

**El joven Heidegger.**

**Un estudio interpretativo de su obra temprana  
al hilo de la pregunta por el ser**

---

**Tesis doctoral presentada por  
Jesús ADRIÁN ESCUDERO**

**y dirigida por el  
Dr. Raúl GABÁS PALLÁS**

**Departament de Filosofia / Facultat de Lletres**

**Universitat Autònoma de Barcelona**

**Febrero 2000**



**El joven Heidegger.**  
Un estudio interpretativo de su obra temprana  
al hilo de la pregunta por el ser

---

Tesis doctoral presentada por  
Jesús ADRIÁN ESCUDERO

y dirigida por el  
Dr. Raúl GABÁS PALLÁS

Departament de Filosofia / Facultat de Lletres  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Febrero 2000

A nuestro querido hijo Eric.

«Lo permanente es el camino. Y los caminos del pensar ocultan en sí lo misterioso: en ellos podemos caminar hacia adelante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante».

Heidegger, *De camino al lenguaje*

«¿Desde dónde y cómo se determina lo que según el principio de la fenomenología debe experimentarse como «la cosa misma»? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad o, por el contrario, del ser del ente en su desocultamiento y ocultamiento? Guiado por este interrogante llegué al camino de la pregunta por el ser».

Heidegger, *Mi camino en la fenomenología*

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	9
1. Introducción	
1.1 El hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser .....	13
1.2 La historia de <i>Ser y tiempo</i> : la nueva base textual .....	22
1.3 Estructura temática .....	35
2. Hacia una lógica filosófica	
2.1 La naturaleza de la lógica.	
2.1.1 Definición y ámbito de la lógica .....	44
2.1.2 La refutación del psicologismo .....	51
2.1.2.1 Frege .....	55
2.1.2.2 Husserl .....	59
2.1.2.3 Heidegger .....	64
2.2 La teoría del juicio	
2.2.1 Observaciones críticas a las teorías psicologistas del juicio .....	70
2.2.2 La cuestión de la validez .....	77
2.3 La fundamentación de la lógica	
2.3.1 La doctrina de las categorías y del significado .....	86
2.3.2 El horizonte translógico del juicio: Lask y el principio de la determinación material de la forma ....	98
2.3.3 Del sujeto epistemológico a la vida humana .....	112

<b>3. La irrupción de una ciencia originaria</b>	
<b>3.1 La herencia husseriana de una ciencia originaria .....</b>	<b>123</b>
<b>3.2 Suspensión del legado neokantiano y fenomenológico</b>	
<b>3.2.1 Primacía de la actitud teórica .....</b>	<b>131</b>
<b>3.2.2 La «ilusión fenomenológica» .....</b>	<b>139</b>
<b>3.2.3 De camino al giro hermenéutico de la fenomenología ..</b>	<b>145</b>
<b>3.3 La comprensión originaria de la vida</b>	
<b>3.3.1 Estructura hermenéutica</b>	
<b>de la vivencia del mundo circundante .....</b>	<b>150</b>
<b>3.3.2 La circularidad constitutiva de la vida .....</b>	<b>155</b>
<b>3.3.3 Destrucción de la metafísica .....</b>	<b>163</b>
<b>3.4 Heidegger y la fenomenología de Husserl</b>	
<b>3.4.1 Las <i>Investigaciones lógicas</i> de Husserl .....</b>	<b>169</b>
<b>3.4.2 La versión heideggeriana de la fenomenología</b>	
<b>3.4.2.1 Radicalización de la correlación</b>	
<b>intencional <i>nóesis-nóema</i> .....</b>	<b>179</b>
<b>3.4.2.2 El ámbito de donación de las cosas .....</b>	<b>182</b>
<b>3.4.2.3 El abandono de la esfera psíquica .....</b>	<b>190</b>
<b>4. Fenomenología de la vida religiosa</b>	
<b>4.1 La trayectoria religioso-filosófica del primer Heidegger .....</b>	<b>198</b>
<b>4.2 La emergencia del tema de la vida</b>	
<b>4.2.1 Escolástica y misticismo: Duns Escoto y Eckhart .....</b>	<b>205</b>
<b>4.2.2 Proto-fenomenología de la religión: Schleiermacher ...</b>	<b>214</b>
<b>4.2.3 Cristianismo y conciencia histórica en Dilthey .....</b>	<b>222</b>
<b>4.3 El fenómeno de la vida en el cristianismo primitivo</b>	
<b>4.3.1 El contexto intelectual protestante .....</b>	<b>232</b>
<b>4.3.2 Deshelenización de la experiencia cristiana .....</b>	<b>241</b>

4.3.3 La experiencia de la vida en la órbita de las epístolas paulinas	
4.3.3.1 La facticidad de la religiosidad primitiva .....	249
4.3.3.2 El cuidado, la caída y la conciencia .....	253
4.3.3.3 El tiempo kairológico .....	260
4.4 La teología de la cruz de Lutero .....	267
4.5 Agustín y la pregunta: <i>quid est enim tempus?</i> .....	273
<b>5. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles</b>	
<b>5.1 Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles</b>	
5.1.1 ¿Qué encuentra Heidegger en Aristóteles? .....	285
5.1.2 La tarea de la filosofía y la naturaleza del movimiento .	291
5.1.3 El <i>Informe Natorp</i> .....	300
<b>5.2 La reapropiación heideggeriana de la ética aristotélica</b>	
5.2.1 El horizonte de la pregunta por el ser .....	315
5.2.2 El fenómeno de la verdad	
5.2.2.1 El modelo de la evidencia .....	321
5.2.2.2 <i>Aletheia</i> y des-ocultamiento .....	328
5.2.3 De la <i>Ética a Nicómaco</i> a la ontología de la vida humana	
5.2.3.1 Los modos fundamentales de desvelamiento: <i>poiesis</i> y <i>praxis</i> en la articulación de la ontología fundamental .....	344
5.2.3.2 El ser-ahí y la <i>práxis</i> aristotélica .....	350
5.2.3.3 El cuidado y la <i>phrónesis</i> .....	356
5.2.3.4 El trasfondo aristotélico del estado de abierto ..	365
<b>5.3 Ser y tiempo desde la perspectiva de Aristóteles</b> .....	369

<b>6. La hermenéutica de la facticidad: de la fenomenología transcendental a la ontología fundamental</b>	
<b>6.1 Hermenéutica como autointerpretación de la facticidad</b>	
6.1.1 Exención de prejuicios y círculo hermenéutico .....	377
6.1.2 Apropiación de la situación hermenéutica desde la actualidad cotidiana	
6.1.2.1 Desmontaje crítico de la tradición .....	383
6.1.2.2 Conquista de la situación hermenéutica .....	388
<b>6.2 Articulación categorial de la facticidad</b>	
6.2.1 Los indicadores formales	
6.2.1.1 La comunicación indirecta de Kierkegaard y las expresiones ocasionales de Husserl .....	395
6.2.1.2 Significado de «formal» e «indicación» .....	404
6.2.2 Origen de las categorías fácticas: latencia de la intuición categorial .....	411
<b>6.3 Encubrimiento y desvelamiento</b>	
6.3.1 La tendencia encubridora de la vida .....	423
6.3.2 ¿Angustia <i>versus</i> reducción? .....	427
<b>6.4 Objecciones a la fenomenología transcendental y afloramiento de la pregunta por el ser</b>	
6.4.1 Husserl y la fenomenología transcendental de <i>Ideas</i>	
6.4.1.1 Limitación de la actitud natural .....	438
6.4.1.2 Los tres niveles de la reducción: gnoseológica, eidética y transcendental .....	442
6.4.1.3 La región de la conciencia pura .....	447
6.4.2 Focos de la crítica inmanente de Heidegger	
6.4.2.1 Los rasgos ontológicos de la conciencia .....	451
6.4.2.2 La barrera de las reducciones fenomenológicas .	455
6.4.2.3 El ser-en-el-mundo como fundamento de la intencionalidad .....	459

6.5 La ontología fundamental	
6.5.1 Preludios de <i>Ser y tiempo</i>	
6.5.1.1 La conferencia <i>El concepto de tiempo</i> .....	470
6.5.1.2 Historicidad y temporalidad de la existencia humana .....	482
6.5.2 Presupuestos metodológicos de la ontología fundamental	
6.5.2.1 El giro transcendental .....	490
6.5.2.2 La premisa de la diferencia ontológica .....	500
Consideraciones finales .....	510
Bibliografía .....	513
Lista de abreviaturas .....	543

## Agradecimientos

En primer lugar quiero expresar mi reconocimiento al profesor Dr. Raúl Gabás Pallás de la Universidad Autónoma de Barcelona, que desde mi época de estudiante no ha escatimado su tiempo y cálido magisterio a la hora de esclarecer textos y problemas. Sin sus prudentes consejos y sus valiosas orientaciones, sin la agudeza de sus observaciones críticas y las sugestivas conversaciones mantenidas en el transcurso de estos últimos años de colaboración académica este trabajo difícilmente existiría en la actualidad. Por ello, deseo manifestarle mis más sincera gratitud por la atención que siempre ha dispensado y todavía dispensa tanto a mi trabajo intelectual y mi formación académica como a mi persona.

Además, deseo manifestar mi agradecimiento a los profesores Dr. Hans-Helmut Gander y Dr. Dr. h.c. Bernhard Casper de la Universidad Albert Ludwig de Friburgo por su atenta lectura de la versión reducida en alemán, quienes con sus diferentes sugerencias y perspectivas han enriquecido partes de este trabajo. Con todo, la minuciosidad y el vasto conocimiento de la obra de Heidegger del profesor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann han resultado decisivos a la hora de pulir cualesquiera asperezas argumentativas y de dotar a este trabajo de un hilo conductor coherente con la evolución de la obra temprana de Heidegger. Una mención especial para el profesor Dr. José Manuel Udina Cobo de la Universidad Autónoma de Barcelona por su escrupulosa revisión del original en castellano y por sus múltiples correcciones y apreciaciones críticas. No quisiera pasar por alto el apoyo familiar de mis padres y los estímulos recibidos de mis entrañables amigos Isabel y David, Pili y Jordi, Jürgen y Jordi, Christiane y Hartmut.

Por último, las diferentes fases de realización de esta monografía habrían resultado imposibles sin la concesión de una beca de investigación por parte de la Universidad Autónoma de Barcelona y de una posterior beca de ampliación de estudios en el extranjero, concedida por la *Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya* (1999BEAI200229) para trasladarme al *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach, al *Archiv Herbert Marcuse* de Frankfurt del Main y trabajar bajo la tutela académica del profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann durante el semestre de invierno de 1999/2000 en Friburgo. A su vez, el presente trabajo se engloba en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Educación y Cultura PB 96-1144. Tampoco quisiera olvidarme de los esfuerzos del director del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona, Dr. Gerard Vilar, por facilitar académicamente mi estancia en Alemania.

## 1. Introducción

No resulta ninguna novedad afirmar que el rasgo que define el pensamiento de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Él mismo confirma este aspecto en diferentes declaraciones autobiográficas. Ahora bien, lo que en la actualidad todavía puede despertar el interés del lector de *Ser y tiempo*, a medida que los primeros cursos universitarios del período de juventud de su autor han ido viendo la luz durante estos últimos años, es observar cómo el cuadro de esa pregunta se va perfilando en el contexto de un rico juego de superposiciones filosóficas. Hay que prestar atención a los detalles, aunque sin perder de vista el tema principal: desborzar el camino que conduce de la vida humana a la morada del ser.

Esa también es la meta última de la filosofía del joven Heidegger, no sólo del tardío: volver sobre los pasos de la tradición filosófica y alcanzar una comprensión originaria del ser. Comienza su andadura flanqueado por la rigurosidad de la teología y del neokantismo. Poco después se aparta de él. Pero en seguida se le suma la revitalizante compañía de los místicos medievales y de las epístolas paulinas, a la que también se agrega la prudencia metodológica de la fenomenología de Husserl. A pesar de sus diferencias, éste último ya no le abandonará, al igual que la presencia de la hermenéutica de Dilthey y la filosofía de Aristóteles. Tres personajes que sin duda enriquecen el viaje y que con su dilatada experiencia sirven al ser-ahí de brújula para dar con el ser. Aquí se pretende reconstruir ese itinerario filosófico del joven Heidegger y mostrar hasta qué punto los recuerdos de esos acompañantes perviven en la memoria de *Ser y tiempo*.

La vida humana y su comprensión preontológica del ser son las arterias que alimentan la obra temprana de Heidegger. Clarificar esa comprensión requiere, no obstante, un previo análisis de las estructuras de esa vida. ¿Cómo se logra destapar la articulación existencial de la vida, del ser-ahí? Básicamente, a partir de un estudio de las formas en las que la vida se da a sí misma en su inmediatez. El joven Heidegger rehuye las teorías de corte epistemológico que reducen el sujeto a una pura conciencia contempladora del mundo. La existencia del ser-ahí se ha de abordar desde sus diferentes modos de realización concreta. Esa realización responde al curso histórico en el que la vida misma se va gestando incesantemente. La pregunta por su sentido y sus peculiaridades ontológicas no puede separarse de la historicidad de su misma existencia. Interpretar el ser del ser-ahí es un proceso. Exige un esfuerzo constante e infatigable que no se conforma con atrapar la vida en redes teóricas, fijarla en esquemas conceptuales rígidos y proyectarla en cosmovisiones tranquilizadoras.

Las fuerzas de Heidegger se concentran durante sus primeros años de docencia en ofrecer una interpretación dinámica de la vida. Las categorías filosóficas que sirven para escrutar la vida en su movilidad dan indicaciones de cómo se despliega temporalmente la existencia humana en sus posibilidades siempre limitadas. No se pretende categorizar ni, por tanto, detener el flujo de la vida, sino abrir un horizonte de apropiación. Sólo así, recuperando las raíces originarias de la vida humana, se abre la posibilidad de una comprensión auténtica del ser. En la existencia del ser-ahí late una precomprensión del ser que la investigación filosófica se ve impelida a desentrañar en un arduo y constante ejercicio hermenéutico y en una confrontación permanente con la tradición metafísica occidental. Este es el *pathos* que guía al joven Heidegger hasta la publicación de *Ser*

*y tiempo*. En su esfuerzo por desvelar el armazón ontológico del ser-ahí, Heidegger efectúa un largo y denso recorrido filosófico. El estudio de la génesis de *Ser y tiempo* muestra un ejemplo no sólo de la brillantez intelectual de un autor, sino también de la perseverancia de un pensador por dar con una solución a las preguntas que le inquietan.

El presente trabajo se mueve en una línea de interpretación homogénea de la evidencia documental proporcionada por la publicación de las lecciones y se mantiene en un diálogo abierto con las últimas investigaciones publicadas en el transcurso de los años ochenta y noventa. De ahí que nuestra exposición, de carácter eminentemente reconstructivo, siga ese entrecruzamiento de influencias que invade la obra temprana de Heidegger. Ahora bien, más allá de brindar un mero resumen del contenido de cada una de las lecciones de juventud y de establecer una serie de analogías conceptuales, de paralelismos estructurales y de similitudes metodológicas con *Ser y tiempo*, es nuestra intención realizar un trabajo sistemático y efectuar una interpretación crítica. Para ello tomamos como hilo conductor las diferentes fases de desarrollo de la pregunta capital por el sentido del ser.

### 1.1 El hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser

¿Qué significa ser? Esta es la pregunta que Heidegger se planteó una y otra vez con denuedo desde su años de estudiante hasta el final de su vida<sup>1</sup>. Sin duda, la problemática acerca del ser constituye el eje temático

---

<sup>1</sup> Una cuestión presente desde su precoz lectura del libro de Brentano sobre el significado del ente en Aristóteles, en 1907, hasta su última carta oficial, redactada dos semanas antes de su muerte y dirigida a los participantes del *Xº Coloquio Heidegger* celebrado en Chicago del 14 al 16 de mayo de 1976 (véase, respectivamente, ZSD: 81 y

que articula su densa actividad filosófica y dibuja el horizonte dentro del cual se ha de abordar cada aspecto concreto de su obra. *Ser y tiempo* arranca con el firme propósito de una «elaboración concreta de la pregunta por el sentido del <ser>».<sup>2</sup> Para evitar malentendidos y comprender el alcance de esa pregunta resulta importante examinar *Ser y tiempo* y las lecciones que le preceden desde la óptica de una obra colectiva que configura una unidad orgánica, ya que la pregunta por el ser se plantea aquí y allá desde diferentes perspectivas.

Ahora bien, ¿qué se entiende realmente por ser? ¿Por qué es tan necesaria la pregunta acerca del ser? Estos interrogantes nos abren las puertas de la filosofía de Heidegger. Una respuesta adecuada a estos interrogantes sólo se consigue tomando en consideración la discusión heideggeriana con la tradición filosófica. Desde este prisma logramos una visión más exacta del motivo del prólogo de *Ser y tiempo*. Cuanto más se piensa en la cita del diálogo platónico de *El sofista*, se hace más evidente que en ella descansa la primera indicación de un necesario replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser<sup>3</sup>. La aceptación ciega y acrítica del significado del ser transmitida por la tradición es la responsable del olvido sistemático en el que ha caído esta cuestión

---

Biemel, 1977: 22). A propósito de un texto que Heidegger dictó a Jean Beaufret en su primero encuentro en Todtnauberg en septiembre de 1946 leemos: «Por motivos de mi propia evolución filosófica, que ya partió de una preocupación por Aristóteles en el bachillerato, que después se fue renovando continuamente, la pregunta *τί τὸ ὅν* permaneció siempre como la pregunta filosófica directriz» (GS:1).

<sup>2</sup> SuZ: 1 / SyT: 23.

<sup>3</sup> En *Kant y el problema de la metafísica* se advierte que la referencia al texto de Platón que abre el tratado de *Ser y tiempo* «no sirve sólo de decoración, sino que apunta a la gigantomachia que estalló en la metafísica antigua en torno al ser del ente» (KPM: § 44, 239). Para un comentario más amplio del alcance de la cita de Platón, véase Herrmann, 1987: 6ss.

fundamental para la filosofía. La filosofía moderna de la subjetividad sólo ha contribuido a agudizar ese olvido y a enturbiar el significado y el alcance de la pregunta. A partir de esta situación hermenéutica de olvido se justifica la necesidad de un planteamiento radical que se remonta a los orígenes de la filosofía griega.

Fue Aristóteles quien, a partir de Parménides, formuló la cuestión: *¿τι τὸ ὅν*, qué es el ente, qué es el ente en tanto que ente, *ὅν ή ὅν?*<sup>4</sup> Sin embargo, esta forma de preguntar pone en circulación un *modo* determinado de acometer el sentido del ser. El punto de referencia es la *οὐσία*. Con ello ignora al ser mismo en su estado de desocultamiento. En opinión de Heidegger, la filosofía se ha movido desde la antigüedad hasta Nietzsche en la parcela metafísica de la pregunta por el modo de ser del ente. Por ente entiende todo aquello que es. En este sentido, la piedra, la planta, el animal y el hombre son entes. Al definir el ente como aquello que *es*, lo hacemos desde la comprensión previa de otra cosa.

«¿De qué se ocupará entonces la filosofía, si no es precisamente del ente, de lo que es, así como del ente en general? [...] ¿Qué es lo que puede haber fuera de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio y el tiempo? De todas y cada una de estas cosas decimos, aunque en diferente sentido: *es*. Las llamamos ente. Al referirnos a ellas, tanto teórica como prácticamente, nos comportamos de un modo u otro respecto de un ente. [...] En último término se da algo que *tiene* que darse, para que el ente como ente pueda hacérse nos accesible y podamos comportarnos hacia él, algo que no es, pero que tiene que haber, para que en general podamos experimentar y comprender algo así como el ente. Al ente como tal, como ente, sólo podemos aprehenderlo si comprendemos algo así como el *ser*. Si no comprendiéramos, aunque fuera de modo tosco e impreciso, lo que significa realidad, lo real permanecería para nosotros oculto. [...]»

---

<sup>4</sup> Cf. Met. IV 1, 1003a21ss.

Hemos de poder comprender la realidad *antes* de toda experiencia de lo real. Esta comprensión de la realidad o, en el sentido más amplio, del ser, es en un sentido determinado *anterior* respecto de la experiencia del ente»<sup>5</sup>.

Este nivel último e irreductible de realidad que trasciende todo lo inmediatamente dado recibe el nombre de «ser». Ahora bien, ¿es posible representarse algo así como el ser? Al intentarlo quedamos perplejos. El ser no es ningún ente y, por tanto, ningún objeto que pueda ser representado. Media entre ellos una diferencia ontológica insalvable. Tampoco puede definirse. Sólo queda la alternativa de mostrarlo partiendo de la experiencia ontológica que acabamos de evocar. El ser está de algún modo dado en todo ente. El ser suministra la comprensión que está presente en cada comportamiento respecto del ente. Pero comportarse respecto del ente es propio de un ente determinado que somos nosotros mismos, el ser-ahí humano. En palabras de Heidegger: «sólo se da el ser, si hay verdad, esto es, si existe el ser-ahí»<sup>6</sup>. El análisis de la comprensión del ser presupone, por tanto, una consideración previa de la articulación existencial del ser-ahí.

La investigación de Heidegger se mueve en el ámbito de las condiciones ontológicas, *a priori* que hacen posible la comprensión del ente. En el caso que nos ocupa se trata de aplicar el procedimiento transcendental a la cuestión del ser, examinando bajo qué condiciones se la puede plantear el hombre. En el lugar de la diferencia transcendental y empírica aparece ahora la diferencia ontológica entre ser y ente, a saber, entre la apertura del mundo inherente al horizonte de sentido del ser y los

---

<sup>5</sup> GA 24: § 2, 13-14.

<sup>6</sup> GA 24: § 4, 25.

entes intramundanos contingentes que nos salen al encuentro en nuestro trato con el mundo<sup>7</sup>. El conocimiento del ser está implicado en el conocimiento de cualquier cosa. No conocemos jamás al ente si no es proyectándolo sobre el horizonte omniabarcador del ser. Por eso no se le puede definir aludiendo a tal o cual cosa. Hay que remontarse a la precomprensión que el ser humano tiene de él. El sujeto que pregunta por el ser deviene así el objeto mismo de la pregunta. Mas este repliegue sobre el sujeto constituye la esencia misma del procedimiento transcendental.

Ahora bien, ¿cómo hay que entender al hombre en su relación con el ser? ¿Como *ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale*, espíritu, sujeto o autoconciencia? Heidegger rechaza todas estas concepciones del ser humano, porque fundan sus diferentes modos de acceso a las cosas en la percepción sensible y en la razón. Heidegger reprocha a la tradición antigua y clásica no haber distinguido suficientemente la esencia del hombre de la esencia de las cosas, hasta el punto de haber determinado categorialmente al ser humano como algo existente ahí delante. Su innovadora propuesta de comprender al hombre como un ente caracterizado por el cuidado privilegia el tipo de relación práctica que aquél establece con el ser en el contexto de sus proyectos limitados de acción como ser finito, histórico y temporal. El ser-ahí se entiende en

---

<sup>7</sup> Con esta diferenciación se mantiene viva, a pesar de todo, una pretensión de fundamentación filosófica última. Mientras las ciencias se ocupan de la dimensión óntica, la filosofía administra el ser mismo. La vida preteórica se va a convertir para el joven Heidegger en el fundamento de las demás ciencias. Al final de este trabajo mostramos cómo Heidegger lleva a cabo efectivamente una destranscendentalización del sujeto, relativizando su fuerza constitutiva en el marco de un mundo simbólicamente articulado, pero su estructura argumentativa todavía se mueve en los parámetros de una arquitectónica transcendental.

términos de un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*), ya no como un ser racional autosuficiente. Esta nueva concepción del sujeto humano es lo que separa a Heidegger de la tradición filosófica. A la naturaleza de este ser-ahí pertenece la existencia y la posibilidad de comprender el ser. Con esta comprensión del ser inherente al ser-ahí encuentra el ser en general un terreno de manifestación. La pregunta por el ser remite indefectiblemente al hombre. Sólo desde la íntima copertenencia de ser y ser-ahí resulta viable una tal pregunta.

«El ser-ahí no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del ser-ahí implica entonces que el ser-ahí tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el ser-ahí se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del ser-ahí*»<sup>8</sup>.

A través del análisis formal de la estructura de la pregunta y de su concretización en la cuestión del ser se hace evidente que el preguntar mismo es una determinación ontológica del ente que interroga, del ente que somos nosotros mismos. A partir de este hecho se trata de mostrar que el ser-ahí presenta un modo de acceso señalado al ser.

El ser humano se diferencia de los restantes entes básicamente por su modo de ser (*Wie-Sein*), ya que, si «en su ser está en juego su ser», va implícito aquí un prestar atención a la propia existencia. Esta característica está ausente en los objetos, las plantas y los animales. Estos existen como algo dado y acabado en la modalidad del estar ahí delante. Nosotros, en cambio, somos en cada caso lo que decidimos ser. En este constante proceso de realización arriesgamos nuestra frágil existencia. No

---

<sup>8</sup> SuZ: § 4, 12 / SyT: 35.

es una realización producto de la autorreflexión. Se trata, más bien, de un comportamiento preteórico que puede ser actualizado, propia o impropiamente, en el seno de una cadena de decisiones sin fin proyectadas sobre el horizonte último de la muerte.

Heidegger reúne todas estas propiedades del hombre bajo la idea de que «*la «esencia» del ser-ahí consiste en su existencia*»<sup>9</sup>. En primer lugar, surge el problema de qué significa aquí «esencia»<sup>10</sup>. Tanto el uso cotidiano del lenguaje como el filosófico acostumbra a comprender la «esencia» a manera de algo dado, acabado, estático; la perspectiva hermenéutico-fenomenológica de Heidegger, en cambio, pone el énfasis en el aspecto verbal y temporal del término «esencia» (*Wesen*) con el fin de expresar la movilidad constitutiva del ser-ahí. «La palabra «*wesen*» (esenciar) usada verbalmente corresponde al «*wesan*» del alto alemán antiguo. Es la misma palabra que «*wählen*» (durar) y significa: permanecer. «*Wesan*» pertenece a la raíz del idioma índico antiguo «*vásati*» y viene a decir: habita, permanece. El verbo «*wesan*» significa: estancia permanente»<sup>11</sup>. El vocablo «esencia» se verbaliza para transmitir el carácter dinámico del ser-ahí. En segundo lugar, cabe delimitar el uso heideggeriano del término «existencia». La existencia es una propiedad exclusiva del ser humano que se concreta en el impulso constante a realizarse, a proyectarse en el mundo, a comprenderse desde el estado de abierto en el que habita.

El estado de abierto, el desocultamiento del ser en general es la condición de posibilidad para que podamos tratar con los entes y

---

<sup>9</sup> SuZ: § 9, 42 / SyT: 67.

<sup>10</sup> El uso de la palabra «esencia» es realmente escaso en *Ser y tiempo* y casi siempre se emplea entre comillas (cf. SuZ: 12, 42, 318, 323 / SyT: 35, 67, 336, 341).

<sup>11</sup> WhD?: 143.

comprender a las otras personas en un espacio simbólicamente mediado. El hecho de que en nuestro comportamiento cotidiano y prefilosófico distingamos sin mayores dificultades entre útiles, artefactos, objetos naturales, estados de cosas o contextos de acción social responde a que nos movemos siempre y en cada caso en una atemática comprensión previa de sus respectivos modos de ser. Esta precomprensión del estado de abierto del ser en general la denomina Heidegger terminológicamente el «ahí» (*Da*). Por ello, el ser humano recibe el nombre de «ser-ahí» (*Dasein*), porque en su existencia fáctica (*Da*) se nos hace visible el ser (*Sein*). El hombre está ahí, en la apertura del mundo, pero está ahí como el ahí del ser, como el lugar óntico donde el ser se revela, como el ente privilegiado en el que el ser adviene a la luz.

Pero dado que los modos de darse ese ahí son diversos y varían según la situación y los intereses de cada cual, la pregunta por el ser se interesa por la unidad del sentido de esas múltiples modalidades de ser. «Sentido» significa aquí tanto como el horizonte transcendental desde el que comprendemos en cada caso el ser del ente. Este nexo entre sentido del ser y ser-ahí resulta decisivo a la hora de plantear correctamente la pregunta fundamental acerca del ser. De este modo, si el sentido del ser en general está de algún modo «dado» en la comprensión del ser del ser-ahí existente, surge la primera tarea de un análisis de ese ser-ahí. Ahora bien, ¿cómo accedemos metodológicamente al ser-ahí?, ¿qué método nos permite desvelar sus estructuras? Henos ante dos de las cuestiones que van a ocupar buena parte del pensamiento del joven Heidegger. Hasta que no quede resuelto el asunto del método y de la articulación categorial del ser-ahí no cabe plantearse el problema del sentido del ser en general.

El procedimiento metodológico de la analítica existencial del ser-ahí es la fenomenología hermenéutica, tal como queda diseñada en los

cursos de 1919 y matizada luego en *Ser y tiempo*. La versión heideggeriana de la fenomenología se suma al lema husserliano de «a las cosas mismas»: «hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo»<sup>12</sup>. «A las cosas mismas» significa volver sobre los fenómenos tal y como se dan inmediatamente, sin deformaciones históricas, sin prejuicios filosóficos, sin filtraciones teóricas. Para Husserl, los fenómenos son los actos constitutivos de la conciencia en su correlación con sus objetos intencionales; para Heidegger, en cambio, los fenómenos de la fenomenología son el ser del ser-ahí y los modos de ser de los entes, así como el sentido del ser en general<sup>13</sup>. Heidegger concibe la reducción fenomenológica como un devolver la mirada de su natural fijación sobre el ente al ser-ahí en su capacidad comprensora de ser.

No en vano Heidegger ya habla en 1922, tras haber transformado hermenéuticamente la fenomenología transcendental de Husserl, de una ontología fenomenológica. En un currículum de ese mismo año, intitulado *Vita*, escribe:

«Las investigaciones sobre las que reposan íntegramente las lecciones tienen como meta una sistemática interpretación fenomenológica y ontológica de los fenómenos fundamentales de la vida humana, que, según su sentido ontológico, ha de comprenderse como vida «histórica» y determinarse categorialmente a partir de sus modos fundamentales de tratar con y en un mundo (mundo circundante, mundo compartido con los otros, mundo del sí mismo)»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> SuZ: § 7, 35 / SyT: 57.

<sup>13</sup> Cf. Herrmann, 1994: 44-46.

<sup>14</sup> Texto de próxima publicación en el volumen 16 de las *Obras Completas* bajo el título *Reden*. Agradecemos al profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann el que nos diera

La idea de un giro ontológico en el pensamiento del joven Heidegger nos parece injustificada. En nuestra opinión, la cuestión del ser está presente en todo momento, si bien sólo puede ser tematizada explícitamente en el instante en el que Heidegger dispone del método hermenéutico-fenomenológico y logra concretar la hermenéutica del ser-ahí: una tarea en la que invierte todas sus energías a lo largo de las lecciones de Friburgo de 1919 a 1923. Una vez alcanzada esa meta, está en condiciones de iniciar la investigación de la comprensión del ser desde el horizonte de la temporalidad, tal y como atestiguan sus cursos universitarios de Marburgo durante los años de 1924 a 1928. No nos hallamos ante dos fases separadas, sino orgánicamente interconectadas por la cosa misma: el sentido del ser. Nuestro trabajo tiene el propósito de mostrar la unidad temática de estas lecciones de juventud en relación al proyecto de *Ser y tiempo* en sintonía con la nueva base textual. Con esta última la situación hermenéutica desde la que se interpretaba su obra temprana ha dado un vuelco considerable.

## 1.2 La historia de *Ser y tiempo*: la nueva base textual

La publicación de la práctica totalidad de las lecciones que el joven Heidegger impartió en su primera etapa docente en Friburgo (1919-1923) y durante su posterior estancia en Marburgo como profesor extraordinario (1924-1928)<sup>15</sup>, unida a la deresñas de libros<sup>16</sup>, de

---

a conocer este pasaje todavía inédito en su seminario del semestre de invierno de 1999/2000 y nos permitiera reproducirlo en el marco de este trabajo.

<sup>15</sup> Entre los años 1975-1980 salió al mercado editorial el grueso de los cursos universitarios de Marburgo en el marco de las *Obras Completas* (GA 20, 21, 24, 25 y

trabajos hasta hace poco inéditos<sup>17</sup> y de diversas conferencias<sup>18</sup>, abre nuevas perspectivas sobre esta etapa de formación de su pensamiento y proporciona nuevas evidencias documentales sobre la génesis de *Ser y tiempo* (1927). Todo ello ha venido acompañado de una considerable producción de literatura crítica volcada en el estudio y análisis del proceso de gestación y maduración del programa filosófico del joven Heidegger. Con ello se ha venido a cubrir una importante laguna en la exégesis de la obra heideggeriana; una laguna que, desde los años sesenta hasta el inicio de la publicación de las mencionadas lecciones, sólo pudo cubrirse parcial e insuficientemente con ayuda de fragmentarias y ambivalentes alusiones autobiográficas<sup>19</sup>, de las lecturas que realizó durante esos años de formación<sup>20</sup>, de la recopilación de testimonios de antiguos amigos y alumnos suyos<sup>21</sup>, de la correspondencia que mantuvo

---

26). Las principales lecciones de Friburgo, en cambio, se comenzaron a editar posteriormente a partir de 1985, respetando la voluntad del propio Heidegger (GA 56/57, 58, 59, 60, 61 y 63). A tenor del prospecto de la *Gesamtausgabe* restan por publicarse las lecciones de los semestres de verano de 1922 *Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre la ontología y la lógica* (GA 62) y de 1924 *Aristóteles: Retórica* (GA 18). Agradecemos al Archivo Herbert Marcuse de la Biblioteca Universitaria de Frankfurt del Main el que nos facilitara una copia de las transcripciones de estas dos lecciones.

16 Recensión del libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo* (1919/21).

17 Nos referimos, en concreto, a los trabajos preliminares para la redacción de un libro sobre Aristóteles en 1922, conocido bajo el nombre *Natorp Bericht*.

18 Principalmente la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* y el ciclo de diez conferencias sobre Dilthey pronunciadas en Kassel en 1925.

19 Véase, entre otras, ZSD: 81-90, US: 83-155, VS: 116ss o la carta a Richardson.

20 Consultar el apéndice de Kisiel, 1993, 525-526.

21 Cf. Arendt (1978), Biemel (1984), Gadamer (1986/87) o Neske (1977).

con diferentes colegas<sup>22</sup> o de algunos trabajos monográficos elaborados en colaboración con el mismo Heidegger<sup>23</sup>.

En la actualidad, sin embargo, el laborioso trabajo de documentación archivística y de transcripción de los diferentes cursos universitarios estenografiados y mecanografiados ha facilitado la aparición de los volúmenes correspondientes de las *Obras Completas*<sup>24</sup>. Ello ha contribuido a despertar el interés de los estudiosos, que se ha traducido en una fecunda interpretación de los caminos, como gustaba recordar Heidegger, por los que discurrió el quehacer filosófico de sus inicios. En este sentido, se ha generado todo un campo de investigación y discusión, tal como lo reflejan los recientes estudios, recogidos en nuestro apartado bibliográfico, en torno al cruce de las diferentes influencias filosóficas de esta primera fase de la vida intelectual de Heidegger: del neokantismo, la teología y el vitalismo a la ontología, la hermenéutica y la fenomenología. El análisis de las lecciones mencionadas apunta en la línea de una continuidad en la obra temprana de Heidegger.

Estas lecciones muestran que *Ser y tiempo* no es una obra que emerja espontáneamente del vacío, sino la expresión de diez años de esfuerzos intelectuales en los que de forma sistemática y gradual se va

---

<sup>22</sup> Entre otros, Engelbert Krebs, Karl Jaspers, Karl Löwith, Hannah Arendt o Edmund Husserl.

<sup>23</sup> Pöggeler (1963) y Richardson (1963).

<sup>24</sup> Una edición, por otra parte, no exenta de críticas ante la decisión de los responsables de la *Gesamtausgabe* de realizar una «edición de última mano» que, siguiendo las directrices establecidas por Heidegger en su testamento, está desprovista de orden cronológico, criterio filológico y aparato crítico. Para la repercusión de la *Gesamtausgabe* y la discusión en torno a los criterios de edición de la misma consultar Emad (1993), Herrmann (1986), Jamme (1996), Kisiel (1990) y (1995b), Rodi (1991) y Wetz (1987), entre otros.

levantando el edificio de un proyecto filosófico cimentado en la búsqueda de una respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del ser. Las nuevas fuentes documentales permiten reconstruir con fidelidad y minuciosidad el complejo itinerario filosófico del joven Heidegger y sostener la tesis de una continuidad en su pensamiento hasta la redacción de *Ser y tiempo*. Las diferentes alusiones autobiográficas del mismo Heidegger se mueven en la dirección de tal interpretación lineal de su obra. Una nota al final del párrafo 15 de *Ser y tiempo* nos traslada al período inicial de Friburgo para evidenciar la homogeneidad de sus investigaciones desde el final de la Primera Guerra Mundial.

«El autor se permite hacer notar que desde el semestre de invierno de 1919/1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la «hermenéutica de la facticidad» del ser-ahí»<sup>25</sup>.

Y años más tarde, en *De camino al lenguaje*, añade que

«hasta donde yo recuerdo, utilicé por primera vez esta denominación [hermenéutica de la facticidad] en un curso ulterior, en el verano de 1923. Por esa época comencé los borradores de *Ser y tiempo*»<sup>26</sup>.

En un principio, estas referencias nos invitan a cuestionar esa imagen monolítica que imperaba en un amplio sector de la literatura crítica sobre Heidegger, llevando a algunos intérpretes a considerar *Ser y tiempo* una especie de aparición súbita, una obra repentina y magnífica que parece surgir de la nada como Atenea de la cabeza de Zeus: una visión de *Ser y tiempo* que en parte respondía al hecho de que no se disfrutaba de la

---

<sup>25</sup> SuZ: § 11, 72a / SyT: 99a.

<sup>26</sup> US: 95.

posibilidad de un acceso directo a las fuentes originales de los cursos universitarios, y aquello que sí estaba publicado no se contemplaba desde el programa filosófico originario. Esto dio pie a ver en Heidegger a un teólogo reconvertido, a un filósofo existencialista o a un divulgador del nihilismo<sup>27</sup>.

El mismo Heidegger, en su prólogo al libro de Richardson, parece desautorizar esta consideración sobre su obra magna y aboga explícitamente por una lectura progresiva de su pensar<sup>28</sup>. Así, afirma que desde 1907 su constante punto de referencia es la disertación de Franz Brentano, *Del significado múltiple del ente en Aristóteles*, que toma como lema la frase aristotélica «el ser se dice de muchas maneras».

«En esta frase se oculta la *pregunta* que determina mi camino del pensar: ¿cuál es la determinación permanente, simple y unitaria del ser que permea todos sus múltiples significados? Esta pregunta suscita las siguientes: ¿qué significa ser? [...] ¿De dónde recibe el ser como tal -y no sólo el ente como ente- su determinación?»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> En una carta del 20 de septiembre de 1966 al profesor Schryinemakers, con motivo del simposio sobre la filosofía de Heidegger celebrado en la Universidad de Duquense, Heidegger es muy explícito a este respecto: «Hoy apenas es necesario insistir en que mi pensamiento nada tiene que ver con el existentialismo o la filosofía de la existencia» (en Sallis, 1970).

<sup>28</sup> Por ejemplo, en referencia a la discusión suscitada por el viraje de su pensamiento a finales de los años veinte, comenta que «este cambio no es la consecuencia de una modificación del punto de partida de *Ser y tiempo*. [Por ello, concluye Heidegger,] la discusión que Usted [William Richardson] hace entre «Heidegger I» y «Heidegger II» sólo está justificada bajo la condición de que se considere que: únicamente a partir de lo pensado en I se hace accesible lo por pensar en II. Pero lo pensado en I sólo es posible si está contenido en II» [Richardson, 1974: xxiii].

<sup>29</sup> Richardson, 1974: xi.

De la mano del método fenomenológico de Husserl y al amparo de una apropiación crítica de Aristóteles, como veremos en el desarrollo de esta investigación, desemboca Heidegger en los fenómenos de la verdad y el lenguaje. Con su ayuda se esfuerza por seguir el rastro a la cuestión del sentido del ser. En su ensayo autobiográfico, *Mi camino en la fenomenología*, escribe:

«Mientras me iniciaba desde 1919 en el ver fenomenológico, aprendiendo y enseñando en la cercanía de Husserl, al mismo tiempo que experimentaba en el seminario una comprensión transformada de Aristóteles, mi interés se decantó nuevamente hacia las *Investigaciones lógicas*, sobre todo hacia la investigación sexta de la primera edición. La diferencia entre intuición sensible y categorial puesta aquí de relieve, me hizo descubrir el alcance que tenía para la determinación del <significado múltiple del ente>»<sup>30</sup>.

En este caracterización de la naturaleza itinerante de su programa filosófico se pone de manifiesto hasta qué punto su pensamiento se nutre de las motivaciones de su propia situación fáctica, por la que «nadie puede separar lo ontológico (su filosofía) de lo óntico (su biografía)»<sup>31</sup>. Toda situación hermenéutica es indisociable de los condicionamientos reales de nuestra existencia. «¿No hay acaso por debajo de esta interpretación ontológica de la existencia del ser-ahí una determinada concepción óntica del modo propio de existir, un ideal fáctico del ser-ahí? Efectivamente es así»<sup>32</sup>. Todas estas reminiscencias de tono autobiográfico, avaladas ahora por la publicación casi íntegra de las lecciones de juventud, testimonian un innegable grado de continuidad en

---

<sup>30</sup> ZSD: 86.

<sup>31</sup> Kisiel, 1991: 378.

<sup>32</sup> SuZ: § 62, 310 / SyT: 329.

las reflexiones de Heidegger previas a la publicación de *Ser y tiempo*, que temáticamente siempre acaban desembocando en la pregunta que atraviesa toda su obra: la pregunta por el sentido del ser. De ahí su rotunda afirmación de las lecciones de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

«*El ser es el verdadero y el único tema de la filosofía*»<sup>33</sup>.

Los restantes temas de su filosofía, háblese de la analítica existencial, de la hermenéutica de la facticidad, de la destrucción de la metatísica o de la crítica de la técnica, por muy interesantes que sean en sí mismos, se encuentran indiscutiblemente subordinados al problema del ser.

Ello reviste su pensamiento de una unidad temática homogénea y de una coherencia interna, que nos proponemos mostrar. Con ello nos apartamos conscientemente de las dos líneas de interpretación de la obra temprana de Heidegger imperantes hasta fecha reciente en la literatura especializada.

La primera se mueve en la estela del monumental trabajo de investigación de Kisiel, quien de la mano de las transcripciones de las lecciones, de documentos de diferentes archivos universitarios y privados y de la correspondencia puso a disposición de los estudiosos de la obra de Heidegger una material de incalculable valor documental para trazar el cuadro de la génesis de *Ser y tiempo*<sup>34</sup>. Sin invalidar su trabajo, pensamos que su modo de enfocar las lecciones que preceden a *Ser y tiempo* adolece de dos debilidades.

---

<sup>33</sup> GA 24: § 3, 15.

<sup>34</sup> Una labor de más de diez años que culminó en su libro de 1993, *La génesis de Ser y tiempo de Heidegger*.

Por un lado, guiada por el interés de esclarecer el itinerario filosófico de Heidegger, su exposición es esencialmente histórica y evolutiva: es un estudio y una clasificación de influencias, un registro de presencias, ausencias y transformaciones de conceptos o una descripción de paralelismos y divergencias terminológicas con *Ser y tiempo*: una tarea que es necesario mantener, pero que, en nuestra opinión, precisa ser complementada con una comprensión sistemática de las lecciones de estos años que vertebre el pensamiento heideggeriano desde la perspectiva del tema unitario del ser.

Por otro lado, su visión excesivamente compartimentada de la evolución del pensamiento del joven Heidegger nos presenta a un autor que parece haber transitado por diferentes etapas filosóficas, independientes las unas de las otras. Desde el neokantismo y la escolástica hasta el vitalismo y la fenomenología representarían diferentes peldaños de una escalera evolutiva que alcanzaría su máximo esplendor tras el encuentro con la filosofía de Aristóteles en 1922. En ese momento se produciría un brusco giro ontológico en su pensamiento, desligado de los asuntos tratados en los años anteriores<sup>35</sup>. A nuestro juicio, esta línea de interpretación constituye un error. No olvidemos que Heidegger ya alude en su tesis doctoral de 1913 a la necesidad de articular el ámbito entero del ser en sus diferentes modos de realidad<sup>36</sup>. Esta impostación ontológica se refuerza luego en la conclusión que Heidegger incorpora a la publicación de su trabajo de habilitación en 1916, en la que se apuesta por una comprensión de la «realidad verdadera y la verdad real»<sup>37</sup>. Con ello se anuncia la pregunta del sentido ontológico de la vida y de la vivencia

---

<sup>35</sup> Cf. Kisiel, 1986/87: 119 y Kisiel, 1993: 3 y 16.

<sup>36</sup> Cf. GA 1: 186-187.

<sup>37</sup> Cf. GA 1: 400.

preteórica que habrá de ocupar intensamente sus reflexiones a partir de 1919. Sin la base metodológica de la fenomenología hermenéutica desarrollada en el semestre de posguerra, como ya se ha comentado anteriormente, resulta imposible sacar al ser de su desocultamiento y convertirlo en tema de una ontología fenomenológica.

La otra línea de investigación, encabezada por Gadamer, interpreta los primeros cursos de Friburgo en la línea del acontecimiento de la historia del ser del Heidegger tardío, como si el viraje de su pensar, la *Kehre*, no fuera otra cosa que un retorno al «mundear» (*welten*) y «acontecimiento» (*Ereignis*) de que se habla en 1919. Incluso se llega a afirmar que el «mundear» prepara el «viraje antes del viraje»<sup>38</sup>. Esta es una valoración que, sin embargo, ignora la meta que persiguen esas primeras lecciones, que no es otra que allanar metodológicamente el camino para un examen hermenéutico-fenomenológico de las estructuras de la vida humana. Las expresiones «mundear» y «acontecer», como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo tercero, representan exactamente lo que Heidegger llamará en el análisis del mundo de *Ser y tiempo* «significatividad», y no el anónimo acontecimiento del ser que se hace patente en el proyecto arrojado en el que vive el hombre. No se trata, pues, de fijarse demasiado en la terminología y en sus cambios, ya que la fijación terminológica no se acomete sistemáticamente antes de 1923. Los términos sólo se entienden desde el contexto en el que se aplican. Si uno se limita a interpretar exclusivamente la terminología corre el riesgo de perder de vista el asunto mismo tratado.

---

<sup>38</sup> Cf. Gadamer, 1987b: 423, Riedel, 1989: 226 y Buren, 1994a: 136-137. Para una discusión crítica con estas dos líneas de interpretación remitimos al interesante libro de Kalariparambil, 1999: 69-74.

¿Cuál es entonces la manera correcta de andar con estas tempranas lecciones? La solución nos la brinda el mismo Heidegger en una carta a Karl Löwith, fechada en Todtnauberg el 20 de agosto de 1927. En ella sostiene la convicción de que la ontología sólo puede fundarse ónticamente y recuerda que en el momento de la redacción de *Ser y tiempo*

«el problema de la facticidad seguía tan presente como en mis inicios de Friburgo. [...] No es un casualidad que me ocupara de Duns Escoto, la Edad Media y luego de Aristóteles. [...] Indicación formal, crítica de la doctrina tradicional del *a priori*, formalización y otros temas por el estilo todavía están ahí presentes para mí, si bien ahora no los menciono. Queda claro, además, que no me intereso por mi evolución filosófica, pero cuando se trata de ello, entonces no puede recomponerse a la luz de una consideración superficial de las lecciones. Este tipo de consideración fugaz hacia atrás y hacia adelante olvida las perspectivas y los impulsos centrales»<sup>39</sup>.

Uno no puede limitarse a la mera reconstrucción externa del pensamiento sin considerar al mismo tiempo las premisas y el objetivo perseguido. Ese objetivo, que es el que guía nuestro trabajo, gira en torno a la pregunta acerca del ser. La lista de estudios que se adhieren a este criterio de coherencia interna de los escritos de esta época es considerable<sup>40</sup>. No obstante, cada uno de ellos afronta uno u otro aspecto: el fenómeno de la vida, la transformación hermenéutica de la fenomenología, la asimilación heideggeriana de la filosofía aristotélica o el desarrollo de la

---

<sup>39</sup> Carta a Löwith, 1927: 36-37.

<sup>40</sup> Entre otros, Barash (1988), Constantino (1997), Courtine (1996), Dahlstrom (1994), Fabris (1997), Herrmann (1994), Imdahl (1997), Kalariparambil (1999), Rodríguez (1997) o Volpi (1988).

hermenéutica de la facticidad. En nuestro caso buscamos ofrecer una visión global que integre las diferentes aportaciones de los primeros cursos universitarios de Heidegger en el marco de lo que cabría denominar, en un sentido etimológico, una interpretación «topológica» de sus escritos de juventud; es decir, una interpretación que no pierda de vista el nexo interno de la filosofía heideggeriana.

Y ¿cómo se garantiza una interpretación topológica adecuada? Si partimos de la convicción de que toda interpretación responde a determinadas preguntas, no queda otra solución que respetar la pregunta fundamental de un autor. Esta pregunta adopta la forma de un problema que puede ser elaborado en un programa filosófico<sup>41</sup>. Precisamente en el respeto al programa filosófico se apoya en parte la posibilidad de una interpretación correcta. Heidegger expresó su proyecto con toda claridad: «la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del «ser»»<sup>42</sup>. El trayecto que desemboca en esta cuestión fue largo y complejo. Ocupó años de discusiones con el neokantismo, con Dilthey, con Aristóteles y con Husserl, años durante los que el autor no publicó nada<sup>43</sup>. Estos años no sirvieron únicamente para apropiarse de la filosofía transmitida, sino también de preparación para lograr formular expresamente la pregunta por el ser. Durante esos años esta pregunta adopta la forma de la

---

<sup>41</sup> Cf. Thurnher, 1986: 29ss y Grondin, 1991b: 151ss. Agradecemos a Ángel Xolocotzi de la Universidad de México el que nos facilitara material inédito de su tesis para complementar nuestra exposición de esta problemática.

<sup>42</sup> SuZ: 1 / SyT: 23.

<sup>43</sup> Recuérdese al respecto la conversación que Heidegger mantiene con un visitante japonés a propósito de su obra en *De un diálogo con el lenguaje* y la pregunta de éste de por qué permaneció «en silencio durante doce años» (US: 92). Evidentemente se refiere a los años que median entre la publicación de la tesis de habilitación sobre Duns Escoto en 1915 y la de *Ser y tiempo* en 1927.

pregunta por el modo de ser del ser humano. La copertenencia de la existencia humana y la cuestión del ser es una constante que va adquiriendo diferentes fisonomías a lo largo de su obra. En este sentido, las lecciones del joven Heidegger brindan una acceso espléndido al proyecto ontológico de *Ser y tiempo* si se tiene en consideración la meta que fija el rumbo del pensar heideggeriano.

El presente trabajo pretende abordar la riqueza temática de este período de la vida intelectual de Heidegger en el contexto de una interpretación coherente y unitaria de su obra temprana. A diferencia de otros autores que consideran los cursos universitarios como una unidad autónoma y parcialmente desvinculada de la plataforma ontológica de *Ser y tiempo*, somos de la opinión de que el horizonte de la pregunta por el ser vehicula su pensamiento desde el inicio. En un principio todavía de forma sólo latente. Así, por ejemplo, cuando en su tesis doctoral y en su escrito de habilitación se plantea la cuestión del ámbito originario de donación, que posibilita la formulación de juicios lógicos y el encuentro con los entes, ya se vislumbra un desplazamiento hacia la comprensión preontológica de la vida humana. A partir del semestre de posguerra de 1919, la vida humana se convierte en el núcleo de su proyecto filosófico. De la mano de un análisis exhaustivo de sus estructuras ontológicas se le abren a Heidegger definitivamente las puertas de un acceso al significado de su ser.

Nuestra tesis es que la tematización explícita de la cuestión del ser sólo es posible una vez se plantea la pregunta por las condiciones de posibilidad de la apertura de un mundo ya siempre simbólicamente estructurado. Esa pregunta se barrunta tímidamente en sus primeras publicaciones en torno a la existencia de un horizonte translógico de significación (1912-1916) y se desarrolla profusamente en el marco de

una ontología fenomenológica de la existencia humana en las tempranas lecciones de Friburgo (1919-1923). Sólo desde la óptica del presupuesto metodológico de la transformación hermenéutica de la fenomenología y de la base temática del ser-ahí se encuentra Heidegger en disposición de afrontar con garantías la pregunta acerca del ser a partir de sus cursos de Marburgo (1924-1928). La novedad de nuestra investigación consiste en retrotraer el trasfondo de la problemática del ser hasta los primeros escritos de Heidegger y mostrar los diferentes grados de evolución por las que pasa ese tema directriz de su filosofía.

Todo ello se realiza en el marco de una reconstrucción interna que muestra a un Heidegger en discusión constante con las tendencias filosóficas de su época: primero con el neokantismo y la neoescolástica, luego con la teología protestante y la hermenéutica, finalmente con el neoaristotelismo y la fenomenología de Husserl. Una vez limadas las diferencias con unos y otros surge el reto de un replanteamiento radical del sentido auténtico del ser. Replantear este sentido significa retomar una cuestión que, en el momento de su lectura del libro de Franz Brentano acerca del significado múltiple del ente en Aristóteles, hubo de quedar inicialmente postergada por la falta de un instrumental metodológico adecuado y de un punto de partida fiable. Sin la revisión hermenéutica de la fenomenología y sin la ontología de la vida humana el edificio de la ontología fundamental se derrumbaría cual un gigante de pies de barro, pues sin estos dos elementos el despliegue de la pregunta por el ser resultaría imposible. De ahí nuestra propuesta de una lectura temáticamente homogénea a partir de un estudio hermenéutico-fenomenológico de la obra temprana de Heidegger al hilo de la pregunta fundamental por el sentido del ser.

### 1.3 Estructura temática

El presente capítulo ha situado nuestro trabajo en el horizonte de la cuestión del ser, verdadero hilo temático que dota de unidad y reviste de coherencia la obra del joven Heidegger. En esta fase de maduración filosófica no cabe hablar, como algunos comentaristas insisten en hacer, de una etapa de pensamiento desligada de *Ser y tiempo* que contuviera un proyecto filosófico propio, ni de una especie de giro ontológico que prefigurara la posterior *Kehre*. La nueva situación hermenéutica que proporciona la publicación de la práctica totalidad de las lecciones de ese período muestra que el asunto es otro. El trasfondo ontológico está presente desde un inicio, si bien se precisa de una previa reformulación hermenéutica del método fenomenológico de Husserl para lograr una vía de acceso adecuada a las estructuras existenciarias del ser-ahí. Sólo después de haber cumplido con estos dos requisitos se está en condiciones de abordar abierta y explícitamente el fenómeno del ser desde el horizonte de la temporalidad.

El capítulo segundo traza una panorámica de las primeras publicaciones de Heidegger entre los años 1912 y 1916, aislando los primeros síntomas de insatisfacción con el sistema neokantiano de fundamentación de la ciencia. Sus investigaciones en torno a una base sólida del conocimiento humano se irán alejando gradualmente de las operaciones de un sujeto epistemológico para pasar a ocuparse de la existencia histórica de la vida humana. La idealidad y la atemporalidad de la lógica constituyen una esfera ontológicamente diferente de la realidad cambiante de los actos psíquicos, tal como pone de manifiesto la refutación del psicologismo. No obstante, la formulación de juicios lógicos sólo es posible en el marco de un horizonte translógico de sentido

ya siempre abierto y previamente comprendido. ¿Remite la comprensión de proposiciones lógicas al estado de abierto del ser, esto es, a la *alétheia* como condición de posibilidad de la verdad predicativa? Una pregunta tremadamente sugestiva que, a nuestro juicio, empieza a encontrar en Heidegger una respuesta a partir del análisis fenomenológico de la vivencia del mundo circundante en 1919. En cualquier caso, en esta fase se aprecia un claro distanciamiento de la lógica matemática en favor de una lógica filosófica edificada sobre el sustrato vivencial de la existencia humana.

El tercer capítulo ilustra el proyecto filosófico original emprendido por el joven Heidegger en los tres primeros cursos universitarios de Friburgo de 1919 a 1920. Son años en los que Heidegger, tras el interludio de la Primera Guerra Mundial, se enfrenta a la neoescolástica, al neokantismo, al historicismo, a la filosofía de la vida y, en especial, a la fenomenología de Husserl en la búsqueda de una ciencia originaria. El centro de atención de esta nueva ciencia de los orígenes es la vida humana. Ahora bien, ¿cómo acceder a la esfera preteórica de la vida sin alterarla en su modo de darse inmediato? Este el primer escollo metodológico serio que Heidegger tiene que salvar en su examen fenomenológico de la existencia humana fáctica. El resultado será una ruptura definitiva con la primacía reflexiva y teórica reinante en los ambientes filosóficos neokantianos y, sobre todo, una revisión hermenéutica de la fenomenología husseriana. Ya no se trata de describir la vida desde el modelo estático de la percepción, sino de lograr una comprensión de su modo de inserción fáctica en un mundo simbólicamente articulado. Las vivencias inmediatas no se dejan apresar por el rígido esquema de sujeto y objeto. Su naturaleza hermenéutica no tiene cabida en los parámetros de la autorreferencia del sujeto de

conocimiento, sino que muestran su significatividad en el plexo de referencias que componen la urdimbre del mundo cotidiano y circundante.

Con la hermenéutica de la facticidad intenta Heidegger afrontar el problema de una aprehensión correcta de la vida humana, evitando el nivel de abstracción y de idealización del neokantismo, pero sin dar ninguna concesión a las tendencias irracionalistas y relativistas del vitalismo y del historicismo. Se trata de desdoblar todas las posibilidades de las que dispone una fenomenología hermenéuticamente transformada. De cara a *Ser y tiempo* y al afloramiento de la temática del ser, estas lecciones resultan decisivas, porque sientan las bases para el ulterior programa de una ontología fenomenológica. Los esfuerzos que Husserl dirigía a la investigación de los actos constitutivos de la conciencia transcendental se reorientan en Heidegger hacia la pregunta por el ser. La cosa que realmente tiene que mostrar la fenomenología es la vida en su originalidad y, a partir de aquí, el ser en general. Mas ¿en qué terreno logra manifestarse la vida en toda su plenitud?, ¿en qué esfera aprehendemos su carácter prerreflexivo y preteórico? El afán por dar con una respuesta satisfactoria a este complejo interrogante, llevará a Heidegger a bucear en las fuentes de los místicos medievales y de las epístolas paulinas para recalcar finalmente en las costas de la filosofía práctica de Aristóteles.

El capítulo cuarto retrata a un Heidegger que, pertrechado del método hermenéutico-fenomenológico, persigue la estela de las huellas de una experiencia genuina de la vida fáctica. Los cursos sobre fenomenología de la religión de los años 1920 y 1921 nos descubren algunas de las tendencias fundamentales de la existencia humana, tales como la caída, la impropiedad, la angustia o la experiencia kairológica

del tiempo. Insatisfecho con el sistema de un catolicismo que ha situado la obediencia a los dogmas de la iglesia por encima de la inmediatez de la vivencia religiosa, se lanza sobre los testimonios de aquellos autores que han colocado la conciencia religiosa en el centro de sus reflexiones. Ello le conduce a Pablo, Eckhart, Lutero, Schleiermacher o Kierkegaard, entre otros. Estos autores le van a convencer de la verdadera esencia histórica y temporal de la vida humana frente a la herencia kantiana de un sujeto ahistórico y atemporal. La conciencia histórica se genera en el marco de una comunidad compartida intersubjetivamente. El mundo ya no aparece como una suma de entes ordenados jerárquicamente según un principio divino o una serie de objetos adaptados a nuestras condiciones de conocimiento, sino que primariamente presenta la faz de un mundo de útiles con los que nos desenvolvemos prácticamente y de personas de las que nos preocupamos. Además, el mundo y la naturaleza dinámica de la vida nos colocan ante situaciones cambiantes que en cada caso exigen de nosotros una decisión.

El capítulo quinto profundiza en la brecha abierta por esta nueva dimensión práctica del comportamiento humano. En ese contexto, Aristóteles se va a convertir del año 1922 al 1924 en uno de los principales interlocutores y fuentes de inspiración del joven Heidegger. La tarea auténtica de la filosofía no consiste tanto en alcanzar un conocimiento científico y abstracto como en la posibilidad de desenvolverse eficazmente con las cosas y personas que nos hacen frente en nuestra existencia cotidiana. ¿Cómo se apodera uno de esta posibilidad? De entrada, tomando conciencia del nivel de abandono y entrega de la vida a las cuestiones públicas. La filosofía práctica de Aristóteles permite, en opinión de Heidegger, destapar ese fenómeno de la caída y colocar al ser humano ante las puertas de la impropiedad y de

la propiedad. El rumbo que tome su existencia dependerá tan sólo del tipo de elección que adopte en cada caso concreto. La praxis humana cobra ahora todo el protagonismo en detrimento de la teoría. En estos años se afirma que el objeto último de la investigación filosófica es el ser humano en tanto que éste se interroga por su ser. Esta declaración programática, acompañada de la idea de que el contramovimiento del de la caída consiste en la posibilidad de aprehenderse auténticamente desde la experiencia de la muerte, ya contiene el germen de *Ser y tiempo*. En esta anticipación de la muerte se hace evidente el carácter fundamentalmente móvil, kinético de la vida humana.

El capítulo sexto expone el fruto madurado de una filosofía capaz de interpretar sistemática y metódicamente la movilidad fundamental de la vida humana, ahora ya bautizada con el término técnico de «ser-ahí». El éxito de esta empresa pasa por una previa destrucción de los prejuicios heredados de la tradición filosófica occidental para recuperar el ámbito de manifestación originaria de la vida humana. Una vez desbrozada la situación hermenéutica de partida se acomete el análisis del tejido ontológico del ser-ahí. Los indicadores formales se convierten en la herramienta metodológica idónea para aprehender los procesos de realización de una vida que siempre está en camino. A diferencia de las categorías, que objetivan y paralizan el fluir de la existencia humana, encontramos en los indicadores formales un medio de sintonizar y armonizar con la movilidad constitutiva del ser-ahí. No obstante, en seguida se observa en el ser-ahí una tendencia estructural a caer preso de las estructuras públicas. El fenómeno de la angustia va a proporcionar al ser-ahí una vía de escape a ese estado de caída en el uno. En un mecanismo similar al de la reducción fenomenológica de Husserl, la angustia permite el tránsito de la impropiedad a la propiedad, cancelando

la validez del mundo cotidiano y colocando al ser-ahí ante sus propias posibilidades.

LLegados a este punto surge la necesidad de hacer un balance de la relación Husserl-Heidegger. No en vano, la fenomenología husserliana es sin duda la filosofía de referencia para el proyecto de la hermenéutica del ser-ahí. Después de una somera presentación de los rasgos de la fenomenología transcendental de Husserl, se exponen los focos de crítica de Heidegger. El principal punto de desacuerdo radica en el dispositivo de la reducción fenomenológica y el concepto de la subjetividad transcendental a ella vinculada. Husserl desgaja al sujeto de su originaria inserción en el mundo en defensa de un ideal científico de filosofía que se remonta al modelo de la conciencia autorreflexiva de Descartes. Sin embargo, Heidegger sostiene que la intencionalidad de la conciencia se fundamenta en la apertura previa del ser-en-el-mundo como totalidad significativa. De esta manera, el sujeto epistemológico pierde su privilegiada fuerza constituyente en favor del comportamiento práctico del ser-ahí en su relación comprensiva con el mundo que le rodea.

Una vez desplegadas las estructuras ontológicas del ser-ahí y concretada la acepción heideggeriana del método fenomenológico, se entra en la última fase de la ontología fundamental: la de destapar el sentido del ser. Desde 1924, este sentido apunta en la dirección del horizonte de la historicidad y de la temporalidad a través del fenómeno de la anticipación de la muerte. Con ello ya queda prácticamente prefigurado el proyecto completo de *Ser y tiempo*. Un proyecto que en última instancia descansa sobre las espaldas de la diferencia ontológica y la transformación hermenéutica de la fenomenología. La argumentación de Heidegger gravita alrededor de la función de apertura del mundo y en la subsiguiente destranscendentalización del sujeto. Pero precisamente la

eliminación de toda instancia extramundana le obliga a introducir un cambio metodológico, consistente en sustituir el binomio transcendental/empírico por la diferencia ontológica. Esto equivale en el contexto de la hermenéutica de la facticidad a postular la diferencia entre las estructuras ontológicas formales del ser-ahí y sus históricas concretizaciones ónticas. Un planteamiento que todavía se mueve en las coordenadas de una filosofía de tintes trascendentales que, a pesar de la condición arrojada del ser-ahí, todavía ve en la capacidad de proyección de éste una instancia capaz de dinamizar activamente la relación con el mundo ya siempre constituido de las cosas y de las personas. Un mundo, empero, que ya no se entiende a la manera de la totalidad de los entes, sino como un mundo simbólicamente estructurado al que accedemos primariamente a través del fenómeno de la comprensión. El modelo de la observación y de la reflexión teórica va a quedar relegado a un segundo plano en beneficio de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Esta es, sin duda, la ruta metodológica por la que se adentra el pensamiento del joven Heidegger en su búsqueda de una respuesta filosóficamente satisfactoria a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

## 2. Hacia una lógica filosófica

Desde el inicio de su carrera, Heidegger se dedicó con afán al estudio de la lógica y de la matemática. Entre los años 1912 y 1916, publica una serie de artículos y trabajos en los que se ocupa de diversa manera de las principales teorías lógicas de su época, tanto de la neoescolástica y el neokantismo como del realismo crítico de Külpe y la fenomenología de Husserl. Este interés precoz de Heidegger por temas relacionados con la lógica se inicia con sus primeros artículos sobre «El problema de la realidad en la filosofía moderna» (1912) y «Nuevas investigaciones sobre lógica» (1912), toma cuerpo en la tesis doctoral, *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913), se desarrolla en el escrito de habilitación, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915)<sup>1</sup>, y culmina finalmente en el grueso de las lecciones de Marburgo (1925-28)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Todos estos trabajos están recopilados en el volumen primero de la edición de las *Obras Completas* de Heidegger, *Primeros escritos* (cfr. GA 1: 1-16, 17-44, 55-187 y 189-412, respectivamente).

<sup>2</sup> Véanse las lecciones del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21), y las del semestre de verano de 1928 *Los primeros fundamentos metafísicos de la lógica* (GA 26). En este sentido, la publicación de la primera edición de *Friühe Schriften* en 1972 y la aparición gradual desde 1976 de las lecciones anteriores a *Ser y tiempo* en el marco de la *Gesamtausgabe* volvieron a reactivar el interés de los especialistas por este período de la vida intelectual de Heidegger. A los ya clásicos trabajos de los años setenta, en torno a las vinculaciones heideggerianas con el neokantismo y el campo de la lógica, de Borgmann (1978), Caputo (1973) y (1974), Fay (1974), Gumpenberg (1974), Hobe (1971) o Stewart (1979), se sumaron en los ochenta los de Kisiel (1983), Mohanty (1988) o Wolzogen (1989), hasta la explosión de estudios aparecidos en los noventa, merced a la publicación casi íntegra de la obra temprana de Heidegger, como los de Borges (1995), Buchholz (1995), Buren (1994), Crowell (1992) y (1994), Courtine (1996), Fehér (1992), García Gainza (1997), Imdahl (1997), Kisiel (1983) y (1996), Orth (1992), Rampley (1994), Stolzenberg

No obstante, desde su conferencia inaugural en Friburgo en 1929 su pensamiento ha sido a menudo tachado de antilogicista e irracionalista. Frente a esta imagen algo reduccionista y proclive a soslayar la obra del joven Heidegger, el presente capítulo pretende determinar la temprana posición de Heidegger respecto a la lógica y ver cómo los resultados de su investigación se van integrando en la búsqueda de un fundamento sólido del conocimiento humano, que paulatinamente se irá desplazando hacia la cuestión ontológica de la pregunta por el sentido del ser de la vida humana. Su búsqueda se orienta en estos primeros escritos hacia una manera concreta de ser, el ser como verdadero. Esta determinación se lleva a cabo en el juicio, es decir, se deja transportar al universo de lo puramente lógico. Se emprende así una revisión preliminar y necesaria de la naturaleza de la lógica en el contexto de la disputa con el psicologismo (2.1). Una vez demostrada la irreductibilidad de la realidad lógica y la psicológica, se plantea el interrogante por la relación existente entre la dimensión lógica del sentido y el ser de los entes (2.2). Responder a esta pregunta supone enfrentarse con la postura y más alta tarea de la filosofía: elaborar una doctrina de las categorías capaz de estructurar el ámbito global del ser en sus diferentes formas de realidad. En su trabajo de habilitación, Heidegger se preguntará por el lugar que corresponde a la forma de ser del sentido en el reino del ente. Eso le colocará por primera vez, como reconoce en el «Prólogo» a la primera edición de *Frühe Schriften*, ante dos cuestiones que ya no le abandonarán jamás: «En la forma del problema de las categorías con la pregunta por el ser, en la

forma de la doctrina de los significados con la pregunta por el lenguaje»<sup>3</sup>. Al final de su trabajo, el dilema: ¿cómo es en general posible que el sentido valga respecto de los objetos?, recibe una respuesta metafísica. No es posible ver la lógica en su verdadera dimensión sin el horizonte translógico en el que se fundamenta. Con esta solución ontológica, el joven Heidegger podrá liberarse de las cadenas de la concepción epistemológica del sujeto y abrirse paso hacia una comprensión temporal y dinámica de la vida humana (2.3).

## 2.1 La naturaleza de la lógica

### 2.1.1 Definición y ámbito de la lógica

El primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que apareció en 1900 bajo el título *Prolegómenos a la lógica pura*, se considera uno de los intentos filosóficos contemporáneos más serios y sistemáticos para rehabilitar a la lógica frente al psicologismo en boga a finales del siglo XIX y dotarla de autonomía propia<sup>4</sup>. La filosofía conquista con la lógica pura un ámbito de investigación independiente de la psicología y de las ciencias naturales. La primera tarea de la lógica, antes de fijar las condiciones ideales del conocimiento, pasa por una depuración previa de

---

(1995) o Strube (1993). Consultar las referencias bibliográficas completas al final del trabajo.

<sup>3</sup> GA 1: 55. Aquí ya empieza a hacerse consciente la relación entre la pregunta por el ser y la pregunta por el lenguaje; una relación llamada a determinar su futuro camino filosófico.

<sup>4</sup> El mismo Heidegger reconoce en las lecciones de 1925/26 que la obra de Husserl «ha vuelto a animar la lógica contemporánea y a potenciar sus posibilidades productivas» (GA 21: § 4, 24).

todo residuo psicologista en las leyes lógicas<sup>5</sup>. A partir de ese momento cabe investigar las posibilidades de fundamentación del conocimiento científico. No en vano, la lógica es teoría de la ciencia, es decir, una doctrina acerca de las condiciones de las proposiciones verdaderas y de su ordenación en un conjunto sistemático de teorías científicamente coherentes: «La ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, en la mayor extensión posible. Pero el reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él unidad de leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemático, debe reflejar sus conexiones sistemáticas y utilizarlas a la vez como escala del progreso, para poder penetrar en regiones cada vez más altas del reino de la verdad, partiendo del saber que nos es dado o hemos obtenido»<sup>6</sup>.

Por otro lado, si la naturaleza de la lógica remite a la esfera ideal del pensamiento<sup>7</sup>, se hace evidente la necesidad de delimitar recíprocamente las diferencias existentes entre leyes lógicas y leyes psicológicas. «Los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real»<sup>8</sup>. Toda la argumentación de Husserl descansa en el intento de convencer al lector del requisito de leyes no-psicológicas, de leyes puramente lógicas del pensar. Para ello recurre a la distinción entre ciencias de hecho y ciencias ideales. La universalidad

---

<sup>5</sup> Cf. Bernet, 1996: 24-42 y Bell, 1990: 85-91. Para la refutación husserliana del psicologismo remitimos al apartado 2.1.2.2.

<sup>6</sup> LU I: § 6, 30 / IL/1: 43.

<sup>7</sup> Cf. LU I: § 46, 173-177 / IL/1: 149-151.

<sup>8</sup> LU I: § 22, 79-80 / IL/1: 80.

y la absoluta necesidad de las leyes ideales se distinguen de la contingencia y la relatividad de las leyes empíricas. En definitiva, la lógica pura constituye un sistema construido jerárquicamente a partir de axiomas evidentes y verdades en sí que gozan de validez general: «Toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe ‹en un punto del vacío›, sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas»<sup>9</sup>.

Las descripciones psicológicas de los procesos de pensamiento son una condición necesaria, pero no suficiente de la lógica. En tanto que normativizan procesos cognitivos son una condición necesaria, mas los factores psicológicos del pensamiento humano no resultan suficientes para formular las leyes que posibilitan un conocimiento científico correcto. El pensamiento es un proceso psíquico que, al mismo tiempo, está regulado por leyes lógicas universales, y estas leyes no se pueden deducir a partir de la naturaleza fáctica del pensar. La tarea propia de la lógica pura consiste precisamente en investigar estas leyes universales. Dicho de otro modo, la lógica pura tiene como fin desarrollar una teoría universal de sistemas formales de deducción que prescriban normativamente las condiciones del conocimiento científico. La lógica, por consiguiente, no es una ciencia empírica que opera a través de generalizaciones inductivas, sino una ciencia puramente formal. Su objeto de estudio se ciñe a entidades abstractas, formulando leyes atemporales de conformidad y condiciones *a priori* de coherencia y evidencia lógicas<sup>10</sup>.

Para Heidegger, en cambio, la pregunta: ¿qué es la lógica?, aparece como una cuestión inextricablemente entrelazada con la cuestión del ser.

---

<sup>9</sup> LU I: § 39, 136 / IL/1: 122.

<sup>10</sup> Cf. LU I: § 6, 28 / IL/1: 41.

Esta cuestión permanece inicialmente opaca, incluso deviene ininteligible. De ahí que a mediados de los años veinte surja la necesidad de un replanteamiento de la pregunta acerca del significado del ser. No olvidemos que esa pregunta por el ser se dirige fundamentalmente a esclarecer el *sentido* del ser, de modo que al devolverla a su contexto de origen nos sitúa de nuevo ante la problemática del juicio, de la verdad y de la constitución categorial del ser. El asunto es puesto en escena desde 1912 en las *Nuevas investigaciones sobre lógica*. En efecto, el objetivo de este artículo queda fijado desde la primera línea: ofrecer una reflexión crítica de los principios mismos de la lógica<sup>11</sup>. Después de repasar las últimas investigaciones en el campo de la lógica, que junto a Husserl incluye una notable mención a Frege y a Russell, sigue en pie la cuestión del inicio: «¿Qué es la lógica? Esta cuestión ya nos coloca ante un problema cuya solución está reservada al futuro»<sup>12</sup>. Ciertamente los escritos de esta primera etapa entre 1912 y 1916 se adscriben a temas del ámbito de la lógica, particularmente a la problemática de la validez como primer nivel de manifestación del ser en los juicios<sup>13</sup>.

La definición tradicional de la lógica en términos de una ciencia normativa del pensamiento, una disciplina que establece las reglas que uno

---

<sup>11</sup> Cf. GA 1: 17.

<sup>12</sup> GA 1: 18.

<sup>13</sup> Cf. Courtine, 1996: 13-18. El mismo autor ofrece después una interesante exposición de la destrucción crítica de la lógica a partir de las lecciones de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* y de la conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*. El nervio de la argumentación heideggeriana pasa por denunciar la escolarización de la lógica, que trae como consecuencia una determinación del juicio como el lugar de la verdad, desestimando la originaria capacidad de desvelamiento inherente al *lógos*. En el capítulo quinto ampliaremos este desmontaje heideggeriano del concepto tradicional de verdad y juicio (cf. 5.2.2)

debe seguir para la formulación de proposiciones verdaderas, peca para el joven Heidegger al menos de una doble ambigüedad: por un lado, no queda claro si el término «pensamiento» está referido al proceso de pensar o al contenido del pensamiento; por otro lado, tampoco resulta evidente cuándo el concepto de «verdad» remite a la verdad formal o a la verdad material. Teniendo en cuenta estas acotaciones, se puede redefinir el objetivo de la lógica del modo siguiente: la lógica es una ciencia que da validez a las estructuras de sentido o formas de significación. Precisamente la tesis doctoral de 1913, presentada como una contribución crítico-positiva de la lógica, llega a una conclusión singularmente husserliana de una lógica pura del significado: los lógicos deben tratar de descubrir el significado preciso de los enunciados, luego han de proceder a determinar las formas del juicio en relación con los diferentes ámbitos de realidad para, finalmente, encuadrar estas formas en un sistema<sup>14</sup>. Un posicionamiento que, en estos primeros trabajos, ya evidencia la temprana inclinación del autor a afrontar la lógica desde la óptica de la validez del sentido en detrimento del proceso mental de pensar. «La existencia psíquica de un concepto y el contenido ideal del concepto son dos cosas completamente distintas»<sup>15</sup>.

Heidegger retoma aquí, en referencia a Frege y a Husserl, la crítica del psicologismo. En este contexto se enmarca el artículo en cuestión, *Nuevas investigaciones sobre lógica*, en el que se adentra críticamente en el territorio de la lógica matemática. El autor adopta una postura muy próxima a Heinrich Rickert. Su distinción entre el carácter nomotético y generalizante de las ciencias naturales y el carácter ideográfico e

---

<sup>14</sup> Cf. GA 1: 185-186.

<sup>15</sup> GA 1: 7.

individualizante de las ciencias históricas le empuja a explorar la realidad de la lógica en la esfera de la autonomía del sentido. El objeto de estudio de la lógica pura es la validez del sentido del juicio. Pero Heidegger, fiel al espíritu husserliano, no puede evitar preguntarse: «¿qué es esto del sentido?»<sup>16</sup>. La respuesta aparece en el capítulo final de su disertación de 1913 *La doctrina del juicio en el psicologismo*:

«El sentido se halla en la más estrecha conexión con aquello que designamos de manera general con *pensar*; pero por pensar no comprendemos el concepto amplio de representación, sino el pensar que puede ser correcto o incorrecto, verdadero o falso. A cada juicio le acompaña, pues, un sentido inmanente. La forma real y efectiva del sentido es la validez. [...] Reconocemos la validez como la forma real y efectiva de la lógica; es el sentido el que vale y el que, por tanto, *encarna* la lógica»<sup>17</sup>.

Las investigaciones de Heidegger asignan claramente a la lógica el dominio de la validez.

Sin embargo, la cuestión del sentido no es ajena al problema de la valoración que acompaña a toda captación del ser. ¿Acaso no interviene en el representar mismo, se pregunta el joven doctorando, un momento axiológico? ¿Es qué puede darse una captación del ser que no sea ya valorativa? La convicción profunda de que en toda aprehensión del ser concurre un acto de valoración sirve de hilo conductor para adentrarse en los trabajos de la primera época heideggeriana.

En 1912, Heidegger argumenta que la lógica no consigue desvincularse de los conceptos y símbolos matemáticos y que, por consiguiente, no logra penetrar en los principios lógicos mismos. El

---

<sup>16</sup> GA 1: 170.

<sup>17</sup> GA 1: 172.

formalismo de la lógica matemática, en cuanto cálculo de proposiciones, no es consciente de los problemas de una teoría del juicio<sup>18</sup>. Y ¿cuáles son esos problemas? Al menos tres: la naturaleza de los juicios negativos, la naturaleza de la cópula y la predicación y, por último, el problema de la verdad. Además, una lógica de este tipo tampoco tiene en cuenta la cuestión de su fundamentación. El estudio de las condiciones de posibilidad de la matemática y de la lógica, afirma Heidegger, no tiene cabida en ninguna de estas dos disciplinas<sup>19</sup>. Este enfrentamiento con la lógica matemática conduce a Heidegger al desarrollo gradual de una lógica filosófica. En su opinión, esta lógica filosófica ha alcanzado su máximo apogeo en autores como Aristóteles, Leibniz, Kant y Hegel. Entre sus contemporáneos, destaca a Lask, de quien afirma que ha sido el pensador que de forma más consciente ha perseguido una comprensión filosófica de la lógica, mientras que reprocha a Husserl por no haber aprovechado las posibilidades contenidas en la fenomenología para un tratamiento filosófico de la lógica, pues considera a ésta como una ciencia separada, una disciplina formal independiente de la filosofía.

Entonces, ¿cuáles son las tareas y los problemas que Heidegger cree propios de la lógica filosófica? Ante todo, no es una disciplina nueva; más bien actualiza un *telos* que ha caracterizado a la historia de la lógica<sup>20</sup>. Ahora bien, ¿cómo acometemos el estudio de una lógica filosófica?

---

<sup>18</sup> Una objeción similar reaparece en *Ser y tiempo*, obra en la que Heidegger tilda a la lógica de disolver el juicio en un sistema de asignaciones, convirtiéndolo en «un objeto de cálculo, pero no en tema de una interpretación ontológica» (SuZ: § 33, 159 / SyT: 182).

<sup>19</sup> Cf. GA 1: 42-43. Véase también Fay, 1974: 77-79. En el apartado 2.3 se contempla en detalle la cuestión de la fundamentación de la lógica y la propuesta de solución de Heidegger.

<sup>20</sup> Cf. Mohanty, 1988: 113-115.

¿Acaso determinamos primero qué es filosofía y luego aplicamos este concepto a la lógica? O, por el contrario, ¿empezamos por la lógica tradicional y abordamos los principales problemas contenidos en ella de tal manera que nos guíen a la filosofía? Heidegger apuesta por la segunda opción, porque sin duda poseemos ya cierta comprensión histórica de la lógica. A partir de esta comprensión previa podemos interrogar a la lógica por sus potencialidades filosóficas.

Y, en otro orden de cosas, ¿qué elementos nos trasladan de la lógica tradicional a la lógica filosófica? El juicio. En concreto, su estructura intencional y predicativa, así como su valor de verdad y su ámbito de validez. Sin embargo, ¿cómo se entiende esta estructura intencional? ¿Qué es la predicación y qué papel juega en una teoría del juicio? ¿Cuál es la estructura del juicio que le permite la doble posibilidad de ser o bien verdadero o bien falso? ¿Qué tipo de relación guarda la verdad con el juicio? ¿Es una propiedad el juicio? Además, ¿existen una verdad teorética y otra práctica? ¿Cuál de las dos encierra el sentido primario de la verdad? Y ¿cuál es el fundamento metafísico de la lógica? Toda una batería de interrogantes que habrán de ir encontrando una solución en el transcurso de la evolución del pensamiento de Heidegger.

### 2.1.2 La refutación del psicologismo

En torno a 1900, las ciencias naturales en colaboración con el positivismo, el materialismo y el pragmatismo parecen haber arrinconado a la filosofía. El sentimiento de triunfo de las ciencias se funda en el conocimiento cada vez más exacto de la naturaleza y en el creciente dominio técnico de la misma. Se implanta una lógica de la investigación científica basada en la observación, la formulación de hipótesis y la

verificación. La pregunta filosófica por antonomasia acerca de «qué es algo» va perdiendo terreno ante la cuestión eminentemente utilitarista de «cómo funciona algo». La fe en el progreso reduce toda actividad espiritual del ser humano a mera función cerebral. En este sentido, diversos representantes del materialismo irrumpen en el mercado editorial a mediados del siglo pasado: Karl Vogt con sus *Cartas fisiológicas* (1845) o Jakob Moleschott con *Fuerza y materia* (1855). Elementos de este gradual auge del cientismo quedan reflejados en el realismo y naturalismo de la literatura, en consonancia con las ideas biológicas sobre el hombre. La razón humana no es sino un instrumento más de selección natural, la razón no es sino un mecanismo más de adaptación a la naturaleza.

Paralelamente, asistimos al nacimiento y a la difusión del pragmatismo anglosajón de William James y Charles Peirce, que arranca la verdad de su anclaje en el reino de las ideas y la rebaja a la condición de una regla social de autorregulación de la acción humana. El criterio de la verdad descansa en el éxito práctico y se acredita en la eficiencia lograda por el método del intento y del error. Desde este óptica adaptativa, la biología de la evolución de Darwin viene a confirmar que no sólo nosotros, sino también la naturaleza entera llega por el error al éxito. Y confiere con ello una evidencia casi insuperable a la tesis de que la verdad no es más que éxito práctico.

El razonamiento de este enfoque de las ciencias naturales se extrapola rápidamente al estudio de las ciencias humanas, de entre las cuales se destaca la psicología. El estudio de los mecanismos de lo psíquico lleva a buscar las leyes explicativas de la transformación de los estímulos fisiológicos, de las estructuras regulares de la asociación de las representaciones mentales y, finalmente, a averiguar cuáles son los

principios lógicos del pensamiento mismo. Sin embargo, desde esta perspectiva psicologista las reglas del pensamiento se convierten en leyes naturales, pasando desapercibido que la lógica no describe empíricamente cómo pensamos, sino que dice cómo hemos de pensar. Las investigaciones de Husserl, como veremos posteriormente, se proponen liberar la lógica de las redes del naturalismo y poner nuevamente de manifiesto su carácter normativo.

En este contexto, el idealismo ha dejado de ser la corriente filosófica dominante en Alemania a partir de 1830, debido a diversas causas que abarcan desde lo político, una excesiva identificación del idealismo hegeliano con el autoritarismo prusiano, hasta lo científico y filosófico, una filosofía de la naturaleza que choca contra las evidencias experimentales. El resultado de todas estas circunstancias es la puesta en cuestión de la filosofía misma y el comienzo de una nueva tradición que pretende enfocar los problemas desde una perspectiva más científica. De este modo, entra en escena durante la primera mitad del siglo XIX el término *«psicologismo»*. En un principio la psicología se muestra en variada medida como el suelo firme en que apoyar la filosofía frente al puro idealismo especulativo. A partir de este punto de vista, y en medio de las condiciones citadas, se desarrolla en Alemania a lo largo del siglo XIX un naturalismo filosófico que incluye, en la mayor parte de los casos, el psicologismo en lógica, es decir: el tratar a la lógica como ciencia *descriptiva* de determinados procesos mentales, más que como ciencia *normativa* de los mismos.

Pero a pesar de la pujanza del naturalismo filosófico entre 1830 y 1870, éste no deja de tener sus detractores: esencialmente entre aquellos pensadores que se resisten a que la tradición filosófica sea engullida sin más por las ciencias naturales. El caso de Rudolf Hermann Lotze encarna

quizá un ejemplo emblemático de resistencia a esa creciente hegemonía positivista<sup>21</sup>. Lotze, aun reconociendo el valor y la significación de las ciencias naturales, insiste, sin embargo, en la distinción de los *actos* psicológicos de pensar, que existen como algo temporalmente localizable, y los *contenidos* de esos actos, cuyo modo de existencia es su validez intemporal<sup>22</sup>. Este rechazo del naturalismo filosófico y, en particular, de la presentación psicologista de la filosofía, pasará a ser moneda corriente, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, entre los neokantianos de las escuelas de Marburgo y Baden, con su defensa de la independencia que los valores frente a los hechos guardan respecto de la experiencia psicológica. Brentano y Husserl, que comenzaron su carrera filosófica abrazando el naturalismo, rectifican más adelante sus posiciones respecto de la lógica. En este escenario también cabría tener presente la crítica de Frege al psicologismo. Veamos con un poco más de detalle las refutaciones que del psicologismo hacen estos dos últimos pensadores, ya que en buena parte inspiran las reflexiones del propio Heidegger<sup>23</sup>.

---

21 Una actitud en sintonía con la crítica de Lange a esas actitudes intelectuales en su obra *Historia del materialismo* (1866), en la que propone restablecer la distinción kantiana entre naturaleza y espíritu, entre determinismo y libertad, entre leyes y valores.

22 Una distinción que luego Heidegger retoma sin apenas modificaciones. Véase, por ejemplo, GA 1: 22 y 323ss.

23 En el citado artículo *Nuevas investigaciones sobre lógica* (1912), Heidegger destaca el relevante papel que ocupa Frege en la filosofía de la matemática (cf. GA 1: 20). En cuanto a la función desempeñada por las *Investigaciones lógicas* de Huserl en la revitalización de la lógica, múltiples son las referencias de Heidegger a lo largo de sus diversos cursos de Friburgo y Marburgo. Brentano, en cambio, apenas se tiene en consideración en este contexto de discusión.

### 2.1.2.1 Frege

La refutación de Frege del psicologismo se enmarca en la búsqueda de un fundamento sólido para la aritmética. El propósito original fregeano es introducir rigor absoluto en los métodos de prueba de la matemática. Para ello el autor considera necesario construir un lenguaje simbólico mediante el que poder llevar a cabo las demostraciones con la garantía de que no se deslicen errores debido al uso incontrolado de la intuición. Precisamente uno de los objetivos de su artículo *Sobre sentido y referencia* (1892), va dirigido a la construcción de un lenguaje lógicamente perfecto y depurado de la influencia del lenguaje natural ordinario. Una tarea que él mismo considera de difícil cumplimiento: «Es verdad que en un conjunto perfecto de signos, a cada expresión debería corresponderle un sentido determinado; pero las lenguas naturales a menudo no cumplen este requisito, y hay que darse por satisfecho si sólo en un mismo contexto tiene la misma palabra siempre el mismo sentido»<sup>24</sup>.

Ahora bien, la realización de este propósito requiere un examen previo de la estructura formal de los enunciados que componen las demostraciones, lo que supone someter a análisis la función del lenguaje. Con ese cambio de perspectiva, que de alguna manera se inscribe en el giro lingüístico del pensamiento filosófico del siglo XX, Frege se distancia de la tendencia imperante desde Descartes a considerar los problemas de la filosofía desde posicionamientos estrictamente epistemológicos. Frege piensa que las preguntas sobre las capacidades de la mente humana de penetrar y conocer el mundo exterior no deben ser el

---

24 Cf. Frege, 1991: 26.

tema central de la filosofía. Así, estudiar cómo adquirimos nuestras ideas y cuál es su naturaleza resulta irrelevante. La posesión de un concepto es algo que se manifiesta a través del uso del lenguaje, de modo que el análisis de los conceptos no es algo distinto del análisis del funcionamiento del lenguaje. La pregunta acerca de si es posible que nuestra mente conozca una realidad exterior se vuelve superflua dado que ya tenemos ese conocimiento. El problema no es, por consiguiente, determinar si es posible lograr conocimiento, sino mostrar las condiciones y los procedimientos para lograrlo. Estas cuestiones dependen, en opinión de Frege, de una correcta teoría del significado<sup>25</sup>.

Se trata, ahora, de establecer cuál es la relación de las palabras con el mundo, planteándose de inmediato el dilema siguiente: ¿esa relación es directa o indirecta? Frege sostiene en el citado artículo, *Sobre sentido y referencia*, que esa relación, incluso en el caso de los nombres propios (por ejemplo, «Homero») y en el de las descripciones definidas (en la estela del ejemplo anterior, «el autor de la *Odisea*»), es indirecta, ya que se produce por medio del sentido<sup>26</sup>. Las palabras remiten a las cosas de una forma indirecta. Dicho de otro modo, no tenemos un acceso directo a las cosas; nuestra aprehensión del mundo objetivo está mediada por los significados<sup>27</sup>. Nos hallamos, pues, ante una teoría de la referencia

---

25 La misma idea presente en Husserl y en la tesis de habilitación de Heidegger, que da debida cuenta de una gramática pura. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado 2.3.1.

26 Cf. Frege, 1991: 26.

27 En este punto Frege se separa nítidamente de la concepción mentalista del lenguaje, que encuentra en Locke a uno de sus principales defensores al sostener la prioridad ontológica del pensamiento sobre el lenguaje. Según esta tesis, sólo la capacidad de representación mental de los usuarios de un lenguaje confiere significado a las expresiones lingüísticas que la forman. Las palabras deben su significado a los

indirecta en la que el significado -dicho en términos fenomenológicos, el modo de ser dado lo designado- se convierte en condición de posibilidad del acceso al referente. En la medida en que el lenguaje es el responsable del modo en que nos aparecen los referentes y, por ello, la instancia que prejuzga como qué son considerados en cada caso, encierra en sí el marco categorial de referencias de todo lo que puede aparecer en ese mundo abierto lingüísticamente. El referir se sitúa, por tanto, en el marco de una previa constitución de sentido inherente a un determinado lenguaje. Por ello, el modo de referirnos a las cosas ya está mediado siempre por el nivel de precomprensión que tenemos en cada caso de las cosas y que nos permite, a su vez, identificar los mismos referentes en tanto que compartimos el significado de la expresión referencial<sup>28</sup>. Así, por ejemplo, para que la oración «La mesa del despacho es de roble» resulte comprensible a alguien, éste tiene que comprender previamente el significado de los términos que aparecen en la oración (*«mesa»*, *«despacho»*, *«roble»*) para poder identificar el referente.

Con todo, ¿qué aporta este enfoque lingüístico de Frege a la crítica del psicologismo? Cualquier lenguaje que pretenda servir de fundamento

---

pensamientos de quienes las usan; éstos lo tienen independientemente. La noción de un mundo objetivo la obtenemos por inferencia a partir de nuestro conocimiento de un mundo mental. Sin embargo, por el camino emprendido por Locke resulta difícil dar cuenta de otros componentes lingüísticos, quizás menos relevantes a primera vista pero igualmente fundamentales para entender el funcionamiento del lenguaje: términos como *«y»*, *«con»*, *«todo»*, *«es posible que»*, que desde la época medieval se vienen denominando sincategoremáticos. Para más información sobre la postura de Frege frente al planteamiento mentalista de Locke, véase García-Carpintero, 1996: 98ss.

<sup>28</sup> En el capítulo tercero del presente trabajo veremos hasta qué punto esa precomprensión que en cada caso ya tenemos de los entes intramundanos se basa en nuestra relación lingüística y simbólicamente mediada con el mundo, que nos posibilita un primer acceso comprensivo a las cosas que inmediatamente nos salen al encuentro.

a la aritmética ha de asentarse en principios puramente lógicos y, por tanto, universalmente válidos. Las cuestiones acerca de la validez no pueden responderse apelando a hechos contingentes de nuestras disposiciones psicológicas. Para Frege, el pensamiento encarna una entidad lógica objetiva y no un simple proceso psicológico subjetivo. De ahí la diferencia que se establece entre sentido y representación. La representación es un acto mental básicamente subjetivo, mientras que el sentido permanece idéntico para los hablantes<sup>29</sup>. Quizá resulte interesante recordar la analogía que el mismo Frege trae a colación a propósito de la visión de la Luna a través de un telescopio para ilustrar esa diferencia. La Luna es el objeto de observación. Por un lado, tenemos la imagen real que queda dibujada sobre el cristal del objetivo del telescopio; por otro lado, la imagen en la retina del observador. La primera imagen correspondería al sentido, mientras que la segunda a la representación. La imagen formada dentro del telescopio es, en verdad, sólo parcial y depende del lugar de observación, pero con todo es objetiva en la medida en que es la misma para varios observadores. Las imágenes de la retina, sin embargo, pertenecen subjetivamente a cada uno de forma propia<sup>30</sup>

Por consiguiente, «de la referencia y del sentido de un signo hay que diferenciar la representación a él asociada. Si la referencia de un signo es un objeto sensiblemente perceptible, la representación que yo tengo de él es entonces una imagen interna formada a partir de recuerdos

---

<sup>29</sup> Esta argumentación de corte platónico pretende salvaguardar la identidad del sentido como fundamento de la verdad frente al relativismo psicológico y sociológico. Pero con esta teoría del significado, compartida tanto por Frege como por Husserl, surge una nueva dificultad: la de explicar la evolución histórica del lenguaje y el cambio en el contenido de la significación (cf. Apel, 1973: 84ss).

<sup>30</sup> Cf. Frege, 1991: 28.

de impresiones sensibles que he tenido, y de actividades que he practicado, tanto internas como externas. Esa imagen está frecuentemente impregnada de sentimientos; la claridad de cada una de sus partes es diversa y vacilante. No siempre, ni siquiera en la misma persona está unida la misma representación en el mismo sentido. La representación es subjetiva: la representación de uno no es la del otro. Por ello se dan múltiples diferencias en las representaciones asociadas al mismo sentido. Un pintor, un jinete y un zoólogo asociarán probablemente representaciones muy distintas al nombre «Bucéfalo». Por eso la representación se diferencia esencialmente del sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos y que, por tanto, no es parte o modo de la mente individual»<sup>31</sup>. En el caso de la representación, para ser estrictos, se ha de precisar a quién pertenece y en qué momento se produce. Esto no impide que dos personas conciban el mismo sentido, pero no pueden tener la misma representación. Cuando se representan lo mismo, cada uno tiene su propia representación subjetiva. Pensar como proceso mental es un existir real; el contenido lógico del pensamiento, en cambio, es un existir ideal. El psicologismo se caracteriza concretamente por confundir ambos planos, restringiendo todo pensamiento a la relatividad de los diferentes actos mentales.

#### 2.1.2.2 Husserl

Precisamente Husserl denuncia esas mismas consecuencias relativistas del psicologismo en la primera parte de sus *Investigaciones lógicas*, intituladas «Los prolegómenos a la lógica pura» (1900), y en su artículo

---

<sup>31</sup> Frege, 1991: 27.

de 1911 sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta. Sin embargo, no cabe olvidar que Husserl había comenzado su carrera filosófica bajo el influjo, entonces prevaleciente, del psicologismo. Las leyes lógicas eran a sus ojos meras leyes inductivas, leyes de los hechos de conciencia asentados en la costumbre. En el momento de escribir su *Filosofía de la aritmética* (1891), el mundo de Husserl estaba construido sobre actos psíquicos. Era un mundo mental, no real. Acerca del mundo real, en el que están las cosas y en el que las unas se relacionan con las otras, sostenía Husserl que no podía afirmarse nada, ya que el conocimiento se limita a los fenómenos psíquicos, es decir, no se refiera a las cosas, sino sólo a su representación<sup>32</sup>.

Husserl se daría pronto cuenta de que había sido víctima de una extendida enfermedad filosófica, y a partir de 1900 se opondrá con fuerza a toda teoría que sostenga que la razón depende de algo no racional, de algo relativo a la constitución psíquica del hombre o del funcionamiento de sus procesos mentales. Estas cuestiones, que Husserl subsume bajo el nombre de «psicologismo», son objeto de una severa crítica<sup>33</sup>, en la que se

---

32 Los equívocos que se desprenden de esa postura psicologista ya los hemos visto anteriormente presentando la crítica de Frege contra la misma. De hecho, en una reseña de dicha obra husserliana, éste recalca la diferencia existente entre la representación de una cosa y la cosa misma representada. En un comentario no exento de ironía, Frege considera un placer inocente llamar a la Luna una representación, al menos mientras uno no se imagine que puede, por actos psíquicos, moverla de su lugar en el sistema solar (cf. Frege, G. (1894): «Rezension: Husserl, *Philosophie der Arithmetik*». *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103: 313-332). Para la relación Frege y Husserl véase Drummond, 1990: 26-45.

33 El mismo Husserl confiesa en el «Prólogo» de *Investigaciones lógicas*, citando a Goethe, que «contra nada se es más severo que contra un error recientemente abandonado» (LU I: *Prólogo*, 7 / IL/1: 23).

desmantelan los errores psicólogistas desde una doble perspectiva: desde sus consecuencias y desde sus prejuicios.

De entrada, Husserl afirma que ninguna teoría puede violar las condiciones que hacen posible toda teoría. Esto es lo que ocurre con la doctrina del juicio en el psicologismo. El juicio lleva consigo una pretensión de validez. Pero si el que juzga no puede en ningún caso justificar esa exigencia, si no existe ningún criterio para distinguir del juicio cierto el prejuicio, entonces no se puede sostener razonablemente ninguna teoría. En consecuencia, al carecer las leyes que rigen el enlace de las proposiciones de un significado consistente, la noción de verdad se volatiliza, ya que se hace relativa a un modo meramente humano de pensar. No obstante, decir que la verdad es relativa a la constitución psicológica y a las leyes mentales de una determinada especie carece de sentido, porque entonces la misma proposición podría ser verdadera para una especie y falsa para otra. Ahora bien, el significado de las palabras «verdad» y «falsedad» hacen imposible que algo sea simultáneamente verdadero y falso. La tesis del relativismo antropológico contradice, pues, las palabras que usa para establecerse<sup>34</sup>. Además, basar la verdad sobre la constitución psicológica es basarla sobre un hecho y darle, por tanto, el carácter de un hecho, que siempre es singular y temporal, mientras que la verdad es válida universalmente y en todo tiempo. El psicologismo es incapaz de justificar la validez universal de la verdad. Finalmente la relatividad de la verdad lleva consigo la relatividad del mundo, ya que el conocimiento y su objeto están ligados entre sí. Si la verdad se hace subjetiva, no habrá un mundo en cuanto tal, sino sólo un mundo para tal o cual especie de seres conscientes.

---

<sup>34</sup> Cf. LU I: §§ 32-38, 118-128 / IL/1: 109-117.

En su lucha contra el psicologismo Husserl no se contenta con mostrar las consecuencias absurdas que de él se siguen. Saca también a relucir los prejuicios de los que nace. El más significativo de ellos es la confusión entre el acto psíquico y su contenido. El psicólogo concibe los términos «proposición», «juicio», «prueba», «verdad», etcétera, como fenómenos psíquicos. Si así fuera, responde Husserl, las matemáticas puras serían una rama de la psicología. Pero por mucho que los conceptos matemáticos sean psicológicos en su origen, las leyes que por ellos se expresan no dependen de la constitución psíquica del hombre. Contar «uno», «dos», «tres» es un acto psíquico concreto que se da en el tiempo y el espacio, ahora y aquí; sin embargo los números 1, 2, 3 presentan un contenido no empírico, que desborda por completo el carácter fáctico y temporal del acto psíquico por el que se expresan. Ahora bien, es a ellos y no al acto de contar a los que se refiere la aritmética. La misma distinción vale para la lógica. Una cosa es el acto por el que yo enuncio el principio de identidad y otra el principio mismo, con su exigencia lógica de universalidad y necesidad<sup>35</sup>.

Para poner de relieve la confusión de planos existente en el punto de vista del psicologismo, Husserl aduce, como hemos ya apuntado, la distinción entre el acto psíquico individual de pensar (lo que más tarde denominará *nóesis*) y el contenido objetivo del pensamiento (lo que denominará *nóema*). Tomemos una sencilla proposición matemática, por ejemplo:  $2 \times 2 = 4$ . El contenido expresa una necesidad ideal y objetiva, y como tal independiente del acto real de pensarlo. La verdad de esta proposición no se rige por el pensar fáctico de una psique, sino que el pensar fáctico de toda psique debe regirse por ella. ¿De dónde viene la

---

<sup>35</sup> Cf. LU I: §§ 44- 48, 170-182 / IL/1: 147-155.

mismidad del *nóema*, si la *nóesis* es distinta? Esa identidad no puede provenir de la mente, sino del mismo objeto ideal. En todos estos casos nos hallamos ante una validez *a priori* y absoluta que no puede provenir del pensamiento, sino de su objeto. De este modo, restablece Husserl el sentido de conocimiento como conocimiento de la verdad. Cuando yo enuncio una proposición verdadera, lo hago en su esencia ideal, valedera para todos y para siempre. La verdad o es absoluta o no es verdad. He aquí la respuesta de Husserl a los psicólogos. Ellos quisieran hacerla relativa, dependiente del hombre que la piensa. La verdad, en cambio, es una e idéntica. «No está <en algún lugar en el vacío>, sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas»<sup>36</sup>.

He aquí uno de los puntos cardinales de la fenomenología: el intento de fundamentar la ciencia a través de una contundente refutación del psicologismo, que considera la razón una cuestión cerebral y ve al hombre como organismo biológico. Bajo este prisma psicologista el hombre queda reducido a las condiciones fácticas que lo han producido y, por tanto, el hombre no guarda ninguna relación con la verdad. De ahí que, como señala acertadamente San Martín, «el esfuerzo más persistente de Husserl se centre en el desvelamiento de la no facticidad del sujeto de la ciencia; en la demostración de que con un sujeto de hechos no puede ser construida la ciencia; en desvelar, en definitiva, que el hombre no es un hecho mundano, sino el lugar de la razón y de la verdad, la subjetividad transcendental»<sup>37</sup>. Husserl se sitúa en el horizonte de un sujeto que quiere

---

<sup>36</sup> LU I: § 39, 136 / IL/1: 122.

<sup>37</sup> San Martín, 1987: 42. En este sentido, la fenomenología de Husserl nace y se desarrolla en el seno de la consideración de la crisis de la matemática y de la lógica, es decir, de las ciencias formales, y termina con la consideración de la crisis de las ciencias en general.

fundamentar radicalmente desde sí mismo toda posible verdad y dar paso a la construcción de una filosofía como ciencia estricta y rigurosa, tal como manifiesta en su artículo de la revista *Logos* en 1910/11.

### 2.1.2.3 Heidegger

Heidegger considera que el psicologismo no es un tema baladí para la filosofía, dada su enorme capacidad de recuperación ante las diversas críticas que recibe desde el neokantismo y, sobre todo, desde las *Investigaciones lógicas* de Husserl: «Tan pronto como uno se aproxima a los *problemas especiales* de la lógica y trata de alcanzar una solución segura, se pone de manifiesto hasta qué punto prevalece todavía el modo de pensar psicologista, cuán enredados y multiformes son los caminos que una lógica pura tiene que sortear»<sup>38</sup>. Precisamente, la exposición de las diversas teorías sobre el juicio llevada a cabo en la tesis doctoral irá encaminada no sólo a rechazar el psicologismo, sino también a probar cuán preñadas están de sus presupuestos teóricos. Incluso podría decirse que el mismo hecho de exigir tal prueba encerraría un contrasentido, caso de que la prueba fuese de tipo deductivo, pues para ella necesitaríamos premisas, las que a su vez tendrían que ser probadas, con lo que implicaríamos en el proceso la misma lógica que estamos intentando probar<sup>39</sup>. La realidad de la lógica, en lugar de ser probada, habría de ser puesta de manifiesto; más que ser demostrada, debería ser mostrada.

De ahí la insatisfacción de Heidegger ante la situación de las investigaciones lógicas del momento, acosadas por dos posiciones antagónicas y parciales: por un lado, la actitud psicologista; por otro, la

---

<sup>38</sup> GA 1: 64.

<sup>39</sup> Cf. García Gainza, 1997: 20.

actitud formalista. Ambas posiciones, insatisfactorias por su parcialidad, arrancarían de Kant<sup>40</sup>: el formalismo de corte neokantiano significaría hipostasiar la lógica en un reino sin anclaje en el ser, en una actitud prototípicamente platónica que eleva las Ideas a entes metafísicos<sup>41</sup>; en cambio, el psicologismo, a través de la interpretación de Schopenhauer y de Fries, habría desembocado en una naturalización de la conciencia, reduciendo las leyes lógicas a leyes empíricas del funcionamiento de la mente humana. Pues bien, cualesquiera que sean los mecanismos psico-fisiológicos que producen la conciencia, ésta es, en su pureza originaria, un mero darse cuenta de algo: la conciencia es siempre y sólo «conciencia de», precisamente en cuanto puro darse cuenta de algo. El error principal que Heidegger, apropiándose de la argumentación de Husserl, reprocha al psicologismo reside en la naturalización de la conciencia, en haber convertido el mero momento de darme cuenta de algo en un sistema de mecanismos que a lo sumo podrían explicar cómo llegó a darme cuenta, pero jamás me dirán en qué consiste el puro darme cuenta.

La pertinaz vigencia del prejuicio psicologista no es otra cosa que la manifestación de un problema mal planteado desde su raíz: el de la separación entre la validez universal del conocimiento y el fenómeno de hipostasiar la esfera de los valores. Para Heidegger, conocer es apreciar, valorar; la captación del ser no puede ser reducida exclusivamente a una pura actividad teórica, ya que también interviene un momento valorativo<sup>42</sup>. Ese comportamiento irá adquiriendo en la época de

---

<sup>40</sup> Cf. GA 1: 19.

<sup>41</sup> Cf. GA 1: 24.

<sup>42</sup> Vattimo ha señalado con acierto que en estos primeros trabajos de lógica, hasta las tempranas lecciones de Friburgo, se encuentra ya esbozado lo que va a ser una constante

maduración de su pensamiento tintes cada vez más prácticos, que en *Ser y tiempo* le llevarán al reconocimiento del cuidado como estructura fundamental del ser-ahí.

Ahora bien, ¿qué aspectos de la lucha husseriana contra el psicologismo incorpora Heidegger a su propio planteamiento? Básicamente son dos: el primero, la comprensión de la diversidad de los ámbitos del ser; el segundo, la intencionalidad como estructura fundamental del fenómeno psíquico. El psicólogo conoce afuera las cosas y dentro, en la conciencia, los procesos psíquicos. Heidegger hace suya la conclusión de Husserl de que las leyes lógico-matemáticas no son inductivas, sino *a priori* y su necesidad no es meramente psicológica, sino objetiva. El error psicólogo nace del desconocimiento de la intencionalidad como propiedad fundamental de la conciencia. Por otra parte, la diversidad de los ámbitos del ser queda claramente establecida mediante la diferenciación entre ser ideal y ser real. Esa diferencia se elabora en el ámbito de una defensa de las pretensiones de validez de la lógica frente a su relativización psicologista. La elaboración de una lógica pura precisa de una doctrina de las categorías que articule el ser en sus múltiples sentidos. Sólo así «podrá uno aproximarse a los problemas epistemológicos y estructurar el ámbito del <ser> en sus distintos modos de realidad»<sup>43</sup>.

---

de la reflexión heideggeriana: el pensar el ser; cuyas raíces voluntaristas, es decir, no teóricas, aparecen insistentemente en este período (cf. Vattimo, 1986: 23).

<sup>43</sup> GA 1: 186. Una empresa que el mismo Heidegger emprende en su tesis de habilitación sobre Duns Esoto, sobre la que volveremos más adelante en este mismo capítulo (cf. apartado 2.3.1).

En el artículo, *Nuevas investigaciones sobre lógica*, se afirma que

«de cara al reconocimiento de la esterilidad teórica del psicologismo resulta fundamental la distinción entre acto psíquico y contenido lógico, entre el acontecer real del pensamiento que transurre en el tiempo y el sentido extratemporal, idéntico e ideal; en suma, la distinción entre lo que *es* y lo que tiene *validez*»<sup>44</sup>.

La meta de la ontología de Heidegger consiste en mantener la esfera del sentido lógico en un ámbito autónomo y distinto de la realidad espacio-temporal óntica, tanto de los actos písquicos del juzgar como del mundo físico sobre el cual se emiten los juicios. Con esta diferencia ontológica entre ente lógico ideal y entes espacio-temporales reales se introduce Heidegger en una de las cuestiones básicas de la metafísica occidental.

Para el psicologismo la realidad efectiva psíquica, el ser real de lo psíquico, es la fuente de la que brota la legalidad del pensar. En consecuencia, también la verdad de un juicio pasa a depender de la disposición psíquica en cada caso de tipo diferente. Lo que puede ser verdadero para un tipo, puede para otro ser falso. Contra ello Husserl aduce que los principios fundamentales del pensar no son leyes reales sino ideales, que la verdad no es relativa sino absoluta, constituyendo una unidad ideal frente a la pluralidad de individuos y vivencias reales. El psicologismo ignora la diferencia fundamental entre el ser real de la decisión judicativa y la validez ideal del contenido enjuiciado<sup>45</sup>. Como señalará más tarde Heidegger, la equivocación básica del psicologismo es «ignorar la diferencia de una diversidad fundamental en el ser del

---

<sup>44</sup> GA 1: 22.

<sup>45</sup> Cf. Herrmann, 1997: 79s.

ente»<sup>46</sup>. Desde la pluralidad de las maneras de ser, el psicologismo sólo conoce un modo de ser: el del ser real de lo psíquico. Y aunque para Heidegger siga siendo insuficiente la distinción husseriana entre ideal y real, se vislumbra en ella una senda hacia la comprensión de que «la lógica está construida sobre un fondo ontológico»<sup>47</sup>, que deja abierta la cuestión del sentido del ser en general.

La lógica tradicional se ve limitada por su excesiva orientación teórica. La lógica filosófica tiene por objeto ofrecer un punto de partida más radical: «preguntar por lo verdadero en sentido originario y propio»<sup>48</sup>. Esto significa retrotraer el comportamiento lógico del enunciar y juzgar hacia las estructuras ontológicas fundamentales que han quedado veladas en la lógica tradicional. Heidegger se pregunta cómo el contenido lógico, esto es, el sentido, está relacionado con los actos de pensamiento y, eventualmente, con el ente pensante que es el ser humano<sup>49</sup>. De hecho, en *Ser y tiempo* se afirmará que «la lógica tiene sus raíces en la analítica existencialia del ser-ahí»<sup>50</sup>. Precisamente, esta es la tarea que emprende Heidegger en sus primeros trabajos, que culminan en una afirmación radical del valor originario de la vida humana, y que en el curso de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad*, le llevarán a sostener que la lógica sólo es comprensible desde la temporalidad extática del ser-ahí.

---

<sup>46</sup> GA 1: 50. Una observación hecha a propósito de la recensión (1914) del libro de Charles Sentroul, *Kant y Aristóteles*.

<sup>47</sup> GA 1: 50.

<sup>48</sup> GA 1: 12.

<sup>49</sup> Cf. Mohanty, 1988: 110.

<sup>50</sup> SuZ: § 33, 160 / SyT: 183.

De momento, la esfera de validez de la lógica pura, que se resiste a todas las tentaciones de relativización a que le inducen la biología y la psicología, se convierte en el lugar donde situar el valor trascendente de la vida, pues Heidegger cree que con la lógica puede alcanzar un nivel de validez supraindividual que permita preservar la realidad objetiva del espíritu. El espíritu no puede ser una mera producción mental. Aquí se ve cómo sus primeros pasos en el camino de la filosofía se orientan hacia un realismo crítico que trata de evitar la caída en el materialismo y la ascensión a los cielos del idealismo subjetivo.

En definitiva, si bien es cierto que en sus primeros trabajos sobre lógica Heidegger aparece tomando una clara y explícita posición antipsicologista, defendiendo el carácter irreducible de lo lógico en la línea de la escuela neokantiana y la fenomenología, no lo es menos que está mostrando continuamente su discrepancia con un tratamiento en exceso formalista de la lógica. La lógica pura no tiene nada que ver con una psicología cuya naturalización de la conciencia y de las leyes lógicas acaba de criticar, pero tampoco se inclina por una pretendida pureza formal<sup>51</sup>. Este esfuerzo por localizar los dos polos del problema de la lógica se halla presente en toda la disertación. Por una parte, se confirma que el psicologismo, al equiparar las leyes lógicas con las empíricas, ha situado la pregunta por el objeto de la lógica en un terreno que no le corresponde: el de la génesis del pensamiento en el contexto de las operaciones mentales. Por otra parte, Heidegger se esfuerza por

---

<sup>51</sup> Cf. GA 1: 19. Además, que en la lógica interviene el aspecto material es algo que al joven doctorando le parece indiscutible después de las investigaciones de Emil Lask. La naturaleza de ese material queda, de momento, sin esclarecer. En el apartado 2.3.2 de este trabajo se incidirá en la importancia que cobra el principio de Lak de la determinación material de la forma en el desarrollo del pensamiento de Heidegger.

distanciarse del rigor formal en busca de un trasfondo extralógico que, irreducible a la pura formalización, sirva de base sólida a la lógica. Se confirma la imposibilidad de que la lógica pueda hacer frente desde su esfera de validez a su propia fundamentación.

## 2.2 La teoría del juicio

### 2.2.1 Observaciones críticas a las teorías psicologistas del juicio

En la introducción de la tesis doctoral, *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913), Heidegger reconoce nuevamente que el auge de la investigación psicológica resulta un hecho innegable a finales del siglo XIX. Sus consecuencias ya quedaron retratadas: una naturalización de la conciencia y la subsiguiente relativización de la validez de los juicios lógicos. No obstante, merced a los trabajos de la escuela neokantiana y de Husserl se ha logrado rehabilitar la autonomía de la lógica. En este sentido, para evitar futuros planteamientos de corte psicologista el joven autor propone un previo y detenido análisis de las teorías del juicio imperantes en el panorama filosófico contemporáneo. Y ¿por qué convertir a la teoría del juicio en objeto de investigación? Heidegger responde que es precisamente el juicio, considerado una pieza esencial del edificio de la lógica, el que permite distinguir con mayor nitidez el ámbito psíquico del lógico. Desde este punto de vista, la tesis doctoral se divide en dos grandes partes. En la primera se analizan los diferentes tipos de psicologismo presentes en las teorías del juicio de Wilhelm Wundt, Heinrich Maier, Franz Brentano y Theodor Lipps<sup>52</sup>. En la

---

<sup>52</sup> En el marco de una estructura expositiva prototípicamente académica cada una de estas teorías se examina a partir de la definición general que se da del juicio y luego se contrasta su validez en los casos de juicios negativos, impersonales, hipotéticos y

segunda se sopesan los resultados obtenidos del análisis crítico de la primera parte y se esbozan las rasgos generales de una teoría del juicio.

La exposición crítica de las mencionadas doctrinas del juicio arranca con Wilhelm Wundt quien aborda la cuestión del origen del juicio<sup>53</sup>. Wundt realiza una revisión preliminar de las teorías tanto subjetivas como objetivas del juicio y llega a la conclusión siguiente: tanto la concepción subjetiva del juicio, que lo entiende como una forma de relacionar y separar conceptos, como la concepción objetiva, que ve en el juicio un modo de pensar que concuerda con la ordenación real de las cosas, conciben el juicio como un elemento que unifica conceptos o representaciones. Wundt, en cambio, afirma que el juicio no unifica conceptos elaborados independientemente, sino que primero segregá juicios a partir de una representación unitaria. Para él, la función propia del juicio consiste en descomponer un pensamiento en sus componentes conceptuales constitutivos<sup>54</sup>. Sin embargo, Heidegger muestra que la teoría de Wundt no se cumple en el caso de los juicios impersonales; es decir, aquellos juicios cuyo sujeto está indeterminado. Tomemos, por ejemplo, el juicio «relampaguea» (*es blitzt*). En él se nos hace patente una representación global del rayo iluminado. Podríamos descomponer este juicio, según la propuesta de Wundt, en los elementos *es* y *blitzen*. Pero qué significa este *«ellos»* (*es*) como materia de la representación, se

---

existenciales. Así, cada uno de los primeros cuatro capítulos de la tesis doctoral presenta por separado cada una de las teorías defendidas por los cuatro autores mencionados.

<sup>53</sup> Los primeros cuatro capítulos de la tesis doctoral se dividen formalmente siempre en dos apartados: uno de exposición de la teoría de cada autor y otro de valoración crítica.

<sup>54</sup> Cf. GA 1: 66-67.

interroga Heidegger. Simplemente no se puede aplicar la función analítica de descomposición a los juicios impersonales<sup>55</sup>.

La crítica de Heidegger, empero, se encamina en otra dirección. Desde la óptica psicológica, parece que el pensamiento humano se dirige primero hacia el objeto y sólo más tarde vuelve sobre la naturaleza del sujeto pensante. Y ¿cuáles son las características propias del pensar? Pensar es, ante todo, una actividad subjetiva; es más, es una actividad autoconsciente y relacional que emerge de la apercepción. Ahora bien, ¿la investigación de Wundt es relevante para la lógica? Heidegger responde con una negativa rotunda, pues resulta totalmente erróneo aplicar los métodos de análisis psicológicos a las definiciones de la lógica: si concebimos el juicio de la lógica como un proceso psíquico seguimos operando en el marco del psicologismo<sup>56</sup>. Esta es precisamente la consecuencia de comprender la apercepción como una forma de actividad subjetiva. El análisis psicológico no sirve de fundamento para la lógica, ya que la lógica tiene por objeto estudiar el carácter normativo del pensar y no las vivencias psíquicas.

En el capítulo segundo, Heidegger somete a consideración la teoría del juicio de Heinrich Maier, que se propone descubrir cuáles son los diferentes actos que componen el juicio. De entrada, se constata el hecho de que los intereses de la psicología, y en mayor grado los de la lógica, se han concentrado casi exclusivamente en la actividad cognitiva y epistemológica de la vida del espíritu. Maier, por el contrario, se decanta con preferencia por los aspectos prácticos y emocionales que rodean al pensamiento. El pensamiento discurre tanto en el ámbito imaginativo, lo

---

<sup>55</sup> Cf. GA 1: 78.

<sup>56</sup> Cf. GA 1: 84.

que Maier denomina «fantasía afectiva», como en el mundo de los fines, de las normas, de los valores y de los bienes y, que de forma espontánea, nos sobrevienen en la contemplación estética, la creencia religiosa, el derecho y la moral<sup>57</sup>.

Esta actividad pensante volitiva, sin embargo, ya siempre presupone cierto grado de representaciones que el espíritu genera a través de la experiencia y que, por primera vez, alcanzan independencia psíquica en el momento de llamar la atención sobre las mismas. Este interés activa un proceso que transforma lo simplemente dado en la conciencia en representaciones emocionales o epistemológicas. Precisamente, el acto que facilita la transición de lo dado en la conciencia a la representación epistemológica es el juicio. De ahí que un estudio de la estructura lógica de las representaciones emocionales no dispense de un análisis de las funciones elementales del juicio<sup>58</sup>.

Desde Aristóteles, la lógica tradicional ha basado el estudio del juicio en los siguientes dos supuestos: por un lado, otorga primacía a los enunciados proposicionales *qua* entidades gramaticales, que -de acuerdo con Maier- caen bajo la estructura de sujeto, predicado y cópula; por otro lado, se asienta en la creencia de que las representaciones nunca pueden ser por sí mismas verdaderas o falsas, sino que los predicados de «verdad» y «falsedad» únicamente se pueden aplicar a la relación entre representaciones<sup>59</sup>. En contra de esta postura, Maier sostiene que el juicio, en su forma básica, no se reduce a una mera conexión de representaciones. El juicio consiste en un acto de presentación que, posteriormente, es transformado en juicio lógico por medio de un acto de

---

<sup>57</sup> Cf. GA 1: 91.

<sup>58</sup> Cf. GA 1: 92.

<sup>59</sup> Cf. GA 1: 93.

objetivación<sup>60</sup>. En este sentido, el acto de objetivación es un tipo de acto interpretativo en el que confluyen otros dos momentos lógicos: el contenido representacional y el contenido de realidad<sup>61</sup>.

Obviamente, el enfoque que adopta Maier es psicológico y genético, no lógico. Maier se vuelca sobre el acto de juzgar y se olvida del contenido del juicio como tal. Y eso significa permanecer anclado en el psicologismo: una teoría del juicio que contempla éste a modo de una realización de procesos lógicos reduce los actos fundamentales del pensamiento a funciones volitivas y emocionales subjetivas y, por tanto, relativas y cambiantes<sup>62</sup>. En conclusión, los resultados sobre la investigación de las vivencias psicológicas resultan estériles para la lógica, ya que ésta se despreocupa de las vivencias como tales y se concentra en el contenido objetivo del juicio.

También Franz Brentano rechaza la idea de que el juicio sea un conjunto de representaciones. Hablamos de representación siempre que «algo se nos manifiesta». Cuando oímos algo, nos representamos un sonido; cuando vemos, un color. En Brentano, no obstante, el contenido de la representación, el *nóema*, queda relegado en favor del comportamiento psíquico del acto de representar, la *nóesis*. El juicio, pues, encarna un tipo particular entre los fenómenos psíquicos, como el recuerdo, la opinión, la convicción o la duda, y obedece a la estructura intencional de los mismos; esto es, el juicio, al igual que los restantes fenómenos psíquicos, se caracteriza por el «estar referido a» un objeto<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. Mohanty, 1988: 117.

<sup>61</sup> Cf. GA 1: 96.

<sup>62</sup> Cf. GA 1: 105-112.

<sup>63</sup> Cf. GA 1:115s.

Ahora bien, el contenido del juicio, aquello que es reconocido o rechazado, no suscita la atención de Brentano. El acto de reconocimiento como tal, objeta el joven Heidegger, no resulta de interés para la lógica. Cuando, por ejemplo, se afirma que  $a > b$ , si  $a=5$  y  $b=3$ , lo que es reconocido no es la relación «mayor que», sino la relación de validez: un valor que subsiste independientemente de cualquier reconocimiento<sup>64</sup>. Precisamente, esta inclinación de Brentano hacia la conducta psíquica complica el dar cuenta de la validez universal del conocimiento.

Y, en el cuarto capítulo, se sopasan los esfuerzos que Theodor Lipps dedica al estudio del proceso de formación del juicio. En el juicio, a diferencia de la mera percepción, interviene un tipo de reconocimiento peculiar en el que somos conscientes de la validez y de la verdad de los objetos representados<sup>65</sup>. Y a esta conciencia de validez y de verdad se suma la conciencia del objeto que nos permite diferenciar entre el contenido y el objeto: el contenido es percibido o representado, mientras que el objeto es pensado y pretende ser reconocido. Ahora bien, la exigencia de reconocimiento es un concepto lógico que se mueve en el ámbito de la validez<sup>66</sup>. Esto significa que el objeto, que sólo es objeto en cuanto pensado, es ajeno a cualquier evento psíquico. En otras palabras, el juicio de la lógica es trascendente respecto a las determinaciones espacio-temporales de las vivencias psíquicas.

«La conciencia ya no se dirige con su pretensión de reconocimiento a los sucesos psíquicos, al discurrir de representaciones, sino a

---

<sup>64</sup> Cf. Mohanty, 1988: 118-119.

<sup>65</sup> Cf. GA 1: 130 y ss.

<sup>66</sup> Cf. GA 1: 142 y ss.

aquel que es pensado en los contenidos representacionales (esto es, el objeto)»<sup>67</sup>.

Este mundo de los objetos se halla fuera del ámbito de lo psíquico y en él, por tanto, opera el yo puro que remite a la conciencia en general. Del mismo modo la universalidad de las leyes del pensamiento no se alcanza por medio de los procedimientos de una psicología empírica que describa las vivencias de conciencia de un yo real y efectivo. En definitiva, las normas lógicas no informan sobre hechos psíquicos<sup>68</sup>.

Mas Lipps ve «la *esencia* del juicio lógico en el *acto* de reconocimiento»<sup>69</sup>. Reconocer es, en todo momento, cuestión del individuo; un hecho, por tanto, determinado temporalmente. De ahí que la teoría del juicio de Lipps, apunta Heidegger, no quede por entero a salvo de las trampas del psicologismo. Heidegger concluye que la lógica no tiene nada que ver con el modo de comportarse el individuo mientras juzga: «al lógico sólo le interesa el sentido del juicio; el proceso que permite formular un juicio carece de significado para los propósitos de la lógica»<sup>70</sup>.

La exposición crítica de las distintas teorías del juicio ha puesto de manifiesto que el psicologismo carece de aplicación en la lógica; es más, desconoce absolutamente la naturaleza del objeto lógico<sup>71</sup>. Las doctrinas anteriormente expuestas comparten una concepción común del juicio: el juicio es una realidad psíquica, un proceso psíquico, un acto, una

---

<sup>67</sup> GA 1: 150.

<sup>68</sup> Cf. GA 1: 152.

<sup>69</sup> GA 1: 154.

<sup>70</sup> GA 1: 156s.

<sup>71</sup> Cf. GA 1: 161.

actividad que se inserta en el conjunto de la realidad psíquica<sup>72</sup>. La psicología estudia las diversas sensaciones simples y complejas a partir de la cuales se construyen las realidades psíquicas. En el juicio, en cambio, nos hallamos ante representaciones. Y llegado a este punto Heidegger se plantea el siguiente interrogante: ¿cómo se llega de los elementos psíquicos originarios a la formación de representaciones en el juicio?<sup>73</sup> El problema del juicio, insiste Heidegger, no encuentra una solución en la esfera de lo psíquico, ya que todo aquello que reviste el carácter del discurrir temporal permanece indiferente al ámbito de validez de la lógica.

### 2.2.2 La cuestión de la validez

La revisión de las teorías de Wundt, Maier, Brentano y Lipps pone a Heidegger sobre la pista de una serie de problemas que atañen directamente a una doctrina del juicio: las múltiples y taimadas formas que puede adoptar el prejuicio psicologista en la lógica, la limitación de un enfoque todavía ligado a una concepción cartesiana del juicio como acto epistémico de un sujeto pensante y la esterilidad de un tratamiento excesivamente formal de la naturaleza de la lógica. La refutación del psicologismo ya puso de manifiesto que éste ha prescindido de cualquier análisis del contenido noemático del juicio para concentrarse casi exclusivamente en el acto psíquico del juzgar. «El psicologismo desconoce el objeto lógico...; un desconocimiento que no es un simple *malentendido*,

---

<sup>72</sup> Cf. GA 1: 161.

<sup>73</sup> Cf. GA 1: 162.

sino un genuino *no-entender»*<sup>74</sup>. De ahí el interés de Heidegger por forjar una teoría de la lógica depurada de todo vestigio psicologista.

En esta línea, el quinto y último capítulo de su tesis doctoral, pretende sentar las bases de esa nueva doctrina lógica del juicio. Empieza por distinguir cuatro tipos de realidad diferentes e irreductibles entre sí: realidad física, psíquica, matemática y lógica. En una sorprendente anticipación de su posterior terminología, Heidegger dice que el sentido lógico es un modo de existencia que, al igual que los existenciarios, no puede explicarse por nada más.

«¿Cuál es el sentido del sentido? ¿Tiene algún sentido interrogar por ello? [...] Quizás nos hallamos aquí ante algo último e irreducible que excluye toda clarificación ulterior»<sup>75</sup>.

Al igual que en la Sexta Investigación de Husserl, se argumenta que uno sólo puede mostrar y describir el sentido a través de actos evidentes de intuición categorial.

En cualquier caso, si el juicio lógico simboliza un tipo de realidad peculiar, entonces no cabe decir de él que «existe» o que «es», tan sólo que «es válido». El juicio lógico, pues, se mueve en el ámbito de la validez<sup>76</sup>. En primer lugar, validez significa la forma de idealidad que reviste el sentido de un juicio, esto es, no «existe» en la realidad del tiempo y del espacio. En segundo lugar, designa la validez que tiene el sentido predicativo de un juicio para el sujeto lógico. En la proposición «La tapa del libro es amarilla», el predicado «ser amarillo» resulta válido para «la tapa del libro». Pero este «es», se apresura a señalar Heidegger, no

---

<sup>74</sup> GA 1: 161.

<sup>75</sup> GA 1: 171.

<sup>76</sup> Cf. GA 1: 170.

encierra ningún valor existencial, no tiene ningún sentido verbal activo; únicamente denota la estructura relacional estática que se da entre el objeto y un determinado contenido significativo.

«La cópula, por tanto, no guarda ninguna relación necesaria con la forma verbal abstracta «es»; representa algo eminentemente lógico cuya forma de realidad es precisamente la validez»<sup>77</sup>.

La verdad de un juicio, como ya afirmara Husserl en las *Investigaciones lógicas*, obedece al criterio de la correspondencia entre lo mentado y lo dado<sup>78</sup>. El proceso psíquico del juzgar sólo es verdad en un sentido derivado. ¿Realmente puede decirse de un proceso que sea verdadero o falso? Un proceso «es» o «no es», nada más. En cambio, el contenido representacional es lo auténticamente verdadero, aquello que denominamos sentido. En sus años de formación académica, Heidegger se mantiene alerta ante cualquier atisbo de relativismo psicologista. Uno debe mantenerse a distancia del rumbo de las epistemologías psíquicas, físicas o prácticas y adentrarse en la ruta de una lógica pura, donde la categoría de la validez actúa de condición transcendental del conocimiento de los entes.

De este modo, se va dibujando en el joven Heidegger una ontología consistente en mantener la esfera del sentido lógico como un ámbito autónomo, distinto de la realidad espacio-temporal óntica. En su examen acerca del sentido temporal del juicio insiste en la diferencia onto-lógica entre la validez atemporal del sentido y la existencia espacio-temporal de los entes psico-físicos. Siguiendo a Bergson, Heidegger describe el aquí y el ahora del acto mismo de realización de un juicio en términos de la

---

<sup>77</sup> GA 1: 178-179.

<sup>78</sup> Cf. LU II/2: § 39, 651-652 / IL/2: 686.

corriente fluctuante de la conciencia<sup>79</sup>. Es una actividad en la que los actos, siempre diferentes y cambiantes, se suceden constantemente durante una duración de tiempo particular y en la que «la misma situación psíquica de la conciencia nunca se puede repetir»<sup>80</sup>. En cambio, el sentido del juicio es atemporal, idéntico, ideal, es «un fenómeno (estático), situado más allá de toda evolución y transformación y que, por tanto, no llega a ser, sino que tiene validez»<sup>81</sup>. El sentido no se ve afectado por el tiempo de su referente físico. Es más, en medio del incesante fluir psíquico hay algo que permanece como un factor constante.

Heidegger vuelve a ejemplificar el carácter no-situacional del sentido de la mano del enunciado *«La tapa del libro es amarilla»*. En un primer momento y de modo casi irreflexivo uno efectúa ese juicio mientras está sentado en su estudio; en otra ocasión se llega al mismo comparando arbitrariamente los colores de diferentes tapas entre sí; a veces la proposición se realiza a instancias de la pregunta de un amigo acerca del color de las tapas del libro. Los ejemplos se pueden multiplicar, pero «a la hora de emitir un juicio hallo en todas estas (modificaciones de la conciencia) un factor constante en cada acto de juzgar; en cada momento quiero decir: *«La tapa del libro es amarilla»*»<sup>82</sup>. Únicamente resta la posibilidad de colocar el sentido del juicio fuera del devenir de lo psíquico; de lo contrario, el juicio sólo sería verdadero el tiempo que durara la actividad misma de juzgar. Una contingencia que no tiene cabida en el concepto de verdad. Es cierto que las circunstancias en las que digo *«La tapa del libro es amarilla»* pueden variar. Sin embargo,

---

<sup>79</sup> Cf. GA 1: 170.

<sup>80</sup> GA 1: 205.

<sup>81</sup> GA 1: 179.

<sup>82</sup> GA 1: 167-168.

independientemente de ser motivadas por la comparación o por la pregunta de un amigo, el juicio transmite el mismo sentido noemático.

Con la mencionada diferencia ontológica entre validez atemporal y discurrir temporal de los entes, Heidegger se instala en la arena de una de las principales cuestiones de la metafísica occidental<sup>83</sup>. A tenor de la opinión de Gadamer, se trata de hallar el punto de encuentro de lo intemporal, inmutable y universal con lo cambiante e histórico<sup>84</sup>. El mismo Heidegger confirma esa hipótesis a propósito de una reseña del libro de Nikolai Bubnoff *Temporalidad y atemporalidad*, publicada en 1913 y en la que se plantea la cuestión todavía vigente desde Parménides y Heráclito de cómo salvar el abismo existente entre la realidad intemporal del pensamiento abstracto y la realidad temporal de la percepción sensible<sup>85</sup>. Unas veces ese abismo adopta la forma de la clásica oposición realismo-idealismo, si bien permanece sin resolver el problema platónico de la participación, de la conexión entre la realidad atemporal del sentido y la realidad temporal de los objetos. Pero otras veces, como sucede en la disertación, las fuerzas se concentran en localizar un punto de encuentro entre ambos planos. Tradicionalmente se sitúa en el juicio. En el camino abierto por Brentano y Lipps hallamos la referencia a un sujeto o a una conciencia, cuya naturaleza queda todavía por determinar. De entrada, Heidegger se apresura a anunciar que tal conciencia no es equiparable ni al sujeto transcendental de la filosofía neokantiana ni a la conciencia naturalizada del psicologismo. Los resultados de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que impregnán buena parte de las observaciones de

---

<sup>83</sup> Cf. Buren, 1994a: 65.

<sup>84</sup> Cf. Gadamer, 1983: 169ss.

<sup>85</sup> Cf. GA 1: 46.

Heidegger, parecen ofrecer una solución al romper con el hechizo psicologista y posibilitar un esclarecimiento de la lógica.

El mismo Heidegger reconoce en la introducción de su disertación la capital aportación de Husserl a este campo de estudio. Más allá de las razones puramente metódicas que asisten a Heidegger para abrazar la fenomenología, interesa fijarse en el asunto mismo tratado<sup>86</sup>. ¿Y cuál es ese asunto? El lugar de inserción de la validez universal de la verdad y las representaciones de la conciencia temporal del sujeto. Que esta inserción se efectúe a través de la síntesis judicativa, según la doctrina general de toda lógica, ofrece una respuesta insatisfactoria e inadecuada. Heidegger pretende retroceder hasta una zona vedada por la autoridad de Rickert, hasta la *Wahrnehmung*, hasta una fenomenología de la intuición y de las representaciones sobre las que ya estaban trabajando Husserl y Lask<sup>87</sup>. Siguiendo los pasos de Lask, sobre el que volveremos en detalle en el próximo apartado, descubre indicios metafísicos en el misterio de la validez, en la esfera de la pura logicidad que resiste todas las tentativas de relativización de la biología y de la psicología. No obstante, en estos primeros años todavía no queda clara la relación entre la lógica y el sujeto. Con la lógica cree poder alcanzar una instancia de validez supraindividual, que le permite seguir creyendo en la realidad objetiva del espíritu. Pero simultáneamente desea reconocer la realidad independiente del mundo exterior, que no debe convertirse en la quimera de la subjetividad. Heidegger procura evitar tanto precipitarse en el materialismo como caer en el idealismo subjetivo. De ahí que sus

---

<sup>86</sup> Cf. Pöggeler, 1963: 26-27.

<sup>87</sup> Cf. García Gainza, 1997: 24-26.

primeros esbozos filosóficos se encaucen en la dirección de un realismo crítico que apuesta por la posibilidad de un espíritu objetivo<sup>88</sup>.

La solución ontológica a este conflicto pasa en esta fase de juventud por mantener la prioridad atemporal de la validez como fundamento del sentido de la experiencia histórica. Independientemente de que el sentido esté inmerso en una experiencia temporal, e incluso en una cosmovisión cultural, existen dos esferas ontológicamente heterogéneas. En la línea de un análisis fenomenológico a la usanza husserliana, los aspectos temporales han de suspenderse y ser sometidos a una reducción eidética que extraiga el sentido atemporal de los hechos históricos.

«Aun cuando los momentos religiosos, políticos y, en el sentido más restringido, culturales de una época resultan indispensables para la comprensión de la génesis y del condicionamiento histórico de una filosofía, se puede abstraer de estos momentos en nombre del puro interés filosófico. *El tiempo*, entendido aquí como categoría *histórica*, es suspendido. [...] La historia de la filosofía mantiene una relación esencial con la filosofía si y sólo si deja de ser historia, ciencia de hechos, y se proyecta en la pura sistemática filosófica»<sup>89</sup>.

El estatismo de la lógica tiene que entrar en una relación tensa con una realidad temporalmente dinámica y cambiante. Heidegger explora este tema mediante el ejemplo de un problema que será importante para su filosofía posterior. Se trata del problema de la *nada*. Investiga la negación en el acto del juicio. Podemos decir que «la tapa del libro no es amarilla». Este «no» significa que una determinada propiedad a lo que nos referimos no se da, que falte el amarillo de la tapa. A partir del faltar, del

---

<sup>88</sup> Cf. Safranski, 1997: 65-66.

<sup>89</sup> GA 1: 196-197.

«no», puede abstraerse luego una «nada», si bien como mera cosa pensada<sup>90</sup>. Por tanto, esa «nada» se da solamente en el acto del juicio, y no en la realidad.

En la conferencia *¿Qué es metafísica?*, de 1929, Heidegger resumirá en la experiencia de la *nada* el origen de toda metafísica. La *nada* sitúa el mundo entero del ente en un cuestionable y angustiante estado de misterio<sup>91</sup>. El joven Heidegger conoce indudablemente este estado de ánimo, pero todavía no lo asume en su filosofía. Todavía respira la atmósfera académica y se atiene al principio de que la «nada» se encuentra solamente en el juicio, pero no en la realidad. En su tratamiento del juicio impersonal, que late en las oraciones gramaticales carentes de sujeto, se pone de manifiesto lo lejos que aún se encuentra de los aspectos angustiantes de la realidad. Decimos, «relampaguea» (*es blitzt*). «¿Qué significa esto? ¿Quiero enunciar una propiedad, un estado momentáneo, que se refiere a un misterioso *ello* (*es*), o bien el juicio tiene un sentido completamente distinto?»<sup>92</sup>. ¿Quién o qué es este *ello* que relampaguea? Heidegger escoge el ejemplo de «retumba» (*es kracht*) y escribe: «Si, por ejemplo, en unas maniobras me apresuro con mi amigo para alcanzar una batería que adelanta rápidamente en posición de fuego y, en el momento en que oímos el estallido de los disparos, digo: «Date prisa, que ya retumba», entonces es enteramente determinado lo que retumba; el sentido del juicio se cifra en el retumbar, en el producirse

---

<sup>90</sup> Cf. Safranski, 1997: 71. Precisamente este intento de rehabilitar los juicios negativos jugará un papel decisivo en sus lecciones de Marbrugo de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*, en las que mantendrá que el juicio es el lugar tanto de la verdad como de la falsedad. En el capítulo quinto de este trabajo se abordará esta cuestión con detenimiento.

<sup>91</sup> Cf. WM?: 106ss.

<sup>92</sup> GA 1: 185.

(ya) ahora»<sup>93</sup>. ¿No remite esto al estar descubierto del ente, a la *alétheia* como condición previa de la verdad predicativa?

El estudio del juicio impersonal muestra que ni las investigaciones psicológicas, ni la determinación de la significación de las palabras pueden expresar el contenido del juicio. Para ello es preciso conocer y comprender el contexto de la acción. He ahí el tema del mundo de la vida cotidiana que Heidegger habrá de escrutar intensa y prolíficamente a partir de sus lecciones de 1919 como escenario de su pregunta por el ser. En los parámetros en los que se desarrollan sus primeros trabajos de juventud, *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913) y *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915), se observa un gradual distanciamiento de una lógica matemática ligada al cálculo de proposiciones en favor de una lógica filosófica que va a situar el fundamento de la lógica en el sustrato vivencial de la existencia humana<sup>94</sup>. Con todo, el joven Heidegger no se deja llevar por la fascinación en boga del tema de la vida y finaliza su tesis doctoral apuntando hacia la necesidad de una lógica pura, para afrontar con su ayuda los problemas epistemológicos y estructurar los ámbitos del ser. Y esta actitud sorprende aún más, teniendo en cuenta que en esta corriente vitalista aparecen motivos que ocuparán poco después un lugar importante en la filosofía de Heidegger: la disolución del sujeto epistemológico, la historización del espíritu, la experiencia del tiempo o el arte como lugar de la verdad.

---

<sup>93</sup> GA 1: 186.

<sup>94</sup> En el siguiente apartado volvemos con más detalle sobre este asunto de capital importancia para comprender el giro hermenéutico que da el pensamiento del joven Heidegger en estos primeros años.

## 2.3 La fundamentación de la lógica

El problema de cómo el modo de realidad efectiva del sentido lógico venga desgajado del ser del ente remite a la tarea última y suprema de la filosofía: articular el ámbito del ser en sus diversas maneras de manifestación. Una tarea que pasa por una teoría de las categorías y del significado, encargada de delimitar los distintos ámbitos de la realidad en zonas categorialmente irreductibles entre sí. Con ello retomamos directamente el hilo conductor de la tesis de habilitación de Heidegger (2.3.1). En ella se nos mostrará que las formas categoriales que usa el intelecto no son puras entidades vacías, sino que están necesitadas de plenificación. Un planteamiento en la línea del principio de la determinación material de la forma de Emil Lask (2.3.2), que pondrá a Heidegger sobre la pista de la vida humana como fundamento último de la lógica (2.3.3).

### 2.3.1 La doctrina de las categorías y del significado

En el escrito de habilitación, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915), volvemos a encontrar a un Heidegger preocupado por los problemas de la matemática y la cuestión de la fundamentación de la lógica. A partir de este objetivo, se inicia un estudio crítico de la doctrina escolástico-medieval de las categorías, en la órbita de una fiel adhesión al neokantismo de su director de tesis, Heinrich Rickert, y a la fenomenología de su futuro mentor, Edmund Husserl. En este sentido, poco importa que uno de los principales textos de Duns Escoto examinados por Heidegger, *Grammatica speculativa sive de modis significandi*, fuera en realidad redactado por el escotista Thomas de

la filosofía moderna. Así nació mi investigación sobre la doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto, que hizo madurar en mí el plan de una presentación global de la lógica y la psicología medievales a la luz de la fenomenología moderna, contemplando también la posición histórica de los distintos pensadores medievales»<sup>96</sup>.

Tal como reconoce el medievalista Martin Grabmann, Heidegger renuncia de un buen principio a un enfoque genético y opta por una interpretación de los textos de Escoto en el lenguaje y la terminología de los autores que ya había estudiado en su tesis doctoral: Lotze, Windelband, Rickert, Lask o Husserl<sup>97</sup>. Pero ¿qué busca Heidegger en el pensamiento medieval, en concreto en Duns Escoto? Afirma que la escolástica medieval y su doctrina de la intencionalidad plasman una fenomenología noemáticamente orientada hacia los actos psíquicos del sujeto humano, si bien no aplica una explícita reducción fenomenológica. En Duns Escoto ya cabría hablar de la distinción fenomenológica entre una *prima intentio*, la actitud naturalista centrada en los objetos de las percepciones y de los pensamientos, y una *secunda intentio*, la atención sobre el contenido mismo de esas percepciones y representaciones.

Una vez delimitado el propósito del trabajo, la primera parte de la habilitación da paso al análisis de aquellas categorías fundamentales que nos permiten aprehender en primera instancia la realidad. Con ello nos situamos en el terreno de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Para Duns Escoto, el objeto primario del intelecto humano es el ser. A la pregunta de cómo llega el hombre al conocimiento del ser, se responde en

---

<sup>96</sup> En Ott, 1992: 96-97.

<sup>97</sup> Véase la carta de Grabmann del 7 de enero de 1917. En Hermann Köstler (1980): «Heidegger schreibt an Grabmann». *Philosophisches Jahrbuch* 87: 107.

Erfurt, ya que Heidegger lleva a cabo un tratamiento histórico del problema más que una exégesis dirigida a la *mens auctoris*.

El trabajo sobre Duns Escoto responde a algo más que a un mero interés de anticuario. Obedece a una concepción de la historia de la filosofía entendida como aparición recurrente de problemas, antes que a una superación de errores pasados en aras del progreso de la Verdad<sup>95</sup>. En este contexto merece la pena recordar algunas de las palabras del currículum escrito de puño y letra por Heidegger en 1915, donde se expresa con suma claridad la actitud filosófica del candidato a la habilitación. Se trata de un testimonio directo que no ha sido deformado ni interpretado posteriormente y que también sirve para reconstruir pasajes de su andadura intelectual y universitaria.

«[...] El estudio de Fichte y Hegel, el profundo análisis de la obra de Rickert *Límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza* y las investigaciones de Dilthey tuvieron como consecuencia que mi aversión por la historia, alimentada por mi predilección por las matemáticas, se derrumbara por completo. Me di cuenta de que la filosofía no puede orientarse unilateralmente ni según las matemáticas y las ciencias de la naturaleza ni según la historia, pero que esta última, en su calidad de historia del espíritu, puede enriquecer incomparablemente más a los filósofos. Este incipiente pero creciente interés histórico me facilitó el estudio de la filosofía medieval, absolutamente necesario para un profundo conocimiento de la escolástica. Para mí, tal estudio consistía no tanto en una descripción de las relaciones históricas entre los diferentes pensadores cuanto, principalmente, en una comprensión explicativa del contenido teórico de su filosofía con los medios de

---

<sup>95</sup> Cf. GA 1: 193-206. La cuestión de la *Problemgeschichte* es un principio metodológico que Heidegger invocará luego en las primeras sesiones de todos sus cursos académicos de la primera etapa de Friburgo y Marburgo. Un principio que, al fin y al cabo, se inspira en el lema husserliano de «a las cosas mismas».

la línea aristotélica que arranca de y se basa en la experiencia sensible. El entendimiento humano, en virtud de su constitución, no posee ningún conocimiento natural, esto es, no opera con ideas preconcebidas o principios innatos, porque todo procede de la sensación. El reino de las cosas existentes es contingente y se mueve en el ámbito de la posibilidad. Así se pretende salvaguardar la convicción de que Dios es la condición última y necesaria de posibilidad de cualquier ente contingente. Dios permanece como el fundamento inamovible sobre el que reposa la existencia del mundo, ya que en tanto que primer principio no puede haber sido producido; por consiguiente, existe real y necesariamente. Pero aquí no nos interesan tanto los aspectos teológicos de la doctrina de Escoto como sus reflexiones metafísicas<sup>98</sup>.

La metafísica es ciencia del ser como ser. Ser no es un objeto, sino el concepto más simple de todos los conceptos y responsable de toda determinación ulterior. Y ¿cómo proseguimos una vez establecido que el ser es el concepto último? Escoto procede a estudiar los atributos propios del ser como tal; atributos que, en cuanto sobrepasan las categorías aristotélicas, reciben el nombre de *trascendentia*. Cabe diferenciar entre dos tipos de atributos trascendentales del ser: por un lado, los atributos con la misma extensión del ser, las *passiones convertibles*, tales como el *unum*, *verum* y *bonum*; por otro lado, las llamadas *passiones disiunctate*

---

<sup>98</sup> Con todo, nos gustaría retener la idea de Escoto de que para plantear la pregunta de si existe un Dios, antes hemos de saber sobre qué hablamos; en otras palabras, hemos de disponer de una cierta noción de Dios. En el caso de Heidegger encontramos un modo de razonamiento análogo en relación a la pregunta que interroga por el sentido del ser. Sólo podemos plantear esta pregunta, porque de algún modo ya tenemos una comprensión previa aunque atemática del ser (cf. SuZ: § 2, 7-8 / SyT: 30-31). Queda abierto el interrogante de hasta qué punto esa precomprensión ontológica del ser constitutiva del ser-ahí heideggeriano pueda remontarse a Escoto.

que se predicen de los entes. Así, por ejemplo, un ente es limitado o ilimitado, necesario o posible, sustancial o accidental, etc. Todo lo que podemos decir *a priori* de los entes es que deben ser una cosa u la otra, es decir, deben estar comprendidos en alguno de este par de atributos<sup>99</sup>.

La interpretación heideggeriana de la *metaphysica generalis* de Escoto profundiza en el significado de la prioridad del *ens* sobre los restantes *trascendentia* del *unum*, *verum* y *bonum*. A la luz de esta categoría determinamos e iluminamos cualquier ente particular en tanto que ente, en tanto que un objeto presente a nosotros. En un lenguaje henchido de resonancias transcedentales, Heidegger interpreta el *ens* en términos de la objetividad de los objetos de experiencia.

«*Primum objectum est ens ut commune omnibus*. Este *ens* está dado en todo objeto de conocimiento [...]. *Ens* no significa otra cosa que la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos en general»<sup>100</sup>.

Los restantes *trascendentia*, que también ejercen de condiciones universales de posibilidad de la experiencia de los objetos, son convertibles con el *ens*. Éste representa la «categoría de las categorías», el «elemento primario», la «categoría originaria» (*Urkategorie*)<sup>101</sup>. Todas las restantes categorías, bien los otros transcedentales bien las categorías de ontologías regionales<sup>102</sup>, aparecen en el horizonte luminoso del *ens*.

En esto consiste quizás una de las intuiciones más fecundas de Escoto en lo que se refiere a la fundamentación de su ontología. «Ser» no

---

<sup>99</sup> Cf. Harris, 1959: 60-63 y Copleston, 1976: 207-210.

<sup>100</sup> GA 1: 214.

<sup>101</sup> Cf. GA 1: 215.

<sup>102</sup> El estudio de éstas corresponde a la *metaphysica specialis*, que básicamente investiga los temas de Dios (teología), del mundo (cosmología) y del alma (psicología).

es simplemente un «qué» de carácter quiditativo (*quid*) que determina todo ente como algo; también es un «cómo» cualitativo (*quale*) que diferencia a un ente de otro a partir de cierto grado (*quantum*) de perfección. Ambos aspectos de la comunidad y de la diferencia están integrados en la noción de ser. De este modo, todo ente se manifiesta portador de la razón intrínseca de ser, que Escoto define como pura determinabilidad. Pero, a la vez, el ente concreto se determina desde un ser entendido como potencialidad. Toda estructura inteligible presenta la doble vertiente de lo común, de la determinabilidad, y de lo diferenciado, de la potencialidad. «Ser» expresa tanto «qué» es la realidad cuanto «cómo» es la realidad, pero el modo como es ésta debe ser comprendido desde el mismo concepto quiditativo de ser. De ahí que Escoto sostenga la afirmación de que el ser refleja la síntesis originaria de identidad y diferenciación<sup>103</sup>.

En opinión de Heidegger, el logro de Duns Escoto consiste en que no se limita a considerar el modo de ser de este *ens* como una realidad absolutamente objetiva; antes bien, sabe diferenciar entre un *modus essendi pasivus* noemático, el modo como el ente está determinado como objeto, y el *modus essendi activus* noético, el modo como nuestros actos intencionales determinan el objeto<sup>104</sup>. Nos parece que estas dos características del pensamiento de Escoto, a saber, la comprensión del ser como fondo de posibilidades en cada caso ya limitadas y la estructura relacional del ser-ahí con el mundo ya siempre abierto previamente por el ser, se incorporan luego a *Ser* y *tiempo*. La existencia humana se mueve simultáneamente en la doble dimensión de la necesidad y de la posibilidad o, como dirá Heidegger, en la co-originariedad de la condición de

---

103 Cf. Martínez Riu, 1979: 4-5.

104 GA 1: 320. Además, véase Caputo, 1974: 104-105.

arrojado (*Geworfenheit*) y del proyecto (*Entwurf*). Por un lado, en la medida en que ontológicamente nos hallamos ante la situación de tener que ser, diseñamos diferentes modalidades de existencia, diferentes formas de relacionarnos intencionalmente con el mundo que nos circunda. En este ámbito de elección pisamos el terreno de la posibilidad. Pero, por otro lado, nuestros proyectos están limitados por el horizonte de precomprensión del ser en el que ya nos encontramos fácticamente. Aquí estamos presos de la necesidad.

Asimismo Heidegger muestra un ávido interés por la distinción entre el ente real y el ente lógico. Con ello se apunta hacia una primera diferencia ontológica entre *ens logicum* y *ens reale*, por la que el sentido lógico permite conocer las cosas reales. Nuevamente entraría aquí en juego una diferenciación entre un *modus intelligendi passivus* y un *modus intelligendi activus*. Nuestra actitud natural se movería en una *prima intentio*, dirigida hacia los objetos y no hacia el sentido noemático. No obstante, ese sentido podría ser tematizado en una *secunda intentio* en una especie de salto que iría del *ens reale* al *ens logicum*. Las palabras de Heidegger, aderezadas de husserlianismo, hablan por sí mismas.

«En la vida natural, en el pensar y en el conocer nuestra conciencia está orientada hacia los objetos reales de la realidad inmediata; la escolástica describe esta actitud con la expresión *<prima intentio>*. A través de un peculiar cambio de perspectiva surge la posibilidad de dirigir el pensamiento sobre su *contenido* propio, *<secunda intentio>*. Todo lo existente en el mundo de los objetos metafísicos, físicos y psíquicos, así como los objetos matemáticos y lógicos son aprehendidos en el ámbito de la *secunda intentio*. Sólo en ese ámbito nos resultan cognoscibles los objetos. [...] Duns Escoto

establece el dominio absoluto del sentido lógico sobre todos los objetos mundanos conocidos»<sup>105</sup>.

Y, en sintonía con los resultados obtenidos en *La doctrina del juicio en el psicologismo*, la categoría que corresponde al contenido lógico es la validez<sup>106</sup>.

Sin embargo, la dicotomía *ens reale* y *ens logicum* le coloca de nuevo ante el incómodo dualismo de un fluctuante reino histórico de la existencia de los objetos espacio-temporales y un atemporal reino transcendental de la validez lógica. Por un lado, ciencia y lógica pura; por el otro, historicismo y psicologismo. Pero Heidegger insiste en que nos hallamos ante dos niveles ontológicos irreductibles que el filósofo debe separar con claridad. En este sentido, señala:

«Por muy estrecha que sea la conexión entre proposición y sentido, entre palabra y significado nos hallamos ante dos ámbitos de realidad diferentes. Los elementos lingüísticos se perciben por los sentidos de forma visual, acústica o motora; pertenecen al mundo de la existencia real, tienen duración en el tiempo. Significado y sentido, en cambio, se substraen a cualquier percepción sensible y como tal no están sujetos a cambio alguno»<sup>107</sup>.

La refutación del psicologismo ya evidenció la oposición entre lo lógico y lo psíquico. El mundo del sentido conquistado en la *secunda intentio* es un reino de validez frente al de la realidad empírica cambiante. «El *ens*

---

<sup>105</sup> GA 1: 279.

<sup>106</sup> Cf. Buren, 1994: 71-72.

<sup>107</sup> GA 1: 292-293. Esta misma polaridad entre la materialidad del signo y la idealidad de lo lógico vuelve a hacer acto de presencia en *Ser y tiempo* bajo la forma de la distinción entre habla y significado. Para un comentario más extenso, consultar Rampley, 1994: 214-225.

*logicum*, recalca Heidegger, se ha mostrado como un mundo propio frente al *ens reale*»<sup>108</sup>. En este contexto de crítica al psicologismo, como ya se indicó en el apartado anterior, el joven Heidegger toma partido por la lógica, reprobando severamente toda epistemología de signo relativista.

«Precisamente la primacía absoluta de la validez lógica frente a todas las teorías psicológicas, fisiológicas y económico-pragmáticas del conocimiento garantiza de modo absoluto e irrevocable la objetividad»<sup>109</sup>.

El resultado final que arroja la doctrina de las categorías es que la verdad matemática y la verdad lógica son esferas independientes que no permiten ser reducidas a ninguna de las categorías naturales de Aristóteles. Por tanto, los significados se convierten en una ciencia distinta a la natural que se pasa a exponer en la segunda parte de la habilitación.

Esta segunda parte se concentra en el texto de la *Grammatica speculativa*, en la que Heidegger ve un antípodo de la doctrina del significado de Husserl. Tomada en un sentido usual y tradicional, la gramática tiene por objeto la congruencia del discurso. Saber la gramática de una lengua es saber las reglas que permiten hablar correctamente esa lengua. Pero los gramáticos del siglo XIII se dieron cuenta de que cada gramática constaba de dos series de problemas: unos, propios de la lengua en cuestión (latín, griego, hebreo, árabe, etc.); otros, comunes a todas las lenguas, puesto que, a pesar de sus idiosincrasias, todas ellas realizan la misma función: expresar, por medio de palabras, el contenido de un único espíritu humano. La estructura de la razón impone al lenguaje determinadas modalidades de expresión, que las diversas lenguas deben

---

<sup>108</sup> GA 1: 290.

<sup>109</sup> GA 1: 174.

respetar, pese a sus diferencias particulares. La gramática especulativa tiene como objeto precisamente el estudio de estas reglas universales que rigen la expresión verbal de todo pensamiento humano, así como las modalidades de la significación de las ideas con ayuda de las palabras.

Los filósofos medievales del lenguaje sostenían que todo lenguaje empírico obedece a ciertos principios gramaticales últimos. Unos permiten ciertas proposiciones, otros las prohíben. Por ejemplo, no se puede completar la expresión sincategoremática «pero» por medio de «entonces si pero», mientras que sí resulta legítima y significativa la variante: «Es inteligente pero orgulloso». «Entonces», «si», «pero» son expresiones que, en el primer caso, han sido combinadas inapropiadamente. En el caso de las conjunciones uno puede combinar un significado proposicional con otro, un adjetivo con otro, pero no dos conjunciones entre sí. Es tarea de la doctrina del significado salvaguardarnos de proposiciones sin sentido del tipo arriba indicado y estipular las reglas de acuerdo con las cuales las expresiones se pueden combinar formando plexos significativos.

La elaboración completa de todas las combinaciones posibles y el estudio de las estructuras últimas del lenguaje constituyen, pues, el núcleo de una gramática universal. No se entienda en el sentido de hallar los rasgos empíricos comunes a todas las gramáticas existentes, sino en el de formular principios *a priori* a los que toda posible gramática se debe conformar<sup>110</sup>. La *grammatica speculativa* establece que el modo de significar (*modus significandi*) depende del modo de entender (*modus*

---

<sup>110</sup> Cf. Buren, 1994a: 72-73 y Stewart, 1979: 361-362. Heidegger intenta dar validez a la idea, ya defendida por Husserl en el segundo volumen de *Investigaciones lógicas*, de una «gramática pura» al apropiarse de la «gramática especulativa» del tratado de Escoto.