deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo [...] y para vivir bien en general»[184]. La *phronesis* remite, de entrada, a aquel que piensa. Y a diferencia de las cosas producidas, el que piensa es el propio hombre, el ser-ahí mismo: «la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea, al individuo»[185]. Mientras que el *télos* de la *techne* se circunscribe a los entes intramundanos, el de la *phronesis* se concentra en las diferentes situaciones fácticas de existencia del ser-ahí. En este sentido, la prudencia encarna un modo de verdad en tanto que descubre al ser-ahí en su concreta facticidad histórica[186]. No obstante, en la medida en que el ser-ahí se encuentra de ordinario preso de los placeres y de la cotidianidad aumenta el riesgo de su pérdida en el ‹uno›. El ser-ahí puede diluirse en este tipo de existencia, ya que «para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio»[187]. Y añade Heidegger, «la prudencia se halla enzarzada en una batalla constante con esta tendencia propia del ser-ahí a la caída»[188]. Pero, a su vez, la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su autenticidad, sometida ésta a una constante dinámica de toma de decisiones que se mueve en el plano kierkegaardiano del *entweder-oder* de una vida propia o impropia. Por tanto, del mismo modo que la *phronesis* no es algo evidente sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado sino algo en incesante proceso de realización.

---

184 EN VI 5, 1140a25-27.

185 EN VI 8, 1141b30.

186 Cf. GA 19: § 8, 51-52 y PIA: 258-259. Además, Caputo, 1994: 330-332.

187 EN VI 5, 1140b17-20.

188 GA 19: § 8, 52-53 y § 19, 135. Véase también Taminiaux, 1989: 134ss.

Serán el instante de la decisión *(kairos)*[189] y las posibilidades de elección *(proairesis)*[190] los que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en juego.

La *phronesis* encarna la capacidad de gobernar el timón de mi voluntad y la de proyectar mi vida. La *phronesis* es, por un lado, aquella virtud dianoética que remite a la contingencia del sí mismo y, por el otro lado, dibuja la posibilidad de la autorrealización en la vida fáctica. A tenor de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista,* la verdad que acontece en la *phronesis* tiene como objetivo desvelar «el modo del ser del ser-ahí en su totalidad»[191]; en otras palabras, el propio poder-ser-sí-mismo*(Selbst-Sein-Können)*. Ahora bien, el ser-ahí se caracteriza por la facilidad de quedar sumido en los quehaceres cotidianos, de tal modo que la *phronesis* plasma «la lucha constante contra la tendencia del ser-ahí al encubrimiento»[192]. Con ello Heidegger va desplazando su interés hacia una interpretación de la *phronesis* en términos de verdad ontológica y transparencia *(aletheia)* de la existencia humana misma. Esta verdad no se deja apresar por el ser-ahí, aunque al mismo tiempo tiene para éste un carácter vinculante. Lo reconocido como verdadero en la *episteme* conserva una validez que

---

189 Cf. GA 19: § 8, 52 y PIA: 259. En el fondo, Heidegger no está haciendo otra cosa que equiparar el insante de la decisión con el tiempo kairológico que había descubierto en la escatología paulina.

190 La elección no se ha de entender en el sentido de una elección entre diferentes posibilidades existentes en un momento dado. La elección, más bien, facilita una orientación previa, o sea, anticipa el tiempo de la acción: «el principio de la acción es, pues, la elección -como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo» (EN VI 2, 1139a30-33).

191 GA 19: § 8, 49.

192 GA 19: § 8, 52. Cf. Imdahl, 1997: 191-192.

trasciende nuestra existencia y, por ello, se dice que tiene un sentido extratemporal; en cambio, la verdad de la *phronesis* es histórica, esto es, está ligada a la historia individual de cada persona y finaliza con ésta.

El grado de autodeterminación, al que apunta el análisis de Heidegger y que se inscribe en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a la existencia humana, se halla siempre abocado a una doble posibilidad: ora una existencia impropia ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontacion con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de mí mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un ‹elegir por sí mismo›, que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas externas; una apreciación que está en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el ser-ahí ante la angustia, que «le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser»[193].

Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece el ser-ahí con su ser? Básicamente, una relación de signo práctico y voluntativo, que Heidegger reformula en la expresión «a este ente *le va* en su ser este mismo ser»[194]. Pero a este aspecto teleológico se le añade el de la facticidad, lo que significa que el ser-ahí ‹se ha de› comportar así respecto a su ser. De ahí que Heidegger conciba la existencia como un ‹tener-que-ser› *(Zu-sein):* «la ‹esencia› de este ente consiste en su tener-que-ser»[195]. No obstante, ¿a qué remite esta pregunta por el ser? Obviamente a ninguna pregunta teórica cuya respuesta fuera una proposición, sino a una pregunta práctica

---

193 SuZ: § 40, 191 / SyT: 212.

194 SuZ: § 4, 12 / SyT: 35.

195 SuZ: § 9, 42 / SyT: 68. Cf., además, Tugendhat, 1993: 176s.

que reclama tomar una decisión en relación a la existencia del ser-ahí concreto; una existencia que de alguna manera tiene que ser asumida y realizada. Nadie puede arrebatarle a nadie su existencia. Ésta es intransferible y, en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío *(Jemeinigkeit)* del ser-ahí, es algo personal. Esta existencia nos es dada como algo que hemos de ser y por lo que nos hemos de cuidar. Por eso, ese comportamiento es esencialmente práctico.

> «El ente al que en su ser le va éste mismo se comporta en relación a su ser como su posibilidad más propia. El ser-ahí *es* cada vez su posibilidad, y no la ‹tiene› tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí delante. Y porque el ser-ahí es cada vez su posibilidad, este ente *puede* en su ser ‹escogerse›, ganarse a sí mismo, y también perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse ‹aparentemente›»[196].

Podemos comprender mejor esta forma de conducta si la comparamos con la imagen clásica del hombre. La idea de que al hombre le va su existencia no es de ningún modo nueva. Ya aparece en Aristóteles, quien ha determinado gran parte de la tradición. Aristóteles llegó incluso a extrapolar esta característica a los animales y plantas, pues considera que la finalidad de todo ser vivo va dirigida a la conservación de su ser[197]. No obstante, los animales no racionales, que carecen de la facultad de articular proposicionalmente sus estados de conciencia, son ciegos ante las necesidades de su ser. Sólo el hombre capaz de habla y razón *(logos)*, piensa Aristóteles, es consciente de su ser y de los bienes necesarios para su conservación[198]. El hombre, por tanto, no está

---

196 SuZ: § 9, 42 / SyT: 68.

197 Cf. De an. II 4, 415b1-2.

198 Cf. Pol. I 2, 1253a10-12.

únicamente determinado por las sensaciones. También se mueve en el ámbito de las acciones y decisiones voluntarias[199], para las que reserva el término *praxis*. El ser ya no es sólo vida, sino actividad[200]. Aristóteles, al igual que Heidegger, aboga por una relación no teórica, es decir, práctica con el propio ser. ¿Entonces en qué se distingue esta concepción de la de Heidegger? Principalmente en tres aspectos[201].

En primer lugar, Aristóteles desarrolla únicamente el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: el hombre pone en juego su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre *tiene-que-ser* su propio ser[202]. Mientras que el primer aspecto voluntario tiene el carácter de una *posibilidad* práctica, el segundo representa el momento ineludible de una *necesidad* práctica. Posibilidad y necesidad codelimitan la conducta práctica del ser-ahí. Toda elección está determinada por estos dos momentos. El hecho de que siempre nos encontremos en un determinado contexto de acción indica el nivel de facticidad; pero, a su vez, toda acción se realiza en un espacio de posibilidades. La carencia de posibilidades significaría que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad. Existe, por tanto, un

---

199 Cf. De an. III 11, 434a5-10

200 Cf. Tugendhat, 1993: 178. Esto obliga al hombre a ir más allá de la mera conservación del ser y a reflexionar sobre el tipo de vida que se desea vivir. Por ello, en la *Ética a Nicómaco* no se trata sólo de la conservación de la vida, sino también de la vida buena.

201 Ampliamente comentados en Tugendhat, 1993: 179-190.

202 Este tener-que-ser se concreta en la facticidad de la responsabilidad consustancial al arrojamiento del ser-ahí (cf. SuZ: § 29, 135 / SyT: 159)

ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser, si bien el hecho mismo de tener que realizarlo me determina ontológicamente[203].

En segundo lugar la concepción heideggeriana se diferencia de la aristotélica, más allá de los aspectos descriptivos de ese fenómeno, por el rendimiento ontológico que se le quiere extraer al afirmar. Para Heidegger, el sentido del ser es de una naturaleza radicalmente diferente al de la mera presencia y constatación de las cosas. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué alternativa existe a esta orientación? La solución de Heidegger consiste en demostrar el carácter derivado de la presencia frente al orignario poder desocultante del ser[204].

Y, por último, como ya se ha indicado en el apartado anterior, la reivindicación y prioridad de esta dimensión práctica del ser-ahí pretende, frente a la tradición moderna, una reorientación de la problemática ontológica. Que el ser-ahí se cuide y comporte primariamente de modo práctico coloca el modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la *phronesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de

---

203 Esta concepción de que a la existencia humana pertenecen estos dos aspectos complementarios de la posibilidad y de la necesidad es probable que le fuera sugerida por la lectura de Kierkegaard. Al analizar la desesperación en *La enfermedad mortal,* se reconoce que «para que el yo se realice con toda libertad, son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad. (...) El yo es tanto posible como necesario; es un sí mismo que tiene que ir haciéndose. En cuanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos en la posibilidad» (Kierkegaard, 1957: 32). La persona, por tanto, es una síntesis de posibilidad y necesidad; dicho en clave heideggeriana, el ser-ahí es un proyecto arrojado.

204 Cuestión ya abordada en el anterior apartado 5.2.2.2, por lo que no insistimos en este argumento. Brevemente: el acto de la predicación, de la mostración de los entes en la proposición es parasitario de una apertura previa y más originaria que se sustenta en este *factum* de la precomprensión.

‹resolución› *(Entschlossenheit)*. En el mismo orden de ideas expuesto en este capítulo, se puede pensar que la crítica heideggeriana del concepto tradicional de la conciencia, como una realidad flotante sin anclaje en el mundo, tiene unas profundas raíces aristotélicas.

5.2.3.4 El trasfondo aristotélico del estado de abierto

Los análisis de los diversos modos de ser del ser-ahí apuntan siempre a su esencial enraizamiento en un mundo previamente abierto. La misma expresión ‹ahí› indica la apertura en la que vivimos. Se trata, sin embargo, de alcanzar una visión estructuralmente unitaria del ser-ahí. Este sentido unitario del estado de abierto *(Erschlossenheit)* y de sus respectivas determinaciones ontológicas de la afección *(Befindlichkeit)*, la comprensión *(Verstehen)* y el habla *(Rede)* queda recogido en el cuidado[205].

En consonancia con la división aristotélica entre alma sensitiva e intelectiva, la afección magnifica el sentido ontológico y trascendental de la pasividad y receptividad de la sensibilidad, mientras que la comprensión ontologiza el momento activo de la productividad y espontaneidad del entendimento. El habla queda aquí entre paréntesis, pero se puede afirmar que designa el fundamento ontológico del carácter discursivo y racional del ser-ahí. La afección representa para Heidegger el fundamento ontológico de todo estado de ánimo óntico, haciendo patente cómo le va a uno en cada caso. Este carácter del ser-ahí, ya siempre abierto afectivamente, remite a su condición de arrojado *(Geworfenheit)* y le obliga fácticamente a asumir su responsabilidad[206].

---

205 Cfr. SuZ: §§ 29-34 y 39-41.

206 Cf. SuZ: § 29: 135 / SyT: 159.

En otras palabras, lo que Heidegger está diciendo es que la identidad de la vida humana se actualiza no simplemente en la transparencia de una autorrepresentación puramente racional, sino que se manifiesta igualmente en la opacidad de sus estados de ánimo. El nacimiento del pensamiento humano a partir de cierto estado de ánimo ya fue ratificado por Aristóteles mismo en el Libro Primero de la *Metafísica,* cuando afirma que «los hombres -ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedar maravillados ante algo»[207]. Esta perplejidad ante lo que comúnmente causa extrañeza estimula al hombre a huir de la ignorancia y constituye la primera piedra del edificio del saber filosófico.

Parte de esta discusión sobre el estado de ánimo hace referencia explícita a la doctrina de los afectos expuesta en el Libro Segundo de la *Retórica*[208]. Heidegger, en contra de la visión medieval que a partir del siglo IX incluye la retórica, junto con la gramática y la dialéctica, en el *Trivium* de las artes liberales, afirma que «hay que tomar a ésta [la retórica] como la primera hermenéutica sistemática del ser uno con otro»[209]. Mientras la dialéctica expone la verdad, la retórica se limita a transmitirla o refutarla por diferentes técnicas de persuasión. El orador no apela tanto a la razón como a la capacidad de influir sobre el estado de ánimos de los oyentes[210]. Por ejemplo, en un discurso ante el consejo de la ciudad o ante el jurado puede resultar tácticamente ventajoso enojar al auditorio, transmitirle compasión, apelar a la venganza o reclamar

---

207 Met. I 2, 982b11-13.

208 Así, por ejemplo, en el análisis del temor como un modo de la afección (cfr. SuZ: § 30), Heideger remite expresamente al examen aristotélico del temor y de la confianza en la *Retórica* (cf. Ret. II 5, 1382a20-1383b11).

209 SuZ: § 29 / SyT: 163..

210 Ret. II 5, 1377b.

misericordia. Todo un elenco de posibilidades que la retórica analiza detalladamente. A partir de esta imagen de la disciplina de la retórica desarrolla Heidegger la idea de que el comprender ya siempre es un comprender afectivo, de que en la vida el *logos* del habla y de la afección van inextricablemente unidos[211]. Se trata de inventar argumentos, expresarlos en palabras, ordenarlos discursivamente y comunicarlos al oyente. La retórica posee, por tanto, una clara dimensión política; es decir, apela al ser uno con otro del ser-ahí. La vida cotidiana con los demás se funda en el lenguaje, especialmente en su uso público *(doxa)*. La *doxa* permite un primer acceso comprensivo al mundo de las personas y de las cosas, sin preocuparse en exceso por la cuestión de la validez de esa imagen. Precisamente ahí reside el riesgo del encubrimiento que Heidegger se esfuerza por evitar.

Por su parte, la comprensión coloca al ser-ahí ante sus más originarias posibilidades de proyección; eso sí, en el ámbito de las posibilidades diseñadas por el respectivo estado de abierto[212]. El celo que muestra Heidegger en mantener la comprensión a salvo de cualquier interpretación epistemológica le lleva obviamente a recalcar su carácter práctico. Así, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* viene a confirmar nuestra tesis, cuando sostiene que la comprensión es «el sentido auténtico de la acción»[213]. En el trasfondo de la caracterización heideggeriana de la comprensión late esencialmente el sentido de lo que Aristóteles concibe en su teoría de la acción como ‹razón práctica› *(nous praktikos)*. Ciertamente, se trata de una comprensión no confinada

---

211 Cf. SuZ: § 31, 142-143 / SyT: 166-167. Esta idea ocupa un lugar central en el primer tercio de las transcripciones del curso de 1924 sobre la *Retórica* de Aristóteles.

212 Cf. SuZ: § 31, 145-146 / SyT: 169-170.

213 GA 24: § 20, 392.

únicamente a la acción, sino abierta a la totalidad de comportamientos del ser humano. Esta totalidad se desarrolla como cuidado hacia las cosas del mundo, los otros y uno mismo y contempla tanto las actividades teóricas como las actividades poiéticas. Y ahora, al abordar la complementariedad co-originaria de afección y comprensión, pasividad y actividad, receptividad y espontaneidad, arrojamiento y proyección, facticidad y posibilidad, Heidegger radicaliza ontológicamente el mismo problema que vislumbró Aristóteles en el Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco,* al afirmar que el ser humano es el primer principio y origen simultáneo de la ‹inteligencia deseosa› o del ‹deseo inteligente›[214]. Y al igual que Aristóteles contempla el nexo de deseo *(orexis)* e inteligencia *(nous)* en el horizonte sintético del habla racional específicamente humana *(logos),* Heidegger sostiene la co-originariedad de afección, comprensión y habla[215].

Resulta claro que Heidegger muestra un escaso interés por el *nous* contemplativo; sí, en cambio, la comprensión y el cuidado, que caracterizan a la *sophia* y la *phronesis* respectivamente[216]. Mientras que el *nous* interroga por los principios atemporales, la sabiduría y la prudencia contribuyen a la interpretación filosófica de «los modos como la vida fáctica se temporaliza y conversa consigo misma»[217]. Con esta conexión entre ser y temporalidad, llegamos al núcleo de la tesis de Heidegger: la vida en tanto cuidado alcanza su pleno significado por medio de la interpretación del tiempo.

---

214 Cf. EN VI 2, 1139b5-6.

215 Cf. Volpi, 1996: 56-57.

216 Cf. Makkreel, 1990: 315-316.

217 PIA: 246.

5.3 *Ser y tiempo* desde la perspectiva de Aristotéles

Las exégesis aristotélicas en torno a la verdad y la temporalidad confluyen en el programa heideggeriano de una ontología fundamental. A partir de la concepción de la verdad en Aristóteles, Heidegger desenmascara las limitaciones de las verdades proposicionales y logra ampliar ontológicamente el concepto de verdad. Para ello resulta decisivo situar el problema de la verdad en el comportamiento descubridor del ser-ahí, la *psyche* como *aletheuein,* por el que la verdad conserva la dimensión originariamente desocultante. Esto significa, a su vez, estipular la preeminencia del ser-ahí frente a los restantes entes y acometer la subsiguiente investigación de sus determinaciones ontológicas. En oposición a la postura fenomenológico-trascendental de Husserl, Heidegger piensa haber encontrado en Aristóteles, sobre todo en la *Ética a Nicómaco,* una fenomenología de la vida cotidiana liberada de connotaciones subjetivistas. La radicalización de los momentos estructurales de la *theoria, poiesis* y *praxis* le habría servido para establecer la diferenciación entre los tres modos de ser del ser-a-la-vista, del ser-a-la-mano y del ser-ahí. Precisamente en la caracterización del ser-ahí, Heidegger escoge como hilo conductor la relación práctica que dicho ser-ahí mantiene con el mundo en el contexto de una asimilación productiva de la *praxis* y de la *phronesis.* La determinación del ser-ahí, en clave de un-tener-que-ser y de una conciencia de la situación, evoca un sentido de estos dos términos de raíces aristotélicas. Del mismo modo, la concepción del ser-ahí como cuidado y sus tres momentos estructurales de la afección, de la comprensión y del habla parece retrotraerse a la determinación de la *praxis* a partir de la *órexis* y de la *proairesis.*

La otra línea de interpretación de Aristóteles, la interpretación del tiempo, conduce a Heidegger al convencimiento de que la triple distinción de *poiesis, theoria* y *praxis* identifica realmente los modos fundamentales del ser-ahí, si bien no logra captar su unidad originaria. Al final del curso de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua,* Heidegger concluye su discusión sobre los cinco modos como el alma se acerca a la verdad con la siguiente definición del ser humano:

> «el ser humano *(anthropos)* es el ser viviente *(zoon)* al que pertenece la *praxis*. Y, más aún, el *logos*. Estas tres determinaciones van unidas: la esencia del ser humano se resumen en la frase *zoe praktike tou echontos* (cf. EN I 7, 1098a3ss). El ser humano es aquel ser vivo que, de acuerdo con su modo de ser, tiene la posibilidad de actuar»[218].

Aristóteles no es capaz de plantearse la pregunta por la unidad estructural de estas determinaciones, porque sigue manteniendo en los esquemas de una visión naturalista, cronológica, no kairológica del tiempo[219]. Por consiguiente, la ontología aristotélica presupone una comprensión del ser como presencia. Con todo, Heidegger destaca el esfuerzo de Aristóteles por conectar el tiempo con el alma humana. Una intuición que más tarde Heideger magnificará ontológicamente con la equiparación de ser-ahí y temporalidad. En un pasaje del *De anima,* no exento de controversia, Aristóteles atribuye al ser humano una característica peculiar que lo diferencia del resto de los seres vivos, a saber, la capacidad de percibir el tiempo y de proyectar sus deseos hacia el futuro[220]. Aquí encuentra

---

218 GA 22: 312.

219 Tema que desarrollará precisamente en su conferencia de 1924 *El concepto de tiempo.*

220 Cf. De an. III 10, 433b7-8.

Heidegger, que sin duda conoce este pasaje, la inspiración para uno de sus más decisivos descubrimientos filosóficos: la identificación de la estructura ontológica unitaria del ser-ahí con la temporalidad originaria. En definitiva, Heidegger se lanza de lleno a la elucidación de la problemática del tiempo que, como veremos en los próximos capítulos, ocupa el grueso de sus reflexiones de estos años de maduración de *Ser y tiempo*.

6. La hermenéutica de la facticidad: de la fenomenología transcendental a la ontología fundamental

Martin Heidegger había comenzado como filósofo católico. Su pensamiento se movía en torno a la pregunta de Dios como garante de nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos. Luego, en sus años de afanoso doctorando, traslada esa certeza al sujeto del conocimiento. Pero ya en su trabajo de habilitación se adueña de él la duda nominalista de una razón que confiesa ante sí misma que para ella Dios es algo incomprensible. Irrumpe, por primera vez, la noción de historicidad que, entendida radicalmente, destruye toda pretensión de validez universal. Con esta idea en la cabeza, el filosofar católico del joven Heidegger se hace problemático. Los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial hicieron el resto para que nuestro autor experimentara la necesidad de un nuevo comienzo.

Después de 1918 la vida histórica se convertirá en la clave de bóveda de su incipiente proyecto filosófico. Mas con esta nueva perspectiva, reconoce Heidegger, no se ha ganado mucho mientras permanezca indeterminado el concepto de ‹vida›. El auténtico fenomenólogo se pregunta: ¿qué actitud debo elegir para que la vida humana pueda *mostrarse* en propiedad? La respuesta marca el rumbo de su programa filosófico de juventud: la crítica a la objetivación. La vida humana se nos escapa de las manos cuando pretendemos captarla en actitud teorética, pues en el pensamiento objetivante desaparece la riqueza de matices del mundo de la vida. Heidegger proyecta todas sus energías en el insondable instante vivido. No se trata de recuperar un misterioso lazo divino, ni de descender al mundo del inconsciente, sino de lograr la transparencia de las relaciones de la vida, incluidas las cotidianas. El

verdadero propósito de la filosofía es, como sentenciara en el *Informe Natorp* de 1922, la existencia humana en cuanto interrogada por su forma de ser. Desde este momento el modo de ser propio de la vida humana se convierte en el hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser. La pregunta por el estatuto ontológico del ser-ahí es el paso previo para abordar el ser en general. En este sentido, el pensamiento del joven Hei degger podría condensarse en la siguiente fórmula: «Vida = existencia, ‹ser› en y a través de la vida»[1].

Los capítulos anteriores de este trabajo han mostrado la interconexión de tres motivos dominantes en la elaboración del pensamiento del primer Heidegger: la apropiación transformada de la perspectiva fenomenológica de Husserl, la emergencia de elementos de la tradición cristiana y la estimulante confrontación con la filosofía práctica de Aristóteles. En referencia a su propio itinerario filosófico, escribe en el prólogo a sus lecciones del semestre de verano de 1923: «Compañero de búsqueda fue el joven Lutero y modelo Aristóteles, a quien aquél odiaba. Kierkegaard me dio algunos impulsos y Husserl me abrió los ojos»[2]. La pluralidad de estas líneas de investigación habrán de culminar al final de su período de Friburgo en la primera formulación explícita de su proyecto filosófico en torno a una hermenéutica de la facticidad. Desde ese momento se pone en acción la tarea de un análisis exhaustivo de las categorías constitutivas de la vida, que arranca con las lecciones de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* se prolonga en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* y culmina en los cursos de Marburgo del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de*

---

1 GA 61: 85.

2 GA 63: 5.

tiempo. Con paso firme la hermenéutica de la facticidad irá desplegando las estructuras que en *Ser y tiempo* se presentarán como existenciarios: ser-en-el-mundo, cuidado, caída, comprensión, etc.

Durante la etapa docente de Marburgo, en pleno período de incubación de *Ser y tiempo,* Heidegger va a concretar su postura frente a temas básicos de la fenomenología de Husserl, como la conciencia, el ser, la intencionalidad, la intuición categorial o la reducción fenomenológica. A partir de ese momento la relación Husserl-Heidegger se articula en torno a dos polos: continuidad y ruptura; continuidad formal y metodológica; ruptura en planteamientos y en respuestas a aquellos temas básicos. Será como un pensar desde Husserl contra Husserl en nombre de un inicio radical y de un retorno a las cosas mismas. Aplicar radicalmente el lema husserliano exige una crítica interna de la fenomenología de la conciencia pura para de salvaguardar la prioridad del ser. La ontología emergente perfora las estructuras lógicas de la fenomenología y la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. El camino que recorre el joven Heidegger conduce, por tanto, desde la lógica husserliana de la subjetividad transcendental hasta la ontología fundamental del ser-en-el-mundo del ser-ahí[3].

---

3 Los primeros trabajos comparativos que aparecieron sobre la relación Husserl-Heidegger adolecen de una deficiencia inevitable: la no utilización de los textos correspondientes a las lecciones de Heidegger de Friburgo y Marburgo, editadas con posterioridad en diferentes volúmenes de las *Obras Completas* y que aportan un valioso material sobre el tema que nos ocupa. Con todo, algunos ensayos ya forman parte de la literatura básica sobre esta cuestión. Entre otros, cabría mencionar los trabajos de Biemel (1978), Mohanty (1978), Pietersma (1979/80) o Tugendhat (1967). La gradual publicación en estos últimos quince años de las lecciones mencionadas ha revitalizado el estudio de este periódo de gestación de *Ser y tiempo,* generando una avalancha de investigaciones. Aquí nos limitamos a destacar las aportaciones de Apel (1989), Bambach

Desde el trasfondo de esta discusión con Husserl, este nuestro útlimo capítulo empieza su andadura de la mano de una primera consideración sobre los peligros que amenzan a una hermenéutica de la vida fáctica y, por tanto, sobre las tareas que le están reservadas, que no son otras que mantenerse alerta frente a los prejuicios y afrontar una desmontaje crítico de la tradición (6.1). Una vez conquistada la situación hermenéutica correcta cabe analizar el tejido categorial de la vida humana. Para ello Heidegger se sirve del instrumental analítico de los indicadores formales con el objetivo de llegar al corazón de las categorías fácticas, donde todavía palpita la intuición categorial de Husserl (6.2). Ahora bien, uno descubre en seguida que la comprensión que el ser-ahí tiene de sí mismo presenta una patológica tendencia a dejarse contagiar por la nube de opiniones públicas en la que de ordinario realiza su existencia. El antídoto que Heidegger prescribe al ser-ahí para reconducirlo del nivel de encubrimiento y pérdida de sí mismo a su originario estado de propiedad es la angustia (6.3). Llegados a este punto se hacen manifiestas las diferencias respecto a los planteamientos de la fenomenología transcendental de Husserl, especialmente en relación al concepto de la reducción fenomenológica y al papel constituyente de la conciencia pura. Heidegger levanta la barrera de la reducción y da paso a la noción de ser-en-el-mundo como fundamento de la intencionalidad del ser-ahí (6.4). Con ello queda desbrozado el terreno para el cultivo de una

---

(1993), Bernet (1987/88), (1988) y (1990), Bruzina (1990), Buren (1990), Caputo (1992), Courtine (1990), Crowell (1995), (1997) y (1999), Dahlstrom (1994), Dastur (1991), Esposito (1997), Gethmann (1993), Held (1989), Herrmann (1981) y (1985), Imdahl (1997), Kalariparambil (1998), Kisiel (1983), Krell (1994), Marion (1989), Merker (1988), Pöggeler (1991), Rodríguez (1997), Volpi (1984b), (1984c) y (1988) y Watanabe (1993). Para una listado más completo remitimos al apartado bibliográfico de nuestro trabajo.

ontología fundamental que se nutre de las raíces de la historicidad y de la temporalidad originarias de la vida humana. Ahora bien, ese terreno queda delimitado por una actitud transcendental, que tácitamente opera con la premisa de la diferencia ontológica a la hora de interrogarse por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser inherentes al ser-ahí (6.5).

6.1 Hermenéutica como autointerpretación de la facticidad

En su sentido original la palabra ‹hermenéutica› no debe entenderse como interpretación sin más, en la línea de Platón, Aristóteles y Agustín, ni como doctrina de las condiciones de la interpretación de textos históricos, según Schleiermacher y Dilthey, sino como un modo de dar a conocer, de desvelar, de comunicar algo[4]. ¿Qué es lo que ofrece originariamente la hermenéutica? Un acceso directo a la vida humana, al «carácter de nuestro propio ser-ahí»[5]; en definitiva, una interpretación de la facticidad.

> «La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la existencia propia de cada uno, de tratar de rastrear la alienación de la que está afectada. En la hermenéutica se desarrolla para la existencia una posibilidad de llegar a *entender*se»[6].

---

4 Cf. GA 63: § 2, 9-13.

5 GA 63: 7. Heidegger recalca que con el concepto de facticidad se pretenden eludir las nociones de ‹yo›, ‹persona›, *‹ego›*, ‹sujeto›, *‹animal rationale›*, ya que cada una de ellas coloca de antemano la facticidad dentro de una determinada región categorial y distorsiona la determinación originaria del ser-ahí en su cuidarse del mundo en general (cf. GA 63: § 5, 26).

6 GA 63: § 3, 15.

Con ello se mantiene vivo el interés por una ciencia originaria en la que la vida tenga la oportunidad de darse a conocer a sí misma desde una comprensión inmediata de su situación fáctica[7]. Sin embargo, esta declaración de principios no es suficiente. Resta comprobar si ese pretendido acceso ‹a las cosas mismas› no arrastra consigo algún prejuicio velado por la tradición y por la cotidianidad en la que vivimos.

6.1.1 Exención de prejuicios y círculo hermenéutico

El principio de neutralidad valorativa, moneda corriente en la teoría científica y sociológica a comienzos de siglo, encabeza la fenomenología de Husserl. Básicamente se asienta en dos prespuestos: la exclusión de toda teoría previa y el criterio de la evidencia fenomenológica[8]. Heidegger asume este último criterio metodológico hasta tal punto que lo vuelve contra su propio maestro. Éste aplica el modelo de la actitud teórica sin una justificación preliminar, lo que a ojos de Heidegger ya constituye una decisión previa, por tanto, un prejuicio. *«Ausencia de perspectiva,* si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita apropiación del *punto de vista»*[9]. Los análisis fenomenológicos de Husserl no buscan otra cosa que una depuración de la actitud teórica. Para él, la teoría encarna la única actitud transparente y libre de todo interés creado; la teoría sólo busca entender su objeto de estudio.

---

7 En el capítulo tercero ya tuvimos ocasión de ver cómo esa ciencia originaria desprecia todo acto de reflexión para concentrarse exclusivamente en las vivencias inmediatas y hermenéuticamente intuidas.

8 Cf. LU II/1: § 7, 24 / IL/1: 227; también Logos I: 340-341.

9 GA 63: § 17, 83.

Sin embargo, el análisis heideggeriano de la vivencia del mundo circundante arroja un resultado bien diferente. El sentido original de esta vivencia difiere ostensiblemente del conocimiento teórico que ofrece la reflexión objetivante. La teoría no es la actitud natural del pensamiento, sino una posición determinada. De forma fenomenológicamente contundente, Heidegger vuelve contra la actitud teórica la argumentación husserliana sobre la actitud natural: la actitud teórica, pese a sus honestos objetivos, es una posición que asume diversos horizontes. Con esta crítica de la teoría pretende mantenerse fiel a la ‹cosa misma› de que se trata: la vida fáctica. «Lo que Heidegger revela es que bajo el análisis intencional de *cada vivencia* subyace una actitud, la de la teoría, que es quien suministra el esquema general de la intencionalidad y que ha llevado a Husserl a dar por supuesto que la intencionalidad *tout court* es conciencia de objetos. Pero la vida fáctica es intencional sin ser objetivante, lo cual le permite a Heidegger mantener en la vivencia del mundo circundante la correlación intencional»[10].

El acceso fenomenológico a las vivencias permanece ligado al modelo de la teoría. Husserl todavía las tematiza bajo el prisma de una representación subjetiva de procesos objetivos. En la fenomenología reflexiva la vivencia del mundo circundante es un dato objetivo para la corriente de la conciencia. Lo circundante es en cada caso reconocido; este reconocimiento lo denomina Heidegger *Vor-gang* (proceso). El guión indica el puente que se tiende desde el *ego* al objeto percibido en una actitud prototípicamente teorética, que despoja a la vivencia de su mundanidad primaria.

---

10 Rodríguez, 1997: 105. Buena parte de la exposición de este apartado se nutre de las sugestivas apreciaciones del autor aquí citado.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger, en cambio, procura preservar el carácter ateorético de esa vivencia *(Erlebnis)* a través del concepto de *Er-eignis* (acontecimiento). El prefijo ‹*er*› de los términos *Erlebnis* y *Ereignis* remite a la vida originaria en su darse inmediato. La vivencia del mundo circundante en tanto que acontecimiento no responde a un fenómeno de apropiación de la vivencia por parte de un yo distanciado reflexivamente de la misma, sino que señala el modo como el yo concreto, histórico, no afectado de teoría, vive ese acontecimiento cargado de significado[11].

A partir del descubrimiento del carácter posicional de la teoría, Heidegger establecerá la distinción entre actitud fenomenológica y actitud teórica. Ello equivale a reconocer que no existe ninguna actitud íntegramente pura. La teoría desdobla la vida en el hecho mismo de vivir y en mirada refleja de ésta, supuestamente neutra. Pero entonces la auténtica mirada fenomenológica tiene que renunciar al ideal de transparencia y comprenderse prefilosóficamente a sí misma como una prolongación de la propia vida fáctica. De ahí la noción de hermenéutica como autocomprensión de la facticidad. Y con ello cambia sustancialmente el ver fenomenológico: pasamos de la conciencia reflexiva, que de manera intuitiva tiene ante sí su objeto, a lo que Heidegger denomina una ‹situación hermenéutica›. Esta situación precede a la mirada misma, mejor dicho, está indisolublemente presente en ella y forma parte de ella. Es un modo de ser de la mirada. «Toda

---

11 Cf. GA 56/57: § 15, 72. Para las implicaciones inherentes en esta manera de proceder, remito a los apartados 3.2.2 y 3.3.1 de este trabajo, en los que se insiste en la diferencia entre las nociones de *Vorgang* y *Ereignis:* la primera apunta en la dirección de una vivencia reflexiva y objetiva, mientras que la segunda expresa una vivencia pretéorica y no reflexiva.

interpretación tiene su tener *(Vorhabe)*, ver *(Vorsicht)* y concebir *(Vorgriff)* previos. [...] El todo de estos supuestos es llamado por nosotros la *situación hermenéutica»*[12]. Toda interpretación se mueve en esta triple pre-estructura que configura un proyecto primario de comprensión. Ninguna interpretación es un aprehender sin supuestos de algo dado. La misma hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve esencialmente en la esfera de la comprensión preontológica que la vida humana tiene de su ser. En este sentido, la hermenéutica fenomenológica desarrolla las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica[13].

La valoración crítica de los prejuicios, en un modo que nos es familiar desde Gadamer, no consiste tanto en la depreciación de los prejuicios como en alcanzar una visión adecuada de su naturaleza. No en vano los prejuicios son condición de posibilidad de la comprensión de toda situación: «Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismo en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida

---

12 SuZ: § 45, 232 / SyT: 252. Heidegger ya reconoce en el *Informe Natorp* que una correcta apropiación de la situación hermenéutica pasa por tomar conciencia de la anticipación de sentido que guía toda comprensión. En el citado texto habla por primera vez del lugar, de la dirección y del horizonte de la mirada, concordantes con *Vorhabe, Vorsicht* y *Vorgriff* (cf. PIA: 237-238; además apartado 5.1.3). Con todo, esta cautela metodológica frente al estado de la cuestión a estudiar en cada caso, trátese de la lógica contemporánea, de la escolástica medieval, de las epístolas paulinas o de Aristóteles, se va repetiendo sistemáticamente desde su tesis doctoral de 1913, si bien en 1922 se formula en los términos técnicos aquí señalados (véase al respecto la nota 82 del capítulo segundo).

13 Cf. Herrmann, 1990: 18-23.

histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»[14]. Queda claro que la ciencia de la vida que persigue la fenomenología hermenéutica de Heidegger no es posible en el terreno de la reflexión teórica. Sin embargo, superado ese primer nivel de los prejuicios topamos con un segundo problema: el círculo hermenéutico.

La mirada fenomenológica, una vez cancelados los prejuicios, encuentra que se origina en el mismo movimiento de autocomprensión de la vida y que, además, depende él. El círculo resulta obvio: necesitamos apropiarnos la situación hermenéutica para comprender el ser de la vida fáctica y necesitamos conocer el ser de la vida fáctica para apropiarnos la situación hermenéutica.

> «Este círculo del comprender no es un círculo en el que se mueva un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *pre-estructura* existenciaria del ser-ahí. No de ha de rebajarse a la condición de un *circulus vitiosus,* y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el tener, el ver y el concebir previos le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa pre-estructua a partir de las cosas mismas»[15].

El círculo no es de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración de la situación misma y del intérprete. La reflexión hermenéutica de Heidegger culmina

---

14 Cf. Gadamer, 1990: 281.

15 SuZ: § 32, 153 / SyT: 176.

no tanto en demostrar que aquí está contenido un círculo cuanto en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo; una observación que resulta evidente para quien interpreta un texto o el pensamiento de un autor. El sentido se manifiesta porque uno lee el texto ya desde determinadas expectativas, relacionadas a su vez con algún sentido, prefijado de antemano.

Toda interpretación correcta tiene que protegerse frente a la arbitrariedad de las ocurrencias y frente a los propios hábitos lingüísticos, y orientar su mirada ‹a la cosa misma›[16]. Este dejarse determinar así por la cosa misma es verdaderamente la «tarea primera, constante y última», pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa, incluso a través de todas las desviaciones a que se ve sometido constantamente el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. La labor constante de la comprensión es la de elaborar interpretaciones correctas y adecuadas a las cosas, y cuya legitimidad no sea otra que la convalidación que obtengan a lo largo de su elaboración. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que la cosa misma pueda presentarse en su alteridad y confrontar su verdad objetiva con las opiniones previas. Naturalmente, el problema es: ¿cómo puede satisfacerse esta exigencia general? ¿cómo acceder correctamente a esta estructura ontológica? El reconocimiento de que la investigación parte fácticamente de la

---

16 Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos para la cosa de que nos habla la tradición. El razonamiento de Heidegger, según el cual en el concepto de la conciencia de Descartes y en el de espíritu de Hegel sigue dominando la ontología griega de la sustancia, que interpreta el ser como ser actual y presente, va desde luego más allá de la autocomprensión de la metafísica moderna, pero no arbitrariamente, sino desde una ‹posición› que en realidad hace comprensible esta tradición porque descubre las premisas ontológicas del concepto de subjetividad (cf. Gadamer, 1990: 274).

interpretación que la vida tiene de sí misma, no dispensa de la búsqueda de validez y comprobación. Con ello desembocamos en la pregunta central de toda hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿en qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la tarea constante de toda razón crítica? Veamos la alternativa que formula Heidegger.

6.1.2 Apropiación de la situación hermenéutica desde la actualidad cotidiana

6.1.2.1 Desmontaje crítico de la tradición

Heidegger hace frente al problema planteado mediante la idea de la apropiación: el paso de la condición fáctica a la transparencia comprensiva por medio de un control consciente de esta condición. ¿Cómo? ¿Mediante un acto de reflexión que objetiva las vivencias? No; más bien a través de un acto de repetición en el que participamos de la autocomprensión de la vida. La alternativa de la reflexión, que siempre se mueve ya en la esfera de la vida pública, se llama hermenéutica, en el sentido de destrucción e interpretación de la existencia. El hermeneuta ha de mostrarnos la posibilidad de acceder a la apertura originaria de la vida[17]. El acto filosófico tiene que realizar, ejecutar ese paso de apropiación de la vida para comprender las cosas. La mirada fenomenológica no se sitúa en otro nivel que el de la vida fáctica misma; filosofía es, como reza el título del presente apartado, autointerpretación de la facticidad[18]. A la filosofía, por tanto, le está reservada la misión de

---

17 Cf. Merker, 1991: 228-229 y Bambach, 1993: 19.

18 Cf. GA 63: § 3.

explicitar el sentido del ser de la vida fáctica. No se identifica con la interpretación espontánea que la vida inmediata tiene de sí. De ser así no habría necesidad de ninguna ulterior interpretación. Pero lo que se da con la situación es algo más bien indeterminado, que solicita ser indagado y explicitado conceptualmente. Con la apropiación de la situación hermenéutica ganamos el horizonte previo en el que se mueven las cosas.

Y de entre los horizontes posibles, ¿cuál es el fenomenológicamente más cercano a la vida humana y que ha de guiar a la hermenéutica de la facticidad? Es una decisión importante la que aquí está en juego; porque «todo radica en que el objeto no sea falsificado de antemano en el primer arranque de la explicación hermenéutica»[19]. Heidegger escoge la situación en la que ya estamos *de facto* y que, por no ser explícita, dirige nuestra comprensión: la actualidad cotidiana, el ‹hoy› *(das Heute)*. La interpretación arranca del modo específico como hoy nos vemos a nosotros mismos, esto es, de una comprensión cotidiana de término medio del ‹uno› *(das Man)*: «el *uno* tiene algo ciertamente positivo, no es sólo indicativo de un fenómeno de caída, sino que en cuanto tal manifiesta un modo de la existencia fáctica»[20]. Esto significa que el ser-ahí se mueve en cierto nivel de interpretación públicamente vertebrado que «delimita de manera fluctuante el ámbito desde el cual el ser-ahí mismo plantea preguntas y pretensiones. Esta interpretación es la que da al ‹ahí› del ser-ahí fáctico el carácter de un estar orientado, de una determinada

---

19 GA 63: § 6, 29.

20 GA 63: § 3, 17. No obstante, unas páginas más tarde Heidegger no tiene inconveniente en admitir que ese ‹uno›, atravesado por las habladurías, representa una máscara detrás de la cual se refugia el ser-ahí para no asustarse de sí mismo (cf. GA 63: § 6, 32). En el apartado dedicado a los fenómenos del encubrimiento y del desvelamiento habremos de volver sobre esta imagen (véase apartado 6.3).

delimitación de su posible modo de ver y de su posible campo de visión»[21]. La apropiación fenomenológica se dirige, pues, a ese discurso público. Sin embargo, ese disurso público se presenta bajo modalidades diversas, desde la histórica, política o económica, hasta la filosófica, psicológica o religiosa. ¿Cuál de ellas es la más adecuada? No hay una respuesta clara a esta cuestión. En el contexto del curso de 1923 se señalan dos direcciones interpretativas: la conciencia histórica y la filosofía de la época[22]; pero podrían haber sido otras: por ejemplo, las encuestas sociológicas, el nivel de desarrollo de la ciencia o, como en Durkheim, los índices de suicidio. Nada justifica que en ellas accedamos de manera privilegiada a la situación hermenéutica.

Al reconocer que en la interpretación pública en la que nos movemos existen elementos que pueden desfigurar, encubrir o desvirtuar nuestra comprensión auténtica de la facticidad, se impone un momento crítico de desmontaje *(Abbau)* de la orientación previa. En las representaciones colectivas se ha sedimentado y filtrado, consciente e inconscientemente, toda una tradición de normas, valores, imágenes del mundo, roles sociales, etc. La vida fáctica se ve envuelta en este tipo de representaciones antes de cualquier toma de postura. Así, por ejemplo,

> «la situación respectiva de una ciencia responde al estado concreto de las cosas. El mostrarse de éstas puede ser fruto de un asentamiento de la *tradición,* hasta tal punto que no pueda reconocerse el nivel de impropiedad que comporta y sea tenido por verdadero. Tomamos un encubrimiento por la cosa misma. [...] Se trata de sacar a la luz la historia del encubrimiento y remontar la indagación filosófica hasta las fuentes de la tradición. Hay que

---

21 GA 63: § 6, 32.

22 Cf. GA 63: §§ 7 y 8.

desmontar la tradición. Sólo de esta manera resultará posible un planteamiento originario del asunto»[23].

El problema estriba en que la tradición nos transmite en bruto el uso y la aplicación de los conceptos sin una comprensión explícita de su sentido. Lo consagrado por la tradición adquiere el rango de una autoridad que se ha hecho anónima y silenciosa, que conserva y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamientos. Nuestro ser fáctico, el ser-ahí finito, la vida histórica están condicionados por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo de lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestras acciones y sobre nuestra conducta. En otras palabras, hay que reconocer el momento de la tradición y aclarar su propia productividad hermenéutica.

Justamente esto es lo que lleva a cabo el desmontaje crítico de la tradición heredada, hecho con el propósito de ganar una auténtica vinculación con la misma.

> «La destrucción no tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica acotarla siempre en sus *límites* [...] La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado ni pretende sepultarlo en la nada, sino que su crítica afecta al ‹hoy› y al modo corriente de tratar con la historia»[24].

Este es un procedimiento metodológico recurrente y aplicado, en virtud de razones fenomenológicas, cada vez que Heidegger se enfrenta a la exégesis de algún tema, el de la vida fáctica, o de algún texto, sean las

---

23 GA 63: § 15, 75.

24 SuZ: § 6, 22-23 / SyT: 46.

epístolas paulinas o los escritos aristotélicos. Hay que asumir críticamente los prejuicios: es decir, apropiarse de ellos su sentido original reconstruyendo la experiencia en que surgieron[25]. El texto de *Ser y tiempo* expresa con claridad que la destrucción no es un rechazo de la tradición, sino un esfuerzo por retrotraerla al suelo originario del que surgió. Destrucción es apropiación: apropiación, por lo demás, limitada por la propia finitud que subyace al planteamiento hermenéutico.

El carácter histórico de la destrucción diferencia a Heidegger de Husserl. En palabras de Rodríguez, «este hacerse cargo del límite situacional de los preconceptos del comprender es el aspecto crítico de la apropiación que sustituye la exigencia fenomenológica de una total ausencia de prejuicios»[26]. La destrucción desenmascara los prejuicios y los devuelve a su origen. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en una situación no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso constante. No es sólo que cada vez se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. La importancia de la hermenéutica de Heidegger consiste en haber advertido el carácter temporal de la comprensión[27]. Por eso, la cuestión de la legitimidad de nuestra apropiación de la situación hermenéutica sólo se resuelve desde la distancia en el tiempo. Ella permite distinguir los prejuicios *verdaderos,* bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios *falsos,* que producen malentendidos. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto conciencia

---

25 Cf. GA 63: § 15, 76.

26 Rodríguez, 1997: 122; cf., asimismo Vedder, 1996: 96-100.

27 Cf. Gadamer, 1990: 296-304.

histórica, y hacer conscientes sus propios prejuicios, que la guían en la comprensión, con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión. La ingenuidad de la fenomenología, opina Heidegger, consiste en que se sustrae a una reflexión de este tipo y olvida su propia historicidad por la confianza que tiene en la metodología de su procedimiento. Un pensamiento verdaderamente hermenéutico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad.

6.1.2.2 Conquista de la situación hermenéutica

Con este giro hacia la conciencia histórica y la filosofía se pretende elucidar la autocomprensión inmediata que la vida tiene de sí misma en la interpretación pública. Según Heidegger, la conciencia histórica y la filosofía son las dos formas culturalmente más relevantes en las que se expresa la existencia humana. La primera indica que «el modo como una época, la actualidad cotidiana de cada momento, ve y aborda el pasado es un signo de cómo el presente está consigo mismo, de cómo, en cuanto ser-ahí, *está* en su ‹ahí›»[28], mientras que la segunda se plantea «el cometido de determinar el *todo del ente* en sus diversas regiones según principios últimos»[29]. Heidegger recalca que, cuando se niega la historia efectiva en aras de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento. La conciencia histórica que va implícita en el momento de la realización de la comprensión es, en primer lugar, conciencia de la situación hermenéutica. No obstante, el hacerse consciente de una situación es una tarea que en cada caso reviste una dificultad propia. El concepto de situación se caracteriza por el hecho de

---

28 GA 63: § 7, 35-36.

29 GA 63: § 8, 40.

que uno se encuentra formando parte de la misma y, por tanto, por el hecho de que no puede tener un saber objetivo de ella. De ahí que toda apropiación presente tenga sus límites. El concepto de la situación se determina justamente por representar una posición que limita las posibilidades de ver, es decir, se mueve en un horizonte de sentido. Y ello en manera alguna ha de suponer una traba. Habitualmente se dice que quien no tiene horizontes es un hombre que no ve más allá de lo que tiene a la mano; en cambio, tener un horizonte de miras significa no estar limitado a lo más cercano, pudiendo abarcar el contexto de las situaciones.

Surge entonces la cuestión de si existen realmente dos horizontes distintos: aquel en el que vive la autoconciencia del que comprende y el horizonte de la situación al que este saber de sí se desplaza. En realidad, para Heidegger, es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado al que se vuelve la conciencia forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana. En un relevante texto de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 sobre el *Sofista,* el autor se hace eco de esta mediación con el pasado:

> «El pasado, al que el curso pretende acceder, no es algo que quede lejos, separado de nostros. Sino que nosotros mismos somos este mismo pasado. [...] Justo en lo que ya no vemos, en lo que se ha tornado cotidiano, está actuando algo que una vez fue objeto del más grande esfuerzo espiritual. [...] Comprender la historia no puede querer decir otra cosa que comprendernos a nosotros mismos, no en el sentido de que podamos constatar qué nos pasa, sino en el de que podamos experimentar lo que *debemos*.

Apropiarse el pasado significa saberse uno mismo en deuda con él»[30].

El pasado proporciona una indicación, suministra una orientación de sentido que la interpretación ha de seguir. En realidad el horizonte del presente está en proceso de perpetua formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba incesantemente todos nuestros prejuicios. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado.

La constatación de esta imbricación histórica con el pasado debe ayudarnos a comprender cómo la vida de nuestra época está actuando efectivamente en las formas culturales de la conciencia histórica y de la filosofía. Precisamente la expresión ‹ser-*ahí*› significa un modo intencional de comportarse con el mundo y nada tiene que ver con las tipologías historicistas propias de formas de vida de otras épocas o culturas. No cuesta darse cuenta de que Heidegger está aplicando el principio de la correlación intencional: «¿Cómo se puede traer a la vista el ‹como qué›, desde el cual cada una de ambas líneas de interpretación mencionadas comprende en cada ocasión su objeto? Por la vía de un análisis del respectivo *modo de referirse* al objeto. Una aclaración analítica de los modos de realización de ese referirse arrojará al mismo tiempo luz sobre esta tendencia de la referencia a»[31]. Las formas de realizarse la existencia en la historia y en la filosofía son las que nos revelan el ‹como qué› del comprenderse el ser-ahí en ellas.

---

30 GA 19: § 1, 10-11. Véase también las sabrosas páginas que Gadamer dedica al principio de la historia efectual y de la fusión de horizontes (cf. Gadamer, 1990: 305-312).

31 GA 63: 51.

Historia y filosofía no son objetivaciones del espíritu ni meros bienes culturales que yazcan en los libros y con los que eventualmente pueda uno distraerse, sino que son modos de existencia según los que discurre la vida humana[32]. La historia integra sus conocimientos del pasado en el presente de la actualidad vivida. La filosofía, por su parte, permite ordenar el material empírico en categorías universales y proporcionar seguridad al ser-ahí. Ambos modos de comportamiento tienen la virtud de que en ellos el ser-ahí se comprende objetivamente y libre de puntos de vista determinados por la tradición, poniendo al descubierto una peculiar característica de la vida: la curiosidad *(Neugier)*[33].

Pero cabe recordar que la curiosidad, como señala *Ser y tiempo,* es una indicacion de la caída en la impropiedad del ‹uno›[34]. La concepción de la vida que extraemos de la curiosidad no nos proporciona el anhelado acceso a la auténtica orientación previa. Al igual que en la actitud teórica, con la curiosidad alcanzamos una comprensión derivada, no originaria, del fenómeno de la vida. A pesar del desmontaje crítico de la tradición, parece que hemos alcanzado una comprensión de nosotros mismos que no ofrece las suficientes garantías de autenticidad. En este punto las lecciones de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* no consiguen explotar las posibilidades que pone a disposición el esquema de la intencionalidad como punto de partida para una comprensión originaria de la vida fáctica. «Es así como el *a priori* de correlación universal suministra la clave de la

---

32 Cf. GA 63: § 13, 65. Los anteriores parágrafos 11 y 12 ofrecen un exposición ampliada de la interpretación de la vida en la historia y en la filosofía, respectivamente. Véase también Fehér, 1997: 50ss.

33 Cf. GA 63: § 13, 64-66.

34 Cf. SuZ: § 36.

interpretación de la ‹vida›. Basta mantener firmemente la idea de la multiplicidad de formas que la referencia intencional implica, sin privilegiar la teorético-cognoscitiva, y proponer un término noemático universal, el mundo, para que la idea de ‹ser-en-el-mundo› se abra paso. Pero naturalmente esta transformación de la intencionalidad, la del paso de ‹conciencia› a la ‹vida fáctica›, no ha sido sugerida sin más por la apropiación de la situación, sino por la intuición prerreflexiva de la vida; esa radical copertenencia de la vida y lo vivido, que el análisis fenomenológico de la vivencia del mundo circundante ponía de manifiesto, está prefilosóficamente formando parte de la comprensión, inmediata y sin desarrollar, que el vivir fáctico de cada uno de nosotros tiene de sí mismo. Pero sólo mediante la intencionalidad se torna orientación previa. Sólo a partir de ahí, de la pre-comprensión intencional de la facticidad, se puede llevar a cabo una interpretación segura de la vida»[35].

Sin embargo, más allá de la orientación previa que dispensa el mundo, ¿cuál es la ‹cosa misma› a la que ha de atenerse la hermenéutica de la facticidad en tanto que explicitación categorial de las tendencias de la propia vida? La forma de *ser* de la vida fáctica.

> «El tema de la investigación es la facticidad, esto es, el ser-ahí en cuanto interrogado por su carácter de ser»[36].

El sentido de ser implícito en el ser-ahí es una manera particular de existir por la que este ser-ahí tiene que ser. Con esta interpretación ontológica de la vida fáctica se consuma lo que anuncia el título de las

---

35 Rodríguez, 1997: 131-132.

36 GA 63: § 6, 29. Heidegger no está haciendo otra cosa que mantenerse en la línea de investigación que se empezaba a dibujar en el *Informe Natorp* (cf. PIA: 237-238).

lecciones de 1923: el camino hacia una ontología hermenéutica de la vida humana. Es cierto que el creciente interés que Heidegger dispensa a la filosofía práctica de Aristóteles, como se vio en el capítulo anterior, ayuda a contextualizar el proceso de ontologización de la vida humana. Mas ello no debe apartar nuestra mirada de los motivos internos de tal decisión: que en la autocomprensión prefilosófica que la vida tiene de sí misma late un sentido de ser en general que la hermenéutica no puede obviar.

6.2 Articulación categorial de la facticidad

En un primer examen de la vida en su actualidad cotidiana, destacábamos las dos líneas de interpretación de la conciencia histórica y de la filosofía. Ambas resultaban ser modos señalados de cómo la vida habla de sí misma y se habla a sí misma; en la conciencia histórica, en la modalidad de un haber-sido; y en la filosofía, en la de un ser-siempre-así[37]. En ese estado de interpretación pública aparece también el fenómeno de la curiosidad. Y, una vez conquistada la orientación previa, ha de ponerse en marcha la tarea hermenéutica de explicitación de aquellos fenómenos de la vida fáctica que, a la postre, han de facilitarnos la comprensión de su ser.

Ahora bien, ¿en qué campo de experiencia han de ser interpretados esos fenómenos? La premisa de fidelidad ‹a las cosas mismas› nos lleva al terreno fenomenológico de la vida en su darse inmediato antes de toda reflexión. Esa inmediatez se condensa en lo que Heidegger llama ‹cotidianidad› *(Alltäglichkeit)*. «Para el desarrollo de la orientación previa, resulta decisivo ver al ser-ahí en su *cotidianidad*»[38]. La existencia

---

37 Cf. GA 63: § 16, 79.

38 GA 63: § 18, 85.

humana se realiza en el trato diario y habitual con las cosas y las personas que nos salen al encuentro en nuestro mundo corriente. Esto no significa que la vida alcance en esta experiencia cotidiana algún tipo de autoconciencia explícita. A diferencia de la experiencia reflexiva que la vida psíquica tiene de sí en las *Investigaciones lógicas,* la cotidianidad se expande en una realidad envolvente, de carácter histórico y social. La verdadera inmediatez se halla en esta cotidianidad, y a ella hay que acudir si se quieren hacer visibles las categorías de la vida fáctica desde ese mundo.

6.2.1 Los indicadores formales

Los conceptos básicos con los que la hermenéutica filosófica hace reflexivamente explícita la comprensión que la vida tiene de su propio ser reciben en la obra temprana de Heidegger el nombre de ‹indicadores formales›, lo que en el lenguaje de *Ser y tiempo* equivale a los existenciarios. Sus principales rasgos se resumen en que son formales, *a priori* y co-originarios entre sí. En este sentido, primero expresan modos de ser o formas en las que la existencia se realiza, y no propiedades determinadas de las cosas; segundo, en tanto que se dan *a priori* son elementos que no se obtienen por medio de la experiencia, sino que ya siempre están en cada caso de experiencia; tercero, son co-originarios en el sentido de que no se deducen o se explican a partir de otros principios, hay que limitarse a mostrarlos fenomenológicamente antes que a analizarlos teóricamente. Con esta nueva formulación se busca una alternativa al engorroso término ‹categoría›, demasiado lastrado de resonancias teóricas y objetivantes. Todos los escritos de la década de los veinte recurren de una u otra manera a esa expresión, aunque quizás sea

en los cursos sobre Aristóteles de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* y en las recientemente publicadas lecciones del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* donde el concepto de ‹indicación formal› hunde verdaderamente sus raíces[39].

6.2.1.1 La ‹comunicación indirecta› de Kierkegaard y las ‹expresiones ocasionales› de Husserl

La aproximación fenomenológica ‹a las cosas› pasa por un lenguaje depurado de las impregnaciones objetivantes de la actitud teórica. El joven Heidegger de las lecciones de 1919 ya andaba preocupado por el problema metodológico de dar con un lenguaje filosófico que le permitiera articular y asir originariamente la comprensión prerreflexiva que la vida tiene de sí. Pero de inmediato emerge la cuestión de cómo aprehender esa vida en su inmediatez sin incrustarla en una cosmovisión, sin caer en la objeción de Natorp a Husserl de que toda experiencia, en cuanto expresada en conceptos, se somete a un proceso de homogeinización que disuelve la particularidad de la experiencia vivida[40]. A nuestro juicio, Heidegger entreve una primera salida en la propuesta filosófica de Kierkegaard.

---

39 Cf. GA 61: 16-41 y GA 60: §§ 11-13, respectivamente. Asimismo encontramos alusiones fragmentarias en el *Informe Natorp* y en las lecciones de 1929/30, *Conceptos fundamentales de la metafísica.* Para el tema de los indicadores formales, véanse, entre otras, las aportaciones de Buren, 1994a: 324-341, Dahlstrom, 1994a: 775-797, Imdahl, 1997: 142-174, Kisiel, 1995a: 171-187, Oudemans, 1990: 86-95, Pöggeler 1991: 82-89 y 1999: 25-30, Rodríguez, 1997: 155-187 y Streeter, 1997: 413-430.

40 Cf. GA 56/57: § 20, 110-111.

El mundo de Kierkegaard está muy lejos de ser racional. Sin embargo, asegura que su pensamiento es dialéctico. No en el sentido hegeliano de una dialéctica del concepto, sino en el de una dialéctica del devenir de la existencia. En lugar de la mediación hegeliana, que explica dialécticamente el tránsito entre las diversas figuras de conciencia y los diferentes momentos de la realidad absoluta, introduce Kierkegaard el salto. Si la mediación es la categoría de lo continuo y homogéneo, el salto es la categoría de lo discontinuo y heterogéneo. Mediar, a la manera de Hegel, es identificar los contrarios, suprimir la diferencia irreductible del individuo existente. La mediación destruye la realidad propia de Dios y el hombre.

Con la categoría de salto se relaciona el concepto de paradoja. Si reina un abismo insondable entre lo finito y lo infinito, Dios habrá de parecerle al hombre paradójico, es decir, totalmente fuera de lo común y ordinario. Dios es la frontera misma del hombre, el absolutamente Otro. El pensamiento humano no logra aprehender la frontera de lo desconocido y acaba por entregarse a la fe. Dejemos que las palabras de *Migajas filosóficas* (1844) nos digan el resto. «Pero, ¿en qué consiste, entonces, esa cosa desconocida contra la cual choca la inteligencia en su posición paradójica? Es el desconocido. Dios es ese desconocido. Se trata solamente de un nombre que le damos. Querer demostrar que ese desconocido existe, no se le ocurre de manera alguna a la inteligencia. Si, en efecto, Dios no existe, entonces es una imposibilidad querer probar su existencia; pero si existe, es una locura querer demostrarlo. [...] La pasión paradójica de la inteligencia choca, por tanto, continuamente contra ese desconocido. [...] Pero ¿qué es, pues, ese desconocido (ya que decir que es

Dios no significa para nosotros sino que es el desconocido)? Es el *límite* al cual se llega continuamente»[41].

En el marco de la concepción discontinua del ser, no tiene cabida la analogía, el instrumento esencial del pensamiento cristiano para proceder al conocimiento de Dios. Kierkegaard establece la diferencia absoluta, la inconmensurabilidad entre la esfera del hombre y la esfera de Dios. Cuanto más alto es el valor de una realidad, más difícil es aprehenderla: la realidad absoluta será, por definición, completamente inaprehensible, incomunicable, al menos de forma directa e inmediata. Sólo el salto de la fe sobre el abismo de la razón permite reconocer a Dios. Y si Dios resulta paradójico para el hombre, aún más lo será el Dios-hombre Jesucristo que reúne en sí lo humano y lo divino. Jesucristo es sólo un signo, más aún, un signo de contradicción; es decir, una incógnita irresoluble, un misterio que la razón humana tacha de escandaloso.

De ahí que en *Ejercitación del cristianismo* (1850) se declare la imposibilidad de toda comunicación directa[42]. Negar la comunicación directa significa lo mismo que exigir la fe. «La fe es una elección. [...] Pero la filosofía moderna entera se ha empeñado en enseñarnos que la fe es una determinación inmediata; a su vez, ello está relacionado con el escándalo que supone elevar el cristianismo a doctrina. Lo que la filosofía moderna comprende por fe, es en realidad una opinión. El cristianismo se transforma en doctrina que se difunde a los hombres, y éstos creen que las cosas son tal como dicta la doctrina»[43]. La miopía en la que viven los hombres entregados pasivamente a las creencias transmitidas y a los

---

41 Kierkegaard, 1952: 37 y 42.

42 Cf. Kierkegaard, 1955: § 3, 127-129.

43 Kierkegaard, 1955: § 6, 136.

valores públicos heredados aumenta, si cabe, la incógnita divina, ya que ni mediante unas ni mediante otras es posible una comunicación directa[44].

Heidegger aprecia en el método de la ‹comunicación indirecta› de Kierkegaard, de quien tenía noticia por la lectura del libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo,* un modelo interesante de aproximación a la vida. «Respecto de Kierkegaard se ha de señalar que no es habitual que en la filosofía y en la teología se alcancen cuotas de una conciencia tan rigurosamente metódica como la suya»[45]. Para Kierkegaard, la filosofía no es capaz de ofrecer soluciones generales. Su función, algo más modesta, se limita a «*indicar* al ser humano el camino de la ética, de la religión y de la existencia»[46]. Esa indicación es indirecta, es decir, no se pliega sobre la objetividad y la certeza de la ciencia. De ahí la diferenciación que se establece entre los siguientes dos modos de comunicación: una directa y objetiva, que se concreta en el lenguaje universalista del discurso científico, de los libros de texto, de las enciclopedias o de los sistemas lógicos y cuya meta es conquistar la verdad absoluta; otra indirecta y subjetiva mediante la que el individuo, el hombre concreto como sujeto responsable de sus actos y persona dotada de un destino intransferible busca algún tipo de explicación al paradójico misterio de la figura humana de Cristo, o sea, la contradicción de que lo universal esté depositado en lo individual. Dado que esta verdad no se puede expresar directa y objetivamente, Kierkegaard se limita a ‹llamar la atención sobre›, ‹a tomar nota de› esta situación en un lenguaje

---

44 Cf. Kierkegaard, 1955: § 2, 122-127.

45 AKJ: 41.

46 GA 61: 82. La misma palabra griega ‹*hermeneia*› significa ‹anunciar›, ‹comunicar›, ‹indicar›, ‹poner sobre la pista de algo›, ‹llamar la atención de alguien›, ‹dirigir la mirada hacia› (cf. GA 61: 36, 167, 185; GA 63: § 2, 10 y 18).

personal, acientífico, indirecto, que funciona por medio de seudónimos, epigramas, aporías, anécdotas o ironías.

La comunicación indirecta pretende devolver al lector u oyente a la verdad subjetiva que reposa en su propia situación histórica concreta. Mas ello sólo es posible después de desprenderse de las aparentes certezas de la vida pública. Se da aquí un doble movimiento. Un primer momento destructivo, de rechazo de las objetividades ideales de un saber absoluto. Obviamente el enemigo intelectual a combatir es Hegel. Su idealismo es un atentado al núcleo más íntimo de la persona, cuya libertad e individualidad se sacrifican a la necesidad y universalidad de la idea. Una vez nos hemos quitado de encima esta pesada losa, entra en escena un segundo momento constructivo de aproximación a la vida. De acuerdo con Kierkegaard, el momento positivo de la comunicación indirecta consiste en apuntar en la dirección de una concreción de la vida. La verdad se conquista en un ejercicio de apropiación personal. Nunca se la posee enteramente. Siempre se está en camino hacia élla. «Las diferentes proposiciones indirectas, en el mismo sentido de los milagros, sirven para llamar la atención sobre el que presta atención. Éste topa con la contradicción y decide si creer o no»[47]. La comunicación apela a decisiones concretas sobre el destino personal, una decisión que siempre ha de tomarse sobre varias posibilidades. Pero esta decisión no es duradera, sino que debe repetirse en cada instante entre ‹lo uno o lo otro›. De ahí el valor concedido por Kierkegaard a la elección; una observación plenamente absorbida por la filosofía de Heidegger.

La distinción kiergekaardiana entre comunicación directa e indirecta, con sus correspondientes grados de verdad objetiva y subjetiva,

---

47 Kierkegaard, 1955: § 3, 130.

es muy similar a la diferencia que Husserl reconoce en la Primera Investigación entre expresiones objetivas y expresiones ocasionales[48]. En ciencias naturales, en matemática o en lógica la significación de una expresión como, por ejemplo, ‹existen sólidos regulares› es objetiva y comprendida «sin necesidad de tener en cuenta la persona que se manifiesta y las circunstancias de su manifestación»[49]. El sentido es atemporal y no se ve afectado por la alteración de la situación; permanece siempre idéntico en los diferentes actos. En cambio, las expresiones ocasionales del tipo ‹hay pasteles› sólo resultan significativas para el oyente considerando «las efectivas circunstancias de la manifestación»[50]. El significado está vinculado a la situación del sujeto hablante y fluctúa en función de la perspectiva del oyente observador, por lo que nunca está completamente presente en la intuición. Aquí, como comenta Derrida, la cosa misma se escapa, no hay percepción en el sentido clásico de la presencia plena[51]. Sucede así con los pronombres personales, con los demostrativos y con las locuciones indexicales del tipo ‹aquí›, ‹arriba›, ‹ayer›, ‹después›, etc. Son expresiones que, en términos de pragmática del lenguaje, sólo se comprenden a partir del contexto de uso. Cuando, por

---

48 Al principio de los años veinte Heidegger dedicó algunos seminarios a la Investigación Primera de Husserl, de la que al parecer extrajo el término ‹indicación›. Este es al menos el testimonio de Günther Stern, en aquella época doctorando de Husserl y asistente a las clases de Heidegger (cf. Buren, 1994a: 328 y 406/n.5). Por otro lado, ahondando un poco más en la búsqueda de analogías nos parece que, al amparo de lo expuesto en el capítulo anterior, podría sacarse a colación el contraste establecido en la *Ética a Nicómaco* entre los métodos de la metafísica y de la filosofía práctica, es decir, entre el método contemplativo de la búsqueda racional de los primeros principios y el método de la prudencia a la hora de indicar la decisión a tomar en cada acción humana.

49 LU II/1: § 26, 86 / IL/1: 273.

50 LU II/1: § 26, 87 / IL/1: 274.

51 Cf. Derrida, 1976: 98-111.

ejemplo, el hablante dice ‹yo›, el oyente sólo sabe lo que el hablante opina mirando a éste y viendo la situación en la que emite esa expresión. La palabra ‹yo› no puede actuar como la palabra ‹león›, capaz de despertar en sí y por sí misma la representación del león. Únicamente tiene un sentido indicativo, orientativo, direccional, que diría Heidegger.

En el uso de expresiones ocasionales entran en juego dos niveles de significación superpuestos: un nivel remite a la función general de la palabra misma ‹yo›, a la indicación universalmente operativa pero vacía de contenido (significación indicativa)[52]; el otro nivel remite a la representación singular que da a conocer al yo mentado en su aquí y ahora concretos (significación indicada). De ahí que las expresiones ocasionales sean esencialmente ambiguas. En la Sexta Investigación, Husserl clarifica las razones de esa ambigüedad. Ésta obedece al hecho de que la secuencia de la indicación no es la misma para el oyente y el hablante. Al decir ‹aquí›, ‹en› o ‹ella›, el hablante conoce de antemano lo indicado con estas expresiones. No así el oyente: si la cosa no cae dentro de su campo visual o en ausencia de la persona designada, sólo alcanza una comprensión imprecisa y general de la situación de habla. El verdadero objetivo de la expresión no reside en esta representación general, sino en la intención directa hacia el objeto respectivo[53]. A través de ella se logra dar un sentido pleno y auténtico a la significación. Este es

---

52 Al respecto escribe Husserl: «Mas como cada uno, al hablar de si mismo, dice ‹yo›, resulta que la palabra tiene el carácter de una indicación universalmente eficaz para designar ese hecho. Merced a esta *indicación* se realiza para el oyente la comprensión de la significación» (LU II/1: § 26, 99 / IL/1: 274-275). Nos hemos permitido sustituir el término ‹signo›, propuesto por García Morente y Gaos para traducir la palabra alemana *‹Anzeige›*, por el de ‹indicación›, con el fin de resaltar aún más la proximidad de Heidegger con el texto de Husserl.

53 Cf. LU II/2: § 5, 555-556 / IL/2: 614-615.

el uso husserliano de ‹indicación› que tan notablemente está presente en Heidegger: la significación indicativa vaga sin rumbo, permanece vacía si no es plenificada; en palabras de Heidegger, la indicación formal carece de sentido si no está referida a una situación concreta[54].

La serie de impersonales que Heidegger comienza a emplear desde 1919, tales como *‹es gibt›* (se da), *‹es weltet›* (mundea) o *‹es ereignet›* (acontece), son justamente expresiones ocasionales que operan al estilo de categorías indicativas de una situación. El mismo Husserl ya mostraba esto de la mano del siguiente ejemplo: «Nadie entenderá la frase ‹hay pastel› *(‹es gibt Kuchen›)* de la misma manera que la proposición matemática ‹hay cuerpos regulares›. En el primer caso no quiere decir que en general existan pasteles, sino que *aquí y ahora hay pastel para el café.* La frase ‹llueve› *(‹es regnet›)* tampoco significa que llueva en general, sino que llueve *ahora* y *ahí afuera*»[55]. Los giros heideggerianos de ‹algo›, ‹ser-ahí›, ‹facticidad›, ‹haber-sido›, etc. vienen a ser expresiones ocasionales cuya función indicativa es mantener abierta la comprensión situacional de la existencia humana. En el curso de 1920/21, Heidegger empieza a mostrar cómo esas expresiones se extraen de la vida fáctica y se transcriben en indicadores formales.

Los indicadores formales también tienen una doble dirección: una negativa y destructiva; otra positiva y constructiva. Veamos cómo Heidegger describe esa función indicativa y formal de la filosofía:

---

54 Cf. Streeter, 1997: 422-423.

55 LU II/1: § 27, 92 / IL/1: 277-278. En este sentido, el término cotidiano ‹indicación› viene a signifcar ‹noticia› o ‹anuncio› de un acontecimiento único que se produce en un *hinc et nunc* determinado, como el nacimiento de una persona, la boda de un pariente o el funeral de un amigo.

«1. Por el énfasis puesto en lo decisivo que resulta el respectivo sentido de ser de cada comportamiento cognoscitivo (negativo) parece ser que a la filosofía sólo le resta hablar en términos, por lo general, indeterminados. [...] Se la difunde desde un lugar elevado, pero básicamente indefinido. [...] *La* filosofía que uno se presenta habitualmente en una confortable atemporalidad no existe.
2. Simultáneamente contamos con la indicación (positiva) para desarrollar el problema del sentido básico del comportamiento a seguir en cada situación. En el sentido de la definición descansa la posibilidad de dejar abierta y ver las preguntas que pueden surgir en otro momento. [...] La indicación enfatiza justamente que la filosofía ha de quedar abierta a otros contextos vitales que puedan ayudarla en su realización»[56].

Sin embargo, Heidegger reconoce que «esta situación no es ni mucho menos la costa salvadora, sino que más bien empuja a saltar al bote en movimiento; y ahora sólo queda asir el cabo de la vela y colocarse a favor del viento»[57]. Cuando se desea saltar al terreno de la facticidad uno tiene que saber sortear escollos de este tipo. Los indicadores formales nos proporcionan una brújula para orientarnos en el insondable océano de la existencia humana.

La filosofía huye de sistemas tranquilizadores, de soluciones estereotipadas, de tradiciones consagradas para zambullirse en la corriente fáctica de la vida. Siempre está en camino, abierta a nuevas preguntas, dispuesta a cambiar el rumbo, en constante proceso de realización.

---

56 GA 61: 66-67.

57 GA 61: 37.

> «Siempre que se comprende la *indicación formal* como una proposición general, inamovible y se construyen con ella deducciones dialécticas se incurre en un malentendido»[58].

La existencia con su singularidad, su problematicidad, su riesgo infinito no tiene cabida en el cerco del sistema. En las aisladas y fragmentarias concreciones del estatuto de los indicadores formales, lo formal apunta siempre en una dirección, aporta un modo de abordar el sentido sin introducir contenido alguno, sirve de punto de partida[59]. Ahora bien, ¿qué sentido da Heidegger a lo formal?, ¿hacia dónde remite la indicación?

6.2.1.2 Significado de ‹formal› e ‹indicación›

Desde los tiempos de Platón y Aristóteles, la universalidad fue considerada una categoría patrimonio de la filosofía. Ésta servía para establecer demarcaciones en la totalidad del ser, distinguiendo diferentes regiones ontológicas que luego eran objeto de estudio de las ciencias particulares. Con la llegada de Descartes y Kant la filosofía se volcará en el sujeto, un sujeto que, remontándose por encima de las interpretaciones científicas, éticas o estéticas, se pregunta por lo que el ente es en sí mismo, tal como aparece en la conciencia, con anterioridad a toda diferenciación. Así la filosofía, desde la perspectiva ontológica, se entrega al estudio de lo más universal y, desde la perspectiva de la conciencia, se

---

58 GA 63: § 16, 80. Heidegger, a diferencia de Kierkegaard, no lanza sus dardos tanto contra Hegel como contra lo nocivo del esquema sujeto-objeto, que fatalmente acaba por reconducir cualquier tema a la parcela de la teoría del conocimiento.

59 Cf. GA 60: § 11, 55 y GA 61: 33-34.

ocupa del fundamento originario. Precisamente lo universal y lo original coinciden en la fenomenología transcendental de Husserl.

Heidegger apunta, en los cursos sobre religión de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión,* que el sentido de indicación formal arranca de la diferencia husserliana entre generalización y formalización, tal como se aborda al final de los *Prolegómenos a la lógica pura* y en el parágrafo 13 de *Ideas*[60]. En este último texto, Husserl indica que hay que «distinguir rigurosamente entre las relaciones de especializción y generalización *(Generalisierung)* y las relaciones, esencialmente heterogéneas, de la ‹generalización› *(Verallgemeinerung)* de lo dotado de un contenido material en lo formal lógico puro. [...] Con arreglo a esto no debe confundirse la subordinación de una esencia a la universalidad formal de una esencia lógico-pura con la subordinación de una esencia a sus géneros esenciales superiores. Así, por ejemplo, la esencia triángulo subordinada al sumo género figura espacial, la esencia rojo al sumo género cualidad sensible. Por otra parte, están rojo y triángulo, y están todas las esencias, tanto homogéneas como heterogéneas, subordinadas al término categorial ‹esencia›, que no tiene en modo alguno el carácter de un género esencial por respecto a ninguna de ellas»[61]. La generalización se aplica dentro de un determinado campo de experiencia, ascendiendo progresivamente de lo concreto a lo general.

---

60 Cf. GA 60: § 12, 57. Cabría puntualizar que el tratamiento que hace Heidegger de la indicación en los mencionados cursos se enmarca en el contexto de discusión acerca de la acepción de la ‹historia›. La categoría de lo ‹histórico› obedece en las ciencias históricas a una serie de propiedades objetivas que emanan del pasado, pero, a juicio de Heidegger, esa perspectiva sólo es posible si previamente asumimos la historicidad propia de nuestra existencia concreta. La misma determinación histórica del yo es el lugar originario del que brota el sentido de la historia.

61 Ideen I: § 13, 32 / Ideas: 38.

Por ejemplo, pasamos de rojo a color y de color a cualidad sensible, de alegría a sentimiento y de sentimiento a vivencia. La formalización, en cambio, está libre de la referencia al contenido material y se pliega sobre las estructuras lógicas y formales que ya siempre están presupuestas en el conocimiento. Cuando decimos ‹La piedra es un objeto›, empleamos una categoría formal que no pertenece a la naturaleza de la cosa. Las categorías formales, como ‹objeto›, ‹esencia›, ‹pluralidad›, ‹relación›, etc., se aplican directa e independientemente del contenido, del ‹qué›. Lo formal no reside en la cosa, no forma parte de su contenido como lo forman, por ejemplo, la superficie en la piedra o el color en la silla.

Los indicadores formales guardan cierta similitud con la noción husserliana de categoría formal, sólo en lo que se refiere a su diferencia radical con los conceptos que tematizan el contenido material de algo. En un pasaje del curso de 1920/21, Heidegger se desmarca explícitamente de la pretensión husserliana de una ontolgía puramente analítica, de una *mathesis universalis:* «Indicación formal *nada* tiene que ver con lo universal, pues cae fuera del ámbito de lo teorético»[62]. La indicación formal no comparte en absoluto el interés de la teoría por ordenar y catalogar los entes. No podemos olvidar que la hermenéutica arranca de una orientación previa de la que forma parte un determinado sentido del

---

62 GA 60: § 12, 59. Precisamente todos los indicadores formales que Heidegger va descubriendo, tanto en su interpretación de las epístolas paulinas (‹cuidado›, ‹conciencia› o ‹uno›) como en la de los escritos aristotélicos *(‹phronesis›, ‹praxis›* o *‹proairesis›),* se caracterizan por este enconado esfuerzo de relativización de la teoría (cf. Pöggeler, 1991: 84). Según la interpretación heideggeriana, la vivencia religiosa del mensaje cristiano se pliega en Pablo y Lutero sobre la particularidad del creyente, ajeno a los conceptos generales como ‹Dios›, ‹inmortalidad› o ‹eternidad›. La filosofía práctica de Aristóteles también concede una gran importancia al momento de la decisión implícito en cada acción humana.

ser de la vida fáctica. El ser-ahí no acontece sin más como un puro estar ahí, como un conjunto de propiedades. Su existencia está condicionada por el *factum* de un tener que ser, de un ocuparse de su propio ser. Lo decisivo en el planteamiento existenciario de Heidegger es que los rasgos que constituyen su esencia han de ser realizados. El ser precomprendido en la orientación previa no es una esencia dotada de contenido material o eidético, sino un modo, un ‹cómo› determinado de ser. La autorreferencia de la vida adquiere en Heidegger un sentido activo y no meramente cognoscitivo, tiene que ver más con el hacerse que con el reconocerse. Para decirlo de un modo gráfico: existiendo nos jugamos el tipo. Salirse del círculo no es posible, ya estamos comprometidos con nosotros mismos. No jugarse el tipo ya es una modalidad de existencia. Heidegger expresa esta inevitable autorreferencia que constituye a la existencia, diciendo que el hombre es un ente al que en su ser ‹le va› su ser mismo.

En esta línea se mueven las lecciones sobre Aristóteles:

> «‹Indicar formalmente› no quiere decir que algo esté representado, mentado o significado. [...] Para captar el sentido [de una indicación formal] se precisa de una interpretación más radical de lo ‹formal› mismo: sentido existencial de lo formal. Lo opuesto no es ‹material›, lo eventualmente material. Formal tampoco es idéntico a eidético. ‹Formal› transmite el carácter de la indicación que se lleva a cabo en la realización del cumplimiento originario de lo indicado»[63].

Este pasaje viene a decir que el sentido de una indicación formal no está referido a una entidad objetiva dada cuyo *eidos* haya de ser captado, sino que significa literalmente seguir una indicación, una dirección. Su

---

63 GA 61: 33. Véase también Streeter, 1997: 419-420.

vaciedad formal consiste en que sólo señala hacia dónde, sin presentar entidad alguna: «Precisamente el contenido, las determinaciones que se dan del objeto no deben convertirse *como tales en tema,* sino que la comprensión que las capta ha de seguir la dirección indicada de sentido»[64]. Así, en el mismo acto en el que el hombre realiza su vida está realizando su ser. No hay dos entidades diferentes, la vida y la realización. En un único acto se completa la realización del propio vivir.

De nuevo aparece el trasfondo de la correlación intencional. «Del mismo modo que no hay una *nóesis* pura, una *nóesis* que no sea más que *nóesis*, acto, sin ser a la vez noésis de un *nóema*, la realización de la vida es una serie de actos referidos de diversas maneras a un mundo con autoconciencia implícita de su propio referir. La realización de la vida es tener que ser en un mundo, y se articula según los modos de esa referencia y autorreferencia simultáneas. La expresión conceptual de esos modos de referencia son las categorías existenciales. Su determinación, su contenido inteligible, lo que dicen, es formal porque no expresa más que las estructuras vacías de esta forma de existencia que es el tener que ser»[65]. Una categoría existencial como el ‹ser-en-el-mundo› no expresa ninguna propiedad del hombre, no mienta un predicado real como, por ejemplo, su habilidad para manipular objetos; más bien es indicativa del modo como se ejerce esa habilidad. Lo categorial aquí no es la habilidad sino la forma de ejecutarla, de serla.

En las escasas páginas que Heidegger dedica a la cuestión de los indicadores formales en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad,*

---

64 GA 61: 32. Véanse, además, Tietjen, 1986/87: 16-20, Oudemans, 1990: 86-94 y Streeter, 1997: 419-420.

65 Rodríguez, 1997: 167.

se señala que apuntan a un modo de concreción de la existencia individual del hombre sin transmitir contenido alguno[66]. Heidegger nombra como ejemplos de indicación formal los términos ‹muerte›, ‹resolución›, ‹historia› o ‹existencia›. ¿Qué implica, sin embargo, poseer una comprensión formal-indicativa de un concepto como el de ‹existencia›? La incitación a realizar propiamente la existencia es una indicación que cada uno debe comprender e interpretar por sí mismo. Este postulado no es abstracto, ni mucho menos, sino que encierra un sentido eminentemente concreto que apunta en la dirección de la situación fáctica en la que nos encontramos en cada caso. La indeterminación material de los conceptos filosóficos no es tanto un síntoma de insuficiencia como un signo de su verdadero potencial:

> «El contenido significativo de estos conceptos [los indicadores formales] no mienta directamente aquello a lo que se refiere, sólo ofrece una indicación, un indicio que exhorta a quien comprende esta indicación a llevar a cabo una transformación de su existencia»[67].

La pretensión originaria de esos conceptos consiste en mostrar al individuo la situación fáctica en la que vive, pero sin prescripciones normativas de su contenido. Los indicadores formales son conceptos básicamente dinámicos, «inician metódicamente una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida. Los indicadores formales, recuerda Heidegger, no deben ser comprendidos como nexos normativos, lo indicado no debe ser hipostasiado»[68]. Los conceptos hermenéuticos simplemente nos colocan ante el momento de la

---

66 Cf. GA 29/30: § 70, 429.

67 GA 29/30: § 70, 429-430.

68 GA 59: § 10. 85.

decisión, mas la decisión concreta queda en el aire. Los conceptos no son esquemas de acción prefijados; más bien diseñan diferentes posibilidades de ser de la vida[69].

Su comprensión es meramente vacía. El comprender una categoría hermenéutica no dice nada acerca de cuál es su intuición impletiva correspondiente, porque no remite a objeto alguno. En este punto Heidegger muestra sus reservas críticas frente al concepto husserliano de evidencia como plenificación intuitiva de una significación vacía por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada[70]. La extracción de las categorías es un acto hermenéutico entregado al sentido de los fenómenos. Aquí no tiene cabida la noción de un acto intencional reflexivamente neutro. La creencia en la evidencia, la creencia de que las cosas se dan originariamente a la mirada del yo es altamente peligrosa por cuanto parece dispensar de todo esfuerzo de apropiación[71]. El tono crítico va dirigido a la creencia de que la evidencia capta el sentido por el mero hecho de que la cosa esté inmediatamente ahí delante. La presencia de la cosa no nos exime de la tarea de la comprensión. Aún menos si tenemos en cuenta la tendencia estructural al encubrimiento de la vida, lo que aumenta considerablemente las posibilidades de una intelección teorética del objeto[72]. Hay que evitar reintroducir la representación objetivante de la evidencia como acto intencional dirigido a una objetividad determinada.

---

69 Cf. GA 63: § 3, 15-16. Véase también Pöggeler, 1986/87: 134 e Imdahl, 1997: 170-172.

70 Cf. LU/II: § 38, 651 / IL/2: 685.

71 Cf. GA 63: § 9, 46.

72 Aquí se plantea la cuestión, nada baladí para la hermenéutica, de si toda autocomprensión de la vida es sinónimo de una comprensión originaria. A este problema de la comprobación volveremos en el próximo apartado 6.3.

La indicación formal únicamente nos remite a la realización del modo de ser por ella indicado, bien como ‹ser-en-el-mundo›, como ‹uno›, ‹angustia›, etc. ¿Cómo surgen, entonces? Por medio de la intuición hermenéutica, esto es, de la evidencia prerreflexiva que la vida tiene de sí misma, cooriginaria con el despliegue de la existencia, ni anterior ni posterior al propio acto de vivir. Por eso Heidegger sostiene que

> «las categorías no son nada inventado o una sociedad autónoma de esquemas lógicos, sino que de manera originaria *viven en la vida misma;* en la vida, ‹formando› vida. Tienen su propio modo de acceso, que en nada es ajeno a la propia vida, como si cayera sobre ella desde fuera, sino que precisamente es el modo señalado en que la vida *viene a sí misma*»[73].

Las categorías de la vida son la comprensión que, expresada conceptualmente, posee la vida de sí misma. El carácter indicativo y formal de la categoría muestra que entender el sentido pasa por la realización de las acciones indicadas: «un ‹*concepto*› no es un esquema, sino una posibilidad de ser»[74]. Precisamente el significado de la palabra *hermeneuein* recoge ese doble movimiento de comprensión y comportamiento: ambos se ejecutan en el mismo acto. De ahí que las categorías hermenéuticas sean un modo de ser de la misma facticidad.

6.2.2 El origen de las categorías de la vida fáctica: latencia de la intuición categorial

Las categorías expresan la autocomprensión de la vida. Nos ayudan a comprender qué tipo de personas somos y cómo estamos en el mundo.

---

73 GA 61: 88.

74 GA 63: § 3, 16.

Pero el hecho mismo de que la vida pueda explicitarse en categorías, implica que hay en ella algo así como lo que la sexta de las *Investigaciones lógicas* llama una intuición categorial. Las referencias de Heidegger a la Sexta Investigación, y en concreto a la cuestión del ser que aflora en el descubrimiento de la intuición categorial, son frecuentes y ocupan un lugar destacado en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*[75]. Por ello es más que probable que en las categorías de la vida, que justamente expresan su ser, se mantenga vivo algún rescoldo de la intuición categorial.

El capítulo en cuestión plantea la siguiente pregunta: ¿cómo dar cumplimiento a los momentos intencionales de las formas categoriales? Por ejemplo, en la proposición ‹la hoja de papel es blanca› encontramos que las significaciones ‹hoja›, ‹papel› y ‹blanco› pueden ser plenificadas por la correspondiente intuición sensible. Pero ¿qué sucede con las palabras ‹la›, ‹de› y ‹es›? ¿Pueden llegar a ser vistas, percibidas? Evidentemente, no. Por tanto, hallamos en la proposición un excedente de intenciones que no puede ser cubierto por la simple percepción[76]. Hay que diferenciar entre la materia sensible y la forma categorial: la primera «encuentra cumplimiento directo en la intuición», mientras que la segunda «no encuentra inmediatamente en la percepción nada que pueda

---

75 Entre otras, veánse el escrito autobiográfico, *Mi camino en la fenomenología* (ZSD: 86), el seminario de Zähringen (VS: 116ss) y, sobre todo, el extenso estudio que dedica al tema en dichas lecciones (GA 20: § 6, 63-98). El mismo Husserl, en una reseña de 1901, reconoce que «en este capítulo el autor cree haber colocado una piedra fundamental para toda la fenomenología futura» (Husserl, Edmund (1901): «Selbstanzeige zu den *Logischen Untersuchungen. Zweiter Teil*». *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 25: 261).

76 Cf. LU II/2: § 40, 660 / IL/2: 695.

ser alguna vez conforme con ella»[77]. Los correlatos objetivos de las formas categoriales, por tanto, no son momentos reales. El ‹es› de la cópula, pero también todas las palabras que expresan constantes lógicas, como ‹y›, ‹entonces›, ‹porque›, ‹donde›, etc., no tienen su equivalente en el contenido intuitivo de la percepción. Husserl trae a la memoria la afirmación kantiana de que el ‹ser no es un predicado real› y comenta: «Puedo ver el color, no el ser coloreado. Puedo oír el sonido, pero no el ser sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto. [...] *El ser no es absolutamente nada perceptible*»[78]. El ser no es un predicado real porque, en sentido estricto, resulta imposible dar con un correlato objetivo en los actos de percepción. Más bien parece ser el reflejo de la estructura ideal del objeto.

Ahora bien, ¿cuál es el origen del concepto de ser y, por extensión, el de las restantes categorías? Existe la posibilidad, como sostiene Locke, de colocar el origen en la percepción interna como rendimiento inmamente de la reflexión. Pero si miramos prefenomenológicamente la conciencia, objeta Husserl, sólo topamos con procesos psíquicos y no con las formas categoriales. «El ser no es un juicio, ni un componente real del juicio. Así como el ser no es un componente real de ningún objeto externo, tampoco es un componente real de ningún objeto interno; por ende, tampoco del juicio. En el juicio figura el *‹es›* como un momento significativo, como, por ejemplo, *oro* y *amarillo;* sólo que en otro puesto y función»[79]. El ser y, en general, lo categorial es algo objetivo, que tiene su cumplimiento en determinados actos.

---

77 LU II/2: § 42, 664 / IL/2: 698.

78 LU II/2: § 43, 666 / IL/2: 699.

79 LU II/2: § 44, 668 / IL/2: 701.

Cada objeto tiene su peculiar modo de darse. Resulta un error grave el tratar unos objetos como si tuvieran el modo de darse de otros: por ejemplo, pretender fundar los actos de la lógica en la percepción de los sentidos. Los actos en los que se nos transmiten verdades matemáticas son distintos de aquellos en los que se nos da una mesa, un perro o una persona. Yo entiendo ‹$a^2 - b^2 = (a+b)(a-b)$› de modo distinto a como veo la mesa. Esta distinción entre actos de intuición sensible y actos de intuición categorial es fundamental para la fenomenología de Husserl. En la intuición sensible «el objeto, que se constituye de modo *simple* en el acto de la percepción, es aprehendido directamente o está presente en persona. Con esto queremos decir que el objeto es un objeto *inmediatamente dado*»[80]. En la percepción sensible la cosa externa aparece de golpe y en una sola dirección. A pesar de las innumerables propiedades particulares que podamos descubrir en una consideración ulterior de la cosa, ésta aparece en el acto de percepción como una unidad simple[81].

Ahora bien, todo acto simple de percepción puede funcionar como acto primario en el que se fundan otros nuevos y dar pie a nuevas objetividades, pero de tal suerte que remitan a los actos fundantes[82]. Justamente esos actos en los que aparece una objetividad nueva son los que Husserl designa con el nombre de ‹intuición categorial›. Ésta, a su vez, se compone de dos tipos de actos: síntesis e ideación. En los diferentes enlaces de percepciones simples por medio de actos sintéticos de conjunción y disyunción, los objetos pasan a convertirse en miembros de una relación (por ejemplo, del tipo ‹ser más grande que›, actuar de

---

80 LU II/2: § 46, 674 / IL/2: 705.

81 Cf. LU II/2: § 47, 677 / IL/2: 707.

82 Cf. LU II/2: § 46, 675 / IL/2: 705.

sujeto, convertirse en predicado, etc.)[83]. La síntesis no es fruto de una suma de objetos, sino un modo primario de donación de un estado de cosas. Heidegger destaca que la principal cualidad del nuevo objeto es la relación misma como tal[84]. En los actos de ideación, en cambio, no se mienta la objetividad fundante, esto es, no hay referencia directa al objeto. La ideación no es otra cosa que intuición de lo universal. Así, por ejemplo, de la multitud de hojas se extrae en la abstracción ideatoria el concepto general ‹hoja›. Esta abstracción ideatoria también es un acto fundado, que sólo sobre la base de repetidas intuiciones individuales puede edificar la nueva conciencia de universalidad. Mas esta unidad ideal expresa una identidad invariante: en cada hoja concreta está implícitamente presente la unidad ‹hoja› como una y la misma. De este modo, la ideación construye una nueva objetividad: la generalidad. Husserl llama a este tipo de ideación intuición de esencias. En esta intuición universal ya no está simplemente comprendido el objeto sensible fundante, ‹la hoja blanca de papel›, de la intuición categorial; además se aprehende abstractamente el elemento categorial *a priori* que antes sólo actuaba atemáticamente.

En cualquier caso, lo más interesante a retener de la intuición categorial es que se trata de un acto fundado o, lo que es lo mismo, de un acto que no puede mostrar su objetividad si no es en alusión a lo mostrado en otro acto simple. Esta conclusión encierra un aspecto importante para nuestro tema: la formación categorial no implica una transformación real del objeto. El objeto mostrado en la percepción no se ve para nada afectado por la nueva objetividad emergente en la intuición categorial.

---

83 Cf. LU II/2: § 49, 685-686 / IL/2: 713.

84 Cf. GA 20: § 6, 86; cf. también Biemel, 1978, 161.

Los nuevos objetos que crean las formas categoriales no son objetos en sentido primario, no moldean ni dan forma en el sentido del alfarero. En otro caso, lo dado primitivamente en la percepción sensible sería modificado en su propia objetividad. Pero las formas categoriales dejan intactos los objetos primarios[85]. En la intuición categorial el objeto aparece en una nueva forma de aprehensión que manifiesta explícitamente su realidad. En sintonía con Husserl, Heidegger estima que la intuición categorial posibilita el aparecer de la objetividad de los objetos y con ella la comprensión explícita de su realidad.

> «Por el camino de la comprensión de aquello que está presente en la intuición categorial se puede aprender a ver que la objetividad de un ente no se agota en lo que se determina como realidad [entendida aquí en sentido estricto como el objeto de una percepción sensible]; también se aprende a ver que, en sentido amplio, la objetividad u objetualidad es mucho más rica que la realidad de una cosa, más aún, que la realidad de una cosa en su estructura sólo se comprende desde la plena objetividad del ente simplemente percibido»[86].

Heidegger trata de repensar la noción husserliana de intuición categorial en términos de lo que en 1921/22 ya llamaba ‹relucencia› *(Reluzenz)*, ámbito que ilumina preteóricamente la comprensión de la vida y equiparable al estado de abierto *(Erschlossenheit)* de *Ser y tiempo*. «Pre-estructuración y relucencia como expresión de la intencionalidad: estructura formal originaria de la facticidad y del sentido ontológico de la vida»[87]. Al interpretar Heidegger la intuición categorial como momento constitutivo de la aprehensión del ente en sí mismo, se ponen de

---

85 Cf. LU II/2: § 61, 714-715 / IL/2: 734-735.

86 GA 20: § 6, 89.

87 GA 61: 131. En la misma línea GA 63: § 23, 97; GA 20: § 28, 349; GA 21: § 12, 146-147. Cf. asimismo Buren, 1990: 297.

manifiesto sus esfuerzos por evitar el punto de vista transcendental de Husserl. Retira el ser del ámbito subjetivo y lo ubica en el ámbito objetivo de nuestra comprensión del mundo[88]. Heidegger no ve en las categorías tanto un modo de delimitar las diferentes regiones del ser como proyectos que anticipan y guían nuestra comprensión de los objetos dentro de su respectiva región ontológica o, lo que es lo mismo, las categorías son ante todo anticipaciones que nos permiten operar en un contexto dado, ofrecen una primera interpretación de los fenómenos que se dan en ese mismo contexto.

Esta visión de la intuición categorial hay que situarla en el contexto de la discusión sobre la verdad. La verdad como «la *correspondencia* entre la intención significativa y la intuición a ella correspondiente. [...] En la intuición se vuelve a hacer presente intuitivamente *la misma cosa* objetiva que era ‹meramente pensada› en el acto simbólico»[89]. En la intuición categorial experimentamos, aunque sólo sea atemáticamente, esa relación de identidad entre lo mentado y lo dado como tal. Bajo el prisma de Heidegger, esto significa que la intuición categorial, en cuanto acto fundado, «*abre de nuevo* los objetos simplemente dados, de tal manera que logran ser aprehendidos explícitamente en aquello que son»[90]. De ahí que vivamos en la verdad:

> «En la medida en que lo mentado y lo intuido se solapan, estoy única y primariamente dirigido a la cosa misma. [...] Este es el sentido fenomenológico cuando afirmo que en la percepción

---

88 Cf. Biemel, 1979: 164 y Kisiel, 1983: 204.

89 LU II/2: § 8, 566 / IL/2: 621.

90 GA 20: § 6, 84.

evidente no se estudia temáticamente la verdad de esta misma percepción, sino que ya se vive *en* la verdad»[91].

Esta concepción de la verdad permite ir más allá de la definición tradicional de la ‹*veritas est adaequatio rei et intellectus*›, ya que invita a pensar el ‹ser› como ‹verdad› en el sentido de la manifestación de los entes en su ser. Un sentido presente en la noción griega de *aletheia* como desocultamiento[92]. Heidegger aborda el sentido originario de la verdad desde la óptica de la vida fáctica. No es de extrañar, pues, que en el momento en el que emerge el tema del ser en el horizonte de la hermenéutica de la facticidad, Heidegger comience a utilizar el término ‹ser-ahí› *(Da-sein)* precisamente para indicar el lugar *(da)* donde se da el ser *(Sein)*.

En el *Protocolo de un seminario sobre la conferencia ‹Tiempo y ser›*, Heidegger reconoce que Husserl «estuvo cerca de la pregunta por el ser, pero que no pudo sostenerla en la atmósfera filosófica del momento; cayó bajo la influencia de Natorp y llevó a cabo el giro hacia la fenomenología transcendental que culmina en *Ideas*. Con ello, sin embargo, renuncia al principio de la fenomenlogía»[93]. A juicio de Heidegger, Husserl no pudo desarrollar el sentido del ser porque lo comprende como dado a la intuición y no como horizonte de comprensión de los entes. Con todo, confiesa que sin la intuición categorial no habría dispuesto del terreno adecuado para interrogarse por el ser:

---

91 GA 20: § 6, 69-70.

92 Cf. GA 20: § 6, 71. Para un tratamiento más amplio de esta cuestión remitimos al apartado 5.2.2.

93 ZSD: 47.

> «Para poder desplegar la pregunta por el sentido del ser en general, el ser tenía que estar *dado* para poder preguntar por su sentido. La aportación de Husserl consiste precisamente en la representificación del ser que está fenomenológicamente presente en la categoría. A través de esta aportación tenía por fin suelo firme: ‹ser› no es un mero concepto, ‹ser› no es una pura abstracción»[94].

Con este concepto de intuición categorial no sólo se logra superar la distinción kantiana entre intuición y categoría. También se libera al ser de su tradicional confinamiento al servicio de la función copulativa, al mero enlace de representaciones y conceptos en un juicio[95].

Ahora el ser puede devenir fenómeno: algo que aparece, que se muestra en un ámbito originario de sentido no modificado por el esquema sujeto-objeto. Para Heidegger, resulta decisivo que ese ámbito categorial quede desvinculado de todo lazo subjetivo, que no obedezca a ningún acto de reflexión interna de la conciencia.

> «‹Ser›, ‹y›, ‹es›, ‹esto›, ‹uno›, ‹entonces› no están formados a la medida de la conciencia, sino que son correlatos de determinados actos. [...] Los actos categoriales constituyen una nueva objetividad. *‹Constituir›* no significa producir [...] sino *dejar ver el ente en su objetividad»*[96].

Sobre esta base se puede plantear la cuestión del significado del ser, de lo que es comprendido con la palabra ‹ser›. La clave de Husserl reside en el descubrimiento de que lo categorial posee el carácter de una predonación

---

94 VS: 116.

95 Cf. GA 20: § 6, 72. Asimismo Dastur, 1991: 40 y Buren, 1990: 250. Para una discusión más extensa acerca de la función copulativa del ser en la lógica, ver el capítulo cuarto de las lecciones del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24: §§ 16 y 17).

96 GA 20: § 6, 79 y 97.

transubjetiva que no tan sólo facilita la manifestación intencional de los objetos, sino que también abriga la posibilidad de un análisis fenomenológico de esa manifestación[97]. Lo que realmente cautiva al joven Heidegger es la oportunidad de concebir el ‹ser› como un fenómeno de la experiencia vivida y susceptible de ser explicitado categorialmente.

En el momento en que la intuición categorial es retrotraída en su origen a la vida fáctica, es cuando la radicalización heideggeriana alcanza su máxima expresión. En este aspecto Heidegger se mantiene en la estela de Ditlhey, quien recurre a las *Investigaciones lógicas* para obtener una ciencia fundamental de la vida. Dilthey extrae la noción husserliana de objetividad intencional de su contexto lógico y la transplanta a la esfera vital del mundo práctico y cultural[98]. Las categorías se originan precisamente en ese contexto a partir del primer tipo de actos categoriales, los actos sintéticos. En ellos aparece la objetividad categorial. Pero el objeto de tal intuición no es la pura forma sintética aislada, sino la situación objetiva completa: lo que se da no es el ‹ser›, sino ‹el papel *es* blanco›. Algo que tampoco pasó inadvertido a Husserl: «El ser relacionante que expresa la predicación, por ejemplo, con las palabras ‹es›, ‹son›, etc., no es algo independiente; si lo desarrollamos

---

97 Cf. Held, 1989: 112 y Buren, 1990: 248. En términos del Heidegger tardío, lo categorial posibilita la aparición de los entes, el darse intencional en general y, por ello, funda la dimensión de la patencia en cuya luz el ente es cognoscible e inteligible por primera vez (cf. VS: 116ss). En este sentido, lo categorial cumple una doble función: en tanto que *ratio essendi* descubre el ente y en tanto que *ratio cognoscendi* permite conocerlo.

98 Cf. GA 20: § 4, 30 y § 13, 163-164. El *ego* transcendental de Husserl constituye el mundo en consonancia con el paradigma científico; Heidegger amplía las posibilidades de apertura y las aproxima al contexto histórico, sociológico o cotidiano (cf. Follesdal, 1979: 374-376).

hasta darle la forma de lo plenamente concreto, surge la correspondiente *situación objetiva,* el correlato objetivo del juicio pleno»[99]. La categoría se muestra originariamente en la situación objetiva, y no en su nominalización posterior, cuando la convertimos en sujeto de posibles predicaciones de ‹pluralidad›, ‹unidad›, ‹ser›, etc. Su fundamento descansa en la posibilidad de realizar una abstracción ideatoria sobre la forma categorial de la situación objetiva, prescindiendo de los momentos materiales de la proposición y quedándonos con la forma pura. En este ámbito objetivo, precomprendido en cada caso por la vida, es donde Heidegger sitúa el origen de las categorías fácticas o de los indicadores formales.

Con la alusión a la autocomprensión de la vida pretendemos dejar claro que la idea de cumplimiento, de intuición impletiva desaparece de la hermenéutica de la facticidad. La concepción de los indicadores formales va contra la primacía de la intuición objetivante, ya que éstos ni tienen un contenido material ni remiten a un *eidos* que pueda darse como objeto. Husserl todavía piensa el cumplimiento de las significaciones categoriales como un aparecer del ‹objeto› categorial ‹en persona›. En el curso de 1925, Heidegger se distancia abiertamente de la idea husserliana de lo ‹en persona› *(leibhaftig),* porque éste presupone que las cosas se muestran primariamente como ya presentes *ante* un sujeto que las observa y percibe, en lugar de estar desplegadas *en* el mundo[100]. En *Ser y tiempo,* esta unión entre intuición y ser como ‹ser a la vista›, ‹ser ahí delante› *(vorhanden)* ya no presenta dudas: «Al mostrar cómo toda visión se funda primariamente en el comprender [...] se la ha quitado a la pura intención

---

99 LU II/2: § 44, 669 / IL/2: 701.

100 Cf. GA 20: § 6, 64.

su primacía, la cual corresponde, en el plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está-ahí. Tanto la ‹intuición› como el ‹pensar› son derivados lejanos del comprender. También la ‹intuición de esencias› de la fenomenología se funda en el comprender existenciario»[101].

El problema de Husserl estriba en que su caracterización del ser queda restringida al campo específico de la teoría. El sentido básico que se le atribuye aquí es el de ser-objeto, ser-cosa, realidad o naturaleza[102]. Husserl se ha limitado, a juicio de Heidegger, a adoptar la idea tradicional de ser como cosa a la vista, olvidándose de discutir explícitamente la cuestión del significado del ser. Ya tuvimos ocasión de sopesar las consecuencias de este primado de la teoría: creciente proceso de alienación y deshistorización del mundo inmediatamente vivido[103]. En la línea de Dilthey, la intención de Heidegger se cifra en reconducir el análisis fenomenológico al mundo de la vida originaria. Podemos advertir aquí los dos momentos esenciales de la apropiación crítica heideggeriana de Husserl. Por un lado, la noción de ser es repensada en términos de significado entroncado en el mundo práctico de cada día; por otro lado, el método teórico de la intuición universal, excesivamente apegado al horizonte de la objetividad, se sustituye por el de la intuición hermenéutica de raigambre heideggeriana. Con él se busca una comprensión originaria de la preconcepción del ser que reposa en la vida concreta. «La razón no es otra que mostrar que la ‹intuición› que la existencia humana tiene de su propio ser no es un acto en el que éste se le da ob-jetivamente, sino la comprensión de un sentido pre- y co-

---

101 SuZ: § 31, 147 / SyT: 171.

102 Cf. GA 56/57: § 17, 87; GA 61: 91-92; GA 20: § 6, 83.

103 Véase apartado 3.2.

comprendido en la realización de su propia vida, nunca temáticamente dado»[104].

La posición reflexiva de la percepción interna ya no conserva en el joven Heidegger ningún estatuto de privilegio. La comprobación de las categorías únicamente puede estar en la evidencia prerreflexiva que la vida tiene de sí misma. El origen de los indicadores formales se encuentra, por tanto, en la comprensión originaria que la vida tiene de sus estructuras. El comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros, que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar con un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana[105]. En este sentido, la filosofía da la espalda a las esencias intemporales. Heidegger considera que su competencia se limita a ofrecer indicaciones formales que apuntan en la dirección de las cosas mismas. Pero éstas, esencialmente fácticas, históricas y temporales, exigen un proceso de reapropiación constante.

6.3 Encubrimiento y desvelamiento

6.3.1 La tendencia encubridora de la vida

Al abordar la cuestión de la apropiación de la situación hermenéutica a través del fenómeno de la actualidad cotidiana, advertíamos que la interpretación pública condiciona las posibilidades de ver de la vida y que quizás no fuera lo suficientemente originaria. Esa es una sospecha que se confirma en cuanto se aborda el estudio de la obra temprana de

---

104 Rodríguez, 1997: 185. Véanse también Buren, 1990: 252 y Kisiel, 1995: 173-176.

105 Cf. Gadamer, 1986: 103-105.

Heidegger. En las diferentes lecciones de este período aparece la idea de una tendencia estructural de la vida al encubrimiento *(Verdeckung)*, a la ruina *(Ruinanz)*, a la precipitación *(Sturz)*, a cubrirse con una máscara *(Maske)* o a la caída *(Verfallen)*[106]. El análisis fenomenológico de la vida fáctica, como tuvimos ocasión de ver en el capítulo quinto, nos colocaba ante tres momentos intencionales fundamentales: el sentido objetivo *(Gehaltsinn)*, el sentido de relación *(Bezugssinn)* y el sentido de realización *(Vollzugssinn)*. El primero hacía referencia directa a la vida y al mundo en el que se llevan a cabo nuestras acciones, el segundo apuntaba al modo como nos relacionamos por medio del cuidado con el mundo circundante, intersubjetivo y subjetivo *(Um-, Mit-* y *Selbstwelt)* y el tercero señalaba la manera arruinante de temporalización de la vida[107]. En este tipo de realización impropia de la existencia se hace transparente la tendencia al encubrimiento o a la caída que va inherente a la vida: una vida que, no pudiendo asumir su propia existencia, refugia su conciencia detrás de una máscara a la medida de las representaciones colectivas dominantes.

La idea de que el saber de sí implícito en el ocuparse del mundo también encierra la posibilidad de una desfiguración del ser mismo de la vida aletea por encima de estas lecciones del primer período. La vivencia cotidiana inmediata en la que el ser-ahí y el mundo se copertenecen no parece suministrar una autocomprensión definitiva y amenaza con una desfiguración, un encubrimiento, una distorsión. Resulta obvio que nos estamos moviendo en los parámetros de la impropiedad de *Ser y tiempo*, aunque en un lenguaje mucho más desgarrador, expresionista, casi

---

106 Cf., respectivamente, AKJ: 34; GA 61: 131; GA 63: § 6, 32; GA 20: § 29; SuZ: § 38.

107 Cf. GA 61: 85-90, 90-124 y 125-155; además apartado 5.1.

patético. Sirva de botón de muestra el siguiente pasaje del *Informe Natorp:*

> «La movilidad del cuidarse-de no es una realización indiferente, como si con ella la vida se redujera nada más que a acontecimientos y que ella misma fuera un suceso. En la movilidad del cuidado vive una propensión hacia el mundo, a absorberse en él, a un dejarse llevar por él. Esta propensión del cuidar-se expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida a precipitarse desde sí misma y a caer en el mundo y con ello a destruirse a sí misma»[108].

La autocomprensión arruinante de la vida no consiste en otra cosa que en una nivelación de la misma vida fáctica con las cosas del mundo. Heidegger asume la expresión ‹estar ahí dado›, ‹ser a la vista› *(Vorhandenheit)* para referirse a este tipo de autointerpretación inmediata de la facticidad, Pero esto no implica un autoengaño absoluto, sino una forma particular de encubrimiento que, evidentemente, no excluye la posibilidad de una autocomprensión propia y genuina. Incluso en la deformación tenemos una conciencia atemática de lo original, al igual que a través de los rasgos deformantes de las caricaturas se pueden vislumbrar los verdaderos rostros.

La consecuencia principal de esta tendencia estructural al encubrimiento afecta al nivel de originalidad que proporciona la vida fáctica misma. Aquí es donde nuevamente ha de intervenir la hermenéutica como movimiento de des-encubrimiento, de desvelamiento de las diferentes máscaras públicas. Pero la comprensión que alcanzamos de este fenómeno de encubrimiento no se ajusta al modelo de la reflexión teórica, por los deslices objetivantes que ya hemos comentado. A la vez que esa faz deformada, la vida manifiesta una constante capacidad de

---

108 PIA: 242.

cuestionarse a sí misma, una fuerza para interrogarse por el estado de su existencia. En virtud de esa búsqueda prerreflexiva de transparencia se genera una fuerza capaz de neutralizar, de suspender la validez de las interpretaciones públicas; un contramovimiento al de la caída engendrado en la misma facticidad que abre la posibilidad de un comprensión originaria «en *guerra* permanente contra su propia ruina fáctica»[109]. Ese contramovimiento se asienta, en último término, en una experiencia fundamental que nos hace tomar conciencia de nuestro ser. En la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo,* esa experiencia empieza a fraguarse en la anticipación de la posibilidad extrema de la muerte[110]. A partir de los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo,* de 1925, en adelante intervendrá el fenómeno de la angustia, cuyo ‹ante qué› peculiar es la nada, es decir, la simple y desnuda experiencia del ser en el mundo. La ausencia de deteminación de la angustia es la que justamente nos coloca ante la pura facticidad de asumir las posibilidades que en cada caso somos. «Sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque la angustia aísla. Este aislamiento recupera al ser-ahí de su caída y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser»[111]. La angustia, por tanto, abre el campo de la autodonación que posibilita un acceso originario a la existencia humana. La angustia, al desconectarnos de la comprensión cotidiana en la que estamos habitualmente inmersos, guarda no pocas similitudes con la reducción fenomenológica.

---

109 GA 61: 153 y PIA: 244-245.

110 Cf. BZ: 16-17 / CT: 43-44.

111 SuZ: § 40, 190-191 / SyT: 212; cf. también GA 20: § 30, 401-402.

6.3.2 ¿Angustia *versus* reducción?

La invocación de las cosas mismas supone que no vemos las cosas en sí mismas, sino encubiertas, en un campo que las distorsiona y las desfigura: por ejemplo, el de una tradición que nos enseña *qué* cosas vemos y *cómo* tenemos que verlas. De ahí nace la noción husserliana de reducción como esfuerzo por reconducir las cosas a su fundamento verdadero, al margen de creencias religiosas, opiniones públicas, prejucios sociales, instituciones públicas, etc. El lema ‹a las cosas mismas› significa eliminar los presupuestos de diversa índole filosófica, científica o histórica que recubren la experiencia inmediata de la vida. El propio análisis etimológico del término ‹fenomenología› que propone Heidegger en *Ser y tiempo* se mueve en estas coordenadas: «Fenomenología significa *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα* : hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo»[112]. En general se puede asegurar que uno de los objetivos de la fenomenología es desmontar la serie de opiniones no justificadas realmente, conduciéndolas a sus elementos originarios y auténticos. Husserl apuesta por la reducción. Ésta le conduce al descubrimiento de la subjetividad transcendental que constituye el mundo como correlato suyo. Pero ¿qué sucede con la *epojé*, la reducción y la constitución en la radicalizada versión heideggeriana de la fenomenología de Husserl? Es conocida la postura de Heidegger en su conferencia *El fin de la filosofía y la tarea del pensar,* según la cual dichos elementos constituyen las piezas principales de una fenomenología

112 SuZ: § 7, 34 / SyT: 57.

excesivamente dependiente de la tradición de corte cartesiano y, por tanto, adherida a la idea de cientificidad[113].

Sin duda sería conveniente precisar qué se entiende realmente por reducción para evitar simplificaciones como la de una reducción entendida a modo de un momento técnico o a modo de un procedimiento metodológico más. En 1907, cuando la reducción se introduce por primera vez en las lecciones de Gotinga, intituladas *La idea de la fenomenología,* se habla de un requisito metodológico indispensable para satisfacer plenamente el ideal de la ciencia[114]. Husserl mantiene aquí una subordinación real a la ciencia y asigna a la reducción una función que se limita a guiar la crítica del conocimiento. La visión de una ciencia absoluta comanda la fenomenología. No obstante, con la gradual autonomización de la fenomenología, comenta Courtine, la reducción se irá trocando en el proto-método de todos los métodos filosóficos[115].

Ahora bien, retomando nuestra pregunta inicial: ¿qué pasa con la reducción en una fenomenología entendida en el sentido de Heidegger? Más aún, ¿qué será una fenomenología sin reducción? Desde hace años la literatura secundaria ofrece dos tipos de respuestas a estas preguntas, que podríamos simplificar como sigue. En primer lugar, están quienes mantienen la tesis de que en *Ser y tiempo* no hay rastro alguno de reducción, debido a la intención de Heidegger de abandonar el proyecto

---

113 Cf. ZSD: 69-70 y, sobre todo, el último de los seminarios de Zähringen (VS: 111-118).

114 Cf. HUA II: 22-25. En el apartado siguiente volveremos sobre el estatuto de la reducción en la fenomenología de Husserl y sobre la crítica interna que Heidegger despliega en la larga y densa introducción preparatoria de las lecciones de 1925.

115 Cf. Courtine, 1990: 216-217. Este artículo nos sirve de base para ilustrar las analogías, pero también diferencias, entre la angustia heideggeriana y la reducción husserliana. En la misma línea Marion, 1989; 79-104 y Merker, 1988: 153-193.

husserliano, y quienes sostienen que no puede haber reducción simplemente por el hecho de que el análisis del ser-en-el-mundo excluye toda idea de suspensión[116]. En segundo lugar, encontramos a los que afirman que los análisis del mundo presuponen en realidad toda la temática husserliana de la reducción[117]. La ausencia de la reducción no vendría a significar tanto un olvido de la problemática fenomenológico-transcendental como su verdadera radicalización. La ausencia de la *epojé* responde a un deseo: mantener la intencionalidad a salvo del esquema de la posición teórica y objetivante[118].

La publicación de los cursos de Friburgo y Marburgo, especialmente *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo,* ha contribuido, en nuestra opinión, a confirmar la tesis de Tugendhat de una radicalización de la fenomenología al hilo de una crítica inmanente al concepto de reducción transcendental expuesto en *Ideas.* El hilo conductor de la crítica se centra en la caracterización de la reducción como reconducción a los actos constituyentes de la esfera absoluta de la conciencia pura. «En la reducción se hace abstracción de la realidad de la conciencia, tal como se da en la actitud natural del hombre fáctico. [...] Por consiguiente, la reducción, conforme a ese sentido metódico de ‹hacer abstracción de›, no es la más apropiada para determinar positivamente el ser de la conciencia»[119]. Este modo de ser de la conciencia no permite aprehender las determinaciones ontológicas

---

116 Véanse Biemel, 1977: 299-303, Schacht, 1972: 293-314 y Landgrebe, 1963: 163-206.

117 El primero en ver con claridad esa implicación esencial fue Merleau-Ponty en su célebre ‹Prólogo› a la *Fenomenología de la percepción* (cf. Merleau-Ponty, 1945: ix).

118 Cf. Tugendhat, 1967: 263 y siguientes.

119 GA 20: § 12, 150.

originarias: «La primera pregunta de Husserl, señala Heidegger, no se deja guiar por los caracteres ontológicos de la conciencia, sino que más bien responde a esta reflexión: *¿cómo puede en general convertirse la conciencia en objeto posible de una ciencia absoluta?* La idea de que *la concencia debe ser región de una ciencia absoluta* no ha sido simplemente inventada, sino que es la idea que ocupa a la filosofía *moderna* desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología *no* se ha conquistado *fenomenológicamente por medio de un retroceso hacia las cosas mismas,* sino retrocediendo hacia una idea tradicional de filosofía»[120]. Dicho de otro modo, la crítica de la reducción es el punto de partida de una crítica general tanto del olvido de la cuestión del ser como de los modos de ser de la intencionalidad.

La estructura formal de la cuestión del ser da paso a la analítica del ser-ahí, que descansa en la articulación de la reducción óntico-ontológica, y a la radicalización de la reducción fenomenológico-transcendental. La pregunta por el sentido del ser lleva a Heidegger a la primacía óntico-ontológica del ser-ahí «La peculiaridad óntica del ser-ahí consiste en que *es* ontológico»[121]; a saber, que alberga la posibilidad de una comprensión de su ser. Esta configuración óntica del ser-ahí prefigura la posibilidad de la analítica existenciaria y de la ontología fundamental. Pero al margen de las implicaciones transcendentalistas que encierra la prioridad concedida al ser-ahí[122], nos interesa examinar aquí la situación del estatuto de la reducción fenomenológico-transcendental en el contexto de la arquitectónica de *Ser y tiempo.* Si admitimos, en efecto, la tesis de la

---

120 GA 20: § 11, 147.

121 SuZ: § 4, 12 / SyT: 35.

122 Este tema ocupará nuestro interés en el apartado final de nuestro trabajo (cf. apartado 6.5.2).

radicalización, resta plantearse: ¿qué significa radicalizar? En la línea de lo ya expuesto en apartados anteriores, significa sintonizar con el nivel de donación originaria de la vida en el ámbito de las vivencias preteóricas inmediatas; y no significa caer en la objetivación de la actitud teorética. Como expone Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* una filosofía que tenga por tema el ser y por método la fenomenología, contiene necesariamente tres momentos como condiciones de posibilidad de un conocimiento apriórico: reducción fenomenológica, construcción fenomenológica y destrucción fenomenológica[123].

Para poder alcanzar el ser, es preciso ante todo dirigir la mirada fenomenológica hacia el ente, pero de tal manera que salga a la superficie el ser del ente. Es el momento de la reducción, que coincide con lo que Husserl denominaba reducción fenomenológica. Heidegger le da, en cambio, un sentido ontológico nuevo: el de aquel método que sirve para retrotraer la mirada fenomenológica de la captación categorial del ente a la comprensión transcendental del ser que la hace posible.

> «El ser debe ser aprehendido y traído a tema. El ser es en cada caso ser del ente y por tanto sólo es posible a partir de un ente. [...] La aprehensión del ser, esto es, la investigación ontológica se dirige en primer término y necesariamente a un ente, pero luego es llevada de un modo determinado por el ente y reconducida a su ser»[124].

Mas no basta con esa fase reductiva. El ser no se nos pone nunca delante como un ente. Para poder alcanzarlo y convertirlo en tema de investigación, hay que llevarlo libremente a la mirada y proyectar expresamente un ente dado hacia su ser y sus estructuras. Es el momento

---

123 Cf. GA 24: § 5, 28-32; también Herrmann, 1987: 358-361, Volpi, 1988: 209-216, Merker, 1988: 265-268 y Caputo, 1992: 330-332.

124 GA 24: § 5, 28s.

de la construcción. Sin embargo, con este segundo paso tampoco se agota la tarea fenomenológica. La investigación del ser toma su punto de partida de una interpretación determinada por un abanico de posibilidades que son propias de un ser-ahí fáctico condicionado históricamente. La historia del ser muestra que las indagaciones ontológicas manejan un concepto de ser que no responde a su constitución originaria. Ahora interviene el tercer momento de la destrucción, el desmontaje crítico de los conceptos heredados sobre el fondo de la experiencia originaria de la que surgieron.

En este contexto, Courtine lanza la sugestiva hipótesis de que la angustia constituye una repetición de la problemática husserliana de la reducción fenomenológico-transcendental[125]. Más allá de las primeras interpretaciones de la angustia enarboladas por aquellos que defendían el existencialismo, se trata de averiguar cuál es la función metodológica que desempeña la angustia en el seno del análisis del ser-ahí. La angustia sirve para hacer comprensible el tránsito de la impropiedad a la propiedad. El punto de partida efectivo de la ontología fundamental es el *factum* de la impropiedad que, por las razones que sea, lleva consigo un desconocimiento de la propiedad. De ahí que el ser humano, «como está *perdido* en el uno, primero deba *encontrarse*. Y para poder de algún modo encontrar*se*, debe ser ‹mostrado› a sí mismo en su posible propiedad. El ser-ahí necesita del testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya *es* siempre como *posibilidad*»[126]. Precisamente ésta es la función que le está reservada a la angustia y a la llamada de la conciencia.

---

125 Cf. Courtine, 1990: 234.

126 SuZ: § 54, 268 / SyT: 288.

El fenómeno de la angustia permite hallar la unidad de todas las determinaciones estructurales del ser-ahí. «La angustia tomada en su totalidad muestra al ser-ahí como un ser-en-el-mundo fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y la caída»[127]. En la angustia lo que amenaza no es ninguno de los entes intramundanos. En este aspecto la angustia se distingue del miedo por el hecho de que lo que amenaza no es nada, ni está en ninguna parte. Angustia y nada se pertenecen mutuamente. La insistencia en el ‹nada› *(nichts)* y el en ‹ninguna parte› *(nirgends)* quiere decir fenoménicamente que aquello ‹ante lo que› *(wovor)* la angustia se angustia es el mundo en cuanto tal[128]. Por ello, pasada la angustia, el habla cotidiana suele decir que ‹no era realmente nada›. Esta manera de hablar es sorprendemente exacta. El ‹ante qué› de la angustia no es ónticamente nada. Sin embargo, esa nada se funda en algo más originario, en el mundo en cuanto estructura ontológica del ser-ahí. En último término, aquello ante lo que la angustia se angustia es el mismo ser-en-el-mundo. A su vez, no es sólo angustia ante, sino también angustia ‹de›. Aquello ‹de lo que› *(wovon)* se angustia la angustia es el mismo ser-ahí, como poder-ser en el mundo. La angustia arroja al ser-ahí contra aquello

---

127 SuZ: § 41, 192 / SyT: 213. La pregunta siguiente será la de cómo debe caracterizarse esa totalidad unitaria. Heidegger responderá que a través del cuidado como un «anticiparse-a-sí-estando-ya-(en-el-mundo) en-medio-de (aquel ente que comparece dentro del mundo)» (SuZ: § 41, 192 / SyT: 214). Además, estas tres determinaciones ontológicas quedan, a su vez, referidas a los tres momentos temporales del pasado, presente y futuro: «La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado» (SuZ: § 65, 328 / SyT: 345).

128 Cf. SuZ: § 40, 186-187 / SyT: 208-209.

mismo de que se angustia: a saber, contra su propio poder-ser y contra la libertad de elegirse a sí mismo.

En este sentido, la cancelación de las certezas del mundo cotidiano que lleva a cabo la angustia procede de forma similar a la pueste entre paréntesis de la actitud natural en la reducción. Ahora bien, la angustia no responde a una actitud reflexiva ejecutada metodológicamente con el objetivo de cancelar la validez del mundo cotidiano y volver sobre la conciencia. Más bien encarna un modo de encontrarse, una afección fundamental *(Grundstimmung)* que nos coloca ante nosotros mismos. Heidegger se opone expresamente a la reducción egológica de Husserl por considerar que ésta desemboca en un yo privado de mundo[129]. En este punto es donde se hace más evidente la diferencia entre reducción y angustia: mientras ésta se origina en un estado de ánimo que se apodera de nosotros, aquélla refleja una actitud que podemos ejercer metódicamente en cualquier momento[130].

Con la angustia se invierte el método de la reflexión transcendental, que Husserl había desarrollado para ejercer una fenomenología de la conciencia pura. Heidegger prescinde aquí de la teoría de su maestro para tomar como punto de arranque fenoménico de su investigación las vivencias, con las que nos encontramos internamente familiarizados, y no un tipo de comportamiento que fuera posible observar externamente a través del prisma de la subjetividad. Estas vivencias, en cuanto ya siempre

---

129 Cf. SuZ: § 40, 188 / SyT: 210; además, Courtine, 1990: 238-240.

130 Barbara Merker ofrece una interesante descripción del tránsito de la impropiedad del individuo a la apertura original de la propiedad. Sin entrar en la función metódica de la angustia, la autora muestra cómo los resultados que tradicionalmente se asignan a la reflexión se sustituyen por un acontecimiento que nos sobreviene súbitamente y, que en analogía con la tradición teológica de tipo paulino y luterano, se interpreta como donación y conversión (cf. Merker, 1991: 231-234).

abiertas al mundo, encierran un valor metodológico fundamental para la analítica existenciaria, la cual «deberá atenerse a las más destacadas y amplias posibilidades de apertura del ser-ahí para recibir de ellas la aclaración de este ente»[131]. Ahora bien, un tal modo de ser ‹destacado›, ‹amplio› y ‹originario› no lo facilita la reflexión, sino la vivencia de la angustia y de la llamada de la conciencia. En estos dos fenómenos se atestigua la posibilidad de la propiedad, que al principio permanecía totalmente oculta o latente. La angustia y la llamada de la conciencia tienen un enorme peso metodológico en la ontología fundamental, porque de forma pasiva producen el mismo rendimiento que Husserl asigna a la autotransparencia de sus tres operaciones reductoras.

La angustia logra colocar al ser-ahí ante sí mismo y el mundo sin necesidad de recurrir a ningún tipo de artilugio reflexivo. La insignificatividad del mundo experimentada en la angustia desplaza la atención sobre las cosas y obliga a fijarla en el ser-ahí de cada uno. De esta manera se descubren los rasgos básicos de la estructura del cuidado.

> «En la angustia se hunde lo circunmundantemente a la mano y, en general, el ente intramundano. El ‹mundo› ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al ser-ahí la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del ‹mundo› y a partir del estado interpretativo público. Arroja al ser-ahí de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-ser-en-el-mundo»[132].

La angustia y la llamada, en lugar de la actitud desinteresada que Husserl integra en la reflexión, sirven para evitar que «el sí-mismo pudiera estar ‹junto› al fluir de sus vivencias, a la manera de un espectador

---

131 SuZ: § 29, 139-140 / SyT: 164. Cf. también SuZ: § 40, 185 / SyT: 207-208.

132 SuZ: § 40, 187 / SyT: 210.

imparcial»[133]. Sólo en la angustia «se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al ser-ahí sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser»[134]. Únicamente con esta individuación se alcanza el punto del que siempre parte Husserl y en el que Heidegger encuentra un equivalente a la reducción eidética.

¿Qué se hace entonces manifiesto en la reducción fenomenológica? En Husserl, la subjetividad transcendental en tanto que constituye el mundo; en Heidegger, el ser del ser-ahí en sus diversos modos de existencia. Cabría hablar, pues, de una doble forma de manifestación de la vida: la de una subjetividad que huye del mundo y la de un ser-ahí que llama al mundo[135]. A su vez, a cada una de estas manifestaciones le es inherente un doble carácter: en Husserl, encontramos el sujeto en tanto que constituye el mundo y el sujeto en tanto que observa ese mundo; en Heidegger, el ser-ahí topa con las dos modalidades de la impropiedad y de la propiedad. Si bien Husserl y Heidegger asignan a la reducción fenomenológica la tarea de evidenciar esta duplicidad de la vida, están lejos de decir lo mismo. El modo de aparecer de la subjetividad transcendental y del ser-ahí es fundamentalmente diferente.

Para Husserl el espectador que se hace consciente en la reducción fenomenológica no genera la conciencia pura. La conciencia transcendental constituye el mundo antes e independientemente de toda reducción. Sin embargo, mientras que no se realiza la reducción, la conciencia transcendental permanece tan ocupada con el mundo y tan fijada en las cosas que su propia actividad constituyente le permanece

---

133 SuZ: § 59, 293 / SyT: 311.

134 SuZ: § 40, 191 / SyT: 212.

135 Cf. Henry, 1991: 3-15 y Bernet, 1994: 245-264.

oculta, adormecida. La conciencia pura vive en el anonimato de la vida natural, y es la intervención del espectador la que evidencia la ceguera ante sí mismo. Este espectador fenomenológico no existe antes de la reducción. Su principal función consiste en desocultar, despertar a la conciencia transcendental pre-existente ante su vinculación ordinaria con el mundo y poner de relieve la diferencia ontológica entre mundo constituido y conciencia constituyente.

La estructura argumentativa de Heidegger discurre por unos derroteros similares a la de Husserl, si bien fija su objetivo de diferente manera. La aparición de ciertas disfunciones en la vida natural, como, por ejemplo, la avería de un utensilio o el retraso de la llegada de un tren, introducen una primera cesura que revela la correlación entre el ser-ahí y el mundo familiar al que está referido inmediatamente[136]. En lo que cabría llamar una segunda reducción de corte hermenéutico-ontológico, opuesta a la reducción fenomenológica-transcendental de Husserl, el ser-ahí llega a comprender a través del fenómeno de la angustia lo rídiculo y futil que resulta el entregarse a las cosas del mundo circundante. Merced a la angustia y, especialmente, a la llamada de la conciencia, el ser-ahí descubre que su ser se escinde entre la inmersión en los acontecimientos rutinarios de la vida mundana y la reactivación de sus posibilidades más propias. En esta segunda reducción, el ser-ahí, sumido en un mundo que ya no siente como suyo, se coloca delante de sí mismo.

---

136 Heidegger enumera tres tipos de distorsión de la referencia en el análisis del mundo circundante, a saber, la no-llamatividad, la no-apremiosidad y la no-rebeldía. En estos tres casos de deficiencia en los que los útiles escapan al control del ser-ahí se hace precisamente patente el modo de ser del utensilio: su servicialidad (cf. SuZ: § 16, 75 / SyT: 102). De la misma manera cuando el ser-ahí se encuentra solo, descubre que en su existencia cotidiana actúa acorde a los dictámenes de los convencionalismos sociales del uno público (cf. SuZ: § 27, 127 / SyT: 151).

6.4 Objeciones a la fenomenología transcendental y afloramiento de la pregunta por el ser

La realización plena del programa fenomenológico de una ciencia originaria plantea finalmente la cuestión del ser, tanto la del ser en general como la del ser de la intencionalidad operativa en todos los actos de la vida fáctica. A juicio de Heidegger, esa doble cuestión responde a una exigencia interna de la fenomenología misma. Dar cumplimiento a esa exigencia supone revisar la noción husserliana de conciencia pura como campo temático de la fenomenología y el método de las reducciones a ella vinculado; una labor llevada a cabo con extrema minuciosidad en la extensa introducción preparatoria de los cursos del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo.* El paso que se da aquí de la conciencia al ser-ahí lleva la investigación al terreno del mundo como apertura previa. Este es el hilo conductor de la crítica inmanente de Heidegger a la posición de Husserl en *Ideas.*

6.4.1 Husserl y la fenomenología transcendental de *Ideas*

6.4.1.1 Limitación de la actitud natural

La meditación fenomenológica arranca con una primera descripción del mundo inmediato, en el que de ordinario se aloja la vida humana, en su relacionarse con las demás personas y en su manipular objetos de diversa índole; un mundo que Husserl condensa en los siguientes términos: «Este mundo está persistentemente para mí ‹ahí delante›, yo mismo soy miembro de él. Pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes,* un *mundo práctico.* Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante

mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la ‹mesa› con sus ‹libros›, el ‹vaso›, el ‹florero›, el ‹piano›, etc. También esos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que ‹están› ‹ahí delante› en cuanto tales,* vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis amigos o enemigos, mis servidores o jefes, extraños o parientes, etc.»[137].

Dos rasgos definen el mundo natural: su existencia y su carácter de ámbito de referencia de mis actos espontáneos de conciencia. En lo que se refiere al primero de estos rasgos, en la actitud natural el mundo está ahí dado para mí como un conjunto de objetos espacio-temporales, de los que yo mismo y los otros yos forman parte. En ese horizonte ilimitado de la realidad mundana es donde percibo a todos y cada uno de los ojetos particulares. Todo objeto es en el mundo. Esta expresión encierra en sí la posibilidad de descubrimientos ulteriores: yo puedo recordar acontecimientos pasados, dilatar mi percepción actual o planear acciones para el futuro. Acciones todas limitadas en sí, pero que presuponen un horizonte de posibilidades. El mundo natural está ahí como ámbito de referencia. En definitiva, se trata de una caracterización del mundo

---

137 Ideen I: § 27, 58 / Ideas: 66. Para la reconstrucción de los rasgos principales de la fenomenología remitimos, entre la ingente masa de monografías y artículos, al excelente libro de San Martín, *La estructura del método fenomenológico* (1986). Puntualmente echamos mano de Bernet (1996), Landgrebe (1963), Luckmann (1996), Lyotard (1989), San Martín (1987) y Zubiri (1985).

natural en la misma línea de los análisis heideggerianos de la vivencia del mundo circundante.

Mas con la posición natural ingenua de la vida diaria no nos aproximamos sistemáticamente a las evidencias originarias, sino que nos acercamos a las vivencias caso por caso. De ahí que podamos dejarnos engañar por las impresiones fugaces sobre lo que es la experiencia inmediata y errar sobre aquello de lo que la experiencia inmediata tiene evidencia originaria. Volver a las cosas mismas significa ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que la actitud natural las ha cubierto. En este nivel la fenomenología se enfrenta básicamente a dos retos: limitar la primacía de la ciencia natural y demostrar el fracaso de la psicología naturalista.

¿Se puede decir que las ciencias van ‹a las cosas mismas›? ¿Satisface la ciencia la necesidad de ordenar toda la praxis humana? Parece ser que no. La fenomenología nace, entre otras cosas, de una reflexión sobre la incapacidad de la ciencia para fundamentar la totalidad de la praxis humana. El origen de la ciencia nace del intento de superar la relatividad de las experiencias ordinarias y de la dificultad de éstas para explicar la causalidad que gobierna en el orden de la naturaleza y del mundo. De ahí que su método se concentre en cómo pasar de las experiencias precientíficas de las cosas, dadas con un contenido concreto y determinado por mis propios sentidos, a la abstracción generalizada de las propiedades de las cosas. Así, en la Edad Moderna se da paso a un proceso de matematización del universo que elimina todo elemento subjetivo de conocimiento. Ahora bien, seguir el modelo de las ciencias naturales en los análisis fenomenológicos implica una cosificación que a todas luces se ha de evitar.

El ideal científico, por otro lado, prescinde de toda una parte de la realidad: el ámbito de lo subjetivo. Por consiguiente, se perfila la necesidad de una ciencia de lo subjetivo que será la psicología naturalista. Mas ésta se limita a trasponer a un ámbito el método científico que se aplica en el otro. El resultado final es una isomorfizacion del objeto de estudio de la psicología que desemboca en una naturalización de la conciencia[138]. Con el ánimo de volver a las cosas, surge la reducción fenomenológica de la psicología intencional. Husserl introduce la distinción fenomenológica para poner de relieve los rasgos diferenciales de la experiencia inmediata en la fenomenología y en la psicología naturalista[139]. Cada una se ubica en una espacialidad diferente: la naturaleza y sus cosas se nos dan siempre en una perspectiva espacial; lo psíquico, por el contrario, al no estar localizado y no tener una realidad corporal no se nos puede dar en una dimensión del espacio. Además, cada una obedece a una temporalidad diferente: los objetos naturales se enmarcan en una secuencia temporal objetiva; el tiempo subjetivo de la conciencia, en cambio, admite profundas variaciones. En este sentido, cabría diferenciar la representación y la cosa representada, el deseo y la cosa deseada, etc. La manzana del frutero, por ejemplo, esta ahí en un espacio y en un tiempo determinados. El deseo de comérsela, empero, no puedo localizarlo espacio-temporalmente en mi conciencia de la misma manera que localizo la manzana. La mirada fenomenológica no dirige su

---

138 Cf. Logos I: 294-298.

139 Esta distinción, introducida en las lecciones de 1910/11 *Problemas fundamentales de la fenomenología* (HUA XIII: § 13), permite cortar el vínculo entre vivencia y toda existencia cósica. En *Ideas,* esta distinción apunta en la dirección de la diferencia entre ser como vivencia y ser como cosa: la primera es inmanente, absoluta y necesaria, mientras que la segunda es trascendente, relativa y contingente (cf. Ideen I: § 42, 87-88 / Ideas: 95-96 e Ideen I: § 54, 118-119 / Ideas: 127-128).

interés a las cosas objetivas, sino al modo en que esas cosas se dan reflexivamente a la conciencia.

6.4.1.2 Los tres niveles de la reducción: gnoseológico, eidético y transcendental

Para pasar de la actitud natural a la estructura general de la conciencia es preciso encontrar un método que ayude a elaborar formalmente la evidencia originaria de las experiencias inmediatas. Con este fin, debe suspenderse el juicio sobre las opiniones previas acerca del mundo y acerca de la realidad, lo cual nos incluye a nosotros mismos en tanto que partes empíricas de la realidad. Del mismo modo, el saber positivo del mundo, incluido el saber de las ciencias empíricas, no entra a formar parte de la descripción fenomenológica. No es que se niegue en tanto que resultado de hallazgos científicos ni que se excluya en tanto que orientación práctica para la vida diaria. «*Ponemos* [este saber], *por decirlo así, ‹fuera de juego›, lo ‹desconectamos›, lo ‹colocamos entre paréntesis›*. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, *pero no hacemos de ella ningún uso*»[140]. Cuando se trata de obtener una descripción teórica exacta del núcleo de los objetos originarios de la conciencia, este tipo de saber debe excluirse de la manera más congruente posible, poniendo en suspenso su validez. He ahí el primer momento de la reducción gnoseológica, o *epojé*. El filósofo que analiza el conocimiento se encuentra con tantos problemas que, sin poner en duda el hecho cognoscitivo mismo, se interroga acerca de su posibilidad; no en el sentido de preguntarse si el conocimiento es posible, sino solamente en el de saber *cómo* es posible. En concreto,

---

140 Ideen I: § 31, 62-63 / Ideas: 70-71.

¿cómo podemos estar ciertos de que el conocimiento se adecúa a su objeto, de que al conocer hacemos pie en algo absoluto y firme? Este interrogante extiende su sombra de duda sobre todos los conocimientos, incluso los científicos[141]. Por lo demás, la suspensión del juicio de las previas opiniones, valoraciones y saberes mitológicos, religiosos o científicos es sólo el primer paso a seguir en el análisis fenomenológico. Es necesario llegar al epicentro de los objetos intencionales. Por encima de todo, es preciso dar con un punto de partida radical, una dimensión de conocimiento totalmente cierta y evidente, con aquel *fundamentum inconcussum* que buscaba Descartes[142].

Llegamos así al segundo momento de la reducción eidética: ésta aísla la conciencia como residuo fenomenológico[143]; y es en este nivel donde se opera el análisis eidético de los contenidos intencionales de la conciencia. El fenomenólogo pone ahora entre paréntesis no sólo lo trascendente a la conciencia, algo que ya ha hecho en la anterior reducción gnoseológica, sino todo lo que no es absolutamente dado en la pura intuición. El campo de la investigación fenomenológica se centra exclusivamente en la esfera de las esencias universales y suprasensibles. Analicemos un ejemplo para ilustrar la idea de la reducción eidética[144].

---

141 Cf. HUA II: 21.

142 Cf. HUA II: 30. El problema del conocimiento encuentra su solución en una vuelta al *cogito* cartesiano, entendido como un yo actual y efectivamente vivido. El realismo propio de la actitud ingenua debe ser descartado mediante una primera reducción fenomenológica. Esta primera ἐποχή pone fuera de juego toda afirmación de existencia relativa a un objeto trascendente al acto de conocimiento, ora el mundo de los objetos, ora el mismo yo. Lo único que queda es el fenómeno puro como tal (cf. HUA II: 45).

143 Cf. Ideen I: § 33, 68 / Ideas: 75-76, además Ideen I: § 49, 103-104 / Ideas: 112-113.

144 Cf. Luckmann, 1996: 26-27.

En la posición de la vida diaria, la mesa ante la que me siento no es un objeto problemático sino, sobre todo, un objeto unitario en el mundo que me rodea: un objeto real en un mundo circundante real[145]. También co-pertenece a la mesa, por ejemplo, el suelo sobre el que reposa, la pared contra la cual se apoya, el libro que está sobre ella, etc., como objetos de una misma realidad. Por tanto, aparece con derecho a la realidad. En estrecha conexión con ese derecho está mi saber sobre la mesa. Este saber se compone de diferentes partes. Si fuera físico, podría comenzar diciendo algo sobre la materia en general; como ebanista, podría dar detalles sobre la calidad de las maderas; como fabricante de muebles, podría dar explicaciones sobre los distintos tipos de mesa. Pero también sé algo distinto sobre esta mesa. Al lado de los conocimientos generales sobre la mesa está el recuerdo de una historia especial de la misma: hace dos años pagué por ella una suma elevada; a mi mujer nunca le acabó de gustar; decenas de amigos se han sentado, comido y bebido en esta mesa. Su historia se resume en mis recuerdos. No sólo mis conocimientos sobre la mesa, sino también la memoria de su historia pertenece al objeto intencional ‹esta mesa es mía›.

Pues bien, en la reducción eidética este derecho a la realidad, los conocimientos sobre la mesa y mis recuerdos se ponen entre paréntesis. Y, pese a ello, la ‹mesa› persiste; esto es, conserva cierta composición material y formal, tiene cierta edad, sigue siendo algo esencialmente producido. ‹Mesa› es este objeto de la conciencia, incluso después de la suspensión del juicio de su historia, pero ya no es ‹esta mesa mía›, sino la ‹mesidad de la mesa›. El reducto ‹mésico›, el *eidos* de la mesa, resta después de esta puesta entre paréntesis radical de la realidad mundana

145 Cf. Ideen I: § 27, 57 / Ideas: 65-66.

‹mesa›. A cambio de haber colocado entre paréntesis la realidad de las cosas sustentada en la creencia del mundo natural, hemos cobrado nada menos que el ser mismo de las cosas, su esencia. Y este es el objeto de la filosofía. «Toda realidad de hecho es relativa a su esencia, pero en cambio la esencia misma no es relativa al hecho»[146].

Por tanto, el objetivo de la reducción fenomenológica es volver a las cosas mismas. Esa vuelta incluye un primer momento negativo que Husserl llama *epojé,* consistente en suprimir la realidad del mundo natural, y un segundo momento positivo de reducción que nos permite captar la esencia de las cosas. Por tanto, podemos atribuir a la reducción dos tareas: una de limitación *(Einschränkung)* del mundo natural y otra de reconducción *(Zurückführung)* a la vida subjetiva. Con la aplicación del tercer momento de la reducción transcendental, la posición filosófica de Husserl queda retratada por la actitud de un *ego* que quiere fundamentar radicalmente desde sí mismo toda posible verdad.

La reducción transcendental se caracteriza por una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí para centrarse en la representación del mundo[147]. Se suprime la objetividad mundana de nuestra vida y de todos sus contenidos para dar paso al análisis de la conciencia que subyace a la

---

146 Zubiri, 1985: 223. Con semejante reducción se ha ganado también la idea de que los objetos intencionales de la conciencia responden a una estructura regular dentro de los procesos de la conciencia. Los objetos intencionales son un conjunto de pretensiones sobre la realidad, componentes del saber, depósitos mnémicos, indicadores de sentido y modos de darse, por nombrar sólo los elementos estructurales más importantes de su constitución.

147 La psicología señala que la representación no es mera representación de algo, sino representación de un mundo real; la *epojé,* en cambio, desconoce la fuerza dóxica de ese mundo. Con la *epojé* me fijo en mi representación como simple representación de un mundo que no es ni real ni irreal.

actitud natural. Con la reducción fenomenológica se cancela la actitud natural con el fin de descubrir y analizar la vida subjetiva. La reducción fenomenológica nos transporta al estudio de *un* nivel de realidad. No obstante, la fenomenología intenta ser algo más que una ciencia regional. Su pretensión, por el contrario, es ser «la ciencia fundamental de la filosofía»[148] y para ello tiene que ser universal. «De ahí que el método reductivo hasta ahora estudiado no sea suficiente, puesto que en él, por definición, prescindimos de un aspecto de la realidad, un aspecto de las cosas mismas. La pretensión de universalidad no le permite dejar nada fuera de sí. Sólo mediante la reducción transcendental se puede comprender cómo esto es posible»[149].

Ahora bien, mientras se permanece en la actitud fenomenológica fundada por la *epojé* resulta imposible eliminar la tensión entre mundo fenomenológico y mundo real, entre mundo *qua cogitatum* y mundo *qua realitas*. En definitiva, entre mundo y representación del mundo. Precisamente la misión de la reducción transcendental consistirá en superar esa diferencia, permitiendo llegar a las cosas mismas y posibilitando de ese modo la constitución de la fenomenología como ciencia universal. Llegamos así, como resultado final de la reducción, a la subjetividad transcendental constituyente de la realidad y del mundo. Esa actividad de constitución es previa a su descubrimiento por la reducción, sólo que antes de ejercerla permanecía oculta.

---

148 Declaración programática que encabeza la ‹Introducción› de *Ideas* (cf. Ideen I: 3 / Ideas: 7).

149 San Martín, 1986: 190; véase también Gorner, 1992: 149-151.

6.4.1.3 La región de la conciencia pura

¿Qué es lo queda en pie después de esta suspensión universal? Husserl responde sin vacilar: la conciencia. El mundo de las cosas nos es dado como referido esencialmente a una conciencia actual. La conciencia se nos presenta, en cambio, como poseyendo un ser absoluto, independiente de las cosas. Éstas podrían ser reducidas a la nada, sin que la conciencia fuese perjudicada por ello. *«La conciencia posee en sí misma un ser propio, que [...] no resulta afectado por la desconexión fenomenológica.* Ella permenece en pie como un residuo fenomenológico, como una región del ser, en principio *sui generis,* que puede llegar a ser de hecho el campo de una ciencia nueva, la fenomenología»[150].

De entrada, esta nueva ciencia de la conciencia tiene que hacer frente a una dificultad nada fácil de resolver: el hecho de que una vez ejecutada la reducción fenomenológica, la reflexión pura se encuentra inmersa en un flujo constante de fenómenos. Es una peculiaridad de la conciencia en general fluctuar en un mar de manifestaciones fenoménicas cambiantes al estilo del devenir heraclíteo. A la luz de esta dificultad, Husserl señala siempre que el campo de investigación de la conciencia no es el ámbito de la experiencia, sino la esfera de las esencias ideales. La ciencia de los hechos *(Tatsachenwissenschaft)* se mueve en el terreno de la observación y de la experimentación; la ciencia de las esencias *(Wesenswissenschaft)* no precisa recurrir a la experiencia y se desarrolla en el marco de inferencias puras[151]. En este sentido, la fenomenología se orienta básicamente por el ideal de exactitud de las matemáticas, decisión que después criticará Heidegger. Husserl ve en el modo de pensar de la

---

150 Ideen I: § 33, 69 / Ideas: 76.

151 Cf. Ideen I: § 7, 20-21 / Ideas: 27-28; también Bernet, 1996: 74-78.

matématica una vía de acceso a la pureza de la conciencia. En *Ideas,* apela a las «antiguas y adelantadas disciplinas eidéticas de las matemáticas, en especial la geometría y la aritmética»[152].

El pensar ‹apriórico› de la matemática se libera de la fugacidad de los hechos para concentrarse en el estudio de las posibilidades ideales y de las leyes necesarias y universales de la ciencia eidética[153]. En este nivel la realidad fáctica de los fenómenos particulares es completamente irrelevante, ya que «las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos»[154]. A toda cosa contingente le es inherente una esencia y por tanto un *eidos* que hay que aprehender en su pureza. Por ejemplo, los casos individuales de percepciones cambiantes o de recuerdos que van y vienen tan sólo sirven como fundamento de la abstracción ideatoria para determinar la esencia de la percepción en general o del recuerdo en general. Las esencias, por tanto, son objetividades supratemporales, no expuestas a cambio. Y, en útlimo término, todos los objetos reales e ideales se retrotraen a los actos constitutivos de la conciencia pura. Se trata de indagar el ámbito de la conciencia y de sus correlatos según sus posibilidades y leyes, con independencia de su existencia concreta[155]. Esa es una tarea reservada a la psicología como ciencia de hechos. La fenomenología, en tanto que ciencia de esencias, analiza la pureza de la conciencia y sus estructuras transcendentales.

Frente a la temporalidad de las vivencias, la conciencia sintetiza y produce una objetividad unitaria intencional, una unidad objetiva a partir de la diversidad temporal de la conciencia. «Sólo por medio de actos de

---

152 Ideen I: § 71, 149 / Ideas: 159.

153 Cf. Ideen I: § 6, 19 / Ideas: 26.

154 Ideen I: § 4, 17 / Ideas: 23.

155 Cf. Ideen I: § 80, 179-180 / Ideas: 189-190.

experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro»[156]. Además, la conciencia no es nada en sí, sino que es siempre conciencia *de* algo; es intencional[157]. Este ‹de› se constituye por medio de corrientes de síntesis. En términos fenomenológicos se trata aquí de la síntesis de las fases retentiva, actual y protensiva en el interior de la conciencia del tiempo[158]. Los objetos de la conciencia, representados en síntesis pasivas, se presentan en modalidades diferentes de corrientes actuales de conciencia, tales como percepción inmediata, recuerdos, vivencias o experiencias. En cuanto tales carecen de todo sentido y se nos dan en una oleada incesante de escorzos y siluetas. Las cosas, tal como son dadas, por ejemplo, por la percepción, están abiertas a horizontes de indeterminación, nunca me pueden ser dadas como algo absoluto[159].

Por tanto, el sentido de una experiencia no se forma simplemente a lo largo del proceso de la misma, sino sólo cuando el yo se dirige posteriormente a la conciencia y cuando la pone en una relación externa por encima de su simple actualidad. El sentido de una experiencia se constituye mediante una conexión, captada consciente y reflexivamente, entre la experiencia originaria y algo distinto. El caso más sencillo de este algo distinto es otra experiencia con la que la experiencia en cuestión entra en relación de igualdad, de similitud, de diferencia, etc. El sentido se adquiere en el acto reflexivo de la conciencia. A partir de aquí se

---

156 Ideen I: § 78, 168 / Ideas: 179.

157 Cf. Ideen I: § 84, 188 / Ideas: 199.

158 Tema que centra el interés de Husserl en *Prolegómenos a la conciencia interna del tiempo*. En el contexto en que nos movíamos aquí, véase Ideen I: §§ 81 y 82.

159 Véase el parágrafo que Husserl dedica al ser meramente fenoménico de lo trascendente y al ser absoluto de lo inmanente a la conciencia (cf. Ideen I: § 44, 91-94 / Ideas: 99-102). Además, Lyotard, 1989: 31-32.

puede establecer la contigencia de la cosa mundana y la necesidad del yo puro. La cosa y el mundo en general no excluyen la posibilidad de su no existencia; todo el conjunto de las experiencias puede revelarse como simple apariencia y no ser más que un sueño coherente. Por el contrario, el residuo fenomenológico del sujeto resulta obvio para sí mismo con una evidencia apodíctica incuestionable. *«Frente a la tesis del mundo, que es una tesis ‹contingente›, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis ‹necesaria›,* absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir:* tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia»[160].

La problemática de la constitución podría inducir a suponer en la fenomenología de Husserl una actitud afín al criticismo transcendental de Kant. La influencia kantiana en Husserl es manifiesta. Con todo, el planteamiento de ambos filósofos es radicalmente distinto. El problema fundamental de la fenomenología no es la determinación de las condiciones *a priori* del conocimiento del objeto, sino el problema del origen del mundo[161]. Para poder remontarse a ese origen, Husserl busca un nuevo dominio fuera del mundo, desde donde pueda serle revelado su sentido. La reducción fenomenológica constituye el paso decisivo que permite trascender el mundo de lo en sí y descubrir, a la vez, en la subjetividad transcendental un mundo para la conciencia. La conciencia no consiste, como Kant pretende, en un sujeto que conforma al objeto en tanto que objeto. Todo lo contrario, la conciencia y su objeto no están en función de conformidad, sino de mera correlación.

---

160 Ideen I: § 46, 98 / Ideas: 106.

161 Cf. Fink, 1933: 339.

La reducción toma el mundo y la vida natural del hombre y los deja perfectamente intactos en su contenido. Lo único que hace la reducción es suspender la creencia en su realidad. Con lo cual la conciencia no hace el objeto, sino que se limita a tener el objeto como algo manifestado a ella, nada más. Por la reducción trascendemos del yo mundano a un *ego* puro en correlación con su objeto en cuanto fenómeno. No son dos yos, sino un mismo yo, y unas mismas cosas, vividas según dos actitudes distintas: la natural y la reducida[162]. La subjetividad transcendental no es distinta de la subjetividad empírica que funciona en la actitud ingenua: sólo que para esta última su verdadero sentido permanece velado. La reducción fenomenológica quita ese velo y hace patente lo que estaba escondido, a saber, el sentido profundo de la subjetividad como constitutiva de un mundo. La autoconciencia se revela entonces como conciencia del mundo, un mundo esencialmente referido a mí. Pero esto quiere decir que desde una perspectiva transcendental los objetos son correlatos ideales de la experiencia; por tanto, que son formaciones de la subjetividad transcendental y que consecuentemente dependen de la conciencia. Sin esquemas interpretativos de la realidad, sin un marco estructural no hay acceso a la realidad. Con esta posición se consuma el idealismo transcendental del Husserl de *Ideas.*

6.4.2 Focos de la crítica inmanente de Heidegger

6.4.2.1 Los rasgos ontológicos de la conciencia

La revisión crítica de Heidegger de la noción husserliana de la conciencia se circunscribe básicamente a lo expuesto en *Ideas.* Heidegger llama la

---

162 Cf. Zubiri, 1985: 220-221.

atención sobre el hecho de que Husserl trata de delimitar y definir la región originaria de la conciencia. Con ello rebasaría el simple plano metodológico y se estaría embarcando en un empresa ontológica que divisa en la conciencia una forma particular de ser. La cuestión es: ¿en este desarrollo de la región temática de la fenomenología se plantea la pregunta por el ser de la conciencia? La discusión de Heidegger discurre a través de la consideración de cuatro determinaciones del ser: ser inmanente, ser absoluto, ser dado absolutamente y ser puro.

En primer lugar, a partir de la diferencia entre percepción interna y externa, Husserl atribuye a la conciencia la propiedad del ser inmanente. «En una *percepción inmanente* forman *percepción y lo percibido esencialmente una unidad inmediata*»[163]. En las vivencias de dirección trascendente esto no tiene lugar. Heidegger señala que la «inmanencia no es una determinación del ente en sí mismo respecto de su ser, sino una relación entre dos entes dentro de la región conciencia»[164]. Pero sobre el ser de esta relación no se dice nada.

En segundo lugar, ser absoluto designa el modo propio de darse las vivencias. A diferencia de las percepciones externas en las que el objeto siempre se manifiesta en diferentes perspectivas y escorzos, la vivencia muestra la cosa en su absoluta concreción. Trascendencia e inmanencia presentan una distinción de principio en las formas de darse algo. «Percepción inmanente y percepción trascendente no se distinguen sólo en que el objeto intencional [...] sea una vez inmanente al percibir, en el sentido de ingrediente, y la otra vez no; antes bien, se distinguen por un modo de darse el objeto. [...] Percibimos las cosas porque se ‹matizan› o

---

163 Ideen I: § 38, 78 / Ideas: 86.

164 GA 20: § 11, 142.

‹escorzan› en todas las determinaciones que en el caso dado ‹caen› ‹real› y propiamente dentro de la percepción. Una vivencia no se matiza ni escorza»[165]. De nuevo, Heidegger objeta que llamar absolutas a las vivencias significa tematizarlas como objetos posibles de la reflexión e ignorar al ente mismo[166].

En tercer lugar, con la cancelación de la validez del mundo natural operada por la reducción, la conciencia es la única instancia que se me da en sentido absoluto. «Esto es lo que queda a pesar de que hemos ‹desconectado› el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las ‹constituye› en sí»[167]. Toda cosa es relativa a la conciencia. Se consuma así, a juicio de Heidegger, la primacía de la subjetividad sobre la objetividad típica del idealismo. Pero con ello no se determina el ente mismo en su ser. Únicamente se consigue establecer un orden de prioridad, que «atribuye [a la conciencia] una anterioridad formal respecto de toda objetividad»[168].

Y, en cuarto lugar, la conciencia se define como puro campo transcendental, sin ataduras a realidad concreta alguna. «Pero con todo este peculiar estar entretejido con todas ‹sus› vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse *por sí,* ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus ‹modos de referencia› o ‹modos de comportamiento›, está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y

---

165 Ideen I: § 42, 88 / Ideas: 96.

166 Cf. GA 20: § 11, 143.

167 Ideen I: § 50, 107 / Ideas: 115-116.

168 GA 20: § 11, 145.

por sí, indescriptible: yo puro y nada más»[169]. Husserl remite al ser ideal de la conciencia, a la estructura *a priori* de la intencionalidad, olvidándose del ser que es intencional. «En este carácter ontológico, conciencia pura, se hace claro que no se trata de [...] una determinación ontológica del ente que tiene la estructura de la intencionalidad, sino de la determinación ontológica de la estructura misma como en sí desprendida»[170].

Ahora bien, ninguno de estos cuatro presuntos caracteres del ser de la conciencia se legitima en una aproximación fenomenológica a la cosa misma: el ser de la conciencia. Lo que opera en ese bosquejo husserliano de la conciencia es más bien el prejuicio de una cierta idea de ciencia que reclama como objeto aquella conciencia pura. Aquellas cuatro determinaciones no dejan ver el ser propio de la conciencia, sino su ser en tanto que *«captado, dado, constituyente e ideante»*[171]. No es el retroceso a las cosas mismas lo que aquí habría movido a Husserl, sino un retroceso a una idea tradicional de la filosofía moderna[172].

> «La primera pregunta de Husserl, señala Heidegger, no se deja guiar por los caracteres ontológicos de la conciencia, sino que más bien responde a esta reflexión: *¿cómo puede en general convertirse la conciencia en objeto posible de una ciencia absoluta?* La idea de que *la concencia debe ser región de una ciencia absoluta* no ha sido simplemente inventada, sino que es la idea que ocupa a la filosofía *moderna* desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología *no* se ha conquistado *fenomenológicamente por medio de un retroceso hacia las cosas*

169 Ideen I: § 80, 179 / Ideas: 190.

170 GA 20: § 11, 146.

171 GA 20: § 11, 146.

172 Cf. Biemel, 1978: 273-274.

mismas, sino retrocediendo haciaa una idea tradicional de filosofía»[173].

El hilo conductor de la crítica de Heidegger estriba en poner de manifiesto que las determinaciones husserlianas del ser de la conciencia expresan cualidades externas, extraídas del modo como la conciencia aparece ante sí misma en la reflexión, no de su ‹ser mismo›. Heidegger contrapone a esta idea de ribetes teoretizantes, que apresa el ser captado con ayuda de una conciencia reflexiva, la noción del ente en sí mismo, esto es, la cosa en el modo específico de presentarse como ‹ella misma› es en correlación con un determinado comportamiento.

6.4.2.2 La barrera de las reducciones fenomenológicas

La siguiente pregunta que cabe plantearse después de la crítica de la conciencia es si desde la fenomenología es posible abordar la cuestión del ser. Concretamente, si el método de las reducciones tiene alguna utilidad para la investigación ontológica. Heidegger no tarda en afirmar que la reducción fenomenológica, al suspender la validez de la actitud natural, es incapaz de captar el ser de la conciencia, porque con ella «se escapa de las

---

173 GA 20: § 11, 147. A propósito de su valoración conjunta de Descartes y Husserl en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica,* Heidegger señala que la principal preocupación de la filosofía de Descartes consiste en fundamentar la ciencia. Esto significa que primero se coloca la ciencia y sólo luego el ser sobre el que se aplica la ciencia. De este modo, el concepto de ser se determina a partir del criterio de certeza de las ciencias, un modo de proceder que también emula Husserl y que resultó decisivo para que éste no llegara a plantearse la cuestión del ser de la conciencia (cf. GA 17: § 46, 256-258).

manos el suelo sobre el que podría interrogarse por el ser de la intencionalidad»[174].

Otra barrera impuesta por la reducción es que con ella uno se mantiene exclusivamente en el plano del ‹qué› *(Was)*, o contenido eidético, abstrayendo del ‹cómo› *(Wie)*, o modo de ser *(Weise zu sein)* de los objetos concretos. Mediante la reducción, por poner un caso, se puede delimitar la esencia del color frente a la del tono sin interrogarse siquiera por el modo de ser de sus respectivos objetos. Precisamente cuando se determina la *essentia* del color y del tono se aparta la mirada de la *existentia* real del objeto. A través de la reducción, la conciencia pura sólo muestra «el qué, la estructura de los actos, pero no tematiza su ser acto como tal»[175]. Ahora bien, si se ha de interrogar por el modo de ser de la intencionalidad, el ente que es intencional debe darse de manera originaria. ¿Y dónde se da con esa originalidad? Justamente en la actitud natural colocada entre paréntesis por la *epojé*. En la actitud natural está co-aprehendido el ser, la realidad de la intencionalidad[176]. Sin nombrarlo todavía, a lo que ya se alude aquí es sin duda al ser-ahí que, al igual que la vida, atesora una comprensión prerreflexiva del ser.

En definitiva, ¿cuál es el verdadero foco de discrepancia entre Husserl y Heidegger? Principalmente afecta a su diferente concepción de la actitud natural. Heidegger pone dos objeciones a la descripción husserliana de la actitud natural: su carácter naturalista y su lastre teórico. En cuanto a lo primero cabe preguntarse: ¿Cómo se manifiesta la conciencia en la actitud natural? ¿Cómo algo realmente natural o cómo

---

174 GA 20: § 12, 150. Como se apunta más tarde, el verdadero fundamento de la intencionalidad es el ser-en-el-mundo (cf. GA 24: § 15, 229 y ss.).

175 GA 20: § 12, 151.

176 Cf. GA 20: § 12, 153.

algo ‹naturalizado›?[177] En opinión de Heidegger, la conciencia se ha naturalizado desde la óptica de la razón teórica y transmite una visión tradicional del hombre como animal racional, persona, espíritu, etc. Se filtra, por consiguiente, una idea preconcebida del ser de la conciencia, que categoriza al ser humano como un devenir de sucesos ordenados espacio-temporalmente. «Esto es una experiencia que en ningún caso es natural, sino que encierra en sí una determinada actitud teórica»[178]. La posición de Husserl se mantiene en la reflexión objetivante; y con ella, los entes sólo aparecen como entes para la contemplación de la conciencia.

La conclusión final de Heidegger ratifica que en el estudio de la conciencia como región temática de la fenomenología permanece indiscutida la pregunta por el ser de la intencionalidad. Con ello casi hemos dado respuesta a la segunda objeción. La verdadera actitud natural, en la que vivimos antes de toda reflexión, no es verdaderamente una actitud que uno adopte en ocasiones y abandone en otras, sino algo en lo que ya siempre se está[179]. El hilo conductor de la crítica de Heidegger pende de la comprensión originaria de una vida fáctica sometida a un constante proceso de realización en el mundo y no de un sujeto reflexivo anclado frente al mundo en un estado final plenamente objetivado.

En el comportamiento teorético con los objetos se produce, como vimos en el capítulo tercero, un proceso de privación de la vida *(Entlebnis)*. En la teoría, que no deja de ser una esfera más en el dominio de la intencionalidad, queda suprimida nuestra relación práctica con el mundo y con el modo como comprendemos y hablamos sobre él. De ahí que se juzgue la actitud teórica como un modo derivado de la experiencia

---

177 Cf. GA 20: § 12, 155.

178 GA 20: § 12, 155-156; además, Dahlstrom, 1994: 238.

179 Cf. GA 20: § 12, 156.

intencional[180]. Precisamente esta crítica sienta las bases del proyecto, iniciado en 1919, de una fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica. Heidegger define su tarea como un retorno al punto de partida originario de la intencionalidad, empezando por el ser del hombre concreto. La hermenéutica de la facticidad se consuma, pues, como ‹repetición› o ‹re-encuentro› con la vida en su inmediatez[181].

Ahora bien, «¿para qué esta pregunta por el ser?»[182]. La utilidad no es un criterio para el conocimiento. De momento, la pregunta por el ser de lo intencional es una posibilidad; a la postre se verá como una necesidad. Heidegger considera que la fenomenología husserliana omite esta dimensión ontológica de la intencionalidad y, por ello, la tilda de afenomenológica. Husserl se dejó fascinar por el descubrimiento de las leyes del pensamiento ideal en su independencia respecto a las leyes reales de los procesos psíquicos[183]. Por eso su oposición al naturalismo le conduce a las posiciones personalistas de Dilthey, como se aprecia en el artículo *La filosofía como ciencia estricta.* El propio Dilthey, por su parte, dejó ver su deuda para con Husserl en sus últimos trabajos sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, no sin sentir, por otro lado y con razón, cierto espanto ante las declaraciones de Husserl sobre la historia en aquel artículo[184]. Heidegger dice más: aun sin medios para ello, en Dilthey se percibía una más clara tendencia que en Husserl a la cuestión del ser.

---

180 Cf. GA 20: § 8, 106-107, GA 20: § 20, 222 y SuZ: § 12, 61 / SyT: 87.

181 Cf. Buren, 1990: 256 y Kerckhoven, 1990: 58 y 66.

182 GA 20: § 13, 157.

183 Cf. GA 20: § 13, 159-161.

184 Cf. GA 20: § 13, 165.

6.4.2.3 El ser-en-el-mundo como fundamento de la intencionalidad

En los cursos de 1921/22 Heidegger manifestaba: «Lo que realmente me inquieta es: ¿ha caído la intencionalidad del cielo? Y si es algo último, ¿cómo se ha de entender esto último? [...] La intencionalidad es la estructura formal fundamental de todas las estructuras categoriales de la facticidad»[185]. Heidegger no duda en instalar la intencionalidad sobre el fundamento de nuestro ser-en-el-mundo, dentro del cual nos la tenemos que ver práctica y teóricamente con las cosas y con los otros seres humanos. El contexto estructural del que arranca la reflexión heideggeriana es el horizonte del mundo pre-dado y el ser de la conciencia que se extiende en la temporalidad. Con este empuje ontológico se rompe la imagen ‹ingenua› de una conciencia que se constituye a sí misma. El mundo y la temporalidad son ahora condiciones de posibilidad de la conciencia misma. Ésta ya no es constituyente, sino algo constituido mundana y temporalmente[186]. He aquí la raíz del ser-ahí como proyecto arrojado *(geworfener Entwurf)*. El ser-ahí conserva las posibilidades de abrir comprensivamente el mundo, pero dentro de un horizonte ya siempre precomprendido en cada caso. Se consuma la ruptura definitiva de la noción clásica del *subiectum* como algo inmóvil, encerrado en sí mismo y fundamento absoluto de toda realidad.

¿Qué sucede en la caso de la filosofía de Husserl? ¿Cómo se resuelve el problema del mundo? Dicho de otro modo, ¿cómo una conciencia a-mundana puede trascender hacia el mundo? Husserl sitúa la trascendencia del mundo en la inmanencia de la conciencia. Ahora bien, ¿cómo puede el conocimiento asegurarse su adecuación con los objetos

---

185 GA 61: 131.

186 Cf. Bruzina, 1990: 145-146 y Gethmann, 1993: 32.

conocidos? ¿Cómo puede el sujeto salir de sí mismo y alcanzar finalmente los objetos?[187] La mundanidad del sujeto es el verdadero problema. «La vuelta a las cosas mismas nos lleva al enigma de la mundanidad del sujeto; lo enigmático es la relación entre la interioridad de la vida subjetiva y la exterioridad con la que el hombre se ve a sí mismo»[188]. La posición transcendental olvida que la percepción de una cosa, por ejemplo, es ella misma percepción en el mundo, porque el mismo sujeto se ve en el mundo; la percepción no es un acto que se lleva a cabo fuera del mundo, sino que es una actividad de la subjetividad corporal, de una subjetividad que sólo percibe cosas en la medida en que proyecta horizontes que se pueden verificar por el movimiento del cuerpo. La percepción no es el acto de una conciencia abstracta, sino de una conciencia concreta enmarcada en su corporalidad.

El error fundamental de Husserl, como ya observara correctamente Merleau-Ponty, se halla en su misma noción de conciencia pura y en su concepcion de la reducción como acceso a esta conciencia. No solamente porque una reducción completa sería únicamente posible para un espíritu puro, ya que incluso nuestras reflexiones tienen lugar en el seno del flujo temporal que intentan apresar, sino, sobre todo, porque no hay tal conciencia pura, sino sólo una conciencia comprometida. En efecto, no es nuestro contacto con el mundo el que reposa sobre una conciencia constituyente; al revés, es nuestra conciencia misma la que se inserta en el contacto vital con el mundo «No hemos de preguntar si realmente percibimos el mundo; más bien, al contrario: el mundo es lo que percibimos. [...] El mundo no es lo que yo pienso, sino aquello que vivo;

---

187 Cf. GA 20: § 10, 139. Comentado en Gethmann, 1993: 16-18.

188 San Martín, 1986: 143.

yo estoy abierto al mundo, me comunico indubitablemente con él, si bien no es de mi posesión, ya que es inagotable»[189]. Estamos comprometidos con el mundo. Nuestro cuerpo nos ha ligado a él con una multitud de hilos intencionales, antes de que este mundo aparezca como representación en la conciencia. La conciencia representativa no es más que una de las formas de conciencia[190].

Con todo, según el análisis husserliano de la intencionalidad, los modos de darse las cosas a la conciencia nunca se manifiestan de forma aislada, más bien se entretejen en un plexo de referencias que actúa a manera de trasfondo de las vivencias intencionales. Y en este sentido, siendo consecuentes con el principio de evidencia, para la fenomenología sólo podría existir un tema fundamental: el del horizonte del mundo. Cabe explicar el ámbito categorial a partir del horizonte del mundo que, como totalidad de conformidad, tiene un mero carácter formal. En su disputa con Husserl, Heidegger ha conjugado la máxima fenomenológica ‹a las cosas mismas› en el singular: ‹a la cosa misma›[191]. Esta modificación está justificada, ya que en el fondo la fenomenología, como entrevió con claridad Eugen Fink, únicamente se ocupa de *una* cosa: el mundo como apertura previa e irrebasable[192]. El error de Husserl consiste en situar el mundo en el ámbito de la constitución inmanente de la subjetividad transcendental. A nuestro modo de ver, la alternativa de

---

189 Merleau-Ponty, 1945: xi-xii. La mundanidad del mundo, lo que hace mundo al mundo es la facticidad. La reducción eidética, señala Merleau-Ponty, es el método de un positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real.

190 Cf. Merleau-Ponty, 1945: iii-iv. Es lo que vio la fenomenología genética del último Husserl al admitir que toda reflexión debe empezar volviendo a la descripción del mundo de la vida *(Lebenswelt)*.

191 Cf. GA 20: § 8, 104s; además, el interesante artículo de Held, 1989: 117-118.

192 Cf. Fink, 1933: 338ss.

Heidegger, a pesar de desplazar la visión teorética de la intencionalidad hacia su significado originario como ser-en-el-mundo, tampoco resuelve la paradoja del mundo. ¿Por qué? En última instancia sustituye la función constitutiva de la conciencia por el ser y no, como cabría esperar, por el mundo. Culminación de un proceso de ontologización, como veremos en el apartado final, enraizado en el supuesto de la diferencia ontológica.

La pregunta por la esencia del mundo se erige en el tema central de la reflexión fenomenológica. Y al abordar la exploración del mundo, ¿qué es lo que encontramos? ¿A un sujeto, que lo vive como corriente de vivencias intencionales de la conciencia, o a un existente, que encuentra en él un horizonte para sus propios proyectos y posibilidades? En ambas hipótesis, mundo es el *a priori* en donde las cosas son vividas de un modo peculiar. De ello nos percatamos a través de la comprensión del mundo y de los lenguajes que nos transmiten su significado[193]. Ambas fórmulas reflejan, sin embargo, dos modalidades contrapuestas de entender la fenomenología. ‹Mundo de la vida› es la categoría central de una fenomenología de la conciencia pura. ‹Ser en el mundo›, desempeña un rol similar en una fenomenología ontológico-existencial del ser. Conciencia y existencia se hallan efectiva y estrechamente vinculadas al mundo, pero difieren en el modo de relacionarse con él. La conciencia se relaciona de una manera intencional en función de la referencia de sus vivencias a los contenidos materiales de las mismas. Por el contrario, la relación que conecta al ser-ahí heideggeriano con el mundo consiste en un encuentro y trato familiar con las cosas y con los hombres en actitud de solicitud y preocupación[194].

---

193 Cf. Herrmann, 1985: 44-65.

194 Cf. García Gómez Heras, 1992: 286-287 y Richter, 1999: 20ss.

Nos hallamos, pues, ante dos versiones de la intencionalidad: una husserliana, aislada del mundo y enclaustrada en su propia actividad noética; otra heideggeriana, abierta al mundo en su dimensión noemática. Estas dos formas de ver la conciencia intencional, una desde la óptica de la *intentio* y la otra desde la del *intentum*, responde, a nuestro juicio, a dos maneras diferentes de comprender la reducción y la intuición categorial. Husserl insiste reiteradamente en la diferencia entre la aprehensión de los objetos sensibles y la de los objetos categoriales. Heidegger, en cambio, pretende mostrar la conexión orgánica de ambos tipos de aprehensión[195]. Lejos de una existencia separada, las ideas nos permiten ‹ver› el objeto percibido. Esto incorpora un planteamiento que se aleja de la ortodoxia husserliana.

El proceso reductor husserliano cancela las cosas del mundo natural para referirlas a una subjetividad lógica y pura. Pero precisamente ese prejuicio epistemológico oculta lo que Heidegger busca: las cosas mismas en su ser en el mundo. Tal concepto de reducción ha de ser reformulado en una perspectiva ontológica, de tal manera que el referente transcendental sea el ser, descubierto y comprendido en y desde sí mismo. De este modo, mientras que la subjetividad husserliana dirime el problema del saber, el ser-ahí heideggeriano aborda la cuestión de la existencia. La prioridad teórico-especulativa de la conciencia pura cede el puesto al ser-ahí en su relación cotidiana con lo que está a la mano y con lo que se (pre)ocupa. La conciencia, según Heidegger, ha de ser reubicada en su ser en el mundo para compartir con él un mismo sentido. La reducción fenomenológica de Husserl, que remite todo fenómeno al yo

---

195 Cf. Bernet, 1990: 142. El artículo de Bernet analiza con agudeza las diferencias entre las ideas husserliana y heideggeriana de la intencionalidad.

puro, ha de ser sustituida por la reducción ontológica, que retrotrae todo ente a su ser en el mundo. Mostrar la facticidad de ese mundo es competencia de la hermenéutica, cuya tarea prioritaria reside no tanto en razonar una verdad teórica cuanto en mostrar una experiencia ontológica que se hace patente a sí misma.

En un intento de purgar las improntas idealistas de la intuición categorial, Heidegger afirma que

> «los actos categoriales constituyen una nueva objetualidad. Esto ha de entenderse de forma intencional: ‹*constituir*› no significa un producir en el sentido de hacer y fabricar, sino *dejar ver al ente en su objetualidad*»[196].

La interpretación ontológica de la intuición categorial que aquí nos ofrece Heidegger, nos parece estar en estrecha conexión con el descubrimiento del carácter fenomenológico de la ontología y de la filosofía práctica aristotélicas. Aristóteles le muestra la encarnación de las categorías en lo sensible, resaltando la conexión entre objetos sensibles y objetos categoriales. Este acoplamiento no obedece a un acto de constitución externo; más bien responde al nexo que se establece en el trato cotidiano con el mundo entre lo que vemos directamente y aquello que posibilita este ver. En la intuición categorial se revela esa misma posibilidad de ver y captar un objeto[197].

El sujeto ha de entenderse sobre la base de la intencionalidad antes que reducir ésta a ideas preconcebidas sobre el sujeto. Este es el núcleo de la crítica de Heidegger a Husserl. La meta de la meditación fenomenológica fundamental de *Ideas* está consagrada, desde el principio,

---

196 GA 20: § 6, 96-97. Cf. Bernet, 1988: 203-204.

197 Cf. GA 20: § 6, 98.

a exponer la reducción fenomenológica y a determinar las estructuras de la conciencia pura. En consecuencia, la intencionalidad queda atrapada en un esquema que explora los contornos epistemológicos de la región pura de la conciencia y de su fuerza constituyente. Con ello se acaba por completar el proceso de ‹subjetivización› de la intencionalidad[198]. El propósito que guía y atraviesa la Sección Segunda de *Ideas* no es otro que asegurar a la fenomenología un área de investigación autónoma para el estudio del yo puro. Esto explicaría por qué Husserl insiste tanto en separar la conciencia pura de su inserción natural en el mundo.

El vínculo empírico entre conciencia y cuerpo debe ser puesto entre paréntesis en orden a retener la esencia pura e independiente de la conciencia. Para el fenomenólogo esto significa que existe una forma de acceso al yo puro diferente y mejor que la de la existencia empírica del hombre. Esta forma más originaria es la reflexión. A los ojos de Husserl, la reflexión proporciona unas garantías de evidencia, claridad y rigor que no están al alcance de la actitud natural. La reflexión es un acto intencional cuya evidencia apodíctica descansa en la interioridad del sujeto[199]. Pero este modelo de la reflexión se extrapola al resto de los actos intencionales de la percepción, del recuerdo, de la fantasía, etc. Para Heidegger, esto trae consigo un exceso de subjetivización de la intencionalidad, además de un regreso de la fenomenología a una suerte de metafísica cartesiana. Antes de preguntarse fenomenológicamente por el ser de la conciencia, Husserl ya la relega al nivel de objeto presente y a la vista, la encuadra en el paradigma gnoseológico de sujeto-objeto. Su

---

198 Cf. GA 24: § 9, 91 y GA 24: § 21, 446. Véase también Bernet, 1990: 144.

199 Cf. Ideen I: § 78.

idealismo transcendental reduce el sentido de todo ente a una modificación de la conciencia constituyente.

Este modo de proceder sigue aún arrastrando el peso de la metafísica moderna. Heidegger polemiza contra esa subjetividad transcendental pura en nombre de las ‹cosas mismas›, afirmando que ni el objeto ni el sujeto pueden ser tomados exentos del mundo y de la historia. El mundo histórico actúa de instancia mediadora dada con antelación a que el sujeto cognoscente y el objeto conocido se constituyan como tales. El sujeto y el objeto no existen fuera del mundo. Ambos viven dados y comprendidos en él. El ser-ahí, sea hombre o sea cosa, se descubre a sí mismo en el *a priori* concreto del mundo al que pertenece. Por ello se nos recuerda en un pasaje de *Ser y tiempo* que

> «las determinaciones ontológicas del ser-ahí deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución ontológica que nosotros llamamos el ser-en-el-mundo»[200].

Para Heidegger, la investigación fenomenológica de la intencionalidad debe ir encaminada a descubrir la trascendencia del ser-ahí, que, a su vez, posibilita el ‹dirigirse a algo› de la intencionalidad[201].

Heidegger reprocha a Husserl el haber transformado la reducción fenomenológica en una actividad de separación diametralmente opuesta a la naturaleza relacionante de la intencionalidad. La *‹distinctio phaemenologica›*, de la que ya habla Husserl en las lecciones de 1910/11 *Problemas fundamentales de la fenomenología,* separa al hombre de su conciencia, la *intentio* inmanente del *intentum* trascendente, el ser

---

200 SuZ: § 12, 53 / SyT: 79.

201 Cf. GA 24: § 21, 447.

constituyente del ser constituido y la conciencia absoluta del mundo[202]. Este movimiento de separación se produce en la reducción eidética. Para Husserl, la reducción eidética permite el paso de la fenomenología empírica a una fenomenología *a priori* de la conciencia pura. Heidegger piensa que esta estructura atemporal del *ego* transcendental trueca la fenomenología en una especie de ‹noumenología› que no toma en consideración la facticidad individual del hombre. Heidegger apuesta por una aproximación a la intencionalidad mucho más natural y directa, enfatizando la íntima co-pertenencia de *intentio* y de *intentum* en el seno mismo de la intencionalidad. Heidegger no encuentra argumentos que legitimen fenomenológicamente una separación entre la existencia fáctica del hombre y la conciencia pura del mismo. En última instancia, ¿en cuál de estas dos instancias cabría encontrar el ser de la intencionalidad? Por ello, Heidegger interroga por el *a priori* de la intencionalidad desde la realización individual y concreta de los comportamientos intencionales de la vida humana[203].

El seguimiento fenomenológico de ese proceso de realización de la intencionalidad sirve de hilo conductor para el análisis del ser de los objetos intencionales y del ser del sujeto de la intencionalidad. La intencionalidad del ser-en-el-mundo permite comprender el ser de las cosas en su servicialidad y el ser de sí mismo en el cuidado[204]. En el comportamiento óntico *vis-à-vis* de las cosas existentes y del cuidado

---

202 Cf. HUA XIII: § 13, 142-144.

203 Esta convicción se remonta a su recensión del libro de Jaspers (1919/21), en la que manifiesta abiertamente que «el sentido pleno de un fenómeno abarca los caracteres intencionales de la relación [que establece la *intentio]*, del contenido [depositado en el *intentum]* y de la realización [de la intencionalidad]» [AKJ: 22].

204 Cf. Bernet, 1988: 211.

logra el hombre tener la experiencia de la trascendencia o, dicho de otro modo, se le revela la pre-comprensión del mundo que la intencionalidad ya siempre presupone. Es esta misma precomprensión del mundo la que nos remite al ser de la intencionalidad como apertura existencial y trascendencia. La intencionalidad, por tanto, se asienta sobre el fondo de un mundo aún por descubrir. De ahí que Heidegger hable de diferencia ontológica entre intencionalidad y trascendencia, en un lenguaje con ecos escolásticos: «La intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia. Ésta última es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modalidades»[205]. El sujeto ya no es una unidad supratemporal, sino una unidad diseminada en el horizonte temporal del mundo.

En resumen, la discusión crítica acerca de la comprensión husserliana de la intencionalidad se puede condensar en tres puntos. Primero: reducir todo objeto trascendente a la conciencia supone ignorar la diferencia ontológica entre *intentio* e *intentum*. Segundo: el ser de la intencionalidad, lejos de constituirse como el de una actividad mental de un sujeto inmanente, se expresa en la apertura y la trascendencia hacia el mundo. Tercero: frente al distanciamiento husserliano respecto de la facticidad de la existencia humana, para Heidegger la aproximación fenomenológica al ser de lo intencional debe empezar prestando atención al comportamiento intencional del hombre en su vida concreta y diaria en el mundo. Por consiguiente, han de darse el paso del yo puro al ser-ahí fáctico, el tránsito de la reflexión al cuidado, la prioridad de la praxis frente a la teoría. En la perspectiva de Heidegger, la reducción fenomenológica que practica Husserl es una operación de separación opuesta a la naturaleza relacionante y trascendente de la intencionalidad.

---

205 GA 24: § 9, 91.

Esta trascendencia y apertura nos introduce en la dimensión extático-horizontal de la temporalidad[206].

6.5 La ontología fundamental

Una vez expuestas las principales estructuras ontológicas de la existencia humana y concretado el sentido heideggeriano del método fenomenológico queda perfilado el proyecto de una ontología fundamental que tiene por objetivo último desvelar el sentido del ser: un sentido, que ya desde la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo,* va a localizarse en el horizonte de la historicidad y de la temporalidad del ser-ahí. Con este enfoque podemos afirmar que el diseño temático y conceptual de *Ser y tiempo* queda prácticamente esbozado (6.5.1). Por último, restaría llamar la atención sobre los dos presupuestos metodológicos que sustentan todo el edificio de la ontología fundamental, a saber, la actitud transcendental y la diferencia ontológica. A nuestro juicio, estos presupuestos se mantienen todavía en la órbita de una estructura argumentativa de corte transcendental. Por ello, hablamos de una radicalización de la filosofía transcendental en términos de un ser-ahí fáctico y temporalmente despotenciado que ya no reúne las posibilidades de constitución del mundo inherentes al tradicional sujeto epistemológico, pero que de alguna manera todavía interpreta el papel de una instancia que activa y dinamiza la precomprensión del ser que le es propia. Con la idea de una radicalización de la filosofía transcendental van implícitas, pues, dos consideraciones sobre la postura de Heidegger: una, que lleva hasta el extremo las posibilidades de la filosofía transcendental; otra, que

---

206 Cuestión que abordamos en el apartado 6.5.1.2.

representa a la vez la superación de dicha filosofía, en la medida en que llega a posiciones de abierta confrontación e incompatibilidad con las tesis transcendentales fundamentales (6.5.2).

6.5.1 Preludios de *Ser y tiempo*

6.5.1.1 La conferencia *El concepto de tiempo*

En el verano de 1924, un año después de haber tomado posesión de la plaza extraordinaria de filosofía en Marburgo, recibe Heidegger una invitación de Rudolf Bultmann para ofrecer una conferencia ante la Sociedad Teológica de esa misma ciudad[207]. La exposición heideggeriana dio pie al texto de que hoy disponemos sobre el concepto del tiempo. La conferencia, como indica el autor desde el principio, no aborda cuestiones teológicas o divinas, sino que se limita a una consideración de la cuestión del tiempo a partir de un análisis previo de la existencia humana. Se puede, de entrada, apreciar el esfuerzo de Heidegger por deslindar los ámbitos de la teología y de la filosofía a partir de su distinta concepción del tiempo. A diferencia del teólogo, que aborda el tema del tiempo como un asunto que afecta principalmente a la fe, el filósofo no cree y, por

---

207 Recordemos que Bultmann había llegado a Marburgo dos años antes que Heidegger. Desde allí renovó por segunda vez la teología protestante, tras Karl Barth. Esta teología conocerá su verdadera expansión primero después de 1945 bajo el título de la ‹desmitificación› y, como reconoce el mismo Bultmann, fueron los años de Marburgo en compañía de Heidegger los que dieron forma a sus reflexiones teológicas. Este apartado retoma en gran medida las ideas que expuse en Adrián, 1999c: 211-226.

tanto, se plantea la comprensión del tiempo en términos del tiempo mismo, sin referencia alguna al concepto de eternidad[208].

En este aspecto el texto de la conferencia es deudor de la sugestiva propuesta de san Agustín de resituar el problema del tiempo en el marco de la naturaleza de la propia disposición del alma, que Heidegger traduce como estado de ánimo, y de abrir así la cuestión del tiempo a una nueva y plena consideración de la vida humana desde el nacimiento hasta la muerte. He aquí una de las aportaciones decisivas de este escrito, pues es la primera vez que Heidegger yuxtapone la certeza de la propia muerte a la tendencia a caer preso de la cotidianidad anónima del ‹uno›. La muerte suministra el único acceso ontológico a la temporalidad y, por ende, a la historicidad de la existencia humana.

Esta primera interrelación entre una vida dueña de su existencia y otra atrapada por el espeso manto de las opiniones públicas se tematiza explícitamente en el texto de 1924 en términos de dos modos antagónicos de temporalidad. En este sentido, la incorporación del término técnico del ‹respectivo instante› *(Jeweiligkeit)*[209] juega un papel central en la conferencia como telón de fondo para distinguir estas dos formas de temporalidad: la temporalidad impropia, que se limita al cálculo del

---

208 Cf. BZ: 6 / CT: 25. Años más tarde, en la conferencia de 1927 *Fenomenología y teología,* Heidegger retoma esta diferencia y señala, además, que la filosofía actúa a modo de correctivo ontológico de la teología (cf. GA 9: 61-67).

209 Término que Heidegger ya había elaborado en las lecciones del semestre de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* para designar con mucha más precisión el fenómeno de la facticidad (cf. GA 63: 7). La palabra alemana *‹Weile›* significa ‹momento o instante de duración indeterminada›, como la espera ante el *kairós* de la segunda venida de Cristo. La idea expresada con ‹respectivo instante› es la de la absoluta individualidad insustituible de cada uno *(je)* y en cada instante *(Weile).* Otros traductores optan por términos como ‹ocasionalidad› (Aspiunza), ‹especificidad› (O'Neill) o ‹particularidad temporal› (Kisiel y Buren).

tiempo, y la temporalidad propia, que se despliega desde la anticipación del futuro. He aquí los dos ejes que vertebran el grueso de la reflexiones heideggerianas en torno al concepto de tiempo. A partir de estas consideraciones previas la conferencia se desarrolla en dos direcciones: por un lado, como breve examen de la concepción del tiempo imperante en la física contemporánea y en la experiencia ordinaria; y, por otro lado, como análisis más detallado del fenómeno del tiempo en relación con la existencia humana.

En primer lugar, Heidegger estima inadecuada e insufienciente la comprensión del tiempo compartida por experiencias tan distintas como la teoría de la relatividad de Einstein, las observaciones aristotélicas o la conducta cotidiana, por entender que las tres coinciden en determinar el tiempo a partir de la categoría de la medida. La física moderna se limita a medir los fenómenos naturales en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales. Incluso la experiencia cotidiana del tiempo parece estar filtrada por la medición y el cálculo de los acontecimientos. Heidegger ilustra el carácter homogéneo y cuantitativo del tiempo con la imagen del reloj, instrumento que plasma gráficamente esta noción de sucesión lineal y uniforme del tiempo[210]; un rasgo que, en palabras de *Ser y tiempo,* corresponde al tiempo impropio.

En este punto Heidegger retoma casi literalmente las conclusiones de su lección de habilitación de 1915 *El concepto de tiempo en la ciencia histórica.* En aquel momento sus convicciones neokantianas se tambalearon por primera vez, al comprobar que no ofrecían una solución al problema de la historicidad de la vida. Se abría paso un nuevo concepto de tiempo, irreductible al concepto de tiempo uniforme de las ciencias

---

210 Cf. BZ: 7-10 / CT: 27-32.

físicas. «En la teoría física se trata del problema de la medición del tiempo, no del tiempo en sí [...]; lo caracterísitico del concepto de tiempo de las ciencias naturales es su carácter homogéneo y cuantitativo»[211]. Con todo, «el propósito de las ciencias históricas consiste en poner de relieve los nexos evolutivos y efectivos de las objetivaciones de la vida humana en su relación con los valores culturales. [...] *Los tiempos de la historia se diferencian cualitativamente.* El concepto de tiempo en las ciencias del espíritu no tiene nada que ver con el carácter homogéneo del concepto de tiempo de las ciencias naturales. Por ello el tiempo histórico no puede ser expresado por una secuencia matemática, ya que no hay ninguna ley que determine cómo suceden los tiempos. Los momentos temporales del tiempo físico sólo se diferencian por el lugar que ocupan en la secuencia. Los tiempos históricos también se suceden, pero cada uno es distinto en la estructura de su contenido»[212].

En este sentido, en el escrito de habilitación de 1915 sobre Duns Escoto ya se detecta una primera tentativa de fluidificación de las categorías escolásticas con el objeto de indicar cómo la vida del sujeto se comprende a sí misma desde su devenir histórico. Heidegger propone un retorno al espíritu vivo en la plenitud de sus manifestaciones[213]. Esto significa que las cosas son mucho más que lo meramente expresado en el medio homogéneo de los conceptos. Las cosas, más bien, son puras singularidades heterogéneas; y es nuestro entendimiento el que proyecta en esta heterogeneidad los conceptos para comprender y comparar las

---

211 GA 1: 424.

212 GA 1: 427 y 431.

213 Cf. GA 1: 407s.

cosas[214]. Ahora bien, es en este contexto en el que Heidegger retoma el concepto de la *haecceitas* de Duns Escoto para designar la singularidad de lo real[215]. Precisamente la imposibilidad de encorsetar la vida en un rígido armazón conceptual se manifiesta abiertamente en el epílogo de la habilitación: el fenómeno de la vida, señala allí Heidegger, no se agota en la actitud teórica sino que alcanza su plenitud en el desarrollo del espíritu histórico de la vida misma[216]. Por tanto, existir no es un estar dado; antes bien, es un realizarse, un gestarse histórico. Sólo a partir de este plegarse sobre la propia facticidad puede abrirse el horizonte de la temporalidad.

Heidegger retoma esta misma problemática en la conferencia de 1924, abordando el problema desde la perspectiva de la relación interna del tiempo con nuestra propia experiencia que, como se apresura a señalar el autor, se inspira en el libro XI de las *Confesiones.* San Agustín, tal como se ha apuntado anteriormente, ya comprendió que el ‹yo› experimenta el tiempo inmediatamente como una disposición afectiva, y esta experiencia inmediata es el modo como la existencia se encuentra a sí misma antes de cualquier acto de reflexión. No cabe duda de que

---

214 Una reflexión en la órbita de la filosofía vitalista de Bergson, quien reconoce dos fuentes de conocimiento de la vida: el entendimiento, que filtra conceptualmente la realidad desde un criterio práctico, y la intuición, que nos traslada al núcleo vital de la realidad. A partir de esta distinción se establecen dos experiencias del tiempo: la del entendimiento que construye el tiempo físico medible y la de la experiencia interna de la intuición que vive el tiempo como duración.

215 Cf. GA 1: 191-199. En *Ser y tiempo,* como sugiere el mismo Heidegger en una carta de 1927 a Karl Löwith, la *haecceitas* vendrá a caracterizar la particularidad temporal y la facticidad del ser-ahí (cf. Carta a Löwith, 1927: 37). Este ingrediente temporal, por otra parte, es el que Heidegger pretende retener con el término de la *Jeweiligkeit* presente en la conferencia.

216 Cf. GA 1: 353. Preludio de la noción de historicidad que luego reaparece en la conferencia de 1924.

Heidegger, aunque no lo mencione expresamente en el texto de la citada conferencia, está al corriente de los trabajos de Husserl en torno a la temporalidad de la conciencia[217].

De esta manera, independientemente de que midamos el tiempo en nuestro espíritu (Agustín) o en nuestra conciencia (Husserl), lo cierto es que la pregunta acerca de qué es el tiempo acaba remitiendo la investigación al ser-ahí, «si por ser-ahí se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana»[218]. En otras palabras, si la existencia humana guarda alguna relación con el tiempo, entonces habrá que determinar desde aquí la constitución ontológica fundamental de tal existencia. Sin embargo, esta tarea precisa de una previa destrucción de la concepción del tiempo dominante en la tradición metafísica. Con esta afirmación se está aludiendo directamente a la concepción aristotélica del tiempo en la *Física*, paradigma del tiempo operativo en la cotidianidad y en la ciencia, así como a la aproximación teológica al tiempo en clave de eternidad. Con esta destrucción Heidegger logra situarse en el ámbito preteórico de una fenomenología de la experiencia fáctica de la vida que permite mostrar las estructuras ontológicas del ser-ahí. El error de la metafísica consiste en pensar el ser como constante ser presente. Por esa razón no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta

---

217 Cabe recordar que Heidegger se encargó posteriormente de la publicación, en 1928, de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl en el volumen IX del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. En el próximo apartado 6.5.1.2 damos más detalles sobre la concepción husserliana de la temporalidad.

218 BZ: 11 / CT: 34. En el momento de pronunciar esta conferencia Heidegger ya se encuentra en el proceso de elaboración de los caracteres fundamentales de la existencia humana, que en el curso de las citadas lecciones de 1923 bautiza definitivamente con el nombre de ‹ser-ahí›.

la vida fáctica. En opinión del joven Heidegger, el ser así entendido está presente en el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Resulta claro que a partir de esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida. Según Colomer, «un pensar que funciona como ver y piensa el ser como ser-a-la-vista tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como presente»[219]. La metafísica occidental piensa el ser en el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo como tiempo.

Con este planteamiento Heidegger da paso a la parte central de su conferencia, subdividida a su vez en dos apartados. En el primero se ofrecen ocho sucintas características de la existencia humana, que en lo esencial no difieren de la analítica existenciaria de la primera sección de *Ser y tiempo*. En líneas generales el ser-ahí se caracteriza por su ser en el mundo, en el que primariamente se ocupa de las cosas que le salen al encuentro. Además, en la medida en que el ser-ahí comparte el mundo con los otros, la comprensión que tiene de sí mismo y de los otros está básicamente gobernada por los criterios de la cotidianidad y condicionada por la tradición[220]. En cualquier caso, sólo se mencionan aquellos rasgos ontológicos del ser-ahí que resultan imprescindibles para la exposición de la cuestión de la temporalidad. Esta exposición se concentra especialmente en la temporalidad propia del ser-ahí que emana de la anticipación de su propio fin como posibilidad de su poder-ser más originario. En este sentido, el segundo apartado inscribe el problema del tiempo en una sugestiva reflexión sobre la muerte como posibilidad extrema del ser-ahí,

---

219 Colomer, 1990: 488.

220 Cf. BZ: 12-14 / CT: 36-40.

reflexión que contiene virtualmente los elementos presentes en la segunda sección de *Ser y tiempo*[221].

Ahora bien, ¿por qué se retrocede al ser-ahí para explicar el fenómeno del tiempo? La respuesta de Heidegger es que la vida humana ya está habitualmente orientada hacia el tiempo. Las acciones en nuestro mundo circundante y los procesos de la naturaleza también se desarrollan en el tiempo. Precisamente la constatación de este hecho obliga a un análisis previo del ser-ahí en su continuo proceso de realización cotidiana. Sin embargo, la dimensión de la vida diaria es tan familiar y auto-evidente que habitualmente se pasa por alto. Por ello, el examen de este ser-ahí en el mundo cotidiano se erige en punto de partida de una elaboración ontológica de la temporalidad, y que tiene que elucidar básicamente tres cuestiones.

---

221 Ciertamente que la forma de plantear el objetivo de la conferencia se mantiene en la órbita de las dos secciones publicadas de *Ser y tiempo,* si bien la cuestión central de la pregunta que interroga por el sentido del ser desde el horizonte trascendental de la temporalidad no aparece ni explícita ni implícitamente tematizada. De ahí, como apuntan Kisiel y Sheehan, que se deba tomar con reservas la rotundidad de la afirmación de Gadamer según la cual el texto de *El concepto de tiempo* refleja una forma primitiva de *Ser y tiempo.* Para una aproximación a la discusión sobre el grado de la influencia de esta conferencia sobre *Ser y tiempo* consultar, entre otros, Gadamer, 1983b: 29-40, Sheehan, 1979: 78-83 y Kisiel, 1993: 311-357.
Sin la radicalidad de Gadamer ni las reservas de Kisiel y Sheehan, pensamos que la presente conferencia de *El concepto de tiempo* constituye un momento fundamental en este intrincado proceso de elaboración de *Ser y tiempo.* En ella se sientan las bases de un análisis de las estructuras ontológicas de la existencia humana y de una consideración del tiempo a partir de la reflexión sobre la muerte, que anticipa terminológica, sintáctica y temáticamente el proyecto filosófico de 1927. Incluso el mismo Heidegger en una nota de *Ser y tiempo* manifiesta que «las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis con ocasión de una conferencia pública sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo (julio 1924)» (SuZ: § 54, 268/1 / SyT: 288).

La primera de ellas es: ¿cómo aprehendemos el mundo? El mundo, al que la existencia humana está referido antes de todo teorizar sobre él, es un mundo previamente constituido, simbólicamente estructurado y compartido en vitud de su originario ser-con-otro, lo cual determina que aquello con lo que primariamente nos encontramos no sean las ‹cosas mismas›, sino la interpretación pública y cotidiana de las mismas. La imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo no es algo limitante, ya que establece la posibilidad misma de revestir el mundo de sentido. En otras palabras, y en la estela de las lecciones del semestre de posguerra de 1919, «este mundo que nos rodea [...] no consiste en cosas con un determinado contenido de significación, en objetos a los que además se añade el que hayan de significar esto y lo otro, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primero, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación de la cosa desnuda»[222].

La segunda de las cuestiones apuntadas es: ¿quién es en el mundo? El ser que uno ordinariamente es. Aquí el ‹uno› se eleva a sujeto anónimo y colectivo que se comprende a sí mismo a partir de un entramado de hábitos, costumbres y tradiciones previamente establecidas que sumen al ser-ahí en el anonimato de la cotidianidad.

Y, en tercer lugar, queda abierta la pregunta: ¿cómo se manifiesta el ahí, el ser-en, de la existencia humana? En la inhospitalidad de ese sujeto de la cotidianidad que no remite a nadie en concreto y en la que el ser-ahí queda atrapado por el tiempo uniforme y público del ‹uno› que nivela a todos. El ser-ahí, pues, tiene una vivencia impropia del tiempo y anclada en la repetición constante de un ‹ahora› que absorbe a la

222 GA 56/57: § 15, 73.

existencia en un fluir impersonal del tipo ‹ahora esto, luego aquello› que acaba por precipitar al ser-ahí hacia la caída y la pérdida de sí mismo. Y es que la propia dimensión temporal de la vida abre una abanico de posibilidades entre las que se da la posibilidad de sucumbir ante el ‹uno›[223].

Precisamente los parámetros interpretativos de la cotidianidad y el ritmo de la temporalidad impropia deforman la comprensión del ser del ser-ahí. Ante esta situación emprende Heidegger una reflexión sobre la muerte como posibilidad extrema del ser-ahí, en la que se detiene en la segunda mitad de su conferencia. No obstante, «¿cómo podemos captar este ente en su ser antes de que él alcance su fin?»[224] La salida que Heidegger propone a esta aporía consiste en no considerar la muerte como algo que provoca el final efectivo de la existencia humana, sino como la posibilidad extrema e irrebasable de esa misma existencia vista desde la perspectiva formal de su ser relativamente al fin[225]. Y ¿en qué se se distinguen estas reflexiones sobre la muerte de las de la tradición cristiana? Básicamente en que no tematiza la muerte en clave existencial, sino como puente tendido hacia la temporalidad. Un planteamiento crítico con la tradición imperante en la teología y en la metafísica, propensa a considerar a Dios o al Ser como esferas sustraídas al tiempo y a las que uno sólo accede por la fe o la participación[226].

---

223 Cf. Krell, 1994: 368s.

224 BZ: 15 / CT: 42.

225 No se encuentra todavía la expresión ‹ser-hacia-la-muerte› de *Ser y tiempo,* pero es manifiesto -como apunta Peñalver- que el Heidegger de esta conferencia tiene plena conciencia del decisivo papel que este existenciario ocupa en el análisis de la existencia humana (cf. Peñalver, 1988: 48).

226 Cf. Safranski, 1994: 163-165.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo eso con la cuestión del tiempo? El ser-ahí, caracterizado esencialmente como un ser de posibilidades proyectadas sobre el fondo de la posibilidad extrema de la muerte, muestra la totalidad de su existencia a la luz de su haber-sido. Desde la perspectiva de este modo de realizar y proyectar la existencia en el marco de la anticipación de la muerte futura y de la vida pasada se alcanza una comprensión genuina del fenómeno del tiempo. En el marco de esta anticipación prima el futuro, porque el rasgo fundamental del ser-ahí descansa ante todo en este constante proyectarse en posibilidades. De ahí la rotunda afirmación de Heidegger:

> «Esta *anticipación* no *es* otra cosa que el *futuro propio y singular del respectivo ser-ahí.* En la anticipación el ser-ahí *es* su futuro, pero de tal manera que en este futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*»[227].

Esta concepción de un tiempo propio, fruto de la síntesis entre pasado y futuro, entre necesidad y posibilidad en el instante presente, se remonta a las lecciones del semestre de 1920/21, en las que Heidegger ofrece una audaz reinterpretación ontológica del tema cristiano de la *parousía* de las epísotals paulinas[228]. Los rasgos kairológicos no dominan ni calculan el tiempo, sino que forman parte del proceso de realización de una vida que se resiste a ser objetivada y cuantificada. Sólo desde este inminente advenir futuro puede aprehenderse la experiencia originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad y la historicidad de la vida. La existencia se despliega en el horizonte de la temporalidad. Y ésta, al igual que sucede

---

227 BZ: 19 / CT: 47.

228 Cf. GA 60: §§ 25-27, así como apartado 4.3.3.3.

luego en *Ser y tiempo,* es la condición de posibilidad de la historicidad como una forma temporal de la existencia del ser-ahí[229]. Quizás la historicidad, como carácter ontológico del ser-ahí, pueda hacer visible el fenómeno del tiempo, ya que a la postre todo preguntar por el tiempo no deja de ser un preguntar histórico.

Pero de nuevo se suscita el interrogante: ¿qué es la historia? En un sentido objetivo la historia se despliega como una serie de acontecimientos pasados y tradiciones comunes[230]. Sin embargo, este entramado de tradiciones también regula la interpretación del tiempo, ofreciendo un visión impropia de la historicidad en términos de historiografía. Los principales peligros de una comprensión historiográfica de la historia son: por una parte, el relativismo, producto de las comparaciones sin fin entre distintas concepciones del mundo; y, por otra parte, el objetivismo, en forma de una enumeración cronológica que persigue disponer los hechos pasados en un orden totalmente transparente y determinado. El tiempo histórico no puede ser reducido al tiempo de las ciencias naturales. En opinión de Heidegger, el problema de la historicidad no radica tanto en la objetividad del conocimiento historiográfico como en alcanzar una comprensión del despliegue de la conciencia histórica. En este punto resulta decisiva su lectura de Dilthey.

---

229 Cf. SuZ: § 6.

230 Llegado a este punto Heidegger vuelve a aplicar los dos modos de existencia fundamentales del ser-ahí, la propiedad y la impropiedad, a la historia. De este modo, distingue entre la historiografía *(Historie)* y la experiencia de la historia *(Geschichte);* una distinción, por otra parte, en clara sintonía con el esquema de *Ser y tiempo.*

6.5.1.2 Historicidad y temporalidad de la existencia humana

En nuestra discusión acerca de la interpretación heideggeriana de la intencionalidad de Husserl nos habíamos quedado a las puertas de un pregunta fundamental: ¿cómo se despliega la temporalidad de la intencionalidad? El análisis fenomenológico que Husserl ofrece de la temporalidad interna de la conciencia en *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* empieza por la desconexión del tiempo objetivo, del tiempo trascendente a la conciencia; es decir, el tiempo del mundo y de la ciencia, el tiempo de la naturaleza y del espíritu[231]. El tiempo que interesa a Husserl se localiza en el tiempo inmanente de la corriente de vivencias de la conciencia. «No consideramos la existencia del tiempo del mundo ni la existencia de una duración de las cosas o algo por el estilo, sino la aparición del tiempo y de la duración como tal. Pero esto son modos absolutos cuya puesta en duda sería absurda. Aceptamos, por tanto, la existencia de un tiempo, que no es el tiempo de la experiencia del mundo, sino el tiempo inmanente de la corriente de la conciencia»[232]. El tiempo de la conciencia no obedece a la lógica de una sucesión discontinua de momentos. Husserl concibe el tiempo más bien en términos de una realidad que se extiende en el presente, conservando un eco del pasado y preanunciado a la vez el futuro[233]. El tiempo responde a actos

---

231 Cf. HUA X: § 1, 3.

232 HUA X: § 1, 3.

233 Late en el fondo de esta concepción del tiempo la noción de *distentio animi* de Agustín. De hecho, el mismo Husserl recuerda en la ‹Introducción› de su *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que cualquiera que hoy en día desee abordar la cuestión del tiempo ha de «estudiar a conciencia los capítulos 13-28 del libro XI de las *Confesiones*» (HUA X: 2). Para la vinculación Agustín-Husserl consultar Herrmann, 1992: 145-169.

intencionales de retención, atención y protención. Sin entrar a exponer la correlación intencional de vivencia y objeto, que tiene como consecuencia que a los diferentes tipos de determinación temporal de un objeto le corresponden diferentes vivencias intencionales[234], nos centramos en la doctrina de la conciencia absoluta.

Husserl ha descubierto de este modo en la conciencia la dimensión fundamental de la temporalidad. La conciencia aparece en ella como una corriente, la corriente viva del presente que arrastra consigo el pasado y tiende hacia el porvenir. Por ello es fuente del recuerdo y del proyecto. La misma intencionalidad no puede entenderse sino en el tiempo. El mismo yo, como principio del flujo consciente, no nos es dado como una cosa de contornos fijos y definidos que esté ahí, a nuestra disposición, y que podamos fácilmente reencontrar, sino como una corriente, que corriendo se escurre y escapa así a nuestro poder de objetivación[235]. Mas esta conciencia absoluta como origen de la temporalidad ya no encaja en el modelo de la percepción intencional. Las percepciones están dirigidas intencionalmente a los objetos y son, por consiguiente, actos ponentes, mientras que la conciencia absoluta sólo se ve afectada pasivamente. Las percepciones discurren en el tiempo; la conciencia pura, en cambio, ni dura ni está en el tiempo. La conciencia originaria del tiempo es la

---

234 De esta manera, por ejemplo, un objeto presente se aprehende en la vivencia de la percepción, un objeto pasado en la vivencia del recuerdo o un objeto futuro en la vivencia de la expectación. Además, lo que recuerdo ahora fue en su momento percibido, lo que proyecto se convertirá en recuerdo una vez realizado, etc. Husserl dedica la ‹Segunda Sección› de su *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* al análisis de los momentos temporales del recuerdo, de la reproducción, de la fantasía, de la percepción o de la expectación.

235 HUA X: Apéndice VI, 111sss.

conciencia absoluta y constituyente que dota de unidad a la corriente temporal[236].

Uno de los focos de la crítica heideggerina de la noción husserliana de intencionalidad hace referencia a su modo de temporalización. En la sexta de las *Investigaciones lógicas* ya se describe el carácter temporal del cumplimiento de las intenciones como un acto de presencia: «el carácter intencional de la percepción consiste en presentificar, en contraste con el mero volver a hacer presente de la imaginación»[237]. El ideal de cumplimiento se alcanza cuando el contenido representante y el contenido representado son una y la misma cosa, con lo que «lo objetivo es ‹dado› o está ‹presente› real y exactamente tal como es en la intención»[238]. Lo que le llama la atención a Heidegger en esta consideración de la naturaleza temporal de la intencionalidad, es que aquí el ser, en el sentido de verdad, apunta hacia la dimensión del tiempo. No obstante, la distinción que Husserl establece entre el ser real de las cosas y el ser ideal de los juicios presupone una comprensión del ser y de la verdad sujeta al horizonte temporal del presente[239].

De este modo, la noción del significado como identidad inmutable queda presa del concepto de ser de Parménides y Platón[240]. Husserl hereda esta comprensión estática del ser, opina Heidegger, a través de la noción de ‹validez› de Lotze y de los neokantianos Natorp, Windelband y Rickert, quienes distinguen entre la validez del contenido ideal y

---

236 Cf. HUA X: §§ 38 y 39.

237 LU II/2: § 37, 646 / IL/2: 682.

238 LU II/2: § 37, 647 / IL/2: 683.

239 Para un comentario sobre esta equiparación de ser como ser presente remitimos al apartado 5.2.2.2.

240 Cf. GA 20: § 8, 102.

atemporal y el acto realmente temporal de la emisión de una proposición. Con esta concepción de la temporalidad, «el yo concreto queda deshistorizado hasta el nivel de una yoidad reducida a correlato de la cosidad»[241]. Heidegger intenta reapropiarse el carácter temporal de la conciencia desde el fenómeno del tiempo histórico en la vida fáctica. Con este último paso se culmina el tránsito de la fenomenología a la ontología fundamental proyectada en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo.*

La pregunta de Heidegger por el origen del tiempo arranca fenomenológicamente del tiempo objetivo.

> «Se trata de llegar a través de la comprensión vulgar del tiempo a la temporalidad, en la que se enraiza la constitución ontológica del ser-ahí y a la que pertenece el tiempo comprendido vulgarmente»[242].

A partir de aquí cabe distinguir dos niveles de temporalidad: el de un tiempo impropio y vulgar, como el de la vida cotidiana o el tiempo homogéneo y cuantitativo de las ciencias objetivas, que Heidegger ilustra con el tiempo secuencial del reloj o de la sucesión cíclica de las estaciones del año; y el de otro tiempo originario, que se genera en la resolución con la que la existencia propia proyecta sus posibilidades de ser. La concepción heideggeriana del tiempo rechaza rotundamente la alternativa husserliana de situar el origen de la temporalidad en la inmanencia del sujeto[243]. Ya en la conferencia sobre *El concepto de tiempo,* como será luego el caso en *Ser y tiempo,* la cuestión de la unidad del todo estructural del ser-ahí encuentra su solución en el estado de resuelto, en la

---

241 GA 56/57: § 17, 89.

242 GA 24: § 19, 324. Cf. también SuZ: § 78, 404-405 / SyT: 419-420.

243 Cf. Bernet, 1987/88: 96.

anticipación decidida de la muerte como la posibilidad extrema que evidencia nuestra esencial finitud. La raíz última de esta unidad no se nutre del puro sujeto transcendental, sino de la anticipación de la muerte[244]. Sólo a partir de este resuelto ser-para-la-muerte es posible la ‹mismidad› *(Selbstheit)*. Ahora bien, ser sí-mismo no es nunca un don sino una tarea. La existencia humana está, mientras existe, en camino hacia sí misma.

El estado de resuelto que anticipa la muerte nos ofrece la clave para la comprensión de la temporalidad del ser-ahí. ¿Qué es, en efecto, este resuelto correr al encuentro de la muerte? Ser para la posibilidad más propia, peculiar e intransferible. En tanto que anticipación, el ser-ahí está en condiciones de mantener ante sí la muerte como posibilidad y de este modo llegar a sí mismo. Ese poder llegar a sí mismo es el fenómeno del ‹futuro› *(Zukunft)*. Simultáneamente en el correr hacia la muerte el ser-ahí se comprende como culpable, es decir, toma sobre sí su estado de arrojado. Esta capacidad del ser-ahí de volver hacia lo que ya ha sido constituye el fenómeno del ‹pasado› *(Gewesenheit)*. Finalmente, la anticipación de la muerte coloca en cado caso al ser-ahí ante su situación, su ahí. En este dejar que salgan al encuentro los entes de los que se ocupa el ser-ahí en cada situación reside el fenoméno del ‹presente› *(Gegenwart)*. El pasado surge del futuro, pero de suerte que el futuro, que va siendo pasado, emite de sí el presente. Este fenómeno unitario recibe el nombre de ‹temporalidad› *(Zeitlichkeit)*. La temporalidad es el fundamento ontológico del cuidado. Sus elementos estructurales son el pre-ser-se (futuro), como ser-ya (pasado) en-medio-de (presente).

---

244 Cf. BZ: 16-18 / CT: 43-45.

Ahora bien, la temporalidad no es ningún ente. En rigor, la temporalidad no ‹es›, sino que se temporaliza *(zeitigt)*. Heidegger apunta hacia la trascendencia temporal del mundo y al carácter extático de la temporalidad. La temporalidad recibe el nombre de ‹extáctica› porque es lo originariamente ‹fuera de sí›, porque remite a un suceso en el que ningún momento permanece idéntico a sí mismo. Sus tres dimensiones, el pasado, el futuro y el presente, no son tanto fases como éxtasis. Por eso Heidegger determina la temporalidad como ‹unidad extática› de esos tres momentos temporales, que son extácticos en un doble sentido. Por una parte, no sólo sirven para la caracterización y localización temporal de las cosas pasadas, presentes y futuras, sino que, en general, abren primariamente el horizonte en el que puede manifestarse lo pasado, presente y futuro. Los éxtasis presuponen en su trato con los entes una comprensión del ser fundada temporalmente. Por otra parte, estas realidades temporales son extáticas porque sólo pueden ser determinadas en relación a las otras. Esta co-pertenencia de los tres éxtasis siempre queda referida al horizonte extático abierto por uno de estos tres momentos. Por ejemplo, cuando recuerdo mi infancia mientras ojeo el álbum de fotos de mis padres los éxtasis temporales se desplazan hacia el horizonte del pasado, o al escuchar con atención el diálogo de una obra de teatro los éxtasis temporales se concentran en el presente.

Este es para Heidegger el sentido originario del tiempo: el mismo proceso de temporalización de la existencia humana. La existencia se temporaliza conforme a sus tres éxtasis: el futuro, haciéndose presente, pasa a ser pasado. El ser-ahí no es temporal porque esté en el tiempo, sino porque está entretejido de tiempo. La temporalidad auténtica que determina el sentido ontológico del cuidado del ser-ahí está en estrecha conexión con la existencia propia en el modo de la anticipación del estado

de resuelto *(Entschlossenheit)*. Este estado de resuelto se comprende como una realización concreta y fáctica de la propia vida, en la que juega un papel importante la anticipación de la muerte y la asunción de la propia nada[245]. La temporalidad de la propia existencia se determina primariamente desde el éxtasis del futuro. Por el contrario, la existencia impropia de la caída en el uno está domeñada por la presencia constante de las cosas. Un tipo de intratemporalidad que se fundamenta, en último término, en la temporalidad extática. Sin embargo, la temporalidad del cuidado no puede quedar limitada al éxtasis de lo meramente dado en el presente, ya que también abraza lo por venir en el futuro y lo ya sido en el pasado.

La temporalidad ha puesto el acento en el advenir futuro y, por ende, en la muerte. Pero el ser-ahí es tanto futuro como pasado. La muerte es sólo uno de los dos términos que encierran la totalidad de la existencia. El otro es el nacimiento. El ser-ahí es un entre el nacimiento y la muerte. La vida se extiende entre el nacer y el morir. Sin embargo, nacimiento y muerte no constituyen dos términos separados, a la manera del punto de partida y de llegada de un sendero. Nacimiento y muerte están co-presentes en cada instante de la vida del ser-ahí. El ser-ahí existe naciendo y naciendo muere. Esta específica movilidad del extenderse, del proyectarse entre el nacimiento y la muerte es lo que Heidegger llama el ‹acontecer› *(Geschehen)* del ser-ahí. Dejar en libertad la estructura de

---

245 La cuestión de por qué este modo de ser del ser-ahí y no otro deba abrir la comprensión del sentido del tiempo no queda nada clara. Heidegger menciona que en esta modalidad la singularización del ser-ahí es especialmente pregnante (cf. GA 24: § 20, 408). Pero eso no altera la sensación de que la comprensión originaria de la temporalidad depende de decisiones relativamente arbitrarias sobre el sentido verdadero de la vida (cf. Ricoeur, 1985: 100-112).