

Finalmente, en FE, Heidegger continúa desarrollando su nueva idea de *hermenéutica fenomenológica*, esta vez lo hace en franca discusión con la así llamada *filosofía de la vida* [Lebensphilosophie], la cual se había convertido en una tendencia dominante de la época. Heidegger da cuenta que en aquella época se habla por todas partes de la *vida*. Los más diversos autores –insiste– se refieren “a la realidad de la vida, a la investigación de la vida e incluso a la incrementación de la vida; en todos lados se topa uno con los términos *vida*, *sentimiento de la vida*, *vivencia* y *vivenciar*”.⁸² Es más –afirma Heidegger– “la problemática de la filosofía actual se centra en torno a *la vida como fenómeno originario*”.⁸³ Nuestro autor, entonces, intenta en este curso tomar distancia de esta *filosofía de la vida*, la cual –a su juicio– ha errado cuando se refiere al término *vida*. De ahí, entonces, “su esfuerzo, por encontrar términos alternativos, que permitan dar cuenta en mejor forma del tema fundamental de

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 33-34 (*Ibíd.*, p. 63).

⁸¹ Las lecciones toman posteriormente otros derroteros, los cuales –en vista de nuestro propósito– nos vamos permitir omitir. Cfr. Barrientos, J., *ob. cit.*, pp. 63-66.

⁸² FE. GA 59, pp. 12-13. (citado por Barrientos, J., *ob. cit.*, p. 66).

⁸³ *Ibíd.*, p.15. (*Ibíd.*). Heidegger es claro en advertirnos que esta ‘filosofía de la vida’ refiere a posturas muy diversas, por lo pronto, una dirección biológica (Bergson, James), una científico-histórico (Dilthey), una síntesis entre las anteriores (Simmerl) y finalmente una postura neokantiana en donde la vida es considerada desde el punto de la cultura y vinculada a principios normativos (Rickert). Cfr. FE. GA 59, p. 15.

la filosofía”.⁸⁴ Entre estos términos (algunos de los cuales ya hemos mencionado) se encuentran los de *vida, vivencia, yo histórico, apropiación* [Ereignis], *vida en y para sí, vida fáctica, facticidad*. A esta pléyade de conceptos en estas lecciones se agregan los de “*experiencia fáctica de la vida, hombre concreto* [konkreter Mensch], *existencia* [Existenz] y *Dasein*”.⁸⁵ No obstante, estos términos no son absolutos, más bien lo son en cuanto ‘*indicación formal*’ [formale Anzaige],⁸⁶ esto es, apuntan, señalan o indican abiertamente hacia el asunto o cosa última de la filosofía, resistiéndose a ser fijadas o capturadas en una palabra o concepto, manteniendo abierto el fenómeno.⁸⁷ Otro aspecto relevante de estas lecciones –señala Barrientos– es que en él Heidegger comienza a esbozar un desarrollo del decisivo concepto de *destrucción* [Destruktion] que más tarde adquirirá una relevancia importante en el desarrollo del pensamiento de Heidegger. Por lo pronto, en estas lecciones, la idea de destrucción, tiene el sentido de una *destrucción fenomenológica*⁸⁸ del pensamiento tradicional, una destrucción que debe entenderse como un

⁸⁴ Barrientos, J., ob. cit., p. 67.

⁸⁵ FE. GA 59, pp. 36, 87, 23. (citado por Barrientos, J., ob. cit., p. 67). Respecto a los términos Existenz y Dasein, estos no deben pensarse en clave de *Ser y tiempo*, más adelante aclararemos su sentido.

⁸⁶ FE. GA 59, pp. 29. (Ibíd.).

⁸⁷ El tema de la ‘indicación formal’ [formale Anzaige] es un asunto de suma importancia en la obra de Heidegger y es en estas lecciones de Friburgo en donde empieza a dar forma como un recurso metodológico fundamental para la investigación filosófica. Más tarde, en las lecciones de invierno de 1920-1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60 (*Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción al español por Jorge Uscatescu (2005). Editorial Siruela: Madrid) Heidegger lleva a cabo un desarrollo más acabado acerca de la ‘indicación formal’ –especial atención a los §§ 11, 12 y 13.

⁸⁸ Un claro ejemplo de cómo Heidegger lleva a cabo esta idea de *destrucción fenomenológica*, es el análisis que lleva a cabo del pensamiento de Karl Jasper. Cfr. Heidegger, M (2000). *Anotaciones a la psicología de las visiones de mundo de Karl Jaspers*, en *Hitos*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Editorial Alianza: Madrid (GA 9).

“*desmontaje o deconstrucción [Abbau] orientado a una aproximación verdaderamente originaria de dicho pensamiento*”.⁸⁹ Este concepto de *destrucción fenomenológica* se vincula al de *crítica fenomenológica* de las lecciones del semestre de verano de 1919 y es un intento más, por parte de Heidegger, de “reconducir a la filosofía, desde la desposesión, hacia sí misma”.⁹⁰ En este curso, nuestro autor, dirige este incipiente proceso de desmontaje principalmente a la *filosofía de la vida* de Dilthey, pues, “*la filosofía de la vida es una estación necesaria en el camino de la filosofía...*”.⁹¹ En ese sentido, Heidegger advierte en Dilthey la lucidez de reconocer que vida y pensamiento no se encuentran distanciados, sino que más bien están ligados en una necesaria unidad. Finalmente, llega a decir Heidegger, y en línea con Dilthey, que “la vivencia es ella misma una forma previa de la comprensión (...) la vida posee desde un principio el carácter de un comprender... (más aún)... *la vida puede ser interpretada a partir de ella misma*”.⁹²

⁸⁹ FE. GA 59, p. 35. (citado por Barrientos, J., ob. cit., p. 68).

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 29. (*Ibíd.*).

⁹¹ *Ibíd.*, p.154. (*Ibíd.*, p. 69).

⁹² FE. GA 59, p. 166. (citado por Barrientos, J., ob. cit., p. 70).

CAPÍTULO II

ESTRUCTURA DE LA VIDA FÁCTICA

Señalábamos en nuestra introducción, que alrededor de los años veinte y junto con el descubrimiento de las filosofías de Dilthey y Husserl, Heidegger lleva a cabo una particular asimilación de la filosofía práctica aristotélica. Heidegger –como el mismo lo menciona en “Mi camino en la fenomenología”– puso, por esa época, a prueba una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual que se despliega como una *mirada ontológica* de la obra del estagirita.⁹³

Heidegger centra principalmente su investigación en la ética aristotélica (*Ética de Nicomano*), en donde Aristóteles, entre otras cuestiones, establece tres modos fundamentales del conocimiento: 1) productivo (ποιησις), 2) práctico (πραξις), y 3) el teórico (θεορία).⁹⁴ En términos rigurosos podemos decir que Aristóteles distingue claramente entre un saber teórico y un saber práctico (el comportamiento productivo puede reducirse en última instancia al teórico). El saber teórico (θεορία), refiere a una actividad contemplativa de la vida; es por tanto conocimiento teórico (επιστημη), por el contrario, el saber práctico

⁹³ Heidegger, M (2000). “Mi camino en la fenomenología”. Traducción de Félix Duque, en Heidegger, M. *Tiempo y Ser*. Editorial Tecnos: Madrid. Es en esta dirección que puede leerse la tesis de Volpi sobre una ontologización de Aristóteles por parte de Heidegger. En este sentido, la tesis de Volpi, no sería muy original, pues, el mismo Heidegger reconoce esa dirección ontológica. Heidegger no veía en la teoría, la producción y la praxis, tan sólo determinaciones con un mero valor práctico-ejecutivo, sino más bien modalidades de ser propias de la estructura del *Dasein* (en el contexto de las lecciones de los años 20: propias de la estructura de la vida fáctica).

⁹⁴ Cfr. Aristóteles. *Ética*, 1139, a. 26-28.

(πραξις), está orientado hacia nuestras propias acciones, por lo que afectan a la totalidad de nuestra vida (φρονησις), es por ello el nivel más radical de conocimiento. Heidegger ve en esta πραξις aristotélica un horizonte de comprensión que la *fenomenología trascendental reflexiva* de Husserl y la *filosofía de la vida* de Dilthey no ofrecían para un acceso originario de la vida fáctica, pues en ellas, aún primaba el carácter de *lo teórico*.⁹⁵

En este contexto, el escrito de 1922, *Indicaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, Indicación de la situación hermenéutica* (IN),⁹⁶ resulta fundamental para comprender la dirección que toma la investigación heideggeriana de la obra de Aristóteles. Al mismo tiempo –a nuestro juicio lo relevante– este texto nos presenta (fruto de un trabajo de años) una exposición exhaustiva de las *estructuras ontológicas* de la vida fáctica, esto es, caracteriza en su modo de *ser* al objeto propio de la investigación filosófica, que, como ya hemos visto, sólo es accesible en cuanto la filosofía se comprende y autointerpreta como una *ciencia originaria* (desplegada como fenomenología) *pre-teórica, pre-temática y hermenéutica*.

⁹⁵ Hay que advertir que Aristóteles no da una primacía al saber práctico, por sobre el teórico. Cfr. *Ética*, 1139, b. 12.

⁹⁶ También conocido como “Informe Natorp” [Natorp Bericht], publicado en 1989, en Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, volumen 6, pp. 237-269, [DJ] con el título *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* a cargo de Hans-Ulrich Lessing; reeditada luego en el marco de GA, en el volumen 62, en 1997, editada por Günther Neumann. (Traducción al español de Jesús Adrián Escudero (2002). Editorial Trotta: Madrid).

1. Situación hermenéutica.

Si bien, nuestro propósito –insistimos en ello– es acceder a la caracterización ontológica de la vida fáctica y no hacer una lectura de las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles,⁹⁷ nos parece pertinente establecer el marco conceptual en el cual Heidegger inserta dicha caracterización.

Las investigaciones que llevará a cabo nuestro autor están orientadas a contribuir a una historia de la *ontología* y de la *lógica* –ya veremos en que modo son una contribución– y, en cuanto interpretaciones, están determinadas de antemano por ciertas condiciones de interpretación [Auslegens]⁹⁸ y de comprensión [Verstehens]. Heidegger:

“El contenido real de toda interpretación, es decir el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara”.⁹⁹

⁹⁷ Para un exhaustivo análisis e interpretación acerca de estas *interpretaciones*, véase el texto de Carmen Segura (2002), *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp*. Editorial Trotta: Madrid. Especial atención a su segunda parte, pp. 67-155.

⁹⁸ Respecto a los conceptos de *Interpretation* y *Auslegens*, que se traducen como interpretación, podemos decir que *Interpretation* refiere más a un término técnico ganado en la misma filosofía, en el sentido de lo que *hace* la filosofía; en cambio *Auslegens* es lo que se lleva a cabo: un sacar hacia afuera. (Para intercalar las expresiones en alemán utilizamos la edición de GA 62).

⁹⁹ Heidegger, M (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (“Informe Natorp”), (en adelante IN). Traducción de Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta: Madrid, p. 29. [GA 62, p. 346].

La *situación hermenéutica* es, por así decirlo, nuestro horizonte teórico de investigación (nuestros presupuestos y preconcepciones) mediante el cual se determinan tanto las condiciones de interpretación y comprensión como el objeto mismo de la investigación. Es por ello que dicha *situación* deber ser lo *suficientemente transparente*.

El esclarecimiento de la respectiva situación hermenéutica y de las respectivas condiciones de interpretación y comprensión presupuestas en la investigación, es posible en la medida que:

“Toda interpretación [Auslegung] se despliega en función de su ámbito de realidad y de su pretensión de cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) un punto de mira [Blickstand], más o menos expresamente fijado; 2) una subsiguiente dirección de la mirada [Blickrichtung], en la que se determina el <<como-algo>> [als was] según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el <<hacia-dónde>> [woraufhin] deber ser interpretado ese mismo objeto; 3) un horizonte de la mirada [Sichweite] delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación”.¹⁰⁰

Es dentro de la perspectiva abierta por estas tres coordenadas, que la aclaración de la situación hermenéutica va a permitir que el objeto de la investigación filosófica se muestre como fenómeno.¹⁰¹

¹⁰⁰ *Ibíd.* [*Ibíd.*].

¹⁰¹ Cfr. Segura, C., *ob. cit.*, pp. 40-41.

El punto de mira [Blickstand], es el punto de partida de la interpretación, en ese sentido, éste quedara establecido en la medida que se haga una exposición más o menos definida de la vida fáctica y sus estructuras fundamentales. Con ello –como veremos– se define el objeto propio de la investigación filosófica.

La dirección de la mirada [Blickrichtung], constituye la orientación en la cual se define el ámbito de objetos que han de cuestionarse en la problemática filosófica, ámbito de objetos que se mueve en un estado de *ya interpretado*, es decir, aquel ámbito en el cual están dados los presupuestos y preconceptos en los cuales se mueve la interpretación. Es por ello que en el contexto de IN, la dirección de la mirada se orienta hacia la obra de Aristóteles, pues allí se encuentran las bases originarias de la investigación.

El horizonte de la mirada [Sichweite], que se articula en función de las coordenadas anteriores, configura –como expresamente lo indica Heidegger– la cierta pretensión de objetividad en la cual se mueve una determinada interpretación. En ese sentido, si el punto de mira se ha definido como la vida fáctica y sus estructuras ontológicas y, la dirección de la mirada está orientada hacia Aristóteles, el horizonte de la mirada, entonces –de acuerdo a nuestro autor– debe preguntar “¿según que tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el <<ser>> de la vida fáctica?, ¿cuál es el sentido del Dasein según el cual la interpretación de la vida determina a priori el objeto hombre? (...) ¿sobre qué tipo de

presuposición ontológica descansa esta objetividad?, ¿cómo se explicita conceptualmente ese ser del hombre, cuál es su base fenoménica de la explicitación y qué categorías ontológicas surgen para explicitar este fenómeno [del ser del hombre]? (...) finalmente, ¿qué significa en general ser para Aristóteles?, ¿cómo este ser accesible, comprensible y determinable?”.¹⁰² En estas interrogantes, se aprecian cuestiones relativas al ámbito de la presuposición, la preconcepción e interpretación, de este modo –como lo señala Segura– “se trata de una posibilidad de acceder a una *experiencia originaria* del *Dasein* humano”,¹⁰³ experiencia que de acuerdo a Heidegger no hubo, sino que más bien “lo que decidió la comprensión y posterior interpretación de este *Dasein humano* fue ajeno a él”.¹⁰⁴

En suma, es desde la óptica de estas tres coordenadas que puede desplegarse una interpretación tal, que al mismo tiempo, transparente su situación hermenéutica. La caracterización y descripción de la vida fáctica y sus estructuras fundamentales, es necesaria y primordial, pues, constituye el *punto de partida* desde donde surge toda interpretación.

¹⁰² IN, 57. [GA 62, p. 372-373].

¹⁰³ Segura, C., ob. cit., p. 61.

¹⁰⁴ Ibíd. De acuerdo a Segura, Heidegger va a encontrar en la interpretación y experiencia del movimiento [Bewegung] por parte del estagirita, una forma no-adeuada para la investigación filosófica de la vida fáctica, reconociendo sí lo valioso de sus interpretaciones.

2. El objeto de la investigación filosófica.

Antes de entrar de lleno en el análisis de las estructuras ontológicas de la vida fáctica, revisaremos como es que ésta se vuelve objeto de la investigación filosófica. Heidegger:

“El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano [das *menschliche Dasein*] en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico”.¹⁰⁵

Este párrafo que a simple lectura no parece tener complicaciones, pues, –nos dice Safranski– ¿qué otra cosa habría de hacer la investigación filosófica y qué otra cosa no ha hecho sino explorar el ser del hombre?,¹⁰⁶ encierra una fundamental conclusión: en tanto que la vida fáctica es objeto de la investigación filosófica y es a su vez interrogada en su carácter de ser

¹⁰⁵ IN, pp. 31-32 [GA 62, p. 348-349]. *Dasein*, como refiere el traductor de IN, tanto en el lenguaje filosófico como en el coloquial significa *existencia*, pero evidentemente esta traducción no puede ser tan textual, pues Heidegger utiliza el término *Dasein* en el sentido de *existencia humana* comportando así un carácter ontológico esencial de la vida humana. Su traducción no es fácil y han sido varios los intentos por verterlas de una manera adecuada al español: Gaos en su traducción de *Ser y tiempo* lo hace como *ser-ahí*, Jiménez Redondo en su traducción de *Introducción a la filosofía* (lecciones de 1928-29) como *ex -sistencia*, y Rivera en la traducción más actualizada de *Ser y tiempo* opta por dejar la palabra en su expresión original y no traducirla. En el contexto del Informe Natorp –como en general en las lecciones de los primeros años en Friburgo– *Dasein* no debe comprenderse con el sentido que adquiere en *Ser y tiempo*. Más bien debe comprenderse en el sentido de *vida humana, existencia que es vivida*, de ahí a que Heidegger ocupe expresiones como *vida humana fáctica* y *Dasein fáctico*, en un mismo sentido (la traducción al español pierde esta característica). Sin embargo, es en esta etapa en donde el término *Dasein* ira adquiriendo el sentido técnico que conoceremos posteriormente en *Ser y tiempo*.

Para un exhaustivo análisis del significado de dicha expresión, remitimos a la obra de Jesús Adrián Escudero (2009). *El Lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico*, 1912-1927. Editorial Herder: Barcelona, p. 63-64.

¹⁰⁶ Safranski, R., ob. cit., p. 154.

(ontológico), la investigación filosófica es *ontología general*, y como tal es fundamento de las ontologías regionales (de las ciencias en general).

“Esta dirección fundamental de la investigación filosófica –prosigue Heidegger– no se impone *desde fuera* ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica sino que se ha de comprender como *la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica*; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma”.¹⁰⁷ Este *no imponerse desde fuera*, debe entenderse en el sentido de que es el objeto mismo el que debe *mostrarse* en el más puro sentido fenomenológico: *mostrarse tal cual es*.

Sin embargo, la vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con que se asume a sí misma. El rasgo característico de esta dificultad con que se asume la vida fáctica es –a juicio de Heidegger– la evidente tendencia de la vida a *simplificarse*, a simplificar las cosas, a *alivianarse a sí misma*.¹⁰⁸ La vida se vuelve de este modo un fenómeno *particularmente complicado* para la investigación filosófica, la cual para mantenerse fiel a sí misma no debe desconocer este complejo carácter de la vida fáctica. La investigación filosófica debe abstraerse de caer en todo intento de conformismo, simplificación, de consuelo metafísico, de un saber libresco,

¹⁰⁷ IN, p. 32. [GA 62, p. 349]. Lo cursivo es nuestro.

¹⁰⁸ Cfr. Ibid. [Ibíd.].

que la haga renunciar a contemplar, aprehender y retener el objeto de la investigación.¹⁰⁹

Ahora bien, el objeto de la investigación filosófica se ha definido en términos de indicación como el *Dasein humano fáctico en cuanto tal* [das *faktische menschliche Dasein als solche*], es por este motivo que se hace necesaria para la investigación la visualización previa de las estructuras esenciales de la vida fáctica. No obstante, este no es el único ni principal motivo, más bien lo es, pues, como lo señala Heidegger:

“La investigación misma constituye un determinado *cómo* [Wie], una *determinada modalidad de la vida fáctica* y, como tal contribuye en su *realización* (y no tan sólo en el <<uso>> que posteriormente se pueda hacer de los resultados de la investigación) a la co-temporización [mitzeitigt] del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma”.¹¹⁰

Si la investigación filosófica es un determinado *cómo* de la vida fáctica, la investigación filosófica se convierte en el *modo* mediante el cual se *descubre y despliega* la vida fáctica. En definitiva: es la realización explícita de *una actividad fundamental de la vida fáctica*.¹¹¹

¹⁰⁹ *Ibíd.*

¹¹⁰ IN. p, 34. [GA 62, p. 351].

¹¹¹ La investigación filosófica –en cierto modo– lleva a cabo una indicación en términos formales de cómo la vida se comprende a sí misma (precisamente viviendo fácticamente).

3. Estructuras fundamentales de la *vida fáctica*.

En la descripción que realizaremos a continuación –y siguiendo los consejos de nuestro autor– no se trata de “definir en detalle las estructuras del objeto <<vida fáctica>>, ni de aprehenderlas en sus articulaciones constitutivas”,¹¹² sino que más bien se trata de especificar en términos simples aquellos elementos constituyentes de la vida fáctica.¹¹³ Las estructuras fundamentales de la vida fáctica están determinadas por *el cuidado, la tendencia a la caída y el ser para la muerte*.

3.1. El cuidado [Sorge].

Heidegger:

“El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* [Sorge] (curare). En el <<estar-ocupado-en-algo>> [Aussein auf etwas] está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida, *el mundo* que le corresponde en cada ocasión”.¹¹⁴

¹¹² IN, p. 34. [GA 62, p. 351].

¹¹³ En este sentido –indica Segura– la especificación o enumeración de estas estructuras podemos pensarla en términos de *indicación formal* [formal Anzeige]. Véase nota 87 del presente informe.

¹¹⁴ IN, p. 35. [GA 62, p. 352]. *Sorge* es traducido por *cuidado*, pero tiene a su vez diversas acepciones: preocupación, inquietud, alarma, diligencia, solicitud; en una segunda acepción puede significar amargura, aflicción, pesadumbre. Gaos en su traducción de *Ser y tiempo* vierte el término como *cura, curarse de*; Rivera en su traducción lo hace por *cuidado*, al igual que Adrián Escudero. En términos estrictamente filosóficos *el cuidado* es en el contexto de *Ser y*

La vida fáctica, entre otras cosas, se cuida de sí en el instante en que sale al encuentro del mundo. Que la vida *cuide* de sí misma significa que se ocupa de..., se preocupa de..., todo aquello que le sale al encuentro al abrirse al mundo. El carácter del cuidado es esencialmente práctico en el sentido de que la vida fáctica siempre está *ocupada* en algo. En este estar ocupado en..., se hace presente el horizonte desde donde se mueve el cuidado, esto es, la totalidad de las cosas: *el mundo* (como unidad previa significativa) –de ahí su carácter dinámico.

“La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* [Umgang] que la vida fáctica mantiene con su mundo”.¹¹⁵ El *trato* define, de este modo, el aspecto *relacional* que hay en el cuidado. El cuidado que la vida fáctica comporta con el mundo lo hace a la manera del *trato*, esto es, en forma de relación. La vida se cuida del mundo en cuanto se relaciona con él, *trata con él*. El *trato* en la medida que es relacional indica cierto comportamiento práctico de la vida

tiempo un momento estructural ontológico del Dasein (el cual indica el modo como el ser mismo del Dasein debe mostrarse, el modo como el Dasein se relaciona con su mundo y lo descubre en su significatividad). Su definición formal es: *un anticiparse-a sí- estando-ya-en (el mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo* (Cfr. Capítulo VI de *Ser y tiempo*), y como tal –al igual que el término *Dasein*– mantiene siempre abierto su sentido. En el tejido del pensamiento de Heidegger en sus primeras lecciones en Friburgo, el cuidado se asocia un rendimiento práctico y dinámico de la vida fáctica en su encuentro con el mundo, este sentido es el que se va desarrollando hasta llegar a *Ser y tiempo*. Para aspectos de traducción y su desarrollo en la obra de Heidegger véase 1) nota 11 de la traducción de IN; 2) Adrián Escudero, J (2009). *El Lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico, 1912-1927*. Editorial Herder, Barcelona, p. 156-157; 3) Rivera, J y M. Stuvén (2008). *Comentario a Ser y tiempo*. Ediciones Universidad Católica de Chile: Santiago. Volumen 1, p.42

¹¹⁵ IN, p. 35. [GA 62, p 352]. La palabra alemana *Umgang* tiene un sentido práctico en cuanto refiere al manejo que se tiene con instrumentos o situaciones de la vida diaria. (Cfr. nota 13 de la traducción).

fáctica con su mundo. El *hacia-dónde* del cuidado, esto es, *el horizonte de sentido en cual se mueve el cuidado*, es el *con-qué* del trato: el asunto del que nos cuidamos, esto es, *el mundo* –el mundo es el *con-qué* tenemos trato cada vez que la vida fáctica se cuida a sí misma.¹¹⁶ Heidegger:

“El mundo esta ahí como algo de lo que ya siempre nos cuidamos. El mundo se articula en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartido* y *mundo del sí mismo*”.¹¹⁷

El cuidado, entonces, puede tomar tres direcciones posibles en su relación con el mundo. Se debe tener presente que cuando se define al objeto de la investigación filosófica como vida fáctica, no se hace referencia a una vida humana en general, a una existencia humana universal. Al contrario, *la vida fáctica es siempre la vida de cada cual, mi vida*. Con lo anterior pueden comprenderse estas tres direcciones que asume el cuidado en su trato con el mundo: 1) *el mundo circundante* [Umwelt] refiere al trato que la vida fáctica mantiene con las cosas del mundo, a su ocupación con las cosas del mundo, 2) *el mundo compartido* [Mitwelt] refiere a la preocupación que el Dasein humano tiene por los otros Dasein, preocupación por la vida compartida, y 3) *el mundo*

¹¹⁶ <El hacia dónde del cuidado es el con-qué del trato>, así traduce Adrián Escudero la expresión <*Das Worfaut der Sorge ist das Womit des Umgangs*>, la cual a su juicio –en una traducción libre– podría sonar: <El radio de acción del cuidado se circunscribe básicamente al asunto del que se ocupa el Dasein> (Cfr. nota 14 de la traducción).

¹¹⁷ IN, p. 35. [GA 62, p. 352].

del sí mismo [Selbstwelt], refiere al cuidado que la vida tiene de sí misma.¹¹⁸ Si el sentido de la vida fáctica es siempre *cuidado* (de sí) se puede decir que el mundo, en realidad, se abre en dos direcciones posibles: *mundo circundante* y *mundo compartido*.

Del mismo modo en que el cuidado articula al mundo, el cuidarse de él expresa la preocupación que la vida tiene por los elementos que dan forma a su consolidación: su subsistencia, la profesión, la tranquilidad, la familiaridad con las cosas. Al mismo tiempo el carácter dinámico del cuidado muestra una multiplicidad de realización y de referirse al *con-qué* del trato: la manipulación de, la elaboración de, el producir para, el custodiar y el extraviar.

Advierte Heidegger que el asunto propio del trato correspondiente a cada una de las modalidades señaladas “se mueve *siempre* en un determinado contexto de familiaridad y de conocimiento”.¹¹⁹ Este contexto de familiaridad y conocimiento puede entenderse en el sentido de que siempre el trato con el mundo está dado en una *cotidianidad* conocida *ya de antemano* –aunque este conocimiento sea muy general. El mundo nos sale al encuentro en un determinado estado de realidad concreta que solicita nuestra atención y nuestro quehacer. En este contexto, el cuidado mira alrededor suyo de manera

¹¹⁸ Estas articulaciones del mundo a partir del cuidado, darán paso en *Ser y tiempo* a momentos estructurales del cuidado (*Sorge*): el mundo circundante será *Besorgen* (ocupación) y el mundo compartido será *Fürsorge* (solicitud). Tanto la ocupación como la solicitud son el modo en que el *Dasein* cuida de los otros entes, Heidegger: “Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado (...) ha sido posible concebir como ocupación al estar en medio del ente a la mano, y como solicitud el estar con los otros, en cuanto co-existencia que comparece en el mundo”. (Cfr. *Ser y tiempo*., ed. cit., p. 214).

¹¹⁹ IN, p. 36. [GA 62, p. 353]. Lo cursivo es nuestro.

circumspecta: la mirada es abarcadora de su entorno pero al mismo tiempo indica cierta precaución de él. Heidegger:

“En la circunspección [Umsicht], el asunto propio del trato se aprehende, de entrada, de tal o cual manera, se orienta hacia tal o cual dirección, se interpreta como esto o aquello”.¹²⁰

El mundo –lo objetivo– significa algo, el mundo sale al encuentro como *significativo*¹²¹ (el mundo está dado para alguien al que *le es mundo*). El mundo sale al encuentro de una manera práctica. La circunspección no es una *mirada teórica* del entorno, al contrario, es una mirada que comporta un *trato ejecutivo* con el mundo.

Mas, puede ocurrir que esta tendencia originaria del trato cuidadoso, esto es, el trato ejecutivo, pueda ser omitida y se renuncie a ella. Es más, el *cuidado tiende a comportarse de esta manera*. Cuando el trato con el mundo ya no lo es a la manera circumspecta se transforma en un mero mirar en derredor, sin ningún propósito ejecutivo. El trato se vuelve un simple *contemplar* [Hinsehen]. En el cuidado de este contemplar el mundo ya no está presente como trato ejecutivo, sino que lo hace desde un aspecto de la observación. Esta

¹²⁰ *Ibid.* [*Ibid.*].

¹²¹ Resuenan aquí lo dicho en las lecciones de 1919: viviendo en un mundo circundante me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados. Posteriormente en las lecciones de 1923. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. GA 63 (Traducción de Jaime Aspiunza (2000). Alianza Editorial: Madrid) Heidegger llevara un detallado análisis de la significatividad –especial intención a los §§ 21 y 22.

observación puede articularse –a juicio de Heidegger– como *ciencia* (en el sentido de conocimiento teórico).¹²² La ciencia es un modo de tratar con el mundo que lo hace desde la mera contemplación y en tanto que es una actividad del trato es un *modo de ser* de la vida fáctica, contribuyendo en ello a formar su existencia. En este modo de ser de la vida fáctica el trato con el mundo se *toma un respiro* de su originaria tendencia hacia la ejecución práctica. El estado de contemplación es un trato independiente de relación con el mundo, es un *permanecer junto a...* sin hacer nada con ello. La observación de carácter científico es deudora del encuentro de la vida fáctica con el mundo, su sentido real y su carácter de cosa lo adquiere en función de un ejercicio teórico de abstracción.¹²³

La mirada *circumspecta* del trato ofrece a la vida fáctica un mundo *ya interpretado* de acuerdo a las perspectivas en que el mundo comparece y las cuales no son lo suficientemente explícitas para la vida fáctica. Heidegger.

“La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* ya heredado, revisado o elaborado de nuevo”.¹²⁴

La interpretación ya dada del mundo indica la situación fáctica en que se encuentra la vida misma y el modo en que la vida tiene cuidado de sí misma.

¹²² Veíamos en el capítulo anterior que la filosofía como ciencia originaria, es pre-teorética.

¹²³ Esta actitud teórica que asume el cuidado en su originaria tendencia a la ejecución práctica, tiene su raíz en la tendencia de la vida a simplificarse a alivianarse a si misma.

¹²⁴ IN, p. 37. [GA 62, p. 353].

Heidegger: “la actividad del cuidado no es un *proceso* [Vorgang] de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición con un mundo existente. El mundo está presente *en* la vida y *para* ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado”.¹²⁵ El mundo como objeto mentado y observado se hace presente *sólo* cuando la vida fáctica deja en suspensión la original actividad del trato. La vida queda suspendida y asume una *dirección que no le es propia*.¹²⁶

3.2. Tendencia cadente de la vida.

La vida fáctica –como veíamos– tiende a suspender su trato ejecutivo con el mundo en post de una mirada contemplativa sobre él. La actividad del trato cuidadoso con el mundo se inclina a *ser absorbida* por el mundo dejándose arrastrar por él. Heidegger:

“Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio declive y por la que se produce un *movimiento de caída* en el mundo que, a su vez desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma. Este carácter fundamental de la actividad del cuidado se define terminológicamente como la *inclinación hacia la caída* de la vida fáctica (o, dicho con brevedad, como el *caer en...*);

¹²⁵ *Ibíd.* Al igual como ocurre con la vivencia, la actividad del cuidado no debe entenderse como un proceso.

¹²⁶ Dirección que –de acuerdo a Heidegger– proporciona la mayoría de las veces el punto de partida de la epistemología y la ontología,

con esto se señala, asimismo, la dirección y el horizonte intencional de la tendencia propia del cuidado”.¹²⁷

El fenómeno de la caída no debe entenderse como un simple fenómeno que *ocurre* en la vida. Al contrario, la caída es un movimiento *intencional* de la vida fáctica convirtiéndose en un elemento constitutivo de la facticidad de la vida. Este carácter dinámico de la vida no se debe entender como un rasgo accidental, sino más bien como un hecho propio de la preocupación de la vida.

La inclinación hacia la caída en la cual se mantiene la vida fáctica (en una interpretación mundana de ella) expresa –de acuerdo a Heidegger– unas peculiares formas de tomarla: 1) la inclinación a la caída resulta *tentadora* pues empuja la vida a una simplificación ideal que la conducen ulteriormente a un olvido de sí misma, 2) la tendencia a la caída es *tranquilizadora*: mantiene a la vida en su estado cadente, como si se tratase de un estado de apacible seguridad, 3) en cuanto tentadora y tranquilizante la tendencia cadente de la vida es también *alienante*: la vida se vuelve extraña para sí misma en la medida en que se entrega al mundo del cual se ocupa. Más aún, en cuanto alienante la inclinación a la caída disminuye la posibilidad de la vida fáctica de volver sobre sí y reapropiarse de sí misma.¹²⁸

¹²⁷ IN, pp. 38-39 [GA 62, pp. 355-356]. De acuerdo al traductor *Verfallen* significa literalmente caída, pero como el fenómeno de la caída no es algo estático, sino una inclinación, prefiere utilizar la expresión <movimiento de caída>. Cfr. nota 21 de la traducción.

¹²⁸ Cfr. IN, p. 40 [GA 62, p. 357].

A través de estos tres movimientos, la caída no sólo constituye la *actividad fundamental* del trato ejecutivo, sino también de la circunspección misma y de su posible configuración mediante “la observación y la interpretación que permite nombrar, conocer y determinar la respectiva situación hermenéutica en la que se encuentra instalada la vida fáctica”.¹²⁹

Heidegger:

“La vida fáctica no sólo se aprehende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el *lenguaje* del mundo [*Sprache der Welt*] cada vez que habla consigo misma”.¹³⁰

Por otra parte, la tendencia a la caída es también responsable de que la vida fáctica, que –como decíamos anteriormente– es siempre la vida de cada cual, no pueda ser vivida como tal. La vida fáctica –de acuerdo a Heidegger– se mueve siempre en cierto *término medio* [*Durchschnittlichkeit*]¹³¹ que es propio del cuidado, del trato, la circunspección y de la aprehensión del mundo. Este

¹²⁹ IN, p. 40 [GA 62, p. 357].

¹³⁰ *Ibid.* [*Ibid.*].

¹³¹ *Durchschnittlichkeit* es un término que literalmente significa: *por término medio, que hace un corte a través de algo*, su traducción más común es: *de término medio* y refiere principalmente a un campo semántico relativo a lo habitual, regular, de calidad media, entre otros. En *Ser y tiempo* Heidegger hablara de *Durchschnittlichkeit* (medianía) para expresar la indiferencia inmediata y regular en que se mueve el Dasein.

término medio es en cada ocasión el de la *publicidad* [Öffentlichkeit],¹³² el del entorno, el del “así como muchos otros”.¹³³

Surge aquí –en la publicidad– la figura del <uno> [Das man] o el <se>, quien es el que vive fácticamente la vida del individuo: “uno trabaja, uno se preocupa, uno ve, uno juzga, uno disfruta, uno trabaja y uno se plantea preguntas”.¹³⁴ La vida fáctica es vivida por el *nadie* al que consagra toda su atención. La vida se vive *inauténticamente*. Heidegger:

“En el mundo al que la vida se abandona y en el término medio por el que circula, la vida se oculta, se esconde de sí misma. La tendencia hacia la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma”.¹³⁵

3.3. El ser para la muerte.

Heidegger plantea que la evidencia más concreta de este desencuentro de la vida fáctica consigo misma, es el modo en que ella enfrenta a la *muerte*. Hay que recordar que la vida fáctica –en su carácter ontológico– no es un *proceso*, por ello, la muerte no debe interpretarse como la interrupción abrupta y azarosa de ese proceso. Por el contrario, la muerte es *para* la vida fáctica algo inmediatamente *ineludible*. Heidegger:

¹³² *Öffentlichkeit*, publicidad –en *Ser y tiempo*– integra tres conceptos claves de la indiferencia del Dasein: *distancialidad*, *medianía* y *nivelación*.

¹³³ IN, p. 40. [GA 62, p. 357].

¹³⁴ *Ibíd.* *El uno* [Das man] es una figura que también aparece posteriormente en *Ser y tiempo*.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 41 [GA 62, p. 358].

“La vida es tal que su muerte siempre está de algún modo presente para ella; la vida es tal que siempre tiene a la vista su muerte, incluso cuando rechaza y reprime el <<pensamiento de la muerte>>”.¹³⁶

La muerte se presenta como un objeto del cuidado saliendo a su encuentro como una *modalidad de la propia vida*. El esfuerzo del cuidado por despreocuparse de la muerte se manifiesta en la constante *huída* hacia los quehaceres mundanos.

La vida fáctica al apartarse de la muerte, evita el encuentro consigo misma y con su verdadero carácter ontológico. La inminencia de la muerte, tanto en la huída hacia el mundo como en la inquietud a la que se aferra, es –de acuerdo a Heidegger– un *elemento constitutivo de la estructura ontológica* de la facticidad. Heidegger:

“Cuando toma posesión de la muerte y asume su certeza, la vida se hace visible en sí misma. La muerte entendida de esta manera, ofrece a la vida una perspectiva y la conduce constantemente ante su presente más propio y ante su pasado, un pasado que dimana y brota de la vida misma”.¹³⁷

Cuando se intenta determinar el carácter ontológico de la vida fáctica, sin tomar en cuenta el asunto de la muerte y el cómo ésta es tenida por la vida, se

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ IN, p. 42 [GA, p. 359].

incurre en un error que es difícil de reparar.¹³⁸ La muerte cuando es asumida como tal, en su inminencia y en su modo de hacer visible el pasado y el presente de la vida fáctica, es al mismo tiempo, el fenómeno mediante el cual se puede explicar y poner de manifiesto la específica *temporalidad* del Dasein humano.¹³⁹

4. La existencia como contramovimiento.

La descripción de las estructuras de la vida fáctica: el cuidado, la tendencia a la caída, y el ser para la muerte, da la sensación –como el mismo Heidegger lo expresa– que éstas van en el sentido contrario de la característica fundamental de vida fáctica: a saber, “que es un ente cuyo propio ser está en juego en el modo cómo se despliega temporalmente”.¹⁴⁰ ¿Cómo es posible aquello? Precisamente la tendencia a la caída y el ser para la muerte, parecen conducir la vida fáctica hacia un total desencuentro consigo misma. Pero esto es así, sólo en apariencia. Heidegger:

¹³⁸ Con lo anterior Heidegger no postula algo así como una metafísica de la inmortalidad o del más allá.

¹³⁹ Lo histórico –presente y pasado– es determinable sólo en función de dicha temporalidad y no de una determinación historiográfica. Una temporalidad que se articula en cuanto pasado, presente y futuro (en clave de *Ser y tiempo*, estos serán considerados *éxtasis tempóreos*). La muerte al asumirse como tal, esto es, en su más puro carácter ontológico, hace manifiestos estos éxtasis.

¹⁴⁰ IN, p. 43 [GA 62, p. 360].

“La vida está fácticamente presente a sí misma, incluso cuando evita el encuentro consigo misma; es más incluso cuando se <<distancia de sí>>, la vida se mantiene alerta frente a su absorción en las ocupaciones mundanas”.¹⁴¹

Este hecho, de absorberse o entregarse a las ocupaciones del mundo, comporta en sí mismo que la vida fáctica presta, en cierto modo, una atención –quizás no confesada ni explícita– hacia aquello *ante lo que huye*. Sin embargo, este *ante-qué* de lo que se huye es la vida misma “entendida como la posibilidad fáctica de aprehenderse expresamente como objeto de la preocupación”.¹⁴² De este modo, el ser de la vida fáctica en cuanto tal, es sólo visible indirectamente a través de un *contramovimiento* que se opone a la caída del cuidado. Este *contramovimiento* propio de la inquietud de la vida por no perderse en el olvido, determina el modo en que se temporiza la posible aprehensión auténtica de la vida. Heidegger:

“Designamos con el término *existencia* [Existenz] a este ser que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica”.¹⁴³

La existencia en cuanto *contramovimiento*, es un *movimiento fundamental* de la vida fáctica, movimiento fundamental que ya esbozamos cuando indicábamos la dirección de la investigación filosófica. La existencia

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² *Ibíd.*

¹⁴³ *Ibíd.*

–dice Safranski– debe entenderse en un sentido transitivo, esto es, como realización, en la cual –además– resulta accesible la vida fáctica.¹⁴⁴

Sin embargo –advierte Heidegger– la vida fáctica en cuanto se inquieta por la existencia accede *indirectamente* a sí misma. Existe, pues, la posibilidad de –en expresión de nuestro autor– *errar la existencia*.

Este acceder *indirectamente* a sí misma debe entenderse como la imposibilidad que tiene la vida fáctica de un acceso directo a ella (pues tiende a caer en el mundo); más bien debe hacerlo como una *tentativa*, como un *contramovimiento*. Este contramovimiento, no obstante, puede no ser acertado –se puede fallar en el intento– es por ello que Heidegger nos dirá que existe la posibilidad de *errar la existencia* (inclusive puede nunca alcanzarla). Es más, en cuanto la existencia puede errar en sí misma, se vuelve fundamentalmente problemática para la vida.

Fundamentalmente problemática, pues, –de acuerdo a Heidegger– “*la posibilidad de la existencia es siempre la posibilidad de la facticidad concreta*, entendida dicha facticidad como un modo de temporización de la temporalidad de la existencia”. De este modo, lo que muestra la existencia “no puede ser interrogado de una manera directa y general” e –insiste Heidegger– “*la existencia sólo se hace comprensible en su propio ser en el cuestionamiento de la facticidad*, en la *destrucción* en cada caso concreto de la facticidad, sacando

¹⁴⁴ Safranski, R., ob. cit., p. 157.

a la luz los motivos de su actividad, sus orientaciones y sus disposiciones voluntarias".¹⁴⁵

La existencia, como contramovimiento que se opone a la tendencia a la caída, no debe interpretarse como una *huída frente al mundo*. Es más, toda huída del mundo no busca comprender la vida en su carácter existencial, sino más bien la inserta en un mundo nuevo y tranquilizador. La inquietud por la existencia no cambia en ningún sentido la condición fáctica en la que se encuentra la vida. Lo que sí modifica es el tipo de actividad que asume la vida.¹⁴⁶ En la inquietud de la existencia, la actividad del trato del cuidado de la vida no puede convertirse en asunto de la *publicidad* y *el uno*, sino que surge en cada caso concreto del trato y sus preocupaciones. La existencia, por tanto, es una actitud auténtica de asumir la vida fáctica.¹⁴⁷

Ahora bien, hemos dicho –junto a Heidegger– que el carácter ontológico del Dasein, está determinado fácticamente por su tendencia a la caída, por un *inclinarse hacia el mundo*. El sentido de esta característica *originaria*, sólo es posible –siguiendo a nuestro autor– en función de la facticidad misma y su respectiva *aprehensión*. Esta comprensión interna de la facticidad y su aproximación comprensiva a la vida, tiene –a juicio de Heidegger– y desde la

¹⁴⁵ IN, p. 44 [GA 62, p. 361].

¹⁴⁶ Esta actitud no tiene nada que ver con una actitud reflexiva egocéntrica. Heidegger utiliza la expresión coloquial “romperse los sesos”: no se trata de eso.

¹⁴⁷ La vida fáctica se asume auténticamente en la existencia o inauténticamente en su tendencia a la caída.

perspectiva de sus posibilidades existenciales “el carácter de una interpretación de la vida que su preocupa por su ser”.¹⁴⁸ En ese sentido, nos dice Heidegger:

“Facticidad y existencia no significan, pues, la misma cosa, ni el carácter ontológico y fáctico de la vida está determinado por la existencia; la existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente en el ser de la vida que ha definido como fáctico”.¹⁴⁹

La existencia, entonces, es *sólo* una *posibilidad* que tiene la vida fáctica de comprenderse a sí misma como fáctica. Desde ella, no es posible, pues, llevar a cabo un radical cuestionamiento ontológico de la vida, sino que por el contrario, ello es sólo posible desde la facticidad de la vida misma.

5. Hermenéutica fenomenológica de la facticidad.

Una vez descritas las estructuras ontológicas de la vida fáctica y puesto de ante mano que la existencia es tan sólo una posibilidad temporal de la vida fáctica, cabe preguntar ¿cómo se ha de comprender la investigación filosófica en cuanto el ser de la vida se ha definido como fáctico?

Nos advierte Heidegger: en primer lugar, si la filosofía se entiende a sí misma como una actividad esencialmente interrogativa, se puede decir de ella

¹⁴⁸ IN, p. 45 [GA 62, p. 362].

¹⁴⁹ *Ibíd.* [*Ibíd.*].

que es “la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser”; y en segundo lugar, si la filosofía se decide por sí misma de “modo radical y claro (...) a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus posibilidades fácticas”, entonces –indica Heidegger– lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto [de estudio] a la vida fáctica con respecto a su facticidad”.¹⁵⁰

En esta descripción que hace Heidegger de la filosofía, cobra sentido el hecho de que la investigación filosófica es un determinado *cómo de la vida fáctica, una determinada realización de ella*. De ello se desprende que la captación explícita de esta actividad fundamental de la vida fáctica, no es tan sólo fundamental para ella, sino que para que su objeto de estudio (la vida fáctica) se muestre en cuanto tal.¹⁵¹

Si la filosofía ha de tratar el problema del *ser de la vida fáctica*, es –como deslizábamos al comienzo– *ontología fundamental*, de tal modo que las ontologías regionales reciben de ella su fundamento y sentido. Más, si la filosofía trata no tan sólo la problemática del ser de la vida fáctica, sino que además, el modo en que este ser es nombrado e interpretado en el discurso, la filosofía es *lógica*.¹⁵² De este modo la ontología y la lógica –de acuerdo a

¹⁵⁰ *Ibíd.* pp. 45-46 [*Ibíd.* pp. 362-363].

¹⁵¹ Cfr. Segura, C., *ob. cit.* pp. 49-51.

¹⁵² Cfr. IN, p. 46-47. [GA 62, p. 363-364]; Segura, C., *ob. cit.*, pp. 52-53. En este sentido además debemos entender como las investigaciones llevadas a cabo por Heidegger con una contribución a la ontología y la lógica

Heidegger– han de ser *retrotraídas o reconducidas* [Ursprungseinheit] a la original unidad del problema de la facticidad, por lo que han de ser comprendidas “como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*”.¹⁵³

Finalmente, nos dice Heidegger:

“La investigación filosófica debe elucidar categorialmente las interpretaciones en cada caso concreto de la vida fáctica -como las de la circunspección que acompaña al cuidado y las de la comprensión inherente a la inquietud- teniendo en cuenta la unidad fáctica de la temporización de la vida. La investigación filosófica debe llevar a cabo ese ejercicio de elucidación categorial desde la perspectiva de sus presupuestos (¿en qué sentido ontológico fundamental se coloca la vida a sí misma?) y en relación con sus preconceptos (¿en qué modalidades del nombrar y del enunciar discursivos se habla la vida fáctica a sí misma y en qué modalidades habla consigo misma?)”.¹⁵⁴

Esta ha de ser la tarea de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Una tarea que mira hacia el pasado, pues, su objeto se ha definido solamente en términos de indicación formal –que es lo hemos realizado al describir las estructuras ontológicas fundamentales de la vida fáctica– por lo que requiere una aclaración y concreción posterior, y porque para lograrlo es

¹⁵³ IN, p. 47 [GA 62, p. 364]. Segura traduce: “... han de ser comprendidas como derivaciones de la investigación principal que se puede caracterizar como hermenéutica fenomenológica de la facticidad” (ob. cit., p.53) Da la impresión que esta versión recoge mejor lo que quiere expresar Heidegger. No obstante, mantenemos la traducción de Adrián Escudero, pues, es la edición que utilizamos formalmente.

¹⁵⁴ *Ibíd.* [*Ibíd.*].

preciso acceder a las interpretaciones concretas de la vida fáctica, en relación a sus presupuestos y conceptos previos –como decíamos, la vida es un *ya estar interpretado*.¹⁵⁵

Finalmente, con esta idea de *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, nuestro autor configura un nuevo método de acceso al fenómeno de la vida fáctica. De este modo podemos apreciar que el problema del método, aún está presente hacia estos años en la obra temprana de nuestro autor. La descripción de las estructuras ontológicas de la vida fáctica, nos ha conducido a esta *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. En ella podemos percibir aquellos elementos que vienen configurándose desde la primera lección del semestre de emergencia: intuición hermenéutica, fenomenológica hermenéutica, facticidad y vida fáctica.

6. Epílogo: Breve historia del “Informe Natorp”.¹⁵⁶

En 1922, luego de dos frustrados intentos, se abre la posibilidad a Heidegger de postular a un puesto como profesor titular en la Universidad de Marburgo (para ocupar la plaza de Nicolai Hartmann) y en la Universidad de Gotinga. Paul Natorp (Marburgo) y Georg Misch (Gotinga) escriben a Husserl, informándole

¹⁵⁵ Es por ello que el contexto general del IN Heidegger vuelve la mirada hacia Aristóteles.

¹⁵⁶ Los datos los hemos tomado de Ott, H., ob. cit., pp. 133-135. Cfr. Safranski, R., ob. cit., pp. 159 y ss; Adrián Escudero, J. Epílogo a la traducción de IN, pp. 105-109.

que consideran seriamente a Heidegger para el puesto.¹⁵⁷ El único problema para su postulación es que Heidegger no contaba con ninguna publicación formal hace ya varios años. Es por ello que se le solicita que redacte un informe en donde diera cuenta del estado de su investigación y su ulterior plan de trabajo. Heidegger se pone inmediatamente en marcha en la confección de dicho informe, y en un plazo de tres semanas (así lo atestiguan las cartas enviadas por esa fecha a Karl Jaspers)¹⁵⁸ lo redacta titulándolo *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* enviándolo a Marburgo y Gotinga. Las respuestas no tardan en llegar: en Gotinga ha quedado preseleccionado en un segundo lugar, sin embargo, en Marburgo queda en lugar *privilegiado de la lista*. Finalmente, en diciembre de 1922 Heidegger es aceptado como profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo, cargo que ocupará hasta 1928.

El informe redactado estuvo perdido por mucho tiempo hasta ser descubierto –a principio de los años ochenta– en los archivos de Josef König, alumno de Georg Misch en Gotinga (la copia de Paul Natorp, que había pasado a manos de Hans-Georg Gadamer, se perdió definitivamente, cuando el archivo de éste en Leipzig, fue bombardeado en 1943).

¹⁵⁷ Años antes (1917 y 1920) Heidegger ya había tenido la posibilidad de emigrar a Marburgo, pero su poca experiencia no le favoreció en su postulación. Cfr. Ott, H., ob. cit., p. 112-113.

¹⁵⁸ En carta fechada el 19 de noviembre de 1922 (Friburgo) dice Heidegger: “Cuando volví por aquí, Husserl me esperaba con la noticia que en Marburgo se tenía noticia de mi curso de Aristóteles, etc., Natorp deseaba una orientación concreta sobre el trabajo que tengo planeado. Me he sentado durante tres semanas para resumirlo y he redactado una ‘introducción’; luego he dictado todo (setenta páginas) y he enviado, por intermedio de Husserl, un ejemplar a Marburgo y otro a Gotinga”. Cfr. *Martin Heidegger/Karl Jasper. Correspondencia (1920-1963)* (2003). Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis: Madrid, pp. 29-30.



CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de nuestro trabajo, hemos procurado llevar a cabo una descripción de algunos elementos centrales del pensamiento temprano de Martín Heidegger que nos permitan una primera aproximación a esta etapa de su trayectoria intelectual. Nuestra intención ha sido contribuir a arrojar luz sobre una etapa del pensamiento de Heidegger, que si bien en la actualidad ha sido objeto de innumerable investigaciones, éstas aún –a nuestro parecer– no son lo bastante maduras, debido a que la mayoría de ellas esta pre-juiciada de antemano por el canon impuesto por *Ser y tiempo* y su obra posterior. Ello ha impedido mostrar con la suficiente transparencia y objetividad, las ideas profundamente innovadoras y radicales que Heidegger pone en juego y desarrolla en el trascurso de sus lecciones tempranas.

En este trabajo nos hemos concentrado en la etapa que va desde sus primeras lecciones en Friburgo en 1919 hasta su partida a Marburgo en 1923, período en donde Heidegger alcanza una cierta madurez intelectual que lo lleva a emprender su propio proyecto filosófico. Proyecto filosófico que por esos años –como él mismo lo reconoce– está orientado a lograr una *interpretación ontológico-fenomenológica de la vida fáctica*. ¿Qué es lo que lleva a Heidegger a dirigir la mirada hacia la vida fáctica? Al parecer, el excesivo carácter teórico de las ciencias –filosofía incluida– por esos años, no satisface las problemáticas filosóficas del joven *Privatdozent*. Más aún, este dominio de lo teórico ha

dejado a las espaldas aquello que precisamente es el origen de todo conocimiento: la vida, *la vida en cuanto es vivida*. Nuestro pensador, entonces, en su intento de interpretar este objeto primario y radical (en el sentido de raíz), constata que la ciencia filosófica del momento no ofrece el método adecuado para un acceso originario al fenómeno de la vida, por el contrario, accede a él siempre de forma secundaria. De este modo –a nuestro juicio– en este período de la obra de Heidegger, no sólo se observa una constante preocupación por el fenómeno de la vida, sino que además, se va configurando una comprensión radical de la investigación filosófica hasta el punto de identificarla con la vida misma. Este punto –en nuestra opinión– merece una mayor atención y profundización de la que ha tenido hasta ahora.

Nuestro informe intenta inscribirse en esa dirección. Nuestro primer paso ha sido acceder directamente a la obra de nuestro pensador con el objetivo de desligarnos de un determinado tipo de interpretación que nos impida una prístina comprensión de los elementos que configuran dicho período de Heidegger. La tarea no ha sido fácil –más aún, no sabemos si ha sido lograda– pero al menos hemos realizado un sincero intento.

Antes de finalizar, quisiéramos –más que conclusiones– destacar algunos aspectos relevantes de nuestra descripción que son, a nuestro parecer, de suma importancia para una futura investigación y profundización de los elementos tratados aquí.

En primer lugar, volver a insistir en el problema *metodológico* que encierra un acceso originario al fenómeno de la vida. En el primer capítulo observamos cómo Heidegger se enfrenta a la necesidad de configurar una *idea de filosofía como ciencia originaria*, la cual debe ser aquella que permita una comprensión y aprehensión originaria de la *vivencia*. Nuestro autor encuentra en el horizonte abierto por la fenomenología de Husserl, el método originario de acceso a la vivencia. Sin embargo, Heidegger conduce a la fenomenología hacia derroteros distintos de los de Husserl (quien aún se mantiene en la esfera de lo teórico). Tomando al pie de letra el principio de los principios de la fenomenología (*todo lo que se da originariamente en la intuición (...) hay que tomarlo simplemente como se da*), Heidegger llega a identificar a la fenomenología con la vida misma, pues, cuando se asume la fenomenología de acuerdo a su principio, se asume con una *actitud fundamental* que expresa una total *simpatía con la vida*. En esa actitud nos liberamos de la esfera teórica y logramos acceder a la vida en su constante proceso de expansión. En esta actitud se puede abrir fenomenológicamente la vivencia. Una vivencia que así desplegada se apropia de lo vivido comprensivamente, esto es, entregada e inmersa en la vida misma en su configuración histórica concreta. La fenomenología se convierte así –como ciencia originaria– en la investigación de la vida en sí misma. Sin embargo, con ello la labor no ha acabado y Heidegger continúa desarrollando su idea de ciencia originaria. En los cursos que van entre 1919 y 1920, bajo la notoria influencia de Dilthey, Heidegger comienza a

configurar una *fenomenología hermenéutica*, la cual ya no sólo tendrá como objeto a la vida y sus vivencias, sino que ya Heidegger comienza a hablar de *vida fáctica*. De este modo, la *fenomenología hermenéutica* se muestra como la ciencia originaria de la *vida fáctica en y para sí* y su problema es la *autocomprensión de la vida*.

En segundo lugar, es necesario destacar el como a partir de la descripción de las estructuras ontológicas fundamentales de la vida fáctica –fundamentales para la investigación filosófica– Heidegger nos llega a decir que la investigación misma es un *determinado cómo*, una *determinada modalidad de la vida fáctica*, la cual contribuye a su realización. Comprendida así, la filosofía se convierte en el *modo* mediante el cual se *despliega y descubre* la vida fáctica. En el segundo capítulo veíamos como la tendencia fundamental de la vida fáctica, es una tendencia cadente hacia el mundo, que la conduce hacia su total desmoronamiento. Pero esta inclinación a la caída es un movimiento intencional de la vida fáctica, es un elemento constitutivo de la facticidad misma de la vida. La vida en la medida que se comprende a sí misma lo hace comprensivamente de forma cadente. Sin embargo, la vida fáctica está presente a sí misma incluso cuando huye de sí. La vida fáctica se hace visible a sí misma mediante un contramovimiento: *la existencia*. La existencia es *la* posibilidad que tiene la vida fáctica de comprenderse a sí misma como fáctica. Si la filosofía ha puesto como objeto de su investigación a la vida fáctica en cuanto interrogada por su carácter de ser, la filosofía ha de ser parte de ese

contramovimiento que es la existencia y como tal contribuye a su realización, elucidando categorialmente las interpretaciones en cada caso concreto de la vida fáctica.

Finalmente, creemos que estos asuntos deben ser desarrollados aún con mayor detención y profundidad, puesto que, una correcta apropiación de ellos nos permitirá una aproximación auténtica a una etapa de la trayectoria intelectual de Heidegger que merece –a nuestro juicio– una atención despojada de prejuicios de interpretación y afanes meramente academicistas; un período que si bien, puede leerse en el sentido de una continuidad en el pensamiento de obra, debe ser considerado en su propio mérito. Ello nos recuerda lo que el ya, anciano Heidegger, nos decía al momento de editar sus obras completas: *más que obras lo que hay son caminos*. Su obra temprana es, por lo pronto, uno de los tantos caminos por los que transitó nuestro pensador a lo largo de su extensa y fructífera labor filosófica.

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

Heidegger, Martin (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Herder Editorial: Barcelona

Heidegger, Martin (1987). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester, 1919). Gesamtausgabe 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* ["Informe Natorp"]. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta: Madrid.

Heidegger, Martin (2005). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Gesamtausgabe 62, Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Vittorio Klostermann Verlag: Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria: Santiago.

Heidegger, Martin (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Azpiunza. Alianza Editorial: Madrid.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

Adrián Escudero, Jesús (2001). "El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 3, pp.179-221.

Barrientos, Juan Pablo (2001). *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.

Díaz, Gonzalo (2007). *Del abismo entre la filosofía y la vida. Observaciones acerca de la relación entre teoría y praxis en Aristóteles, Husserl y Heidegger*, tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, bajo la guía del profesor Jorge Acevedo, Universidad de Chile, Santiago.

- Dilthey, Wilhem (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. (Prólogo de José Ortega y Gasset). Alianza Editorial: Madrid.
- Husserl, Edmund (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (tomo I). Traducción de José Gaos. Editorial F.C.E: México-
- Ott, Hugo (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Traducción de Helena Cortés. Alianza Editorial: Madrid.
- Pöggeler, Otto (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque. Editorial Alianza: Madrid.
- Rodríguez, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de la obra de Heidegger*. Editorial Tecnos: Madrid.
- Safranski, Rüdiger (1997). *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabas. Tusquets Editores: Barcelona.
- Segura, Carmen (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp*. Editorial Trotta: Madrid.
- Volpi, Franco (1996). “¿Es posible aún una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, traducción de Pamela Soto. *Anuario Seminarios de Filosofía*. 9, pp. 45-73. Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile: Santiago.

Epígrafe: Discurso de Heidegger con motivo del cumpleaños número 70 de Husserl (1929). En “*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. (Traducción del inglés al español por Gonzalo Díaz., en ob. cit., pp. 75-76).¹⁵⁹

¹⁵⁹ La traducción del alemán al inglés fue realizada por Thomas Sheehan, y se encuentra disponible en su edición electrónica 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.

ANEXO

En vistas a que nuestro informe se concibe como una aproximación al pensamiento temprano de Heidegger, nos parece útil anexar el listado completo de las lecciones de Friburgo (1919-1923), publicadas en la Gesamtausgabe (GA). Estas lecciones se incluyen en la segunda sección de GA: Lecciones de 1919-1944 [II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944].¹⁶⁰

Lecciones tempranas de Friburgo [frühe Freiburger Vorlesungen] (1919-1923).

GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie. Editado por Bernd Heimbüchel, 1987 (2.Aufl. 1999).

1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester, 1919). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción al español de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta. Barcelona, 2005.
2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester, 1919)
3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester, 1919).

GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20), Editado por Hans-Helmuth Gander, 1992 (2.Aufl. 2010).

GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester, 1920). Editado por Claudius Strube, 1993 (2.Aufl. 2007).

GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens.

1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester, 1920/21) Editado por Matthias Jung und Thomas Regehly. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción al español de Jorge Uscatescu. Editorial Siruela, Madrid, 2005.
2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921). Editado por Claudius Strube, 1995. *Estudios sobre mística medieval*. Traducción al español de Jacobo Muñoz. Editorial Siruela, Madrid, 1997.
3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19). Editado por Claudius

¹⁶⁰ El listado ha sido confeccionado a partir del catálogo actualizado de la Gesamtausgabe en la página oficial de la editorial a cargo de su publicación www.klostermann.de. Para las traducciones al español utilizamos la obra de Adrián Escudero (2010) *'Apéndice bibliográfico' a Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Editorial Herder: Barcelona (que es la más actualizada hasta el momento). Los números a la derecha de la sigla GA indican el respectivo volumen.

Strube, 1995. *Estudios sobre mística medieval*. Traducción al español por Jacobo Muñoz. Editorial Siruela, Madrid, 1997

GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22). Editado por Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 (2.Aufl. 1994).

GA 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922). Editado por Günther Neumann, 2005.

- Anhang: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción al español de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta, Madrid, 2002.

GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923). Editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 (2. Aufl. 1995). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción al español de Jaime Aspiunza. Editorial Alianza, Madrid, 2000.

SANTIAGO, ABRIL 2012