

01083

2ij

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA COMBINACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA CON LA
HERMENEÚTICA COMO PROYECTO FILOSÓFICO DE
DESUBJETIVACIÓN**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

MTRO. KLAUS THEODOR MÜLLER UHLENBROCK

Asesor: Dr. Ambrosio Velasco Gómez

MÉXICO, 1999

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

278993



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Resumen de la tesis

En el trabajo se investiga como punto central la problemática de la filosofía de la subjetividad. La atención se dirige hacia las implicaciones e influencias de relevancia social discutidas con base en la fenomenología y la hermenéutica.

La discusión de la concepción de subjetividad en Heidegger se limita en los años de la posguerra hasta la publicación de *EL SER Y EL TIEMPO*. El debate inicia con la concepción de la fenomenología elaborada por Husserl. El carácter husserliano de una filosofía científica provoca la crítica de Heidegger con respecto a los principios que legitiman la empresa programática de Husserl.

La combinación de la fenomenología con la hermenéutica funge como una estrategia para distanciarse de una fenomenología que permanece atada a la tradición occidental de la razón. A esta tradición es inherente un optimismo de constitución con base en principios de racionalidad y subjetividad. El espíritu contemporáneo de la República de Weimar articula una profunda desconfianza hacia tales principios derivados de la tradición burguesa de la ilustración. La filosofía de Heidegger registra tal constelación social.

Por consiguiente, el presente trabajo pretende la presentación y el análisis de aquellos temas, motivos e impulsos expresados por Heidegger en sus textos que pretenden exponer la combinación de la fenomenología con la hermenéutica como un proyecto filosófico de desubjetivación.

Abstract

This thesis has as its central point the problem of the philosophy of subjectivity. It is focoused on the implications and influences of social importance discussed in relation to Phenomenology and Hermeneutics.

The discussion on the concept of subjectivity in Heidegger is limited to the postwar years and up to the publishing of *BEING AND TIME*. The debate starts with the concept of phenomenology elaborated by Husserl.

The combination of Phenomenology and Hermeneutics functions as a strategy to detach from a phenomenology that remains tied to a Western tradition of reason. A constitutive optimism based on the principles of reason and subjectivity is inherent to this Western tradition. The contemporary spirit of the Republic of Weimar expresses a deep distrust towards such principles derived from the enlightenment burgeois tradition. Heidegger's philosophy registers that social constellation.

Thus, the present work has as its goals the presentation and analysis of those themes, motifs and impulses expressed by Heidegger in those texts of him that are oriented towards an exposition of the combination of Phenomenology and Hermeneutics as a philosophical project of desubjectivation.

Resumen de la tesis:
(maximo 250 palabras)

En el trabajo se investiga como punto central la problemática de la filosofía de la subjetividad. La atención se dirige hacia las implicaciones e influencias de relevancia social discutidas con base en la fenomenología y la hermenéutica. La discusión de la concepción de subjetividad en Heidegger se limita en los años de la posguerra hasta la publicación de EL SER Y EL TIEMPO. El debate inicia con la concepción de la fenomenología elaborada por Husserl. El carácter husserliano de una filosofía científica provoca la crítica de Heidegger con respecto a los principios que legitiman la empresa programática de Husserl. La combinación de la fenomenología con la hermenéutica funge como una estrategia para distanciarse de una fenomenología que permanece atada a la tradición occidental de la razón. A esta tradición es inherente un optimismo de constitución con base en principios de racionalidad y subjetividad. El espíritu contemporáneo de la República de Weimar articula una profunda desconfianza hacia tales principios derivados de la tradición burguesa de la ilustración. La filosofía de Heidegger registra tal constelación social. Por consiguiente, el presente trabajo pretende la presentación y el análisis de aquellos temas, motivos e impulsos expresados por Heidegger en sus textos que pretenden exponer la combinación de la fenomenología con la hermenéutica como un proyecto filosófico de desubjetivación.

Palabras clave:

1. subjetividad/desubjetivación
2. fenomenología/hermenéutica
3. filosofía social/ crisis social

Parte VII. MANIFESTACIÓN DE VERACIDAD

**Declaro que la información proporcionada es veraz.
Agradezco se le de continuidad a mi solicitud de fecha de examen de grado.**

Enviar Datos

Borrar Datos



Índice

I. Introducción	1
II. La concepción de la fenomenología como filosofía científica	7
A. La crítica del psicologismo	7
B. La intencionalidad como tema central del análisis fenomenológico	22
C. La fenomenología de la conciencia	34
Excursus: La fenomenología como revelación de la razón	45
D. La crítica inmanente de Heidegger al programa fenomenológico de Husserl	64
III. La combinación de la fenomenología con la hermenéutica en la filosofía de Heidegger	82
A. Fenomenología, filosofía de la vida, cosmovisión	82
Excursus: Acerca de la historia del concepto “cosmovisión”	87
B. Vida fáctica e investigación hermenéutica de categorías	121
Excursus: Sobre la historia del concepto “vida”	123
1. La crítica hacia el neokantismo y el inicio organizado de la filosofía (Curso del semestre de invierno de 1919: <i>Idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión</i>)	154
2. La actitud cristiana original y la irrupción de lo indisponible (Curso del semestre de invierno de 1920/21: <i>Introducción a la fenomenología de la religión</i>)	176
3. La nueva doctrina de categorías de la vida como movimiento (Curso del semestre de invierno de 1921/22: <i>Interpretaciones sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica</i>)	210
C. La desobjetivación como núcleo de la concepción de totalidad en <i>El ser y el tiempo</i>	225
IV. Conclusión	280
Bibliografía	283

Subíndice

II. La concepción de la fenomenología como filosofía científica 7

A. La crítica al psicologismo 7

La investigación de la lógica en la era del psicologismo 7 - El antipsicologismo en Frege 10 - Las consecuencias relativistas del psicologismo y la crítica de sus prejuicios 13 - Heidegger entre Husserl y Lotze 19

B. La intencionalidad como tema central del análisis fenomenológico 22

La fenomenología como análisis descriptivo de los actos intencionales 22 - La intencionalidad en Brentano y Husserl 26 - La vivencia intencional como ejecución y la apercepción del yo 30

C. La fenomenología de la conciencia 34

La búsqueda del contenido fenomenológico 34 - La conciencia en Natorp y Husserl 37 - La idea de la fenomenología o el residuo fenomenológico 41

Excurso: La fenomenología como revelación de la razón 45

Filosofía científica y crítica de la cultura (Hegel y Husserl) 45 - La filosofía estricta y la cosmovisión 49 - La constitución de la subjetividad trascendental 57

D. La crítica immanente de Heidegger al programa fenomenológico de Husserl 64

La intencionalidad como estructura de la conciencia y la crítica heideggeriana 64 - La interpretación de la intuición categorial 67 - La concepción tradicional del a priori en Husserl 72 - El anatema de la tradición 74

III. La combinación de la fenomenología con la hermenéutica en la filosofía de Heidegger

A. Fenomenología, filosofía de la vida, cosmovisión 82

El fenómeno de la cosmovisión y la experiencia fáctica de la vida como excitación 82

Excurso: Acerca de la historia del concepto “cosmovisión” 87

La cosmovisión en el romanticismo y la investigación de la cosmovisión en Dilthey 87 - La cosmovisión, la cultura y el desencanto: Spengler y Weber 95

La psicología de la cosmovisión en Jaspers y la crítica de sus intenciones inmanentes 104 - El concepto previo de la vida como totalidad y la objetivación 109 - El contra-proyecto de Heidegger: La constitución de la existencia 112 - El análisis fenomenológico-hermenéutico y la experiencia de la vida fáctica 117

B. Vida fáctica e investigación hermenéutica de categorías 121

Filosofía como respuesta a la emergencia más radical de la vida 121

Excurso: Sobre la historia del concepto “vida” 123

La “vida” en la filosofía griega y en la religión cristiana 123 - La “vida” en la Edad Media 127 - El sujeto trascendental y la “vida” 128 - La “vida” en Hölderlin, Schelling y Hegel 131 - El debate acerca de la “vida” en el romanticismo (Hegel y

Schlegel) 138 - *La filosofía de la "vida" en Schopenhauer, Nietzsche y Dilthey* 141 - *El movimiento de la "vida" y la ideología (Simmel, Spengler, Klages)* 147

1. La crítica hacia el neokantismo y el inicio organizado de la filosofía (Curso del semestre de invierno de 1919: *Idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*) 154

La reforma de la universidad y la virtud filosófica 154 - *El método, la idea de la filosofía y el dramaturgo* 158 - *El método crítico-teleológico del neokantismo y la necesidad metafísica de Lotze* 160 - *La escenificación dramática de la filosofía* 164 - *El concepto de la vivencia y la significación del mundo* 167 - *Objetivación o intuición hermenéutica: La vida como acontecimiento* 170

2. La actitud cristiana original y la irrupción de lo indisponible (Curso del semestre de invierno de 1920/21: *Introducción a la fenomenología de la religión*) 176

La religión y la necesidad existencial de salvación 176 - *Objetivación teórica o experiencia fáctica de la vida* 177 - *La objetivación de la religión en Troeltsch* 180 - *La objetivación teórica, la tipología y la eliminación de la excitación* 184 - *El concepto previo, la explicación fenomenológica y la transformación de la existencia* 190 - *La situación conflictiva como contexto de ejecución y la teología de San Pablo* 194 - *La teología y el 'estado de quebrado' de la existencia cristiana* 198 - *El efecto de la gracia en el contexto ejecutivo de la vida fáctica* 204

3. La nueva doctrina de categorías de la vida como movimiento (Curso del semestre de invierno 1921/22: *Interpretaciones sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*) 210

La aprehensión radical de la existencia como el fundamento de la filosofía 210 - *La tendencia metódica-radical de lanzamiento* 212 - *La vida como 'curarse de'* 216 - *Las categorías de la vida como movimiento* 218

C. La desobjetivación como núcleo de la concepción de totalidad de *El ser y el tiempo* 225

La repetición de la pregunta por el 'ser' y el 'tiempo' 225 - *Un resumen de la amalgama peculiar entre la fenomenología y la filosofía de la vida* 228 - *La crítica hacia la auto-constitución del sujeto* 231 - *El análisis fenomenológico-hermenéutico del mundo y la dinámica indisponible de la vida* 235 - *La radicalización de la existencia* 240 - *El riesgo del sujeto truncado* 243 - *El análisis existencial como sustituto de una teoría crítica de la sociedad* 246 - *La innovación existencial y la dimensión de la autenticidad* 249 - *La movilidad catastrófica de la no-autenticidad y la pérdida de subjetividad* 254 - *La fenomenología de las estructuras constitutivas de la existencia y la totalidad* 255 - *El estado de ánimo, la angustia y la singularización de la existencia* 258 - *La disolución del mundo y la disolución del "ser ahí"* 261 - *La estructura de totalidad y el precursar hacia la muerte* 262 - *La transparencia genealógica de la singularización radical del sujeto como dramaturgia de concientización* 264 - *La interpretación del 'tiempo' y la conservación de subjetividad a través del movimiento* 269 - *La historicidad y la dramaturgia de la escenificación excepcional de la existencia* 274

IV. Conclusión 280

I. Introducción

La realización de un análisis sistemático -que incluye una reconstrucción e interpretación- de la filosofía de Martin Heidegger debe tener como consecuencia la identificación de aquellos temas, motivos e impulsos que aclaran por qué Heidegger pudo ocupar, en este siglo, un papel clave y una función representativa en el campo de la discusión filosófica. Afirmar que Heidegger aparece como representante de una época, contiene más y algo diferente que el reconocimiento de un personaje con una influencia relevante en la filosofía académica. El carácter representativo de su filosofía obliga más bien a organizar la reconstrucción de los contenidos concentrados en textos como tales y dentro del contexto social correspondiente con el fin de cristalizar, por medio de eso, un significado que trasciende el papel del personaje. Como figura representativa, el teórico registra -como un sismógrafo- opciones de movimiento de los conflictos político-sociales para concentrar de esta manera -como un espejo flexible- la constelación histórica del acontecer social a través de categorías con pretensión sintética. Una interpretación de Heidegger exige, por esto, la aclaración crítica de categorías centrales entendidas funcionalmente como referencia hacia y la elaboración de una situación social de crisis. La reconstrucción y el análisis de una fase histórica reflejada y documentada a través de textos pretende entonces más que la biografía filosófica de un protagonista.

La reconstrucción de la historia del texto implica un procedimiento analítico en el cual los factores sociales exigen la atención derivada de su función constitutiva. Propiamente, la reflexión de la relación social de factores subjetivos y objetivos caracteriza al pensamiento *filosófico social*, lo que se impone desde el Idealismo Alemán como la forma reflexiva de pensamiento de la sociedad "moderna".¹ La forma reflexiva de la sociedad capitalista junto con su historia conflictiva de revueltas y crisis revolucionarias y contrarrevolucionarias no permite una normatividad escolástica de su producción de teoría, en la cual se trata de la reflexión de una *búsqueda de sentido*, lo que presupone la pérdida previa de la certeza del sentido. A pesar de esta carencia total de determinación, la filosofía social no celebra el culto de una arbitrariedad vacía, sino hay que entenderla más bien como la *conciencia* de un estado social en el cual el rompimiento con determinadas tradiciones provoca el "desdoblamiento" (*Entzweiung*) de los sujetos sociales. Esta constelación implica el reconocimiento de la pérdida de la función tradicional de protección, por ejemplo de poderes institucionales y de la certeza de sentido correspondiente. En el Idealismo Alemán, Hegel concibe la discontinuación del proceso histórico, describiendo y analizando la constitución de la sociedad burguesa como un proceso diferenciado que tiene su núcleo en una subjetividad desdoblada. De la constitución de subjetividad se deriva la formación de la conciencia moderna. Con la herencia idealista de tal concepción de subjetividad, la filosofía social refleja las relaciones constitucionales de existencia social en una dimensión que incluye la diferenciación según criterios ideológicos y políticos. La reflexión sobre la subjetividad constituyente y constituida diagnóstica, con la inclusión de elementos

¹ Wirkus, (1996)

epistemológicos, los campos sociales problemáticos y de conflicto con el fin de exponer sobre la base de este diagnóstico una praxis terapéutica.

La forma filosófica social de pensamiento de la sociedad contemporánea alcanzó en los primeros decenios de este siglo una tan alta variedad y calidad de reflexión, que se pueden comparar los resultados de esta historia del pensamiento con toda razón con aquellos del Idealismo Alemán. Sin embargo, en esta comparación hay que tomar en cuenta lo específico de esta época histórica: A diferencia de los discursos intelectuales de la sociedad burguesa temprana, se trata en los primeros decenios de este siglo de un movimiento social que hay que caracterizar en sus manifestaciones espirituales como expresión de una *nostalgia* hacia el *origen* con base en un neo-romanticismo.² La expresión teórica de tal búsqueda de origen articula una tensión enorme entre elementos arcaicos y utópicos que vuelven consciente el potencial conflictivo de la sociedad. La misma nostalgia constata, sin embargo, también la pérdida irrecuperable de poderes reales de origen (iglesia/catolicismo, monarquía/aristocracia). La racionalización de la vida a través de la socialización capitalista disuelve la cohesión de las instancias tradicionales a tal grado que esta experiencia de pérdida ya no puede articular como punto de referencia la vigencia de poderes tradicionales de origen. No obstante, todavía quedan vigentes figuras directrices y centrales de la búsqueda romántica del origen, pero las formas de apariencia del *neo-romanticismo*, que se autocomprende con un sentido político, movilizan fuerzas nuevas del origen de tipo revolucionario con el fin de restaurar, en un contra-movimiento vehemente e inicial, al mito fracturado del origen. La lucha por la tradición se expresa entonces en un motivo de movimiento que absorbe o reprime el contenido real de los poderes tradicionales del origen. La topología mítica del origen del neo-romanticismo está determinada por el concepto del *Aufbruch*.³ El cultivo del *Aufbruch* es la respuesta contemporánea hacia una destrucción irrecuperable de tradición lo que incluye también la pérdida de todas las versiones burguesas con la fe en concepciones armoniosas basadas en modelos de racionalidad en proceso de formación. Sólo la disposición para revitalizar el poder del origen, con base en el estado de ánimo del *Aufbruch*, posibilita una identidad cuyo contenido social expresa con frecuencia notable modelos arcaicos regresivos del origen. La tarea de una nueva determinación de la identidad social sucede en nombre de una filosofía cosmovisional que orienta la búsqueda del sentido hacia principios de comunidad con el fin de atacar a través de tales totalizaciones la particularización del individuo moderno y su subordinación a eventos racionales de finalidad como una *fatalidad* del mundo racionalizado. Este tipo de filosofía social que percibe la organización racional de la sociedad como represión de la dimensión del origen, promueve la elaboración de un orden *innovador* de categorías, comprendiéndose por eso como expresión radical de la crítica de la tradición con el fin de sostener y dirigir proyectos contrailustrativos de cultura.

² Véase sobre la teoría de la lógica del origen: Tillich (1980); Heinrich (1982); Anselm (1990)

³ La palabra *Aufbruch* significa "salida" o "marcha". El tema del *Aufbruch* se puede entender como la exigencia universal de una transformación. Tal idea se encuentra especialmente en los textos del *expresionismo*; los protagonistas de esta corriente artística expresan patéticamente y dentro de una "sinfonía espiritual de la totalidad desgarrada" la necesidad de un movimiento transformador. Véase: Pinthus (1959), p. 22-32; Best (1982)

También la ontología fundamental propagada por Heidegger está influida por la fascinación de esta situación espiritual mítica de origen de los primeros decenios de este siglo. Se puede señalar a Heidegger sólo como un representante de esta época, en cuanto él mismo refleja y expresa las corrientes culturales características de este tiempo. La participación sucede teóricamente a través de una *ontología fundamental* que se puede leer también como una manifestación de una *filosofía social*. Aunque Heidegger no utiliza esta expresión, el uso de la misma se recomienda a través de la revelación de las intenciones de su concepción filosófica identificadas en este trabajo, intenciones elaboradas por Heidegger en disputas con representantes de otras corrientes. Con referencia a esto hay que señalar que el carácter de una filosofía social se expresa también cuando Heidegger expone explícitamente un pensamiento antisociológico (y antipsicológico). La parte de esta filosofía social manifestada con más extensión consiste en el análisis de determinaciones de existencia enfrentadas a determinaciones esencialistas. El análisis existencial óntico y ontológico del “ser ahí” posibilita por un lado la destrucción de la ontología tradicional; por otro lado, ella sugiere un movimiento hacia el origen que se hace patente metódica y sucesivamente con el fin de legitimar una posición fundamental que recurre al concepto filosófico del “ser”. Sin embargo, tampoco la concepción de una fundamentación ontológica de la sociedad burguesa con pretensión innovadora se puede llevar a cabo sin referencia al concepto de subjetividad característico de la Era Nueva. Desde el Renacimiento y desde la Ilustración se discute el tema de la subjetividad en el contexto de la disposición a un actuar histórico. Con la expresión “ontología fundamental”, Heidegger no intenta promover la conexión historizante con la ontología antigua y de la Edad Media, sino que busca legitimar explícitamente la “constitución” del “ser ahí” pretendiendo aclarar, de manera radical e innovadora, la constitución de subjetividad.

El tema propiamente elaborado del libro *El ser y el tiempo* responde al objetivo de hacer transparente la “constitución” del “ser” del “ser ahí”, lo que se pretende alcanzar a través de la movilización de criterios fenomenológicos y hermenéuticos. Sólo con relación a este tema, se puede hablar de una presentación programática del pensamiento filosófico en Heidegger. El programa filosófico de *El ser y el tiempo* se nutre de elementos de teorías contemporáneas recibidas por el autor de manera crítica con el propósito de imponerse por medio de una versión radicalizada frente a éstas. Las más relevantes de estas teorías, a las cuales son inherentes en su conjunto connotaciones filosóficas sociales o críticas de cultura, se van a mencionar en el trabajo presente interpretándolas de acuerdo con la recepción realizada por Heidegger. A estas teorías pertenecen: la fenomenología, el concepto de las cosmovisiones con su distribución popular; versiones relevantes de corrientes neokantianas, las variantes provenientes de la filosofía de la vida que se imponen desde el romanticismo. En disputa con estas corrientes contemporáneas, Heidegger define en cursos magistrales, presentados e interpretados aquí con base en una selección paradigmática, su finalidad filosófica: la elaboración de una doctrina innovadora de categorías basada en la fenomenología y con una perspectiva hermenéutica. En esta doctrina, la hermenéutica se relaciona en primer lugar con la facticidad de la vida y entonces con un proyecto que discute la constitución de subjetividad. Esta fenomenología hermenéutica descubre un modo de movimiento derivado de versiones expresionistas contrapuesto a cualquier domesticación racional de movimiento (entendido por ejemplo en el sentido de un movimiento progresivo

de la historia). Este modo de movimiento que se sustrae de cualquier control racional cuestiona también, con referencia al tiempo, de manera radical el modelo de una racionalidad vinculada con la subjetividad. En analogía a los movimientos reformistas de los protagonistas de la filosofía de la vida y de las cosmovisiones, la ontología fundamental especifica el tema del origen como un topos central. Sin embargo, a Heidegger no le importa ofrecer una contribución popular sobre la visión de la vida; él pretende señalar motivos directrices con base estricta en la filosofía lo que se expresa por una lado a través de las palabras de título del *ser* y del *tiempo* y, por otro lado, también por sus preferencias metódicas.

La figura filosófica de reflexión de la filosofía heideggeriana a tratar en este trabajo consiste en la combinación de la fenomenología con la hermenéutica, por medio de la cual se elabora una concepción específica de subjetividad con la pretensión de una ontología fundamental. La estrategia de interpretación del presente trabajo tiene como fin la presentación de esta concepción de subjetividad, por medio de la cual Heidegger pretende distanciarse de la tradición filosófica. En la literatura secundaria sobre Heidegger se ha tratado el tema de la subjetividad como tal; sin embargo, en esta literatura se vincula este tema raras veces con una perspectiva filosófica social.⁴ Al revés, los pocos estudios de orientación filosófica social sobre Heidegger menosprecian ampliamente la temática de la subjetividad de la tradición filosófica.⁵ Generalmente, la vinculación de la filosofía de Heidegger con la sociedad se menciona apenas cuando el autor se decide explícitamente a ser cómplice de la política de un partido. Sin embargo, el señalamiento de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo no puede tener más validez que la de un indicio para la interpretación de su filosofía. En la interpretación del tema filosófico es importante no subvaluar el nivel teórico presentado por el autor mismo a favor de una manifestación de simpatía a una política diferente. La inclusión de las actividades políticas de 1933 no resultan necesarias como estrategia interpretativa de los escritos antecedentes para identificar las implicaciones filosóficas sociales de la teoría de Heidegger. Por otro lado, justamente la revelación del carácter inmanente filosófico social de los cursos magistrales y publicaciones de los años de la República de Weimar permiten una estrategia de interpretación que no devalúa la participación política posterior como un descarrilamiento lamentable de una filosofía que permanece como un asunto puramente académico. Un contenido político se puede deducir exclusivamente desde el contexto problemático filosófico del tema de la subjetividad en el cual se trata de la eliminación de todos los contenidos del sujeto social.

En este lugar hay que mencionar especialmente un trabajo desde la literatura secundaria sobre la filosofía de Heidegger que propone la interpretación de la filosofía de la subjetividad como el punto central para determinar así el lugar filosófico histórico de Heidegger. En el ensayo de Schulz sobre la concepción de subjetividad de Heidegger⁶, el autor marca el fin de la tradición occidental y de la Era Nueva de la filosofía del sujeto. En

⁴ Véase: Fürstenau (1985); Herrmann (1964); Müller (1964); Rolf (1977); Richardson (1963); Wiplinger (1961); Figal (1991)

⁵ Véase: Bourdieu (1975); Losurdo (1995); Schwan (1965); Farias (1987). Con una concepción diferente véase: Franzén (1975); Santander (1985); Thomä (1990)

⁶ Schulz (1984)

este aspecto hay que comprender a la filosofía occidental en sí como una “ejecución de acontecimiento de sentido” (*sinnhafter Geschehnisvollzug*) o como “contexto” (*Zusammenhang*) en el cual los pensadores particulares ocupan su lugar histórico. El ocurrir de la historia de la filosofía demuestra por una parte el cambio de un “modo dado ingenuo de existir en el mundo” (*naive Welthingegebenheit*) hacia un sujeto, cuya autonomía se afirma con base en su capacidad inteligible; por otro lado, la ejecución histórica “presiona” (*drängt*) hacia un “fin” (*Ende*) lo que se hace “visible”⁷ en la filosofía de Heidegger. Sosteniéndose en este espectro hipotético-especulativo de interpretación -en el cual la tradición de la filosofía de la subjetividad se dirige, promovida por sí misma, hacia un fin que culmina consecuentemente con la filosofía del ser de Heidegger-, Schulz indica que el infinitivo sustantivizado “ser” no puede ser aclarado con base en un análisis semántico de la palabra; de esta manera, se define mas bien un problema filosófico entendible solamente desde la perspectiva de la filosofía histórica de la subjetividad. Sólo por medio de la filosofía *naufregante* de la subjetividad se hace plausible un concepto del ser que vuelve caduco al proyecto de la autolegitimación. Schulz expone en su presentación del lugar filosófico-histórico una interpretación de la llamada “*Kehre*” (vuelta) ejecutada por Heidegger después de *El ser y el tiempo*. Sólo en los escritos posteriores, el intérprete de Heidegger puede identificar la necesidad del fracaso de autolegitimación; la obra *El ser y el tiempo* queda conectada todavía con la problemática de la subjetividad de la tradición.

En un trabajo posterior sobre la relación entre el “Yo” y el “mundo”⁸, el mismo autor identifica dos tendencias que resultan de la *autorreflexión* filosófica de la subjetividad. En la historia occidental del espíritu se pueden identificar justamente dos tendencias fundamentales que marcan la “autocomprensión vacilante de la subjetividad”¹⁰. La autorreflexión revela la duplicación estructural de una subjetividad caracterizada, por una parte, por la tendencia a la *desmundización* (*Weltlosigkeit*) -es decir, la trascendencia del ente mundano- y, por otro lado, por la tendencia a la *unión con el mundo* (*Weltbindung*) -es decir, la orientación exclusiva e inmanente hacia los objetos-. Debido a tal autocomprensión paradójica de la situación humana, se manifiesta un “conflicto original” (*Urkonflikt*) de la subjetividad que no puede ser domesticado ni por la síntesis idealista en el sentido de un Yo absoluto ni por la nivelación objetivante de la subjetividad dispersa en el mundo real. La construcción paradójica de una constitución dualista de la subjetividad sirve al autor para distanciarse tanto de la reflexión absoluta de la subjetividad en la tradición del Idealismo Alemán como de la posición heideggeriana que promueve un giro anti-idealista; sin embargo, Heidegger restaura finalmente, según el juicio de Schulz, un tipo peculiar de “transmetafísica” (*Übermetaphysik*)¹¹. A pesar de tal distanciamiento, la postura de Schulz se nutre de manera substancial de las tradiciones identificadas. La interpretación de la tradición del Idealismo Alemán hasta Heidegger contribuye para elaborar una versión trágica de la constitución fracturada de subjetividad que afirma primordialmente el *sufrir* (*Leiden*) como una actitud característica de la subjetividad “moderna”.

⁷ Ibid., pp. 97

⁸ Schulz (1979)

¹⁰ Ibid., p. 191

¹¹ Ibid., p. 255

En el trabajo presente, la interpretación de la misma temática de la subjetividad se limita a los cursos magistrales tempranos (que en el ensayo de Schulz no juegan ningún papel por el hecho de haber sido editados después de la publicación de *El ser y el tiempo*) así como al *opus magnum* mismo, en el cual Heidegger discute como punto central la problemática de la filosofía de la subjetividad. En lugar de una estrategia hipotética especulativa de interpretación, se dirige la atención hacia las implicaciones e influencias de relevancia social que se discuten también, cuando Heidegger pretende abstraer del contexto social por medio de sus operaciones filosóficas, con base en la fenomenología y la hermenéutica. En este trabajo sobre la concepción de subjetividad de Heidegger, la discusión se limita en los años de la posguerra hasta la publicación de *El ser y el tiempo*; por eso hay que entender este trabajo como la primera parte de una interpretación dirigida hacia la obra completa de Heidegger, es decir, la interpretación está interesada también en la concepción posterior de subjetividad, en la cual el concepto peculiar de la *vuelta* -promovido por Heidegger mismo- juega un papel decisivo. La segunda parte queda fuera de los límites de este trabajo.

La discusión inicia con la concepción de la fenomenología elaborada por Husserl que hay que entender como filosofía científica. El carácter de tal filosofía provoca la crítica de Heidegger con respecto a los principios que legitiman la empresa programática de Husserl. La combinación de la fenomenología con la hermenéutica funge como una estrategia para distanciarse de una fenomenología que permanece atada a la tradición occidental de la razón. A esta tradición es inherente un optimismo de constitución con base en principios de racionalidad y subjetividad. El espíritu contemporáneo (*Zeitgeist*) de la República de Weimar -sostenido por corrientes sociales de innovación que pretenden superar el rompimiento con la tradición, un rompimiento nutrido de experiencias sociales de destrucción y de disolución- articula una profunda desconfianza hacia tales principios derivados de la tradición burguesa de la ilustración. La filosofía de Heidegger registra tal constelación social. Por consiguiente, la construcción del presente trabajo pretende la presentación sistemática de los motivos expresados en los textos filosóficos. La presentación se completará con tres excursos que discuten las referencias necesarias para una comprensión suficiente de la filosofía de Heidegger. En el primer excursus, se debatirá el proyecto de la fenomenología de Husserl con el fin de hacer plausible la posición vehemente del rechazo de Heidegger. En los excursos siguientes, se tratará de una profundización histórica de temas discutidos por Heidegger de manera central (el concepto de la “cosmovisión” y el concepto de la “vida”). La combinación de los excursos de orientación histórica con motivos y temas que emergen de los textos deben asegurar el análisis de la filosofía de Heidegger.

II. La concepción de la fenomenología como filosofía científica

A. La crítica del psicologismo

La investigación de la lógica en la era del psicologismo

En su disertación publicada en 1913 *La doctrina del juicio en el psicologismo*¹, Heidegger realiza una investigación crítica de teorías diferentes que, sin embargo, coinciden en una determinación de su objeto de estudio. El tema de dichas teorías presentadas por autores contemporáneos es la doctrina del juicio, donde este término se entiende como parte integral de la lógica. Heidegger se ocupa fundamentalmente de cuatro teorías, con las cuales pretende en su conjunto hacer una deducción, fundamentación y explicación filosófica del juicio. En la primera parte se refiere a la teoría del juicio de Wundt; en la segunda, la de Maier; en la tercera, estudia la de Brentano y en la cuarta, explica la de Lipps.² Heidegger no intenta sólo reconstruir las mencionadas teorías del juicio, sino que pretende mostrar que estas versiones diferentes e independientes entre sí coinciden en un objetivo común. De acuerdo con su intención crítica, Heidegger pretende elucidar este objetivo.

Heidegger resume las teorías citadas de la siguiente manera: “De acuerdo a su preferencia, Wundt fija sus ojos en el surgimiento (*Entstehen*), Maier en la existencia de actos parciales (*Bestehen aus Teilakten*), Brentano en la clasificación de los fenómenos psíquicos y Lipps en la ejecución final (*Vollendung*) del proceso del juicio.”³ Heidegger justifica la determinación de su tema considerando a la doctrina del juicio como la “célula” o el “elemento fundamental” de la lógica; sin embargo, él no desea ofrecer una investigación para especialistas, sino simplemente aclarar en un sentido general las tareas de la lógica. Desde un punto de vista del programa, Heidegger se apropia del lema de Riehl: “La reforma de la lógica se ha transformado en una reforma de la doctrina del juicio”⁴ y promete una aportación a esa reforma. Al presentar las diferentes teorías sobre la doctrina del juicio, Heidegger dirige su interés principal a la “manera de la interrogación por la esencia del juicio” (*Art der Fragestellung nach dem Wesen des Urteils*)⁵ e investiga esta “manera de la interrogación” en los cuatro autores con una intención crítica. Luego, sistemáticamente, va separando las teorías presentadas por los diferentes autores para cumplir mejor con su perspectiva crítica y para encontrar, a pesar de las claras diferencias de estas teorías, un nexo entre ellas. A través de su crítica, Heidegger quiere demostrar que estas teorías con sus aspectos particulares sobre el juicio coinciden a través de su fundamentación psicológica.

¹ Heidegger (1978), p. 59-189

² *Ibid.*, pp.67; pp. 91; pp. 114; pp.125

³ *Ibid.*, p. 65

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

En 1913, el año de la disertación presentada en Freiburg ante Rickert y Schneider, Heidegger se ocupó de los problemas de la lógica filosófica desde una perspectiva no exclusivamente lógica. La temática de la lógica es desarrollada por Heidegger de manera paralela a una multiplicidad, hasta entonces no articulada, de otros intereses de naturaleza filosófica, teológica y literaria. Como estudiante, Heidegger se había ocupado de una manera no coordinada tanto de las ciencias naturales como de las espirituales. En forma simultánea, Heidegger había leído la disertación *De la significación múltiple del ente según Aristóteles* de Brentano, los poemas de Hölderlin, de Trakl y de Rilke, los aforismos de Nietzsche publicados en segunda edición bajo el título *Voluntad de poder*, los escritos filosóficos de Kierkegaard y las novelas de Dostojewski. En la retrospectiva que realizó en 1972, Heidegger manifiesta esta multiplicidad descoordinada de sus intereses y evalúa estos años de aprendizaje como años de excitación y de inquietud⁶. La concentración en un problema de la lógica filosófica en estos años indica, entonces, un interés que trasciende el tema especial de la doctrina del juicio como un mero asunto de la lógica. La doctrina del juicio interesa a Heidegger porque a través de la discusión de las posiciones de Wundt, Maier, Brentano y Lipps -todos ellos autores contemporáneos que tienen en la discusión académica voz y peso-, él puede desenmascarar la orientación psicológica de estos autores como una presuposición no racionalizada. Heidegger pretende hacer emerger el psicologismo que subyace, según su opinión, en estas versiones.

La mención del psicologismo fue una constante en los discursos académicos-filosóficos del primer decenio del nuevo siglo. El término psicologismo anuncia la influencia de explicaciones psicológicas en los artículos intelectuales, el empuje dominante de la psicología como ciencia y, consecuentemente, la determinación de una nueva perspectiva de investigación que se extiende a todos los campos circundantes. La psicología como perspectiva de investigación se extendió también como una versión de posiciones del impresionismo discutido como teoría estética desde la segunda mitad del siglo XIX. El concepto *impresionismo* no debe ser reducido a una mera teoría estética, porque dicho concepto se vinculó también con una cosmovisión cultural tal como lo definió, por ejemplo, Hamann en el libro *El Impresionismo en vida y arte*⁷ publicado en su primera versión en el año 1907. Este autor caracterizó la coincidencia del impresionismo con la psicología: “La cosmovisión (*Weltansicht*) impresionista es el contenido de una doctrina que debe ser nombrada psicologismo, porque ella designa el objeto de la psicología o la así llamada experiencia interior (*innere Erfahrung*) con el nombre de la realidad y niega la realidad de un mundo exterior independiente”⁸. El psicologismo, amalgamado en esta cita con el impresionismo, se entiende, entonces, como expresión de una disposición espíritu-cultural que supera los límites de las fronteras nacionales y que se extiende -a finales del siglo XIX- por el continente europeo. Debido a esta expansión geográfica y a la universalización ideológica, los conceptos del psicologismo y del impresionismo se vuelven imprecisos. La pérdida del significado definitivo se compensa con un significado que integra ahora una “cosmovisión” y a ella se refiere el significado amalgamado que abarca tanto la dimensión de la vida como la del arte; el arte y la literatura ofrecen ejemplos ilustrativos de este pensamiento de cosmovisión.

⁶ Heidegger (1976)

⁷ Hamann (1923)

⁸ *Ibid.*, p. 86; para la discusión de la cosmovisión, véase: Dilthey (1978b)

La estética impresionista, como un ejemplo de esta cosmovisión, contiene una teoría del conocimiento que puede ser ilustrada desde el contexto de la pintura impresionista. Los jóvenes artistas -reunidos hasta hoy en las historias del arte bajo la palabra clasificadora del impresionismo- que se rebelaron en los últimos decenios del siglo XIX en contra del sistema regulativo académico que planteaban los talleres y academias del clasicismo, se fueron con sus caballetes a la naturaleza para reproducir en la tela los objetos percibidos. La actitud innovadora de estos artistas se basa en su fascinación por el estudio de las circunstancias naturales y cambiantes de la luz y del color. La concentración en la luz y en el color, sin embargo, transforma los objetos naturales; en la reproducción artística, los objetos aparecen como figuraciones de luz y color en un *fluir* muy propio, lo que genera, finalmente, la atracción estética de la pintura impresionista. Lo percibido en esta visualización pierde su rigidez geométrica y mecánica y así, la vista del pintor transforma la objetividad dada. A través de la formación simultánea provocada por el color y la luz, el artista hace titilar a los objetos de la naturaleza. La objetividad rígida llega a ser una vibración debido a la intención del artista de no pintar de acuerdo a criterios objetivistas, sino según las circunstancias naturales y los criterios de su propia observación. El artista programa, entonces, su observación a través de la concentración hacia el cambio de los efectos del color y de la luz. La observación como medio penetra lo objetivo, cuya reproducción queda condicionada a la apropiación subjetiva y artística de la realidad. En la pintura impresionista convergen en una correlación la relación hacia el objeto y la vivencia subjetiva (*subjektives Erleben*). Esta pintura se vuelve antiacadémica porque recalca el dominio de condiciones subjetivas del conocimiento. La vivencia subjetiva como una mezcla de la emoción y del conocimiento condiciona el “ver” de los objetos. La estética impresionista propone, por tanto, la correlación entre sujeto y objeto haciendo valer el predominio del lado subjetivo. La fascinación de la pintura impresionista yace en la atmósfera de un estado anímico tan acentuado que esta puesta en escena hasta ahora desconocida de la belleza artística, se incorpora en el mundo del arte por su antiacademicismo como una provocación.⁹

En el impresionismo domina, entonces, el ángulo subjetivo de la percepción del mundo objetivo. El concepto impresionismo significa, por eso, el dominio de la percepción subjetiva sobre la transformación artística de los objetos. El concepto *subjetivación* implica la condición psicológica del artista como condición de la percepción estética de la realidad. En este sentido, tanto el psicologismo como el impresionismo pueden ser entendidos como expresiones congruentes. El predominio de la condición psicológica para constituir la realidad, expresada en la estética impresionista, emerge también en las versiones psicologistas de la lógica, las cuales había identificado Heidegger en su disertación mencionada con el fin de someterlas a su crítica. En la introducción, Heidegger habló hasta de una “era de la psicología” (*Zeitalter der Psychologie*): “El auge de la investigación psicológica, la riqueza de sus resultados, está hoy en día sin discusión. Pero los éxitos no se limitan al área restringida de la psicología. Investigaciones éticas y estéticas, pedagogía y la praxis jurídica buscan la profundización y aclaración a través de la psicología. Y ampliando su concepto, entonces también el arte y la literatura moderna muestran influencias del pensamiento psicológico. Así se explica la palabra de la ‘era de la psicología’. Ahora sería apenas de admiración, si esta influencia general no se hubiera extendido a la filosofía, especialmente a la lógica como la doctrina del pensamiento”.¹⁰

⁹ Diersch (1977), pp. 63

¹⁰ Heidegger (1978), p.63

En el año anterior, 1912, en su ensayo *Investigaciones nuevas acerca de la lógica* publicado en la revista *Panorama literario para la Alemania católica*¹¹, Heidegger discutió la posición de diversos representantes del debate alrededor de los fundamentos de la lógica. Allí, Heidegger comparte la convicción que se había realizado, durante el cambio de siglo, en el campo de la lógica científica, una aclaración de sus principios. Coincidiendo con los otros autores, Heidegger comprueba que la filosofía se enfrenta a una constelación nueva de su problemática y de su tarea. Discute, asimismo, esta nueva constelación basándose en diversos autores: Cohen, Windelband, Rickert, Natorp, Meinong, Russell, Whitehead y Frege. Heidegger se interesa en la argumentación elaborada por todos ellos respecto de la innovación de la lógica para encontrar una respuesta a la pregunta del significado actual de esta disciplina. Tras este análisis, Heidegger declara que la solución de esa problemática debería preservarse para el futuro. En este ensayo de investigación sobre la posición contemporánea de la lógica, Heidegger incluye también el nombre de Husserl, y dice que éste había preparado una solución más elaborada que los otros autores a través de sus “investigaciones profundas y formuladas de manera más exitosa”.¹²

*

El anti-psicologismo en Frege

Heidegger entiende la fenomenología de Husserl como una investigación de la doctrina del significado y, simultáneamente, como una investigación sobre el sentido de los actos, esto es, como análisis de la conciencia. La fenomenología de Husserl como análisis de la conciencia se basa, sin embargo, en una negación decidida al psicologismo. Por esta razón, Heidegger elogia en forma explícita el papel de Husserl por sus esfuerzos argumentativos en favor de una refundamentación de la lógica y califica a este autor, al lado de Frege, como el antecesor y fundador por excelencia de la crítica del psicologismo. Además, afirma que Husserl con su crítica al psicologismo pudo determinar las bases teóricas para elaborar la fenomenología; al mismo tiempo, Husserl mostró a través de su crítica la irrelevancia de la psicología experimental para fundamentar la lógica. Como representante de la psicología experimental, Heidegger cita a Heymann, quien había fijado las leyes fundamentales del pensamiento como “leyes de los hechos” (*Tatsachengesetze*) que definen el proceso psíquico del pensamiento.¹³

En estos primeros escritos, Heidegger manifiesta sin distancia su reconocimiento de Husserl como un antecesor, que había roto a través de sus *Investigaciones lógicas*¹⁴ el “anatema” del psicologismo y, además, preparado el camino que Heidegger visualiza como una tarea a resolver en el futuro. De hecho, Husserl, el matemático y filósofo, había proclamado exactamente en el cambio del siglo la renuncia más decisiva al psicologismo, realizado en los prolegómenos a

¹¹ *Ibid.*, pp. 17

¹² *Ibid.*, p. 19

¹³ *Ibid.*, p. 30

¹⁴ Husserl (1982)

las *Investigaciones lógicas*¹⁵. Husserl señala que él se había puesto como fin la elaboración de una “lógica pura” (*reine Logik*), la cual debía ser análoga a la pretensión de una “matemática pura” (*reine Mathematik*), como una disciplina hermanada. Si en el campo de una matemática pura se trata de la “construcción de teorías” y de la “solución estricta y metódica de todos los problemas formales”, entonces en el campo de la filosofía también debería llevar al cabo una reflexión teórica del conocimiento a través de la cual puede ser explicada la “esencia” de la teoría. Basándose en esta analogía, Husserl distingue el “proceso del conocimiento” (*Erkenntnisvorgang*) o la “vivencia del conocimiento” (*Erkenntniserlebnis*) del contexto de las “cosas conocidas”; como tercer tema, él menciona el contexto lógico como la dimensión en la cual yace la unidad de ciencia y teoría. En su esfuerzo para construir una “lógica pura”, Husserl distingue un contexto “lógico puro”. La justificación de este contexto es la meta de una “ciencia ideal y apriori” (*apriorische Idealwissenschaft*) relacionada -a diferencia de las ciencias reales- no a la praxis, sino estrictamente a la construcción de la teoría.

Con este programa fenomenológico, Husserl sigue de manera consciente a la tradición de Leibniz, Bolzano y Lotze. Sin embargo, Husserl no entiende la fenomenología, primordialmente, como una continuación de cierta tradición, sino como una fundamentación nueva de la lógica pura y de la teoría del conocimiento. Pero si la fenomenología quiere cumplir con esta tarea, entonces ella tiene que -según Husserl- empezar con la crítica al psicologismo. La refundamentación se basa, por eso, en el rechazo de una fundamentación psicológica de la lógica, pues este procedimiento subsume la lógica a la psicología, y esta subordinación tiene como consecuencia favorecer el lado subjetivo del proceso de generación del conocimiento, por lo cual se relativiza el contenido propio de la lógica. A través de su crítica al psicologismo, Husserl recalca el valor propio de las leyes lógicas y caracteriza, por último, la lógica a través de una relación ideal. De la idealidad de lo lógico, Husserl corta en forma radical el procedimiento psíquico, lo cual no significa la negación de su existencia. El proceso psíquico en su modo de ocurrir está vinculado con circunstancias temporales y empíricas; en contraste, la dimensión de lo lógico es atemporal e ideal. La diferencia entre lo lógico y lo psicológico es, entonces, idéntico con la distinción entre el “ser real” y el “ser ideal”, entre la ciencia de la realidad y la ciencia de la idealidad.

La crítica del psicologismo, por la cual Husserl adquirió entre sus contemporáneos la reputación de haber innovado la fundamentación lógica, no fue realizada por impulso propio, sino por la presión y el impulso de Frege. Los escritos prefenomenológicos de Husserl, publicados por él todavía en el tiempo de su actividad como matemático, contienen explícitamente una perspectiva psicológica. Husserl, el después más decidido antipsicológico, fue, en forma paradójica, en sus investigaciones matemáticas, uno de los representantes de la mencionada cosmovisión psicológico-impresionista que se había expandido por todo Europa. Un documento ejemplar de esta perspectiva psicológica es su *Filosofía de la aritmética*, publicada en 1891, en la cual señala en el subtítulo que se trataría de “investigaciones psicológicas y lógicas”.¹⁶ Esta publicación era la continuación de su escrito de habilitación, en el cual Husserl expresó, igualmente, la tendencia psicológica en el título al escribir: “Acerca del concepto del número. Análisis psicológicos”. Frege impulsó la posición antipsicológica de Husserl, pues él mismo, tras

¹⁵ Ibid., p.77-91

¹⁶ Husserl (1991)

la aparición de la *Filosofía de la Aritmética*, elaboró una evaluación crítica y mordaz de esa posición psicológica, reprochándole explícitamente la transformación de lo objetivo en algo subjetivo y, en correspondencia, la transformación de lo subjetivo en algo objetivo. En el tono original Frege escribió: “Aquí empieza a diluirse la diferencia entre representación y concepto, entre el representar y el pensar. Todo es transmitido hacia lo subjetivo. Pero justamente por eso, que se borra el límite entre lo subjetivo y lo objetivo, también y al revés, lo subjetivo toma el aspecto de lo objetivo”.¹⁷

Frege mismo fue uno de los primeros en presentar argumentos en contra del psicologismo. Diez años antes, en sus “Fundamentos de la Aritmética” (1884), ya había expresado que la lógica y la matemática deberían ser consideradas como relaciones objetivas e independientes de las condiciones del pensamiento humano y anotó:

“Aparentemente, uno tiene que recordar que una proposición no deja de ser verdadera, si yo ya no pienso más en ella, tan no deja de ser verdadera como tampoco el sol no se aniquilará, si yo cierro los ojos. De otra manera, nosotros llegaríamos a tal punto de encontrar necesario en la prueba de la proposición Pitagórica, memorizar el contenido de fósforo de nuestro cerebro y que un astrónomo temería expandir sus conclusiones a tiempos ya remotos para que uno no objete: ‘¡Tu calculas $2 \times 2 = 4$; pero la representación del número tiene un desarrollo, una historia! Uno puede dudar si desde entonces ya existía. Cómo sabes tú, que en aquel pasado esta proposición ya existía’”.¹⁸

La equivocación fundamental del psicologismo consiste, ahora, en la disolución del concepto de la verdad, pues “esta concepción jala todo hacia lo subjetivo y elimina finalmente la verdad.”¹⁹ En lugar de llegar hacia la verdad, el psicologismo reduce el pensamiento a meras representaciones subjetivas o a ideas. Según Frege, el concepto *ideas* se define como expresiones privadas y subjetivas de la conciencia, pues las ideas dependen completamente de aquél que las manifiesta como agente. De la misma manera que las reglas matemáticas, tampoco las leyes lógicas se pueden reducir a ideas o a representaciones subjetivas, pero si uno admitiera eso, tendría que suponer que existieran tantas reglas y leyes como hombres, que imaginen estas ideas. En contra de una tal privatización de las ideas afirma Frege que las leyes matemáticas sean algo fijo y definitivo. La necesidad de lo fijo y determinado, de lo inmóvil y eterno, exige Frege desde la necesidad de tener que conocer el mundo; además, señala que un conocimiento del mundo sería imposible si no existiera nada inmutable. “Si en el flujo constante de todas las cosas no quedara nada fijo y eterno, entonces la conocibilidad del mundo terminaría y todo caería en confusión”.²⁰ Exactamente esta afirmación del temor ante una perturbación catastrófica es frenada y limitada a través de la búsqueda de la validez eterna y de la fe en una certeza inmóvil. Este reino de lo eterno, buscado y encontrado por Frege en las leyes de la matemática y de la lógica, no está dado como lo están las demás cosas en el mundo, pero existe, por lo menos, independiente de las sensaciones y representaciones de aquellos que, basados en su constitución natural, esto es en su subjetividad, se ven enfrentados constantemente con el miedo provocado por una confusión universal. La objetividad desubjetivada se opone a esta amenaza de la catástrofe cuasi como una metáfora de consolación.

¹⁷ Frege (1894), p. 314

¹⁸ Frege (1884), p. VI

¹⁹ *Ibid.*, p. VII

²⁰ *Idem.*

*

Las consecuencias relativistas del psicologismo y la crítica de sus prejuicios

Husserl adoptó intimamente la crítica de Frege hacia su psicologismo y se dedicó, por eso, en los prolegómenos de sus *Investigaciones lógicas* de manera mucho más extensa que Frege, a esta temática. A través de la crítica de Frege, Husserl llegó a la convicción de que era irrenunciable desenmascarar las consecuencias del psicologismo; pero fue mucho más allá que Frege quien solo criticó al psicologismo. Husserl declaró como su tarea la crítica del psicologismo con el fin de refutarlo. Husserl organiza en tres pasos dicha refutación y la realiza a través del análisis de las obras de Mill, Lipps, Wundt y Sigwart. En primer lugar, demuestra que el psicologismo implica consecuencias empiristas; después, caracteriza al psicologismo como un relativismo escéptico y, finalmente, identifica tres prejuicios del psicologismo.

Al interpretar las consecuencias empiristas del psicologismo Husserl insinúa el siguiente experimento:

“Pongamos por el momento en el terreno de la lógica psicologista, admitiendo, pues, que los fundamentos teóricos esenciales de los preceptos de la lógica residen en la psicología. Como quiera que se defina esta disciplina - como ciencia de los fenómenos psíquicos, o de los hechos de conciencia, o de los hechos de la experiencia interna, o de las vivencias en su dependencia respecto de los individuos que las viven o de cualquier otro modo - hay unanimidad en que la psicología es una ciencia de los hechos y, por tanto, una ciencia de experiencia.”²¹

Si uno se apropia, entonces, experimentalmente por un momento de la lógica psicologista, podría, según Husserl, percatarse muy rápido del hecho de que las leyes empíricas y psicológicas se basan sólo en generalizaciones “vagas” de la experiencia, que estas leyes dependerían entonces de “circunstancias” particulares y tendrían por tanto, la necesidad de cambiar en forma constante el sentido verdadero afirmado por ellos. Las leyes empíricas son para Husserl a posteriori, pues ellas, dice, pueden ser fundamentadas solamente por “la inducción, partiendo de los hechos singulares de la experiencia”²², lo que en realidad las distingue de las leyes a priori, que tienen validez apodíctica a diferencia de la probabilidad de las leyes a posteriori. El contenido empírico de las leyes a posteriori se presupone siempre y la mayoría de las veces sin expresarlo: por esto, las leyes psicológicas se basan en la existencia de procesos psíquicos que sirven como fundamento para hacer de ellos proposiciones legales. En contra de estas consecuencias empiristas, Husserl afirma que las leyes lógicas no podrían ser generalizaciones empíricas, que ellas no pueden tener validez de probabilidad sino que son justificados tan solo por su evidencia apodíctica. Las leyes lógicas no yacen en hechos psicológicos y no son, por tanto, proposiciones acerca de hechos de la experiencia. Las leyes empíricas, al contrario, no son “meramente leyes

²¹ Husserl (1982), p. 75

²² Ibid., p. 76

sobre hechos, sino que implican también la existencia de los hechos”²³. Por eso, el empirismo como ciencia de los hechos tiene que ser diferenciado de la ciencia que investiga el sentido de las leyes lógicas. Así, concluye Husserl, “un psicologismo consecuente conduciría necesariamente a interpretaciones de las leyes lógicas, que serían extrañas fundamentalmente a su sentido verdadero”²⁴. Las leyes lógicas no pueden, entonces, referirse a hechos empíricos, sino que se convierten en forma exclusiva en el tema de una ciencia ideal.

En un segundo intento, Husserl pretende desenmascarar el psicologismo como una concepción de teoría de la ciencia que de manera irremediable llega a un relativismo al que le sigue un escepticismo. Una teoría escéptica, sin embargo, niega en primer término las condiciones que posibilitan una teoría científica. Escepticismo implica la negación de la ciencia y de la teoría como tal, esto es, una teoría escéptica, que afirma su propia imposibilidad. Bajo el relativismo, Husserl entiende una teoría en la cual se condiciona cada conocimiento y su pretensión de verdad a través de la relación con un sujeto accidental. Husserl distingue el “relativismo individual” del “relativismo específico”; en el primer caso, Husserl se refiere a la relación de un hombre particular y, en el segundo, a la relación de la especie humana. Al relativismo individual lo caracteriza como un “escepticismo insolente”, pues este relativista representa con su tesis tan sólo un punto de vista individual o el hecho de un “opinar subjetivo”²⁵. Husserl tampoco desea nada más rechazar este punto, lo que pretende es refutarlo. Husserl califica, asimismo, al discurso de la verdad subjetiva como absurdo, pues como doctrina presentada, ya ha sido refutada - aunque solamente para aquellos que reconocen “la objetividad de todo lo lógico”²⁶. Sin embargo, el interés particular de Husserl no se dirige al relativismo individual, pues éste, dice, en “los tiempos recientes” ya no se utiliza.

Al contrario, Husserl profundiza en la crítica del “relativismo específico”. Y eso tiene su buena justificación en la vigencia actual de este relativismo:

“Mientras tratándose del subjetivismo pudimos dudar de que haya sido defendido nunca con plena seriedad, la filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico -de un modo más concreto al antropologismo- en tal medida, que sólo por excepción encontramos un pensador que haya sabido mantenerse totalmente puro de los errores de esta teoría.”²⁷

El relativismo específico afirma, según la versión de Husserl, que la verdad depende de los tipos de juzgadores. Si uno supone diferentes tipos, entonces sigue de esta suposición que un juicio puede ser verdadero para una especie y falso para otra. El mismo juicio puede, por eso, ser al mismo tiempo verdadero y falso. Esta contradicción niega, empero, el concepto de la verdad del cual se han eliminado todas las coordenadas de tiempo y de espacio. El relativismo específico contradice, por la misma razón, al sentido del concepto de la verdad. Si el relativista afirma que la verdad depende de la constitución de la especie de seres pensantes, entonces Husserl se opone a esta concepción indicando que ella es un mero hecho empírico y condicionado por circunstancias especiales y temporales. Pero a pesar de esto, del concepto de la verdad, Husserl excluye las

²³ Ibid., p. 81

²⁴ Idem.

²⁵ Ibid., p. 113

²⁶ Idem.

²⁷ Idem.

condiciones temporales y especiales. Como consecuencia del relativismo específico Husserl menciona no solo la relativización de la verdad sino, además, “la relatividad de la existencia del mundo” ya que, recalca: “Pues este mundo no es otra cosa que la unidad objetiva total, que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho; y es inseparable del mismo.”²⁸

La correlación entre verdad y objeto implica para Husserl validez absoluta. La subjetivación de la verdad se referiría, entonces, a la accidentalidad del mundo. Si la verdad resulta subjetiva y cambiante, entonces de la misma manera el objeto de la verdad –el mundo que corresponde al sistema de las proposiciones verdaderas– sería igualmente cambiante. La subjetivación de la verdad tendría la siguiente consecuencia: “No habría, pues, un mundo en sí, sino sólo un mundo para nosotros o para cualquier otra especie contingente de seres. Esto parecerá muy conveniente a muchos; pero plantea graves dificultades, si consideramos el hecho de que también el yo y sus contenidos de conciencia pertenecen al mundo.”²⁹ Asimismo, Husserl crítica el relativismo específico como la conciencia dominante en el campo de la ciencia e intenta convencer y corregir a sus contemporáneos que apologetizan al relativismo con sus consecuencias inherentes. Precisamente debido a eso Husserl pone su atención en estas consecuencias diciendo:

“No sólo dejaría de existir el mundo para ésta o aquella especie, sino que no habría absolutamente ningún mundo, si ninguna de las especies capaces de juzgar y existentes de hecho en el mundo estuviese constituida tan venturosamente que hubiese de reconocer la existencia de un universo y la de ella misma en él. Ateniéndonos a las únicas especies que conocemos de hecho, las animales, vemos que un cambio de su constitución acarrearía un cambio del universo, a la vez que estas especies serían un producto de la evolución del mundo, según las teorías universalmente admitidas. De este modo nos entregamos a un lindo juego. El hombre es producto evolutivo del mundo y el mundo del hombre; Dios crea al hombre y el hombre crea a Dios.”³⁰

Bajo la relativización, Husserl entiende la antropologización o la subjetivación de la verdad; si de la subjetivación de la verdad sigue la relativización de la existencia del mundo, entonces él considera que logró mostrar de manera suficiente las consecuencias negativas del relativismo. Esta doctrina, afirma, termina necesariamente en el “antagonismo” (*Widerstreit*) con la “evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva” (*Evidenz des unmittelbar anschaulichen Daseins*). La evidencia de la percepción “interior” es, sin embargo, el último punto irrenunciable de referencia y puede ser refutado, por cuanto los juicios fundados en la intuición rebasan el “contenido de los datos efectivos de la conciencia” (*den Gehalt des faktischen Bewußtseinsdatums*). Este antagonismo inherente al relativismo provoca la crítica de Husserl. Sin embargo, con las exposiciones acerca del relativismo, Husserl quería llevar a cabo una polémica en contra del psicologismo antes mencionado. “Hemos combatido el relativismo, pero pensando naturalmente en el psicologismo.”³¹ Resumiendo sus conclusiones se puede señalar que Husserl reclama al psicologismo tres prejuicios que él, según su concepción antipsicológica, quiere eliminar.

²⁸ Ibid., p. 116

²⁹ Idem.

³⁰ Ibid., p. 117

³¹ Ibid., p. 118

El primer prejuicio del psicologismo yace en una mala interpretación de las leyes lógicas como prescripciones normativas para elaborar y organizar el conocimiento. Husserl admite que “prescripciones para el arreglo de lo psíquico deben obviamente fundamentarse psicológicamente”. Por eso, el psicologismo afirma con razón que todas las leyes lógicas tienen un fundamento psíquico. Enfrentándose con esta posición, Husserl reclama que se debe distinguir entre las leyes lógicas y su aplicación; por tanto, las leyes lógicas nunca pueden ser utilizadas para fines normativos, ellas no representan una norma, esto es, no son proposiciones normativas en el sentido de prescripciones que definan la manera en que se va a juzgar un hecho; estas leyes tampoco expresan nada acerca de los procesos psíquicos. Sin embargo, Husserl admite que los métodos y experimentos de la ciencia dependen de la constitución humana:

“Todos estos métodos, lo mismo que las formas de exposición, están adaptados a la constitución humana en su estado normal actual; y aun son en parte modalidades accidentales de índole incluso nacional. Todos ellos serían, como es notorio, totalmente inútiles para seres constituidos de otra manera. La misma organización fisiológica representa aquí un papel no inesencial. ¿De qué servirían, por ejemplo, nuestros más hermosos instrumentos ópticos a un ser cuyo sentido visual estuviese ligado a un órgano terminal considerablemente distinto del nuestro? Y así en general.”³²

Ante esto, Husserl no niega la dimensión empírica material de la ciencia, sino que menciona en forma explícita que la ciencia debe, por un lado, ser entendida como “un conjunto de dispositivos humanos”; pero, por otro están las leyes lógicas que representan la verdad de manera independiente de las condiciones exteriores de su producción. Su contenido objetivo se basa exactamente en la independencia de las condiciones subjetivas. Por eso, agrega Husserl: “Pero toda la ciencia puede considerarse desde otro punto de vista: desde el punto de vista de lo que enseña, de su contenido teórico. ... Este contenido objetivo de la ciencia es - en la medida en que la ciencia realiza su intención - independientemente por completo de la subjetividad del investigador y en general de las peculiaridades de la naturaleza humana; es estrictamente una verdad objetiva.”³³

Como segundo prejuicio, el psicologismo reduce las operaciones y reglas lógicas del conocimiento a simples apariencias psíquicas. Al contenido de la lógica pertenecen representaciones y juicios, conclusiones y demostraciones, la distinción entre verdad y probabilidad, entre necesidad y posibilidad, entre causa y efecto, etc. Indudablemente, en este contenido real de toda la lógica subyace una actividad psíquica. Pero si no se distingue, como Husserl, entre fenómenos psíquicos y proposiciones puramente lógicas, sino que funge la actividad psíquica como la perspectiva principal, entonces sería consecuente definir a la psicología tan sólo como la ciencia fundamental destinada a estudiar los fenómenos lógicos. En analogía a la lógica, la matemática también debería integrarse al campo de la psicología, pues el contar y el multiplicar dependen, asimismo, de procesos psíquicos. En este punto, por tanto, no habría un acuerdo, ni por parte de los psicólogos ni de los matemáticos, respecto de convertir a las matemáticas en una rama de la psicología. Y si finalmente se puede afirmar que la matemática puede ser deducida de la lógica, por su parentesco con ella, entonces sería absurdo incluir la lógica en la psicología. Una vez más, Husserl admite que tanto las operaciones lógicas como las

³² Ibid., p. 144

³³ Idem.

matemáticas se involucran en el terreno de la psicología, ya que estos actos se realizan bajo circunstancias temporalmente determinadas. Pero el contenido de los juicios y adiciones se tiene que investigar en forma independiente de las causas empíricas, esto es, como un acontecimiento ideal. Los psicólogos, sin embargo, rebasan en forma irreflexiva esta diferencia entre lo real y lo ideal y niegan, a través de esta carencia de distinción, la multisignificación de los actos reales y de sus contenidos. Según Husserl, las leyes “puramente lógicas” y los “conceptos” no contienen ninguna “dimensión empírica” por lo que concluye que “los términos citados, y en general todos los que figuran en contextos de la lógica pura, son por necesidad equívocos; de tal forma que por un lado significan conceptos de clases de productos psíquicos, como los que pertenecen a la psicología, y por otro conceptos generales de individualidades ideales, que pertenecen a una esfera de leyes puras.”³⁴

Como el tercer prejuicio psicologista, Husserl reprocha a los psicólogos que entienden a la lógica como una teoría de la evidencia y que ellos interpretan a la evidencia como un “carácter psíquico peculiar” (*als eigentümlichen psychischen Charakter*) o como un “sentimiento *sui generis*” (*eigenartiges Gefühl*) y cuya tarea consiste, entonces, en demostrar las condiciones en las que los juicios estén acompañados del sentimiento de evidencia. Acepta, asimismo, que los juicios tienen “una cierta relación con el dato psicológico de la evidencia”, pero niega que “los principios lógicos puros enuncien lo más mínimo sobre la evidencia y sus condiciones”.³⁵ En consecuencia, Husserl distingue entre un concepto objetivo de la evidencia y el entendimiento psicológico de la evidencia como sentimiento. Ahora bien, si toda la verdad yace en el juicio y si el juicio sólo puede ser reconocido como verdadero en el caso de su evidencia, se entiende entonces, que en relación a esta evidencia ya no se puede hablar de un sentimiento psíquico. La evidencia del juicio es, por tanto, un carácter ideal; las posibilidades ideales de la evidencia se distinguen, por eso, claramente de las posibilidades psicológicas reales que la psicología investiga, lo que, por ende, resulta ser una ciencia empírica. La distinción entre lo “ideal” y lo “real” es decisiva para Husserl, pues ahora él puede afirmar: “Lo que es imposible psicológicamente puede muy bien ser, hablando idealmente.”³⁶ Husserl ilustra las posibilidades ideales de la evidencia con el siguiente ejemplo: “Hay números decádicos con trillones de cifras y hay verdades referentes a ellos. Pero nadie puede representarse realmente tales números, ni llevar a cabo realmente las adiciones, multiplicaciones, etc., referentes a ellos. La evidencia es en este caso psicológicamente imposible y, sin embargo, hablando idealmente, es con toda certeza una vivencia psíquica posible.”³⁷

La posición antipsicologista de Husserl culmina ahora en este resultado: la separación entre una teoría ideal y real de la evidencia marca el carácter de la investigación fenomenológica que sostiene su intención innovadora y crítica exactamente, porque los prejuicios psicologistas implican la negación de dicha distinción. El psicologismo desconoce como cada empirismo la relación entre evidencia lógica y psíquica, entre lo ideal y lo real. En contra, la fenomenología se basa en esta distinción. Al referirse a la evidencia, Husserl anota al final de sus interpretaciones antipsicologistas una definición de verdad, en la cual la expresión psicológica “vivencia” juega un

³⁴ Ibid., p. 151

³⁵ Ibid., p. 158

³⁶ Ibid., p. 159

³⁷ Idem.

papel constitutivo y peculiar. La evidencia, escribe Husserl, “no es otra cosa que la ‘vivencia’ de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente.”³⁸

Al hacer la distinción entre ciencia real y ciencia ideal, Husserl marca el punto inicial del programa fenomenológico en el cual la perspectiva está teleológicamente dirigida a una redeterminación de la tarea y del campo del problema de la filosofía. Este interés de Husserl se define, en primer lugar, desde la perspectiva de la teoría de la ciencia. Dicha disposición hacia una teoría de la ciencia se nutrió de aquellas aporías y problemas de la validez relativa y absoluta con las que Husserl se enfrentó por primera vez en su carrera como matemático. Esta constelación comenta Husserl:

“Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática -y de toda ciencia en general- con una fundamentación psicológica de lo lógico. De este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante -explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico-, y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento. Dejado en la estacada por la lógica, ... me encontré forzado, finalmente, a aplazar por completo mis investigaciones filosófico-matemáticas, hasta llegar a conseguir una claridad segura en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y en la comprensión crítica de la lógica como ciencia.”³⁹

Husserl aspiró de este modo a una “nueva legitimación” (*Neubegründung*) de la lógica y de la teoría del conocimiento en la base del antipsicologismo. Como resultado de su perspectiva antipsicológica, Husserl afirma que el contenido objetivo de las ciencias debe ser diferenciado en forma cualitativa como una unidad ideal de las circunstancias psíquicas y empíricas. Su idea de llegar a una nueva fundamentación y legitimación la entiende Husserl concretamente como la elaboración de una ciencia ideal cuyo fin deba ser determinado -a diferencia a las ciencias reales orientadas hacia la práctica- como un asunto exclusivo de la teoría pura. En la teoría del conocimiento se trata, entonces, de distinguir, en analogía a la lógica, la relación real hacia el objeto de la dimensión ideal de la verdad. Ambas, la objetivación y la verdad, determinan el acto del conocimiento; pero desde la perspectiva de la crítica del psicologismo se exige en relación con la teoría del conocimiento, que se separen en forma cualitativa las condiciones reales de la posibilidad del conocer de la dimensión ideal del conocimiento.

*

³⁸ Ibid., p. 162

³⁹ Ibid., p. 22

Heidegger entre Husserl y Lotze

Estos argumentos de Husserl en contra del dominio de una teoría psicologista del conocimiento y de la explicación de la lógica los adoptó Heidegger en sus primeras obras acerca de la lógica y de la teoría del juicio pero sin criticarlos. Heidegger admira, por decirlo así, este esfuerzo intelectual de Husserl, por lo cual el “anatema psicológico” (*der psychologische Bann*) pudo ser roto por primera vez. Según su autoentendimiento, Heidegger se involucra sin reserva en la corriente iniciada por Husserl, lo que se manifiesta, cuando él dice, al referirse al análisis de la lógica y del juicio, que se debe entender y tratar a la lógica como una ciencia “independiente”. Según Heidegger, la lógica contiene un “objeto totalmente propio y peculiar que se aparta del todo de la esfera de los procesos psíquicos, de los procedimientos de la representación, etc.”⁴⁰ Heidegger, igual que Husserl define:

“Fundamental para el conocimiento de lo paradójico y de la infertilidad teórica del psicologismo es la distinción entre el acto psíquico y el contenido lógico, entre el proceso real del pensamiento que transcurre en el tiempo y del sentido ideal y atemporalmente idéntico, en breve, la distinción de aquello que ‘es’ (*ist*) de aquello que ‘vale’ (*gilt*)”.⁴¹

Ambos, Husserl y Heidegger, intentan, a través de su versión antipsicológica, efectuar la purificación de la lógica formal de circunstancias que son inadecuadas a la idealidad de la lógica, de la influencia de coordenadas temporales y espaciales que sólo contribuyen a relativizar las intenciones de verdad de la lógica y de la dependencia de condiciones subjetivas que tienen como consecuencia la antropologización de la lógica. Ambos reconstruyen la lógica bajo la presuposición de que del campo de la lógica debe ser expulsado todo factor empírico. Por consiguiente, la lógica exige “validez” (*Geltung*) incondicional, ideal y objetiva. El uso de la palabra “validez” indica, en este caso, también, la distancia a la determinación tradicional de la metafísica que había coordinado este asunto de la lógica a una dimensión exterior de la experiencia de los sentidos, afirmándola como una objetivación sobrenatural. A diferencia de esta esfera sobrenatural pero identificable a través de categorías de la metafísica tradicional, la lógica en Husserl y Heidegger se retoma como una doctrina de la ciencia y teoría del conocimiento, cuya labor y fin es investigar los conceptos generales y estructuras lógicas que subyacen a las ciencias particulares. Debido a que el psicologismo relativiza por su ignorancia la validez objetiva, negando la diferencia entre lo psíquico y lo lógico, este tiene que ser desenmascarado en todas sus consecuencias para identificar, finalmente, la verdad ideal y lógica del sentido del juicio. La idealidad de la verdad coincide, en este caso, con la objetividad. Pero la verdad como idea y objetividad estuvo vinculada con una vivencia actual, por lo que Husserl pudo decir:

“La vivencia de la concordancia (*das Erlebnis der Zusammenstimmung*) ... entre el sentido vivido del enunciado (*dem erlebten Sinn der Aussage*) y la situación objetiva y vivida (*dem erlebten Sachverhalt*), es la evidencia; y la idea de esta concordancia es la verdad. Pero la idealidad de la verdad (*Idealität der Wahrheit*) es lo que constituye su objetividad.”⁴²

⁴⁰ Heidegger (1978), p. 110

⁴¹ Heidegger (1978), p. 22

⁴² Husserl (1982), p. 162

En Husserl todo depende de cómo puede hacer evidente el “sentido vivido del enunciado” (*den erlebten Sinn der Aussage*) con el “objeto vivido” (*mit dem erlebten Sachverhalt*). La verdad es para él la adecuación entre el contenido del significado con el objeto del juicio. La evidencia implica en Husserl, como se ha mostrado anteriormente, el reproche del psicologismo relativista y empirista, así que el juicio se hace patente como manifestación de la verdad ideal y lógica en la vivencia. También en este punto, Heidegger sigue a su maestro Husserl, pues al hacer su disertación *La doctrina del juicio en el psicologismo* anota como resultado de su investigación: “La problemática del juicio no yace en lo psíquico.” ¿Pero dónde yace entonces? En el último capítulo de este escrito, Heidegger ofrece una perspectiva hacia la solución de una “doctrina puramente lógica del juicio.” Si el juicio lógico no se puede encontrar ni explicar en y a través del campo de la psicología, tratándose de “dos dimensiones problemáticas divergentes”, entonces es necesario aclarar el modo de llegar a proposiciones firmes acerca de la lógica. Heidegger comparte plenamente la crítica de Husserl en el psicologismo; sin embargo, se percibe un cierto malestar cuando escribe: “Por otro lado, no se puede avanzar con la afirmación de que la lógica tiene que fijar la esencia del juicio, mientras tanto no se puede verificar nada seguro sobre lo que se debe entender acerca de lo lógico. Por consiguiente, existe como la primera demanda referirse a un objeto lógico y su característica.”⁴³

En su búsqueda hacia proposiciones firmes y en su intención de identificar al “factor constante” y al “momento idéntico” acerca de la lógica, Heidegger se refiere de repente no a Husserl sino a Lotze. Por cierto, la crítica del psicologismo pudo hacer plausible que el juicio debe ser investigado como un objeto lógico idéntico; pero lo referente a lo lógico todavía queda como una cuestión a “decidir” (*Entscheidung*).

“Con lo idéntico tenemos presente un algo, es ahí (*ist da*). Pero esta existencia todavía no pudimos aclararla en su esencia. De manera negativa sabemos lo siguiente: el objeto a cuestionar ni es una cosa física, espacial y temporalmente determinable, ni coincide con el acontecer psíquico. Resta la posibilidad de indicarle un lugar en lo metafísico. Sólo que también hay que eliminar esta posibilidad. No es así, porque no existe lo metafísico o porque nosotros no podríamos reconocer su presencia en el camino de la conclusión, más bien, porque lo metafísico nunca se reconocerá con la inmediatez que nos es dada con el interiorizar del algo a cuestionar. Y con eso, la última manera posible de su existencia se excluiría. El momento idéntico no existe, entonces, en los procesos psíquicamente existentes del juicio pero sí está ahí y se hace valer incluso con ímpetu e indestructibilidad; comparada con esto, la realidad psíquica puede ser nombrada una realidad fluida e inconsistente. Por lo anterior es necesario que haya todavía una forma de existencia al lado de los posibles tipos de existencia de lo psíquico, físico y metafísico. Lotze ha encontrado en la riqueza del lenguaje alemán la denominación decisiva: al lado del ‘esto es’ (*das ist*) existe un ‘esto vale’ (*das gilt*).”⁴⁴

La forma de la realidad de aquel factor idéntico descubierto en el proceso del juicio solamente puede ser la *validez* (*das Gelten*). De repente, aparece Lotze en la disertación como el responsable de haber encontrado y definido el concepto de la “validez”. Lotze comenta que se debería entender a este como “el concepto fundamental que yace solamente en sí mismo” (*als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff*); por consiguiente, cada uno podría

⁴³ Heidegger (1978), p. 166

⁴⁴ *Ibid.*, p. 170

conocer su significado. Es éste y no otro concepto, el que amalgama Heidegger con la expresión “sentido” (*Sinn*).

En su determinación concluyente de los elementos que constituyen el juicio, Heidegger se refiere a la distinción de Husserl entre el “objeto del juicio” (*Urteilsgegenstand*) y el “contenido del significado” (*Bedeutungsgehalt*). En este contexto Heidegger habla de dos componentes del juicio aunque duda, de que esta dualidad del juicio sea extraída de la forma gramatical. La dualidad resulta, más bien, recalca, del concepto del conocimiento, entendido por Heidegger como la “apoderación del objeto” (*Gegenstandsbemächtigung*)⁴⁵. Así, se conoce el objeto a través del contenido determinable del significado. Sin embargo, continuando con esta idea, Heidegger menciona: “De la dualidad existente sigue analíticamente que la cópula tiene que ser una tercera parte necesaria del juicio; pues ella representa la relación entre el objeto y el contenido determinante del significado. La validez de esto por aquello afirma el concepto lógico de la cópula. Al mismo tiempo, con esto se ha terminado la cuestión acerca del ‘sentido del ser’ (*Sinn des Seins*) en el juicio. Este ser no significa un existir real u otra relación, sino la validez.”⁴⁶

La referencia a Lotze testifica, por tanto, que Heidegger se nutre en su disertación de diferentes posiciones de sus maestros filosóficos. Heidegger utiliza el antipsicologismo de Husserl como una doctrina importante para determinar su propio lugar en el campo de la filosofía. Pero Husserl no determina exclusivamente la perspectiva de la disertación y tampoco el contenido de los trabajos posteriores. En especial, la “lógica de la validez” (*Logik der Geltung*), con su estructura inherente del sentido (*Sinnstruktur*) influye en la cuestión filosófica de Heidegger y determina, unos años más tarde, la pregunta acerca del “sentido del ser” (*Sinn von Sein*). Pero la “lógica del antipsicologismo” presentada por Husserl en el contexto de una “lógica pura” ha caracterizado el entendimiento posterior de la teoría filosófica de *El ser y el tiempo* en un sentido decisivo. Por cierto, en Heidegger no se trata de elaborar una lógica pura o una teoría del conocimiento; la intención perseguida por Husserl será sometida a una crítica radical. En esencia, esta crítica se dirige en contra de las abstracciones filosóficas del conocimiento y de las determinaciones formales, por lo cual Heidegger ya no intenta determinar el objeto de la filosofía como sucesor de Husserl desde la perspectiva de una teoría del conocimiento y de una doctrina de la ciencia. Sin embargo, el antipsicologismo está presente en la construcción de la intención filosófica de Heidegger, pues también éste se interesa en una crítica del subjetivismo y del antropologismo. Por eso, el antipsicologismo de Husserl determina el formato filosófico de la fenomenología hermenéutica y existencial, cuyo asunto principal consiste en la organización metódica de poner entre paréntesis propiedades del sujeto con referencia a concepciones derivados de la filosofía de la vida. Por tanto, hay que comprobar que a pesar de la crítica posterior y predominante hacia Husserl, siempre está presente una identificación con el programa fenomenológico de Husserl cuando Heidegger crea su propia filosofía.

⁴⁵ Ibid., p. 178

⁴⁶ Idem.; en relación al concepto de la “validez” véase: Gutierrez (1976); Gudopp (1983)

B. La intencionalidad como tema central del análisis fenomenológico

La fenomenología como análisis descriptivo de los actos intencionales

Con la crítica del psicologismo empirista, subjetivista y relativista, Husserl intentó hacer evidente la incapacidad de las ciencias positivas para poder explicar la base y las condiciones de su actividad científica. Según su entendimiento, las *Investigaciones lógicas* cumplen con la elaboración de los elementos constitutivos de la teoría de la ciencia y del conocimiento sobre una base filosófica. Las ciencias positivas afirman de poseer la verdad objetiva debido a los principios de confiabilidad de sus métodos, que supuestamente son adecuados para legitimar la objetividad de su conocimiento. La aclaración metodológica de la verdad científica por medio de la teoría psicologista del conocimiento, Husserl la reveló como una intención vana: La psicología es una ciencia de la experiencia y, como tal, no puede servir para fundamentar las leyes de la lógica, que no se basan en lo más mínimo en los hechos empíricos. Este intento de explicar la característica de la lógica como fundamento indestructible de las ciencias positivas a través de la teoría psicologista del conocimiento, es condenada por Husserl como autoengaño. Con esta legitimación, la ciencia cae en el relativismo y en el subjetivismo con lo que se niega la objetividad; y lo que se presenta aparentemente como una fundamentación de la verdad científica, se revela como el apocamiento en una actitud natural. El intento del psicologismo de determinar los elementos psíquicos y lógicos partiendo de la conciencia individual y a través del análisis y la medición observante, provoca la crítica de Husserl.

La refutación del psicologismo funge como el punto de partida de un análisis fenomenológico que pretende investigar la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del conocimiento. Con la crítica de la psicología como la base de la lógica, de la matemática y toda la ciencia, Husserl promete ahora una posición contraria tanto a los análisis de origen y de procedencia del pensamiento como de los procesos de conciencia correspondiente divulgados hacia fines del siglo XIX. Al mismo tiempo, Husserl intenta en una especie de autoanálisis lograr claridad acerca de su cuestionamiento y de su propio modo de trabajar marcado por los prejuicios psicologistas. En el prólogo de las *Investigaciones lógicas*, Husserl comenta:

“Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general. Conforme a esto, las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi *Filosofía de la aritmética* (único publicado).”

Y Husserl continúa:

“Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones. El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad. Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática

-y de toda ciencia en general- con una fundamentación psicológica de lo lógico. De este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante -explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico- y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento.”¹

En vez del fundamento empírico-psicológico de la práctica científica, Husserl propone el análisis fenomenológico de la teoría de las ciencias. El punto de partida y la condición de la investigación fenomenológica consiste en el supuesto de que el conocimiento en sentido estricto es posible; las ciencias particulares, prácticamente, proporcionan el comprobante. Dicho con otras palabras, Husserl parte del supuesto de que, gracias a determinados actos de conocimiento, es posible captar un objeto conforme a la verdad, es decir, con evidencia. A diferencia de otras teorías que explican la base del conocimiento, el análisis fenomenológico no orienta su mirada de manera rígida al objeto del conocimiento, sino que insiste en alejarse de esta orientación en el objeto, para dirigir así la mirada al “concepto del objeto”, bajo el que este está comprendido. La mirada analítico-fenomenológica se dirige hacia el acto de conocimiento mismo y se asegura así del objeto que contiene.

Bajo la influencia de una fundamentación psicológica de la aritmética, Husserl había caracterizado en el prólogo para el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* del año 1901, al método del análisis fenomenológico como una psicología descriptiva. Con ello se causó la impresión de que en el proceso fenomenológico se trataba de una recaída al psicologismo, al que supuestamente Husserl había pretendido combatir antes en los “Prolegomena”. Como reacción a los malos entendidos provocados, y al mismo tiempo también como certificación de la autocorrección, en la segunda edición del año de 1913, Husserl había eliminado esa expresión. Sin embargo, ya en la primera edición había mencionado que la expresión “psicología descriptiva” no debía confundirse con la psicología empírica.² En la segunda edición no se abandona al carácter descriptivo del análisis fenomenológico, sino que se subraya expresamente. Por medio de estas intenciones originales que se deben entender al mismo tiempo como purificación y como forzamiento, Husserl define el objeto de los análisis fenomenológicos de la siguiente manera: “La fenomenología de las vivencias lógicas tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales...”³ El análisis fenomenológico se distingue así de un análisis empírico-psicológico, pero también de un análisis lógico; pero la fenomenología tampoco se explyea en una teoría general del conocimiento, si se define su intención de llevar a las ideas lógicas, los conceptos y las leyes a una “claridad” y “distinción” epistemológica.

El primer paso del análisis fenomenológico está en encontrar, descriptivamente, los conceptos lógicos en la intuición o su localización como “determinadas vivencias”. Esto lo manifiesta Husserl cuando escribe: “Los conceptos lógicos como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición; deben crecer por abstracción ideatoria

¹ Husserl (1982a), p. 22

² Ibid., pp. 226

³ Ibid., p. 219

sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos”.⁴ La palabra clave de la “abstracción ideatoria” nombra el contenido peculiar del análisis fenomenológico. Como el primer paso del análisis, la descripción es prácticamente la presuposición no teórica; sobre la base de las vivencias “crecen” los actos de ideación en los que se manifiestan las partes significativas de los conceptos generales. A través de la llamada ideación, Husserl identifica las unidades significativas de los conceptos; así, el análisis fenomenológico, que se basa inicialmente en la pura descripción, concluye en una operación teorizante.

En la primera de las *Investigaciones lógicas*, Husserl discute la idealidad del significado transmitido lingüísticamente como entidades no empíricas. La unidad lingüística de significado más pequeña es, para Husserl, el concepto; con los conceptos se construyen juicios, y estos tienen validez como elementos de las conclusiones. Acerca de la validez normativa y general de una conclusión, Husserl escribe: “La relación de la conclusión necesaria, relación que constituye la forma de raciocinio, no es una conexión empírico-psicológica de vivencias de juicio, sino una relación ideal entre posibles significaciones de enunciados, entre proposiciones. ‘Existe’ significa: es válido; y la validez es algo que no tiene relación esencial alguna con el sujeto empírico que juzga.”⁵ La idealidad es el resultado importante de esta afirmación, que se expresa, por ejemplo, en la validez de una conclusión lógica o en leyes formuladas. La idealidad queda vinculada con las formas categoriales de los significados, los que Husserl llama unidades ideales. “La lógica pura, cuando trata de conceptos, juicios, raciocinios, se ocupa exclusivamente de esas unidades *ideales*, que llamamos aquí *significaciones*. Y al esforzarnos nosotros por extraer la esencia ideal de las significaciones, desprendiéndola de los lazos psicológicos y gramaticales que la envuelven; al esforzarnos nosotros por aclarar las relaciones apriorísticas (en esa esencia fundadas) de la adecuación de la objetividad significada, nos hallamos en la esfera de la lógica pura”.⁶

Los conceptos lógicos y las unidades ideales de significado que les corresponden tienen su origen en la intuición, o surgen de ciertas vivencias como su fundamento. En el acto de la llamada ideación se aíslan, basándose en el lenguaje natural, las unidades significativas generales; es decir, estas unidades se manifiestan fenomenológicamente. En ese punto, el análisis fenomenológico se diferencia de las teorías empíricas de abstracción, en las que el significado de cada uno de los conceptos está determinado por los objetos a los que se refieren. La teoría empírica de la abstracción, que explica el uso constante de los conceptos generales haciendo referencia a los objetos en los que está fijado, se pone en límites a través de la doctrina fenomenológica de la ideación. Como una parte elemental del análisis fenomenológico, Husserl desarrolla la teoría de la llamada ideación de conceptos.⁷ Con el concepto de la ideación está vinculado el concepto de la “verdad” como la posibilidad del conocimiento evidente. La verdad implica para Husserl la evidencia de la categoría de significado más alta. También la verdad se manifiesta en y por medio del análisis fenomenológico que vincula la descripción con la ideación. “Pues bien también la verdad es una idea. La vivimos como todas las demás ideas, en un acto de ideación fundada en la intuición (este es naturalmente el acto de la intelección); y de su unidad

⁴ Ibid., p. 218

⁵ Ibid., p. 282

⁶ Ibid., p. 281

⁷ Véase: Tugendhat (1967), p. 138-149; Sukale (1988), pp. 86

idéntica frente a una multitud dispersa de casos individuales concretos... adquirimos la evidencia mediante la comparación”.⁸

Mediante la evidencia, el análisis fenomenológico pretende la identificación de las unidades de significado que subyacen a la praxis científica; Husserl afirma que estas unidades significativas ni se pueden definir de manera sencilla, ni se pueden abstraer sobre bases empíricas. Dirigiéndose en contra de cualquier teoría de derivación o deducción, Husserl afirma, que se puede saber de manera inmediata el significado, identificado fenomenológicamente, es decir a través de la combinación de la descripción y de la ideación, como última unidad. “Lo que sea ‘significación’ es cosa que puede sernos tan inmediatamente dado como lo que sea color y sonido; no se puede definir más detalladamente. Es un término descriptivamente último”.⁹ El análisis fenomenológico identifica los significados como unidades ideales. Con el procedimiento de la ideación de conceptos, el análisis fenomenológico se revela como una organización simultánea de descripción y de reflexión. En la reflexión de la intuición original y concreta proporcionada de manera descriptiva, se hace consciente que los conceptos generales surgen por un lado de determinadas vivencias, pero que no están fijados exclusivamente al objeto. Por lo tanto, la fenomenología ofrece un sistema organizado de categorías de significado y del objeto. Su punto de partida son actos de intuición concretos; a pesar de esa base, la fenomenología no es un programa de investigación ingenuo, sino que implica una reflexión, con lo que se distingue tanto de la conciencia cotidiana como del entendimiento científico promedio.

Entonces, Husserl entiende la fenomenología como una teoría del conocimiento de orientación no psicologista, de la que dice, sin embargo, que ni siquiera debería caracterizarse como teoría:

“Según nuestra concepción la teoría del conocimiento no es, hablando propiamente, una teoría. No es ciencia en el sentido escueto de unidad de explicación teórica. *Explicar en el sentido de la teoría*, es hacer concebible lo singular por la ley universal, y esta a su vez, por el principio fundamental. ... Pero la teoría del conocimiento no tiene nada que explicar en este sentido teórico; no construye teorías deductivas, ni se ordena bajo estas teorías”.¹⁰

Husserl define a la fenomenología como la “teoría de las teorías”, como una meta-teoría del conocimiento que pretende “aclarar la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos...” y “elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena.”¹¹ Si se supone como fundamento de teoría el sentido tradicional de la deducción de la teoría desde los axiomas, entonces, medido así, la fenomenología muestra ser la negación de la teoría en este sentido. Sin embargo, el método fenomenológico es teórico en el sentido de que realiza investigaciones de teoría del conocimiento que manifiestan su cientificidad a través del principio de la “falta metafísica de supuestos”¹². La incondicionalidad definió Husserl como el criterio principal de una investigación libre de constelaciones metafísicas. Todos los supuestos gnoseológicos tradicionales y metafísicos sobre la existencia de la conciencia

⁸ Husserl (1982a), p. 122

⁹ Ibid., p. 352

¹⁰ Ibid., p. 228

¹¹ Ibid., p. 229

¹² Ibid., p. 227

o del mundo objetivo deben ser eliminados en la conciencia o en el mundo objetivo. El principio metodológico de la “falta metafísica de supuesto” del análisis determina también el carácter de la fenomenología, que define sus propios objetos de investigación: las “vivencias de pensamiento y de conocimiento”. La fenomenología como

“fenomenología pura... se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. La fenomenología expresa descriptivamente, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Cada uno de esos enunciados es un enunciado apriorístico, en el sentido más alto de la palabra.”¹³

Esta cita es de la segunda edición corregida de las *Investigaciones lógicas* del año 1913, en donde Husserl había modificado la terminología de la primera edición. Ya no se habla más de conceptos y de su ideación, sino de “esencia” y de “intuición de la esencia”. Pero ese cambio en la manera de expresarse todavía no implica un cambio sustancial en la temática. El análisis fenomenológico deberá realizarse ahora como un “saber intelectual”, es decir, ejecutarse “como pura intuición de esencia, sobre la base ejemplar de vivencias mentales y cognoscitivas *dadas*”¹⁴. Entonces, las descripciones de la fenomenología se dirigen a las vivencias del pensamiento y del conocimiento, que para el análisis se presuponen como “dadas”. Este hecho lo entiende Husserl como incondicionalidad metafísica. En la quinta de las *Investigaciones lógicas*, Husserl expone la problemática fenomenológica de estos hechos del lado de las vivencias, y entre la totalidad de las vivencias identifica aquellas que han cobrado importancia decisiva como vivencias intencionales para la investigación fenomenológica.

*

La intencionalidad en Brentano y Husserl

El concepto de la intencionalidad muestra ser así como el núcleo del procedimiento fenomenológico, ya que en este punto se decide si Husserl puede llevar su concepción del análisis fenomenológico al mismo tiempo como una teoría de la conciencia. Una mirada a la historia conceptual de la palabra “intencionalidad” señala hacia la filosofía de Franz Brentano, quien en el siglo XIX había acuñado la palabra, y que para Husserl se convirtió en una figura clave de su formación filosófica. Como estudiante, Husserl había escuchado las cátedras de Brentano en Viena. Posteriormente, estilizó el contacto con Brentano hacia una verdadera vivencia de conversión, ya que influenciado por sus cátedras Husserl realizó la conversión de las matemáticas a la filosofía. En las *Memorias de Franz Brentano*, escritas en 1919, anotó:

“En una época de incremento de mis intereses filosóficos y de la duda, de si debía yo quedarme en las matemáticas como profesión para mi vida, o de si me debía orientar completamente hacia la

¹³ Ibid., p. 216

¹⁴ Ibid., p. 228

filosofía, las cátedras de Brentano fueron determinantes. No por mucho tiempo me defendí, a pesar de todos los prejuicios, del poder de este personaje. Pronto me acogieron las cosas, pronto fui convencido de la claridad única y de la agudeza dialéctica de sus exposiciones, de su fuerza de su manera de desarrollar problemas y teorías.”¹⁵

Bajo la influencia de la teoría de Brentano, Husserl pretendía ahora la reorientación de una fundamentación de teoría del conocimiento, pero ya no de orientación psicologista, eso es con base en una posición empirista que determina teóricamente la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad de lo conocido. Sin embargo, Brentano fue uno de los defensores de la psicología como ciencia fundamental incluso de las investigaciones de teoría del conocimiento. Aunque Brentano deseaba renunciar a la metafísica del alma, él representó claramente el punto de vista de una psicología empírica. Bajo el título *Psicología desde el punto de vista empírico*¹⁶, Brentano publicó en 1874 la primera parte de una edición de varios tomos con esa temática. Durante la época de su actividad catedrática en Viena, de la que Husserl había hablado en sus *Memorias*, Brentano presenta las tesis centrales de esta obra. La psicología con base empírica fue considerada por Brentano como método “descriptivo”, por medio del cual se pueden describir los llamados “fenómenos de la conciencia” en un acto de autopercepción. Como sinónimo de la psicología descriptiva, Brentano en ocasiones utilizó la expresión fenomenología.

Husserl convirtió el concepto de intencionalidad en un concepto clave de la fenomenología que se constituía a su alrededor. Aquí, Husserl modificó el uso de la palabra en Brentano. Por cierto que en él, la intencionalidad como concepto substantivado ni siquiera aparece. Brentano utiliza más bien la palabra “intencional” en el contexto de una relación de actos psíquicos. La relación intencional se refiere a la relación que tiene una vivencia de la conciencia con los objetos. Significativamente, Brentano no habla, como lo hace posteriormente Husserl, de la “intencionalidad de la conciencia”, sino que hace referencia a la relación intencional de todos los actos psíquicos con este carácter particular de “orientarse a”. Con el término “intencional” vincula Brentano una clasificación de los fenómenos psíquicos y físicos. Ambas clases de fenómenos -los psíquicos y los físicos- constituyen la “totalidad del mundo de nuestras manifestaciones”¹⁷. El acto psíquico se refiere a la relación con los objetos. Brentano explica esta relación de la siguiente manera:

“Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaron la inexistencia intencional (y seguramente también mental) de un objeto, y lo que nosotros, a pesar de hacerlo con expresiones unívocas, llamaríamos la relación con un contenido, la orientación a un objeto (donde no hay que entender con ello una realidad) o la objetividad inmanente. Cada uno contiene en sí algo como objeto, a pesar de que no todos lo hagan de la misma manera.”¹⁸

Por medio de esta calificación, Brentano definió el fenómeno psíquico como un acto al que un contenido le es inmanente. Por lo tanto, la intencionalidad significa la *inmanencia de lo objetivo* en un acto psíquico. El uso del adjetivo “intencional” caracteriza la orientación inherente a todos los fenómenos psíquicos, su “orientarse hacia algo”. Brentano clasifica todos los actos

¹⁵ Husserl (1987), p. 304

¹⁶ Brentano (1955)

¹⁷ Ibid., p. 88

¹⁸ Idem.

psíquicos en tres clases fundamentales de la representación, del juicio y del acto de amar o de odiar.¹⁹ La intencionalidad significa que en todo acto psíquico se representa algo, se juzga algo o se ama o se odia algo. Así, el acto psíquico implica la relación entre una conciencia y su objeto, ya que la objetividad significa para Brentano la inmanencia del objeto en la conciencia. La expresión adecuada para esta clasificación de la teoría del conocimiento es la de *ontología de la inmanencia*, y ésta es también la expresión que prefiere Brentano al concepto de "intencionalidad" en sus escritos posteriores. En este punto se aclara que Brentano fue el que generó la palabra clave y quien pudo, por eso, ser estilizado por Husserl como aquella figura paterna que lo inició en la filosofía; en la aceptación del concepto de la intencionalidad, sin embargo, Husserl lo adapta con modificaciones importantes. A través del término "relación intencional", Brentano había clasificado una estructura del conocimiento que potencialmente contiene todos los objetos incluidos en el conocimiento. Típicamente, Brentano usó la palabra en sus textos como adjetivo, y no lo aplicó en forma de sustantivo para hablar, como Husserl, de la "intencionalidad de la conciencia".

En varias ocasiones Husserl reconoció a Brentano como el autor original de la idea de la intencionalidad y manifestó el peso de su influencia en su teoría. A pesar de eso, en este escrito se afirma que la concepción fenomenológica de la intencionalidad en Husserl se distingue notablemente del uso de dicho concepto en Brentano. Esta interpretación implica el acuerdo con aquellas interpretaciones que constatan una diferencia fundamental entre ambas concepciones. Una interpretación en este sentido fue ofrecida por Landgrebe²⁰, quien afirmó que Husserl no solamente había aceptado la palabra y el contenido de la intencionalidad de Brentano, sino que él tuvo inicialmente la opinión que él debería continuar con las intenciones de Brentano. Más tarde, a Husserl le quedaría claro que había "transformado fundamentalmente el concepto de la intencionalidad desde el primer momento de su aceptación"²¹. Así quedó escondida, a pesar del uso común del mismo término, una diferencia decisiva que llevó a Husserl a decir más tarde que él había adaptado la palabra para vislumbrar una dimensión completamente diferente. Esta crítica hacia Brentano la expresó Husserl de la siguiente manera:

"Brentano no pudo superar una consideración externa, clasificadora y descriptiva de las vivencias intencionales o de los actos de la conciencia. Él nunca vio la gran tarea y nunca intentó replantear la pregunta partiendo desde las categorías fundamentales de los objetos, como los objetos posibles de la conciencia, especialmente de la conciencia cognoscitiva; nunca intentó replantear la pregunta hacia la diversidad total de los actos posibles de la conciencia, a través de la cual la objetivación nos puede volver conscientes para desde ahí seguir con la investigación con el fin de aclarar la función teleológica de estos actos de la conciencia para la realización sintética de la verdad por parte de la razón."²²

En el análisis fenomenológico, los fenómenos de la conciencia deben ser "intuidos" descriptivamente; de esta manera, estos fenómenos pueden ser analizados en forma innovadora. El análisis inicia allí donde la teoría psicologista del conocimiento había terminado: ésta última fracasó en su intento de buscar la conexión entre el objeto exterior y la vivencia del sujeto. El

¹⁹ Ibid., p. 124

²⁰ Landgrebe (1963), p. 11; véase también: Spiegelberg (1971); Heidegger (1977); Spiegelberg (1969)

²¹ Idem.

²² Husserl (1968), p. 36

concepto de la intencionalidad especifica la investigación fenomenológica que trasciende la intención clasificadora de Brentano, quien había delimitado el fenómeno psíquico de los fenómenos físicos. Aunque Husserl no niega el mérito de Brentano de haber demostrado la relación de los actos psíquicos con los objetos. Pero la intencionalidad de la conciencia en la fenomenología se refiere a un análisis diferente de la conciencia: aquí, la conciencia es concebida como un flujo unitario de la conciencia, al cual pertenece correlativamente tanto el *cogito* como el *cogitatum*. Tal concepción de intencionalidad incorpora el análisis de la “diversidad total de los actos posibles de la conciencia”. Por eso, el discurso fenomenológico de la intencionalidad implica la superación de las intenciones clasificadoras de Brentano, quien queda con su psicología empírica enredado en el prejuicio naturalista. También en Husserl, cada acto de la conciencia se dirige hacia un objeto. En la vivencia de la conciencia se realiza la “referencia intencional a un objeto”. Esta referencia expresa lo mismo que el “representar intencionalmente un objeto”²³. La representación intencional del objeto implica, sin embargo, a diferencia de Brentano, no lo inmanente del objeto sino sólo la representación intencional y nada más. La existencia real o la inexistencia del objeto no juega aquí ningún papel. “Naturalmente, dicha vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención, sin que exista el objeto, y aun acaso sin que pueda existir. El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad es nada”²⁴.

Husserl califica la representación inmanente como una “expresión errónea”. Él ilustra esta alteración refiriéndose a una vivencia que significa una figura mítica ficticia como contenido. “Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter”²⁵. En esta vivencia de la representación no se puede hablar, por supuesto, de la existencia inmanente de un dios Júpiter sencillamente porque este dios no existe. Pero de esta inexistencia no se sigue la irrealidad de la vivencia como tal. La vivencia funge entonces como el contenido únicamente afirmado y permitido del análisis fenomenológico. La perspectiva de la fenomenología resulta ser completamente irrelevante si el objeto intencional existe o no. “Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso sea un contrasentido”²⁶. La fenomenología investiga las vivencias intencionales: El atributo calificativo “intencional” “indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la intención, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo”²⁷. En este sentido, la intencionalidad incluye en Husserl el análisis de la conciencia.

*

²³ Husserl, (1982b), p. 495

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

²⁷ Ibid., p. 498

La vivencia intencional como ejecución y la apercepción del yo

La fenomenología implica la reflexión crítica de aquella concepción del conocimiento que relaciona al sujeto con el objeto como factores separados. La explicación del conocimiento y del saber con base en la relación sujeto-objeto donde se debe construir un puente, sobre el abismo, entre el objeto real y la vivencia del sujeto la sustituye Husserl a través del concepto fenomenológico de la vivencia de la conciencia. La fenomenología se refiere a la vivencia como el núcleo inicial de la problemática del conocimiento, buscando una aclaración del conocimiento desde la inmanencia de la vivencia. El conocimiento acontece en un acto de la vivencia en el cual “el referirse al objeto” se debe entender como “una peculiaridad inherente al contenido esencial propio de la vivencia de acto”²⁸. En la vivencia intencional ya no se trata de relacionar la conciencia con las cosas exteriores porque la relación entre sujeto y objeto siempre está ya representando por la intencionalidad. El objeto no está al lado de una vivencia separada de él, sino es esta vivencia misma por medio de la cual el objeto es representado intencionalmente. La vivencia intencional en Husserl significa la inmanencia de la relación entre conciencia subjetiva y objeto, su simultaneidad, a través de la cual la vivencia en su inmanencia se puede objetivar.

En la vivencia intencional, el conocimiento designa una *ejecución (Vollzug)* immanente que evita la distinción entre la trascendencia y la inmanencia como un abismo presupuesto. Por lo tanto, el análisis fenomenológico propaga una solución alternativa al problema tradicional del conocimiento. El objeto ya no es diferenciado esencialmente como una entidad que trasciende la intención de la conciencia sino el objeto es ahora lo objetivado de esta intención. Siguiendo el autoentendimiento de Husserl se puede llegar a afirmar que la realidad objetivada queda, a diferencia de la concepción tradicional del conocimiento, recuperada como la “cosa misma”, pues la intencionalidad dispensa el objeto de la relación a un sujeto del conocimiento. La vivencia caracterizada por la intencionalidad supera la distinción entre sujeto y objeto, evitando el trascender de la inmanencia de la vivencia. El análisis fenomenológico explica la representación de un objeto a través de una conciencia indicando la presencia de la vivencia intencional en forma de una intención determinada. Así, las intenciones pueden ser diferenciadas una de otra por medio de la vivencia, el objeto siempre pertenece ya al acto del conocimiento. La correlación entre acto de conocimiento y objeto por medio de la vivencia intencional constituye el carácter peculiar del análisis fenomenológico que busca la delimitación de la relación entre sujeto y objeto.

Para entender la constitución interna de la conciencia y del conocimiento, la fenomenología analiza el contenido de la representación de los objetos por medio de un sujeto involucrado en el acto cognoscitivo. La vivencia es el factor subyacente, pues la vivencia es el contenido constitutivo de la conciencia dirigida al mundo. En esta conciencia se manifiesta una identidad, es decir, “vivimos, en efecto, la ‘conciencia de la identidad’..., ese creer que aprehendemos una identidad”²⁹. En la vivencia ocurre por un lado la percepción del objeto y por otro lado la apercepción de distintos objetos por un “Yo”. En este sentido, Husserl habla de la “*existencia de un objeto para mí*”³⁰. De esta manera, el Yo se representa el objeto percibido. Sin embargo, Husserl no pretende retornar con esta afirmación a la hipótesis de un Yo constitutivo y

²⁸ Ibid., p. 521

²⁹ Ibid., p. 501

³⁰ Ibid., p. 502

puro entendido como centro de referencia. Tal hipótesis permanece rechazada. La referencia a un Yo en el acto intencional incluye entonces el rechazo del malentendido, según el cual el Yo sería algo “perteneciente al contenido esencial de la vivencia intencional”³¹. Sin embargo, hay que constatar una referencia de la conciencia o del Yo en el acto intencional. En una reflexión *natural*, es decir, en una reflexión de la vivencia no-fenomenológica, el acto intencional no aparece de manera aislada, sino el Yo aparece como primer punto de referencia y después, como segundo punto, el objeto. Tal reflexión natural provoca la siguiente hipótesis: “Si nos fijamos en la vivencia actual, el yo parece referirse necesariamente, *por medio* de la misma o *en* la misma, al objeto; y en esta última interpretación nos inclinaremos incluso a insertar en todo acto el yo como punto de unidad esencial e idéntico en todas partes.”³²

No obstante, la descripción fenomenológica del acto intencional puede corregir el malentendido de la reflexión natural que afirma la necesidad del Yo como instancia idéntica y esencial de referencia. Con relación a los actos de la vida real hay que anotar que no se puede observar en un proceso fenoménico vivido -o sea en el juego de la fantasía, o en la lectura de una narración, o en el desarrollo de una demostración matemática- ninguna referencia a un Yo. Sin embargo, de tal observación no se deriva un rechazo hacia esta instancia, sino la siguiente corrección:

“La representación del yo puede estar ‘a punto’, puede irrumpir con particular facilidad, o más bien, tener lugar de nuevo; pero sólo cuando tiene lugar realmente y se hace una con el acto correspondiente ‘nos’ referimos al objeto de tal suerte que responda algo susceptible de ser señalado descriptivamente a este referirse del yo. Lo que se ofrece entonces descriptivamente en la vivencia real es un acto compuesto, que contiene la representación del yo como primera parte, y el representar, juzgar, desear, etc., la cosa correspondiente como segunda parte.”³³

Afirmar todavía con la reflexión natural la *objetividad* de un Yo que se refiere en todo acto intencionalmente a un objeto, lo señala Husserl como una “trivialidad” tampoco negable por la descripción fenomenológica. En analogía a la concepción empírica real y natural, la fenomenología constata al Yo empírico como una “unidad continua, real, que se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia, como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus ‘estados psíquicos’, que lleva a cabo la correspondiente intención, la correspondiente percepción, juicio, etcétera”³⁴. Husserl no pretende eliminar al Yo empírico, pero considera como un malentendido concibir al Yo como el sostén peculiar de la intencionalidad. En relación con la referencia a un objeto no se puede negar al Yo entendido como un contra-polo; sin embargo, tal sujeto se constituye intencionalmente, así que la intencionalidad funge como el sostén de Yo. A diferencia de la reflexión natural, el análisis fenomenológico demuestra, sobre la base de una “reflexión objetivada”, la integración del Yo en el acto intencional, pues la descripción de los actos revela por una parte que no puede eludirse la referencia al Yo vivo; por otra parte afirma que la vivencia no consiste en una “compleción concreta de vivencias” que incluye la referencia al Yo como el contenido esencial de la vivencia intencional.

³¹ Ibid., p. 498

³² Ibid., p. 497

³³ Idem.

³⁴ Ibid., p. 498

En el análisis fenomenológico, la intencionalidad funge como la *estructura* original que sostiene el polo del sujeto con el del objeto. La vivencia intencional posibilita la integración de estos polos de referencia y si aún es posible continuar el discurso del sujeto y del objeto, entonces estas posiciones se derivan de la intencionalidad misma. En la diversidad de sus modificaciones, la intencionalidad se forma como un flujo unitario de la conciencia desde el cual todos los fenómenos se manifiestan; la descripción fenomenológica de las vivencias posibilita también revelar aquella idealidad que Husserl pretende esclarecer. En las vivencias o actos intencionales “reside la fuente de todas las unidades de validez, que se ofrecen al sujeto pensante como objetos del pensamiento y del conocimiento, o como los principios y las leyes explicativas de estos objetos, como las teorías y las ciencias referentes a ellos. En estos actos reside también, pues, la fuente de las correspondientes ideas universales y puras, cuyas conexiones en leyes ideales quiere exponer la lógica pura y cuyo esclarecimiento quiere llevar a cabo la crítica del conocimiento”³⁵. Por medio de la doctrina de la intencionalidad, Husserl concibe una teoría de la conciencia a la cual pertenecen correlativamente tanto el Yo como el objeto. La conciencia intencional lo expresa metafóricamente como el “flujo unitario de la conciencia”. Con la concepción de la vivencia intencional como “fuente”, Husserl evita la distinción tradicional de la teoría del conocimiento expresada como relación entre sujeto y objeto. A diferencia, él distingue entre sujeto y objeto interpretando como intencional la relación entre ambos. Lo primero es la relación intencional y en ella se encuentran como polos -diferenciables por la descripción fenomenológica- tanto el yo como el objeto. El flujo intencional de la conciencia no se basa en un Yo de conciencia que posibilita, principalmente, el conocimiento sino este flujo intencional de la conciencia es el fundamento y el origen de cada conocimiento y funge como presuposición en base de la cual un sujeto puede ser diferenciado de un objeto. Como entidad no trasbordable, la vivencia intencional origina una referencia absoluta sin estar relacionado de esta manera con un contenido determinado.

Esta doctrina de la intencionalidad tiene para Husserl el rango de una presuposición que sirve especialmente para otorgar al análisis fenomenológico un fundamento. Por medio de la intencionalidad se puede describir todas las “vivencias concretas” y con eso tales vivencias que trascienden la percepción pura de los sentidos. La intencionalidad implica para Husserl el acceso hacia la formación constitutiva de sentido, pues entre las vivencias concretas existen tales que les es inherente una “dimensión esencial de sentido”. En el escrito posterior *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* comenta Husserl la intencionalidad entendido ahora como la continuación del análisis de las *Investigaciones lógicas* de la siguiente manera: “En la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es.”³⁶ Y como apéndice agrega Husserl más tarde: “...debiéndose tomar en consideración cómo es en cada caso codeterminante del sentido el horizonte que le es inseparablemente inherente”³⁷. Si la vivencia intencional implica en Husserl también este llamado “horizonte de sentido”, entonces hay que suponer que se tiende un puente desde esta estructura de sentido a la intención filosófica de Heidegger cuyas reflexiones se refieren, como continuación de la “lógica de la validez” (*Logik der Geltung*), a la búsqueda de un “sentido válido” (*geltender Sinn*).

³⁵ Ibid., p. 597

³⁶ Husserl (1986b), p. 82

³⁷ Ibid., p. 459

La doctrina fenomenológica de la intencionalidad expresa el carácter intencional de cada vivencia. Por lo tanto la intencionalidad refleja de una manera innovadora la estructura de la conciencia que no se define en el sentido de la tradición metafísica en vinculación con un sujeto que genera el conocimiento. Esta implicación de la doctrina de la intencionalidad ha sido reconocida explícitamente por Heidegger. Heidegger evalúa la doctrina de la intencionalidad de Husserl como un “progreso decisivo sobre todas las incoherencias que tradicionalmente ocurren en la teoría del conocimiento y de la lógica”³⁸. A través de la doctrina de la intencionalidad, la fenomenología pudo hacer su “descubrimiento decisivo”³⁹ para poder resistir en su “lucha” en contra del predominio de la tradición entre los contemporáneos que practican la filosofía. La fenomenología la entiende Heidegger en ese sentido como una contraposición al neokantismo, a cuyos representantes él reprocha que ellos únicamente son capaces de pensar el objeto como un múltiple de datos sensibles coordinado por los conceptos del entendimiento; al contrario, la fenomenología de Husserl representa un verdadero rescate del objeto y esta rehabilitación de la realidad se lleva a cabo por la doctrina de la intencionalidad. Sin embargo, Heidegger vincula su crítica a este “descubrimiento decisivo” de la fenomenología mencionado por él mismo. Heidegger critica, pues, la “inmanencia de la conciencia”, esto es el hecho que Husserl haya presentado su doctrina de la intencionalidad como análisis de la conciencia. Lo que Husserl afirma entonces como el principio básico de la fenomenología, lo cuestiona Heidegger radicalmente. Antes de manifestar explícitamente esta crítica de Heidegger, en el próximo capítulo se desarrollará la fenomenología de la conciencia de Husserl en sus rasgos fundamentales, para con ello concluir la discusión con Husserl.

³⁸ Heidegger (1988), p. 67

³⁹ *Ibid.*, p. 103

C. La fenomenología de la conciencia

La búsqueda del contenido fenomenológico

A la obra inaugural de la fenomenología, las *Investigaciones lógicas*, le falta un capítulo de método que analice -en analogía al famoso párrafo 7 de *El ser y el tiempo*- el significado y la función de la expresión “fenómeno” o “fenomenología”. En los dos tomos publicados por Husserl existen esporádicamente breves reflexiones acerca del entendimiento de estos conceptos. El análisis etimológico y semántico está completamente ausente, la reflexión sobre el uso histórico de la palabra fenomenología es inexistente. Esta abstención es asombrosa en relación al interés de Husserl de bautizar adecuadamente la obra de su esfuerzo teórico a través del concepto de la fenomenología. Sin embargo, Husserl había agregado al final de las *Investigaciones lógicas*, en el segundo tomo, un “anexo”. En este anexo Husserl concluye su obra discutiendo el concepto de la percepción interior y exterior, así como la distinción entre fenómenos físicos y psíquicos. Esta distinción relacionada con las diferentes clases de percepción fue introducida inicialmente en el campo de la reflexión filosófica por Locke; como continuación de esta distinción, Brentano generó una discusión contemporánea con su doctrina de la conciencia interior que se relaciona con la determinación de las tareas de la psicología y de las ciencias naturales. A esta discusión, Husserl le agrega un capítulo breve en donde ilustra lo que él entiende bajo el concepto de fenómeno, y lo que él define como el contenido aplicado de la fenomenología.

En continuación, Husserl discute el significado y el uso del término “Erscheinung” (aparición). Con esta terminología, Husserl sigue una vez más la tradición de Brentano, criticando, no obstante, la distinción entre fenómenos psíquicos y físicos elaborada por este autor. Brentano había mencionado que los fenómenos deberían ser diferenciados entre los de la percepción interior, a través de los cuales son experimentados exclusivamente los fenómenos psíquicos, los de la percepción exterior, a través de los cuales se captan los fenómenos físicos. A través de esta distinción, Brentano intenta determinar las características de los fenómenos percibidos, atribuyendo a la percepción interior, a diferencia de la exterior, la evidencia y la ausencia de un engaño. Exactamente es a esta distinción y clasificación a la que ataca Husserl diciendo: “Frente a esto pareceme que la percepción interna y la externa son enteramente del mismo carácter epistemológico, si se entienden los términos del modo natural.”¹ Husserl conecta los dos tipos de percepción con la apercepción con el fin de evitar la diferenciación entre estas percepciones. “La percepción externa es apercepción; luego la unidad del concepto exige que también lo sea la interna.”² Después de haber anulado la distinción evaluativa de Brentano entre percepción interior y exterior, Husserl anota la siguiente definición: “La percepción implica que en ella aparezca algo; pero lo que constituye eso que llamamos aparecer es la apercepción, sea ésta inexacta o no, aténgase fiel y adecuadamente al marco de lo dado inmediatamente, o lo traspase, anticipando, por

¹ Husserl (1982b), p. 769

² Ibid., p. 770

decirlo así, una percepción futura.”³ Los contenidos aparentes son, para Husserl, al mismo tiempo los contenidos de la apercpción.

Con respecto a esta crítica de la clasificación de Brentano, Husserl discute el término “apariencia” (*Erscheinung*) afirmando que éste está cargado de equivocaciones, las cuales él quiere reunir y discutir. En primer lugar, Husserl aclara que se habla “preferentemente” de la apariencia en los “actos de representación intuitiva”, a los cuales pertenecen los actos de la percepción y los de la representación en la memoria, en la fantasía o en la representación imaginativa en nuestro sentido habitual. Posteriormente, Husserl distingue tres acepciones del término “apariencia”: primero la “vivencia concreta de la intuición”, bajo la cual él entiende los actos que representan “objetos intencionales”. En la terminología de Husserl, la “vivencia concreta de la intuición” se expresa como “el tener presente o representado, intuitivamente, cierto objeto” lo que uno pueda expresar también de una manera más sencilla como el percibir de una lámpara que está enfrente de nosotros.⁴ Husserl aclara que la apariencia coincide con lo que él anteriormente había definido como “representación”. En un segundo punto menciona que el “objeto intuido, como el que nos aparece *hic et nunc*”, debe ser llamado apariencia; en concreto: en el acto de la percepción aparece esta lámpara. Estas características reivindican el concepto de la apariencia en el contexto del análisis de la vivencia intencional que Husserl había llevado a cabo antes en la 5ª y 6ª de las *Investigaciones lógicas*. Pero Husserl no presenta ningún elemento nuevo por medio del cual se logre hacer más transparente el término “Erscheinung”; con respecto a la intencionalidad, la apariencia queda vinculada a la tesis de la correlación de un acto aparente y al objeto que aparece en él. En esta enumeración de los conceptos, Husserl agrega un tercer caso caracterizando a éste a través del uso erróneo de la palabra apariencia. “Pero de un modo que induce a error llámase también fenómenos (*Erscheinungen*) los elementos reales del fenómeno (*die reellen Bestandstücke der Erscheinung*) en el primer sentido, en el sentido del acto concreto de aparición o de intuición.”⁵ Si se trata de caracterizar a manera de una definición el término de la apariencia, entonces la apariencia tiene que ser integrada a la estructura intencional de la conciencia.

El análisis del concepto desilusionaría a quien está a la expectativa de una aclaración ilustrativa, si Husserl no hubiera agregado a estas tres acepciones una nota que fue incorporada por primera vez en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*. Aquí se trata otra vez de una definición del concepto de la apariencia. Husserl explica:

“Puede decirse que el concepto primitivo de fenómenos es el indicado antes en segundo lugar: el de lo aparente o de lo que puede aparecer, el de lo intuitivo como tal. Tendiendo en cuenta que también toda clase de vivencias ... pueden convertirse en objetos de intuiciones reflejas, internas, llámase ‘fenómenos’ todas las vivencias de la unidad de vivencias de un yo. Fenomenología quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general y, encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales, sino también intencionales, que pueden

³ Idem.

⁴ Ibid., p. 771

⁵ Idem.

mostrarse con evidencia en las vivencias. La fenomenología pura es, por ende, la teoría de los fenómenos puros, de los fenómenos de la conciencia pura de un 'yo puro'.⁶

A la fenomenología la define Husserl ahora como "intuición interior", esto es, como reflexión de las vivencias que nos son dadas en la unidad vivencial de un "yo" o de una "conciencia". En la segunda edición, Husserl modifica el análisis de la intencionalidad de la primera edición, discutiendo ahora bajo el concepto del fenómeno la dimensión de un "yo puro" con respecto a una "conciencia pura". Significativamente, la primera edición careció de la referencia a una dimensión trascendental, la cual no fue incluida como finalidad explícita. En la primera edición, Husserl trató de delimitar los fenómenos en su análisis sobre la intencionalidad de las implicaciones psicológicas y empíricas por lo cual distinguió el contenido "real" del contenido "fenomenológico". En la segunda edición esta diferencia fue transformada en una distinta: Ahora Husserl habla del "contenido real" de un acto y de su "contenido intencional". La justificación de este cambio lo comentó Husserl de la siguiente manera:

"En la primera edición de esta obra se decía 'contenido real (*reell*) o fenomenológico'. De hecho, la palabra 'fenomenología', como también la palabra 'descriptivo', eran entendidas en la primera edición exclusivamente con referencia a los componentes reales (*reell*) de las vivencias; y también en la presente edición han sido usadas hasta aquí preferentemente en este sentido. Esto responde al natural punto de partida, el del plano psicológico. Pero al reflexionar repetidamente sobre las investigaciones llevadas a cabo y al considerar más profundamente los temas tratados... se hace cada vez más sensible que la descripción de los objetos intencionales, como tales..., representa otra dirección, la dirección de descripciones puramente intuitivas y adecuadamente realizables, frente a la de los componentes reales de los actos. Y esa dirección también debe ser designada como fenomenológica. Siguiendo estas indicaciones metódicas, surgen muy necesarias e importantes ampliaciones de las esferas de problemas que se ofrecen aquí; y correcciones considerables, verificando con plena conciencia la distinción de las capas descriptivas."⁷

Este comentario de Husserl termina con la referencia al libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* del año 1913 y a las investigaciones acerca de lo expuesto sobre "nóesis" y "nóema".

Las "ampliaciones necesarias e importantes" y las "correcciones considerables" mencionadas en esta cita marcan el traspaso de una "psicología descriptiva" al núcleo propio del análisis fenomenológico señalado ahora como fenomenología trascendental, cuyo contenido gira alrededor del concepto conciencia. Por un lado, Husserl continua el análisis de la intencionalidad emprendido en la 5ª de las *Investigaciones lógicas*, pues la intencionalidad fue el concepto clave que subyace a las relaciones de conciencia hacia los objetos entendidos como percepción, memoria, representación, etc. Pero en el contexto del análisis trascendental de la conciencia, esta investigación fue sometida a "alteraciones profundas". Esto es lo que Husserl revela en la nueva introducción donde escribe que esta investigación sí había atacado "problemas cardinales de la fenomenología", pero que fue

⁶ Ibid., p. 772

⁷ Ibid., p. 511

alcanzado, finalmente, “un grado considerablemente más alto de claridad y evidencia” sin la necesidad de “alterar la estructura y el contenido inicial de la investigación”⁸. Con esta anotación Husserl se refiere a la involucración de un “yo puro”, el cual había rechazado decididamente en la primera edición.

*

La conciencia en Natorp y Husserl

La discusión acerca de la presuposición de un “yo puro” como unidad sintética de todos los contenidos conscientes era el objeto preferido del neokantismo. Husserl no trató de evitar la controversia acerca del significado y de la aceptación del yo trascendental, más bien llevó a cabo esta política especialmente con Natorp, quien había defendido en el primer tomo de su *Psicología universal* la función del yo trascendental como un “centro” irrenunciable e incomparable de relación. Para Natorp, la conciencia tiene el significado de una vivencia subjetiva; cada contenido de la conciencia está, entonces, relacionado a un yo que funge como un “centro subjetivo de referencia para todos los contenidos de que tengo conciencia”: Natorp dignificó al yo como una instancia propia, pues el yo

“se halla frente a estos contenidos de un modo que no puede compararse a ningún otro; no tiene con ellos una relación de la misma especie que ellos con él; no es consciente de sus contenidos, como el contenido lo es para él; el yo revela ser igual sólo a sí mismo, justamente en este hecho de que otra cosa puede ser consciente para él, mas nunca él mismo para otra cosa. El mismo no puede tornarse contenido y no es semejante a nada de lo que puede ser contenido de la conciencia. Por eso no cabe describirlo con más detalle; todo aquello con que podríamos intentar describir el yo o la referencia a él, sólo podría sacarse del contenido de la conciencia, y por ende, no alcanzaría al yo ni a la referencia al mismo. Dicho de otra manera: toda *representación* que nos hiciésemos del yo convertiría éste en un *objeto*.”⁹

En este párrafo, Natorp declara que el yo no puede ser ejemplificado a través de un objeto, porque de otra manera éste perdería su particularidad como “centro de relación”; y además especifica que este yo no puede ser identificado como el contenido de la conciencia. Husserl, quien cita este texto de Natorp, contesta retóricamente con la pregunta si este yo no pudiera ser anotado y ser constatado como contenido. Según Husserl, Natorp no solamente presentó una versión “problemática”, sino que constató el yo también como “existente”, identificándolo a través de la “diferenciación” de todos los otros contenidos. Sin embargo, todo lo que puede ser constatado y anotado, puede ser dado también como contenido o como objetivación. Entonces, solamente hay que aclarar lo que se debe entender como objeto. Y así menciona Husserl: “Puede ser que el riguroso concepto de objeto no sea aquí aplicable; ... Así como la dirección de la atención hacia un pensamiento, hacia una sensación, hacia un movimiento de desagradado, etc., hace de estas vivencias objetos de una percepción interna, sin convertirlas en objetos en el sentido de las cosas, así también podría

⁸ Husserl (1982a), p. 30

⁹ Husserl (1982b), p. 484

darse, objetivamente, como notado, ese centro de referencia, el yo, y toda referencia determinada del yo a un contenido.”¹⁰

En la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl trata de rechazar la suposición de un Yo puro con todos los medios disponibles del análisis de la intencionalidad. En contra de Natorp, afirma que el yo puede ser el objeto de la percepción interior; sin embargo, la transformación del yo en un objeto intencional aniquilaría necesariamente la trascendencia afirmada por Natorp y anularía el carácter de un yo como el “centro de referencia” y su distinción como primer instancia. Con la objetivación intencional de la percepción interior, la hipóstasis del Yo puro con el fin de un correspondiente análisis de la conciencia sería disuelto. Así, Husserl concluye:

“Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos, que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de ‘atención’ especial, quedando ‘fuera’ y ‘dentro’ muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo.”¹¹

En este lugar se hace evidente que Husserl concibió el análisis fenomenológico en competencia con el análisis trascendental del neokantismo; esta competencia alcanza su máxima expresión en la integración del yo a la intencionalidad que funge como origen de la relación entre el yo y el objeto. A diferencia del análisis trascendental, el análisis fenomenológico afirma la fragilidad del yo, pues éste se hace patente de una manera “reducida” como una cosa entre otras. “Para aclarar la situación, no encuentro otro camino que someter a un análisis fenomenológico el yo empírico con su referencia empírica a los objetos; el resultado es necesariamente la concepción defendida. Excluimos el cuerpo del yo, el cual, como cosa física, aparece como cualquier otra; y consideramos el yo espiritual que está ligado empíricamente a él y aparece como perteneciente a él. Reducido a lo dado actualmente de modo fenomenológico, suministra la complexión descrita de vivencias reflexivamente aprehensibles.”¹² En la primera edición, Husserl pudo anotar más bien como un triunfo que el análisis fenomenológico no tuvo que sostenerse en el supuesto de un “yo primitivo” como “centro de referencia”. En la segunda edición y después de una larga fase de reflexión, Husserl llega a una conclusión sorprendente. Ahora, confiesa en forma de una nota al texto de la primera edición: “Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo.”¹³ Husserl agrega, con el fin de no ser involucrado en la tradición de una metafísica del yo y de sus “degeneraciones”, en una nota adicional a la segunda edición:

“Hacemos notar expresamente que la posición aquí defendida en la cuestión del yo puro -posición que ya no apruebo, como queda dicho- resulta de poca o de ninguna importancia para las investigaciones de este tomo. Por importante que esta cuestión sea, incluso como cuestión fenomenológica pura, hay esferas sumamente amplias de problemas fenomenológicos

¹⁰ Ibid., p. 485

¹¹ Idem.

¹² Idem.

¹³ Idem.

que conciernen con cierta generalidad al contenido real de las vivencias intencionales y a su referencia esencial a los objetos intencionales; y esas esferas pueden ser sometidas a una investigación sistemática, sin necesidad de tomar en general posición frente a la cuestión del yo. Las presentes investigaciones se refieren exclusivamente a estas esferas.”¹⁴

Con el cambio de perspectiva explícita de las *Investigaciones lógicas* acerca del análisis del yo como factor trascendental a una discusión explícita del Yo puro, Husserl no persiguió un paso substancial hacia un género diferente de investigación filosófica, lo que hubiera requerido necesariamente una revisión de la posición de las *Investigaciones lógicas*. Por un lado, en esta autocaracterización de Husserl se manifiesta el interés de protegerse para hacer esta revisión fundamental de los análisis realizados; por otro lado, hay que tomar en serio también el anuncio de la irrelevancia del análisis del yo para las “esferas amplias de problemas” de la fenomenología. Con la doctrina de la intencionalidad, Husserl no solamente intentó dar una descripción ateórica de los actos de la conciencia, sino que él había concebido la intencionalidad como una teoría que gira alrededor de la constitución de la conciencia en sí. Ambas perspectivas, esto es tanto la preferencia metódica de la descripción de las vivencias intencionales como el análisis de constitución de la conciencia se pueden identificar como propósitos desde el contexto de las *Investigaciones lógicas*. Desde la versión de estas *Investigaciones lógicas*, la pregunta acerca del yo aparece como un problema específico del análisis de la intencionalidad que se afirma y se justifica en primer lugar a través de su carácter antitrascendental ejemplificado en la polémica con Natorp. Pero la dirección del análisis de la intencionalidad hacia una constitución de la conciencia implica, como tendencia, la presencia del análisis de la conciencia aunque esta afirmación no debe ser entendida en el sentido de que ya en las *Investigaciones lógicas* estaban presentes todos aquellos elementos que Husserl elabora en los años siguientes.

Si con la discusión de la autoconciencia del yo puro se puede hablar de un cambio de perspectiva, entonces yace en este punto el núcleo de aquella interpretación que entiende la vuelta hacia una fenomenología trascendental como una ruptura con el método descriptivo de la fenomenología. Particularmente, los alumnos más antiguos de Husserl juzgaron este cambio de perspectiva como una renuncia a las intenciones originales; como máxima expresión de este reproche, ellos manifestaron que Husserl había recaído con su vuelta trascendental en un *idealismo*, lo que exactamente debería ser evitado por las descripciones fenomenológicas. La desilusión manifiesta de aquellos que perciben este cambio de perspectiva de Husserl con incompreensión radical, documenta, sin embargo, un problema que no puede ser borrado superficialmente en la interpretación de las intenciones husserlianas.

Consecuentemente, con la expresión “cambio de perspectiva” no se sugiere aquí una interpretación armonizante que solamente constata la continuidad del pensamiento en lugar de revelar los pasos decisivos hacia una posición trascendental como una dificultad que por su parte exige una aclaración. Característicamente, Husserl manifestó frecuentemente su máximo descontento con su elaboración teórica a pesar del aparente éxito de las *Investigaciones lógicas* en los círculos filosóficos y en las instituciones universitarias. Lo

¹⁴ Ibid., p. 487

que en otro lugar fue percibido y celebrado como ruptura e innovación teórica, significó para Husserl el impulso y la exigencia en las investigaciones continuas para alcanzar aquellos fundamentos filosóficos siempre anhelados aunque insuficientemente realizados. Estas ambivalencias inherentes al pensamiento de Husserl no deben ser eliminadas y, por lo tanto, debe ser anotado explícitamente que con el concepto y con el cambio de perspectivas no se trata de sugerir una nivelación de intenciones que Husserl mismo vivió en forma de crisis existenciales. En sus memorias, la simultaneidad de la fundamentación fenomenológica en forma de una “crítica de la razón” con la búsqueda constante de una “firmeza” (*Festigkeit*) existencial es documentada de la siguiente manera:

“En primer lugar, yo señalo la tarea universal que debo resolver por mi parte, si yo me puedo llamar un filósofo. Yo me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, de la valorativa en general. Sin haber aclarado en sus rasgos generales acerca del sentido de la esencia, de los métodos y los principales puntos de vista de una crítica de la razón, sin haber pensado, planeado, determinado y juzgado un esbozo general para ella, no puedo vivir verdaderamente. Las penas de la falta de claridad y de la duda vacilante que he experimentado de manera suficiente. Yo tengo que alcanzar una seguridad interna. Estoy consciente que los grandes genios fracasaron en eso, y si yo me quisiera comparar con aquéllos entonces tendría que desesperarme desde el principio”.¹⁵

Sin embargo, el propio Husserl favoreció más tarde una autointerpretación de nivelación de este cambio de perspectiva escribiendo: “Así crece una fenomenología trascendental que fue propiamente aquella que fue elaborada parcialmente en las *Investigaciones lógicas*.”¹⁶ Considerado así, con la vista reflexiva hacia el pasado, Husserl interpreta este cambio de perspectiva de una fenomenología descriptiva de los actos de la conciencia a una analítica trascendental de la conciencia como una radicalización de aquellos motivos que él siempre había tenido en su mente. Este interés obvio en una continuidad sin ruptura de su pensamiento sirve, sin embargo, también a una compensación psicológica de aquella desilusión manifestada por Husserl especialmente en sus cartas con expresiones elocuentes. Así él escribió en una carta:

“El hecho de que alguien fue mi alumno académico o se convirtió bajo la influencia de mis escritos en un filósofo, no implica de ninguna manera que él pudo alcanzar un entendimiento verdadero del sentido interior de mí, de la fenomenología original y de su método, y que él pueda investigar los horizontes de nuevos problemas, a los cuales pertenece el futuro (de eso estoy totalmente seguro). Esto se refiere a casi todos los alumnos del tiempo de Göttingen y de Freiburg, también a hombres tan famosos como Max Scheler y Heidegger, en cuyas filosofías yo puedo ver meramente recaídas, llenas de espíritu, a las ingenuidades filosóficas antiguas”.¹⁷

El cambio de perspectiva hacia una fenomenología trascendental que determina la “conciencia pura” como el punto central lo entiende Husserl expresamente como una liberación de aquellas “ingenuidades filosóficas” mencionadas en la carta; tales ingenuidades

¹⁵ Husserl (1986a), pp. IX

¹⁶ Husserl (1958), p. IX

¹⁷ Husserl (1988), p. 457

ocurren a aquellos que están dispuestos a definir sus investigaciones como parte del programa fenomenológico, pero que perciben la vuelta de Husserl hacia la esfera trascendental como una ruptura con ciertas intenciones originales. Según esta versión de interpretación la fenomenología tiene que continuar el programa original sin provocar una ruptura por medio del cambio de perspectiva. Al contrario, Husserl no entiende el cambio de perspectiva como una ruptura sino como la continuidad de su investigación fenomenológica que abre, a través del paso a la esfera trascendental, “nuevos horizontes de problemas”; sin embargo, esta innovación sirve propiamente para alcanzar la fundamentación metódica de la fenomenología fundamental y eso significa al mismo tiempo que estos “nuevos horizontes de problemas” pueden garantizar el éxito de la fundamentación filosófica de la innovación.

*

La idea de la fenomenología o el residuo fenomenológico

Según Husserl, la intención original de la fenomenología tiene, como su telos inherente, la dimensión de la conciencia pura vinculada con el método de la reducción fenomenológica. La concreción de la conciencia pura y trascendental, es decir, la transparencia de la trascendentalidad y su revelación en y a través de la investigación fenomenológica, exige un método para convertir en tema el objeto originario de la fenomenología. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl había identificado la conciencia a través del concepto de la vivencia. En la segunda edición, aclaró que este concepto de la vivencia tiene que ser entendido fenomenológicamente de una manera “pura”, lo que tiene como consecuencia la eliminación de “toda referencia a una existencia empírico-real (a los hombres o a los animales de la naturaleza). La vivencia en el sentido psicológico-descriptivo (fenomenológico-empírico) se convierte entonces en vivencia en el sentido de la fenomenología pura.”¹⁸ Con esta formulación caracteriza Husserl al método fenomenológico a través de la eliminación de la “existencia real” que posibilita ganar el acceso a un “fenómeno puro”. Desde la intencionalidad de la conciencia entendida como una unidad correlativa de actos reales de la conciencia y de los objetos intencionales correspondientes, existe, según Husserl, un paso consecuente hacia la esfera del “fenómeno puro” identificado en la fenomenología trascendental como una conciencia pura. Esta conciencia se revela en la investigación fenomenológica como el principal objeto a analizar; la conciencia es, entonces, el fenómeno, la apariencia que hay que investigar; este fenómeno, sin embargo, aparece de manera trascendental bajo la dirección de la eliminación de todos los supuestos empíricos. Así el fenómeno se percibe, de manera pura, como un fenómeno trascendental.

El procedimiento de la “reducción fenomenológica” fue presentado por Husserl en el libro que contiene las exposiciones ante los alumnos en Göttingen bajo el título de *La idea de la fenomenología*, publicado en 1907. En estas conferencias, Husserl parte de la actitud natural del conocimiento que es la base de las ciencias objetivas. Estas ciencias objetivas ofrecen en su totalidad ejemplos para la llamada “vigencia” (*Gültigkeit*) y “plausibilidad”

¹⁸ Husserl (1982b), p. 476

(*Triftigkeit*) no problemática de su conocimiento, pues estas ciencias afirman sin reflexión la validez de su conocimiento. El hecho de un conocimiento válido impide a la actitud natural una problematización del conocimiento a través de la reflexión. “Con respecto a su permanente progreso exitoso en las diferentes ciencias, el conocimiento natural es seguro de sí mismo y en su validez, por lo tanto no existe ninguna justificación para encontrar una limitante de tal conocimiento en relación al sentido de la objetivación cognoscitiva.”¹⁹ Sin embargo, existe un conocimiento no natural, es decir, diferente de la actitud natural que investiga justamente la funcionabilidad, la validez y el alcance de estas ciencias; este conocimiento se basa en la reflexión del conocimiento natural y constata, de manera sorprendente, en ello “dificultades”, “incongruencias” y “enigmas”. “Cuando la reflexión se dirige a la correlación entre conocimiento y objetivación (*Gegenständlichkeit*) ..., entonces se revelan dificultades, incongruencias, teorías contradictorias supuestamente justificadas que afirman lo enigmático de la posibilidad del conocimiento en sí en relación a su plausibilidad”²⁰. En este lugar, Husserl descubre la necesidad de una “ciencia nueva” la que tiene como tarea llevar a cabo una crítica del conocimiento; esta crítica pretende obtener la “esencia” del conocimiento con el fin de conciliar las “confusiones” que necesariamente acompañan a la actitud natural.

La conciencia crítica implica la explicación de la actitud natural del espíritu y del conocimiento objetivo que le corresponde; la crítica del conocimiento se revela como una reflexión filosófica que convierte en problema aquello que el conocimiento natural afirma comúnmente. En la reflexión de los efectos del conocimiento natural, la fenomenología como filosofía posee el acceso a una dimensión que no es cuestionada por ninguna otra disciplina. El éxito de este acceso se obtiene a través de la “reducción fenomenológica”, un método que origina la transparencia de la esfera del “fenómeno trascendental”, del “modo de darse de manera absoluta” (*absolute Selbstgegebenheit*) y del “inicio absoluto”. La reducción fenomenológica posibilita, por ejemplo, la distinción estricta entre el fenómeno puro de la fenomenología trascendental y del fenómeno psicológico investigado por una psicología entendida como ciencia de la naturaleza que lo estudia como objeto natural. Así, Husserl menciona en el sentido de una advertencia el riesgo de mezclar la “evidencia del ser de la *cogitatio*” con la “evidencia... del *sum cogitans*” y él agrega interpretando: “Hay que protegerse de la confusión fundamental entre el fenómeno puro en el sentido puro de la fenomenología y del fenómeno psicológico.”²¹ La diferencia entre el fenómeno puro y el fenómeno psicológico se revela a través de la reducción fenomenológica que organiza metódicamente el poner entre paréntesis todas las circunstancias empíricas del yo, del tiempo y del mundo. Esta operación metódica de la reflexión fenomenológica dirige ahora la perspectiva hacia el conocimiento natural con el fin de eliminar las condiciones empíricas y subjetivas.

El conocimiento dirigido y determinado por las condiciones empíricas del mundo y de la subjetividad resulta ser un acto plausible del conocimiento, aunque estos actos son realizados de una forma ciega o sin reflexión. La reducción fenomenológica posibilita, por el

¹⁹ Husserl (1986a), p. 32

²⁰ Idem.

²¹ Ibid., p. 43

contrario, la transparencia de una esfera trascendental por medio de la cual la fenomenología descriptiva se transforma en una fenomenología trascendental. Esta fenomenología trascendental designa como su concepto metódico más importante el “poner fuera de acción” (*außer-Aktion-setzen*) o el “poner entre paréntesis” (*Einklammerung*) el carácter empírico-mundano del factor subjetivo que permitió la dirección anónima y ciega de esta relación inmediata hacia el mundo. En compensación a tal ceguedad y a tal restricción anónima hacia el mundo natural, Husserl pone la actitud de una conciencia marcada por su capacidad de reflexión; esta conciencia se distingue radicalmente de la inmanencia real del conocimiento de los objetos y se califica por eso como conciencia “pura”. La perspectiva de la consideración fenomenológica se dirige ahora, a través de la reducción fenomenológica, a esta dimensión de la conciencia pura. Husserl designa a la conciencia pura como un “sujeto puro” que contribuye -en analogía al sujeto trascendental de Kant- los elementos constitutivos para todos los actos del conocimiento. Sin embargo, Husserl entiende la capacidad de la actitud constitutiva del sujeto trascendental de manera más radicalmente que Kant, quien buscó justificar la actitud constitutiva de este sujeto puro a través de la “deducción” de los conceptos puros del entendimiento. De igual modo, la reducción fenomenológica intenta la aclaración de las presuposiciones que constituyen el conocimiento; de manera más radical que la deducción kantiana, la reducción fenomenológica insiste en la necesidad de la “eliminación” (*Ausschaltung*) de todas las presuposiciones empíricas.

En 1913, Husserl manifestó en el libro *Ideas de una fenomenología pura y de una filosofía fenomenológica*, como objetivo de la reducción fenomenológica, la conversión del yo empírico en un yo trascendental. La organización metódica de esta conversión toma el siguiente punto de salida:

“Yo soy - yo, el hombre real, un objeto real en sentido estricto, como otros del mundo natural. Yo llevo a cabo *cogitationes*, ‘actos de conciencia’ en sentido lato y estricto, y estos actos son en cuanto pertenecientes a este sujeto humano, sucesos de la misma realidad natural. ... ‘En la actitud natural’, que por obra de los hábitos tan consolidados, porque nunca han sido puestos en tela de juicio, adoptamos también en el pensar científico, tomamos todas estas cosas... como sucesos del mundo reales en sentido estricto, justo como vivencias de seres animados. Tan natural nos es verlas sólo como tales, que ahora que ya hemos hecho conocimiento con la posibilidad de cambiar de actitud y que andamos buscando un nuevo dominio de objetos, ni siquiera advertimos que estas esferas de vivencias son las mismas de que brota por obra de la nueva actitud el nuevo dominio.”²²

En el apéndice crítico de la misma obra agrega: “No notamos que con el método absolutamente de cualquier *εποχή* se muda la experiencia psicológica que da lo psicológico mismo en una experiencia de nueva índole”.²³ Este cambio de una experiencia “natural” a una experiencia “nueva” anunciado aquí se fundamenta en la reducción fenomenológica que transforma la conciencia empírica en una conciencia trascendental. Este procedimiento de metamorfosis implica consecuencias radicales que Husserl marca clara y duramente como

²² Husserl (1986b), p. 76

²³ *Ibid.*, p. 453

“pérdida” (*Verlust*). El acceso obtenido hacia la esfera trascendental de la conciencia pura implica la pérdida radical de la “validez del ser” del mundo objetivo.

“...por la realización del poner fuera de juego fenomenológico de la validez del ser del mundo objetivo, pierde esta esfera ‘inmanente’ del ser el sentido de un estrato real perteneciente al mundo y una realidad -el hombre- que ya presupone al mundo. Pierde el sentido de la vida consciente humana, como puede comprenderlo cualquiera avanzando en una pura ‘experiencia interna’.”²⁴

Además hay que constatar una pérdida material, cuando se pone entre paréntesis el sentido de la vivencia natural de la conciencia y con eso del mundo en su totalidad; esta pérdida se compensa a través del surgimiento de una esfera “independiente” y “absoluta” de ser, que restituye el carácter perdido de totalidad del mundo natural basado en su “constitución intencional”. Esta simultaneidad de pérdida y ganancia lo expresa Husserl de la siguiente manera: “Pero no se pierde sencillamente, sino que la posición modificada de aquella epoché obtiene el sentido de una esfera absoluta del ser, absolutamente independiente, que es en sí lo que es, sin preguntar por el ser o no-ser del mundo y sus hombres...”²⁵ La palabra clave de esta operación metódica marcada por Husserl a través del concepto de la reducción fenomenológica es, de repente, la *transformación (Verwandlung)* por medio de la cual la pérdida amenazante de la “validez del ser del mundo objetivo” es retenida y reorientada hacia la ganancia de una “región particular del ser” que subsiste ahora como “residuo fenomenológico”. Este “residuo” lo caracteriza Husserl enfáticamente como el contenido innovador del análisis fenomenológico que organizó la búsqueda descriptiva como el acceso a los actos intencionales de la vivencia y que dirigió el camino a un análisis de la conciencia que culmina en una concepción radicalmente purificada de la conciencia.

“Así, la esfera pura de la conciencia permanece -junto con lo inseparable de ella (p. ej., el yo puro)- como ‘residuo fenomenológico’, como una región principal y peculiar del ser, que puede convertirse en el campo de una ciencia de la conciencia de un sentido correspondientemente nuevo -principalmente nuevo- de la fenomenología.”²⁶

²⁴ Ibid., p. 454

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

Excursus: La fenomenología como revelación de la razón

Filosofía científica y crítica de la cultura (Hegel y Husserl)

Con la determinación del yo puro como principio constitutivo, Husserl se integra al proyecto filosófico trascendental presente en la historia de la metafísica occidental en la época de la sociedad burguesa dominada por las ciencias positivas. La fundamentación de la filosofía se entiende como un retorno a los orígenes; después de la conclusión de las *Investigaciones lógicas*, la referencia a los orígenes se convierte en el lema verdadero de la fenomenología. Esta intención de la fenomenología la anuncia Husserl ahora bajo el título de una *Filosofía como ciencia estricta*¹; este título es, desde ahora, el *Leitmotiv* del movimiento fenomenológico, expresando una determinación que Husserl persigue hasta el resto de su vida.

Con el predominio de las ciencias positivas que se establecieron a lo largo del siglo XIX en el discurso institucional y académico de las ciencias, la filosofía es presionada para justificarse como disciplina soberana con el fin de poder afirmar la continuidad de su existencia en medio del concierto de las ciencias particulares que manifiestan y exigen su independencia. En los proyectos sistemáticos del *Idealismo Alemán* fue defendida, por última vez con énfasis, la unidad especulativa entre pensamiento y ser, entre pensamiento y realidad, entre sujeto y objeto en el nombre de una idea absoluta; la representación y justificación de esta idea debería realizarse a través de un sistema filosófico. Como parte esencial de la síntesis idealista fue perseguido el interés de amalgamar la filosofía como el saber orgánico con el concepto de la ciencia. El idealismo absoluto de Hegel fue el clímax especulativo de esta coincidencia entre filosofía y ciencia, por medio de la cual la filosofía pudo afirmar su pretensión monopólica de un sistema del saber controlado por ella misma.

La totalidad enciclopédica de una filosofía científica se basa en el supuesto de que se puede sintetizar en un sistema absoluto la experiencia históricamente acumulada. El idealismo manifiesta su optimismo de ser capaz de organizar tal totalidad a través de criterios lógicos. La pretensión sistemática es, por esto, la prueba necesaria de la síntesis entre filosofía y ciencia, por medio de la cual se puede representar racional y conceptualmente todo aquello que se había manifestado históricamente a través de procesos colectivos de reflexión. "Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico"² - así anuncia Hegel su confesión enciclopédica y sistemática, en el cual se expresa la pretensión hacia la totalidad, es decir, materialmente la explicación de la naturaleza y de la historia.

¹Husserl (1973)

² Hegel (1969), p. 47

“El libre y verdadero pensamiento es en sí concreto, por consiguiente, es idea, y en toda su universalidad es la idea o lo absoluto. La ciencia de este pensamiento es esencialmente sistema, porque lo verdadero, como concreto, es sólo en cuanto se desenvuelve en sí y se recoge y mantiene en unidad, esto es como totalidad, y sólo mediante su diferenciación y las determinaciones de sus diferencias puede constituir la necesidad de éstas y la libertad del todo.”³

La idea de un sistema implica un proceso espiritual de “digestión”⁴, en el cual se absorbe por medio de la potencia de la idea absoluta cada contenido empírico y el saber prefilosófico que le corresponde. El sistema es, por esto, la forma representativa de una totalidad, en la cual todos los factores externos son superados debido a que son subordinados al poder dispositivo del pensamiento. Por medio de la figura del sistema absoluto, Hegel alcanza una representación racional de una totalidad que se constituye a través de la división sistemática entre “filosofía de la naturaleza” y la “filosofía del espíritu”⁵. En la representación racional, es decir, filosófica de todo el saber que corresponde a las ciencias particulares, la filosofía se revela necesariamente como el “conocimiento científico de la verdad”. Con la forma sistemática de la representación de la verdad, la filosofía cumple con su propósito de una unión absoluta entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto, entre naturaleza e historia y satisface, además, la necesidad espiritual a una justificación del acontecer histórico. Consecuentemente, Hegel interpreta este proceso de la historia como un proceso teleológico del cual no queda excluido ningún contenido. Así, el idealismo absoluto se justifica como la representación y reflexión científica de una totalidad que se percibe conceptual y teleológicamente como una totalidad que se genera a través del desarrollo de sus potencialidades. Esta totalidad entendida como sistema intenta ser más que la suma de todo el conocimiento empírico.

La intención sistemática hacia la totalidad garantiza la síntesis fascinante entre filosofía y ciencia; sin embargo, esta pretensión provoca el malestar de aquellos que no están dispuestos a compartir el idealismo absoluto vinculado con la organización sistemática del conocimiento. Característicamente, la historia poshegeliana del siglo XIX está marcada por la protesta de los intelectuales contemporáneos que coinciden, a pesar de profundas diferencias de teorías e intereses, en desconfiar de la pretensión de identidad del sistema absoluto y de la convergencia entre filosofía y ciencia afirmada por éste. La herencia de Hegel concluye en la polémica de aquéllos que experimentan la derrota del idealismo como el indicio más importante de una época cultural en transición y sacan de eso consecuencias teóricas y aplicativas con soluciones divergentes.⁶

³ Idem.

⁴ Hegel (1985), p. 472

⁵ En su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel distingue la primera parte de la ciencia de la lógica de las partes siguientes de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu. Véase: Hegel (1969)

⁶ La descripción de este proceso social y cultural se encuentra en: Löwith (1969)

La muerte de Hegel significa el fin de la identidad balanceada entre filosofía y ciencia; con la expansión de las ciencias particulares y con su creciente soberanía en relación a la filosofía se valida la convicción en que este terreno dominado por la filosofía puede ser sustituido a través del éxito de la investigación ejercida por las ciencias particulares. La ciencia se independiza consecuentemente de una especulación filosófica percibida, en comparación, como un proyecto histórico, inútil y sin éxito. Según el autoentendimiento del positivismo, las ciencias particulares se apropian de la realidad natural e histórica, declarando su capacidad exclusiva de explicación de éstas. El optimismo de la ciencia del siglo XIX culmina con la instauración de un entendimiento positivista de la ciencia que se celebra como la superación de un pasado caracterizado por la dominación de la filosofía metafísica.

Con el triunfo de la crítica científica y positivista sobre la filosofía, la convergencia entre filosofía y ciencia representada por Hegel se despidе ampliamente del discurso teórico establecido institucionalmente en las universidades. El idealismo absoluto como expresión de un filosofar científico queda en el desprecio. Los filósofos establecidos en las cátedras y financiadas por el Estado, es decir, los “funcionarios de lo universal” al servicio del Estado, aceptan las nuevas condiciones dictadas por la convicción positivista de la ciencia y buscan identificar y conservar a la filosofía, que ya no debe ser una teoría soberana de la realidad natural e histórica, un espacio remanente. La filosofía desarrollada en las cátedras contiene, primariamente, el carácter de una teoría de la ciencia, de una metodología y de una teoría de conocimiento. Esta nueva definición del contenido filosófico se concreta en corrientes académicas y escolares, como por ejemplo en el empiriocriticismo (Avenarius, Mach), en el neokantismo (Liebmann, Lange, Cohen) interpretando la herencia del idealismo, y en una teoría de validez (Trendelenburg, Lotze). Lo común de todas estas filosofías es la distancia explícita hacia la metafísica como una disciplina científica que, finalmente, debe ser sustituida.⁷ Este cambio cualitativo de contenido se expresa como una autolimitación crítica en forma de una reflexión metodológica, que como tal puede y debe ser relevante también para las ciencias históricas y exactas.

Sin embargo, con la fe en el optimismo positivista de la ciencia, los contemporáneos del siglo XIX no excluyen radicalmente el contexto de la totalidad representada por la filosofía metafísica como una mera carga de la historia. A través de una multiplicidad de *ismos* y de “cosmovisiones” retorna un tema que hace ambiguo el propósito de la eliminación de la filosofía como tal. La “necesidad metafísica” (*das metaphysische Bedürfnis*) queda, por un lado, metodológicamente bajo control a través de la filosofía oficial elaborada en las cátedras; por otro lado, tal “necesidad metafísica” irrumpe con más agudeza en múltiples grupos y sectas intelectuales que defienden como fin la rehabilitación de

⁷ El libro de Köhnke (1993) sobre el origen y el auge del neokantismo ofrece una ilustrativa presentación del cambio de la filosofía académica después del Idealismo Alemán.

los temas expulsados de la academia bajo la expresión de la “cosmovisión” (*Weltanschauung*). La cosmovisión se convierte en el sustituto de la filosofía metafísica y, como tal, los representantes de ella perciben el contenido metodológico y analítico de los seminarios filosóficos como algo irrelevante para la vida. En los últimos decenios del siglo XIX y en el tiempo de la pre- y postguerra del siglo XX, este malestar hacia la “cultura oficial” se expresa vehementemente en el *movimiento de la juventud (Jugendbewegung)*⁸, cuyos representantes se declaran hartos del mundo vacío de sentido de los “padres”. La protesta de esta juventud hace uso de una jerga no académica que se nutre teóricamente de aquellas cosmovisiones alejadas de la teoría académica de la ciencia. La incapacidad de la analítica metodológica percibida como abstracción seca del contexto de la vida, es sustituida ampliamente a través de una ideología no especificada, cuya tarea es alimentar a la vida vacía con un sentido lleno de alma y espíritu. Al contexto de esta ideología de la vida, manifiesta en las cosmovisiones, pertenecen como protagonistas filósofos no académicos como Nietzsche y Kierkegaard. Este anhelo de búsqueda por dar un sentido cosmovisional de la vida se refleja también en el campo académico; primordialmente, Dilthey emprende la tarea de distinguir los sistemas de filosofía según los criterios de racionalidad y pseudoracionalidad y los ordena como “tipos” con el fin de ofrecer a la necesidad cosmovisional de los contemporáneos al menos la ayuda de una orientación.

Al hablar al final del siglo XIX de una rehabilitación de la filosofía ubicada, en primer lugar, en un marco extra-académico con repercusión en la filosofía académica, significa decir que esta rehabilitación no sucede como recepción del sistema idealista de Hegel y de la identidad entre filosofía y ciencia expresada en él. Predominantemente, esta filosofía rehabilitada se expresa en un sentido no rigurosamente especificado como *crítica de la cultura*. En el marco académico, esta crítica de cultura -entendida como un malestar que se expresa hacia la constitución de la sociedad y la cultura burguesa que le corresponde- se convierte y se restringe a una crítica referida al conocimiento. Para no contagiarse de las “equivocaciones” del idealismo absoluto de Hegel, las corrientes de una crítica del conocimiento en la formación académica de la teoría propagan el lema de “regresar a Kant”. La crítica del conocimiento se entiende como una refundamentación de las tareas que no pueden ser presentadas ni resueltas por las ciencias particulares. Dado que las ciencias particulares no representan -con base en el optimismo científico generado por ellas- la pretensión de responder a cuestiones promovidas por la filosofía metafísica, entonces la reflexión filosófica como teoría del conocimiento y como crítica de la razón funge como un complemento necesario de las ciencias particulares. A este complejo de circunstancias hay que entenderlas como el fondo para explicar el propósito de Husserl, quien intenta dar una refundamentación de la filosofía como una teoría nueva y estricta en analogía a las ciencias naturales.

⁸ Sobre la historia del movimiento de la juventud o del “Wandervogel” véase: Blüher (1922), Kindt (1968) y Gerber (1957).

*

La filosofía estricta y la cosmovisión

El neokantismo había declarado a la teoría del conocimiento como la disciplina fundamental de la filosofía; Husserl anuncia en coincidencia con esta intención teórica del neokantismo: “En primer lugar menciono yo la tarea universal que tengo que resolver para mí, si yo debo poder llamarme un filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica y práctica, de la valorativa en general”⁹. El esbozo de esta crítica de la razón lo organiza Husserl como el programa fenomenológico de investigación. A diferencia del neokantismo, sin embargo, Husserl concibe la *Idea de la fenomenología*¹⁰ como ciencia estricta en analogía a las ciencias particulares. La concepción de una ciencia estricta no niega la soberanía de las ciencias particulares que siguen desarrollándose con éxito independientemente de la dirección intencional de la filosofía; Husserl, sin embargo, cuestiona la soberanía absoluta de las ciencias particulares. Según él, las ciencias positivas carecen de un fundamento, en base del cual ellas pueden afirmar su soberanía. Solo la fenomenología es apropiada para dar esta fundamentación anunciada por Husserl con el *pathos* de la innovación.

En el famoso ensayo *Filosofía como ciencia estricta*, aparecido en 1911 en la revista *Logos*, Husserl manifestó, que la filosofía ha sido caracterizada, desde sus inicios históricos en los griegos, como la ciencia “más elevada y estricta”, pero que ella jamás pudo satisfacer esta pretensión a lo largo de su historia de dos mil años. Por eso afirma: “No quiero decir que la filosofía sea una ciencia imperfecta; digo simplemente que todavía no es ciencia, que no ha comenzado a ser ciencia, para lo cual tomo como criterio cualquier fragmento, por pequeño que sea, de un contenido doctrinario enunciado objetivamente” (44)¹¹. A diferencia de la filosofía, las ciencias exactas son caracterizadas como incompletas, pues ellas muestran “deficiencias” e “imperfecciones” en su sistematización manifestando finalmente un “horizonte infinito de problemas abiertos” (45); a pesar de ésta imperfección e incompletitud, no se puede dudar de la objetividad de sus resultados científicos. “Ninguna persona razonable pondría en duda la verdad objetiva o por lo menos la probabilidad objetivamente fundada de las notables teorías de la matemática y de las ciencias de la naturaleza. En general, en ellas no caben las ‘opiniones’ personales, los ‘modos de ver’, los ‘puntos de vista’ privados” (45). La objetividad de las “ciencias exactas en proceso” se distingue radicalmente de la filosofía, en la cual nunca pudo ser justificado, a pesar de su

⁹ Husserl (1986a), p. IX

¹⁰ Véase: Husserl (1986a)

¹¹ Husserl (1973); de aquí en adelante de este *excurso*, las citas de esta obra llevarán el número de página dentro del texto y entre paréntesis.

pretensión de ser una ciencia estricta, un sistema objetivo de doctrina. En comparación con las ciencias exactas, en la filosofía “absolutamente todo es discutible, cada actitud es cuestión de convicción personal, de interpretación de escuela, de ‘punto de vista’”. (45)

Al denunciar Husserl la arbitrariedad de la filosofía y estigmatizarla, mencionando como señal esencial su no-cientificidad, él se refiere a los puntos de vista identificables a lo largo de la tradición de dos mil años de la filosofía. Por cierto, Husserl evalúa el esfuerzo espiritual de los filósofos explícitamente como “serio” e “intenso”; así, estos esfuerzos de los grandes espíritus del pasado se pueden considerar como un trabajo previo; pero la tradición filosófica con su innegable pretensión de ser una ciencia estricta no ofrece, finalmente, ningún sustento: a pesar de la labor espiritual seria y hasta intensa, “no puede reconocerse allí hasta el presente algo que pudiera ser la base para una ciencia filosófica. No existe ninguna esperanza de poder entresacar, diríamos, con las tijeras de la crítica, algún fragmento de disciplina filosófica”. (46) Sin embargo, Husserl no dedica su atención especial a la historia remota de la filosofía, sino que él investiga la multiplicidad de las filosofías de cosmovisión mencionadas anteriormente, que se establecieron públicamente desde finales del siglo XIX al lado e independientemente de la teoría de la ciencia y del conocimiento en la institucionalización académica.

En el ensayo de la revista *Logos*, Husserl anuncia patéticamente el programa fenomenológico de un sistema filosófico de doctrina “nuevo” y “definitivo”, en el cual son absorbidos los esfuerzos intelectuales y son resueltas las promesas del pasado y del presente. Este *pathos* de innovación se materializa en la construcción de un “sistema de doctrina filosófica que, tras ingentes preparativos de generaciones enteras, comience verdaderamente desde abajo, sobre un fundamento absolutamente seguro y se eleve como toda buena construcción en que se apoya piedra sobre piedra, una tan sólida como la otra”. (46) La metáfora de la construcción de un edificio debe ilustrar que el programa fenomenológico, iniciado ya por Husserl, puede garantizar que la filosofía se transforme en la ciencia más elevada y estricta. Con una confianza indestructible afirma Husserl que los cimientos de este edificio ya han sido puestos, aunque la realización de esta empresa en construcción debe ser considerada como el trabajo de “generaciones futuras de investigadores”. El esfuerzo adjudicado a la filosofía no se entiende como un programa temporalmente limitado, sino como la investigación colectiva de una empresa científica gigantesca, cuya duración no puede depender, de ninguna manera, de la existencia biológica de investigadores particulares. La referencia hacia las generaciones futuras subraya el esfuerzo gigantesco del pensamiento que caracteriza el programa fenomenológico. La esperanza en la institucionalización de la investigación fenomenológica en base a la participación de generaciones futuras se nutre, sin embargo, esencialmente de aquellos fundamentos filosóficos que surgieron de la mente del fundador de la fenomenología.

Este *pathos* de innovación, expresado en el optimismo de poder establecer un programa interdisciplinario de una filosofía que se define como ciencia, está influido por la convicción del siglo XIX, que afirma la disponibilidad exclusiva de las ciencias particulares para la dimensión de la naturaleza y de la historia. La imposición victoriosa de las ciencias positivas a lo largo del siglo XIX es un supuesto del programa fenomenológico de innovación. La fenomenología se nutre de las pretensiones y promesas que acompañan a la fe en la ciencia. Sin embargo, el positivismo como filosofía dominante de la ciencia requiere, según la perspectiva de la fenomenología, una crítica. Husserl opina que, a pesar de las pretensiones idénticas entre el programa fenomenológico y el positivismo, es exactamente este positivismo -resumido bajo el concepto de una "filosofía naturalista"- el que está teóricamente "desviado" desde sus bases por su unilateralidad o su parcialidad. El positivismo naturaliza, según Husserl, tanto la conciencia como las ideas, ideales y normas que surgen de ella. Esta "naturalización de la conciencia" y de todos los "datos intencionales inmanentes de la conciencia" (50) tiene como consecuencia la renuncia a toda "objetividad e idealidad absoluta", lo cual llega necesariamente a un escepticismo. La fenomenología, como análisis de la intencionalidad y de la conciencia trascendental, tiene que compensar, por esto, la fundamentación teórica no realizada por el positivismo en forma de una fundamentación filosófica.

El positivismo que no puede aclarar los fundamentos teóricos y que exige por esto una crítica filosófica, se muestra también en el sentido práctico como un "peligro creciente para nuestra cultura". (48) En correspondencia a este peligro, Husserl define la fenomenología como "crítica radical" a la filosofía naturalista, cuya necesidad se impone exactamente por la amenaza de la situación contemporánea como *conditio sine qua non*. La crítica radical la entiende Husserl como la "crítica positiva en los fundamentos y métodos", con el fin de "mantener intacta la confianza en la posibilidad de una filosofía científica, confianza amenazada por el conocimiento de las consecuencias absurdas del naturalismo, que se construye sobre la ciencia estrictamente empírica". (49) Si el positivismo como ciencia de la experiencia tiene constantemente el escepticismo y el relativismo como resultado, y si este positivismo contraviene por lo tanto a su propio propósito, entonces el programa fenomenológico es, por un lado, la crítica positiva de aquello que el positivismo afirma como promesa, pero que no puede solucionar. Por otro lado, Husserl entiende la fenomenología como la formación de una filosofía científica, por medio de la cual se expresan los "intereses más elevados de la cultura humana". Cuando se trata de los asuntos más elevados de la constitución de la sociedad, entonces -así la consecuencia- no debe someterse a consecuencias relativistas, pues esto implicaría la renuncia irremediable a la aclaración de una "vida dirigida por normas puramente racionales" (43).

Sin embargo, Husserl no constata el escepticismo y el relativismo solamente en relación al positivismo que no ofrece una fundamentación filosófica

y racional, sino que él se refiere también al historicismo del siglo XIX que afirma la validez relativa de cada filosofía para su propio tiempo. El historicismo provoca, además, la disposición contemporánea de adoptar ideologías cosmovisionistas. Husserl anota la extensión de las cosmovisiones entre sus contemporáneos afirmando un nexo entre la disposición contemporánea de adoptar una cosmovisión y el historicismo relativista que surge después de la construcción idealista de la historia elaborada por Hegel: "La transformación de la metafísica de la historia de Hegel en un historicismo escéptico, ha determinado esencialmente la configuración de una nueva filosofía de la cosmovisión, que parece difundirse rápidamente en nuestro tiempo, y que, aun con su polémica dirigida sobre todo contra el naturalismo, y en ocasiones también contra el historicismo, de ninguna manera quiere ser escéptica. Pero le reprochamos sobre todo lo que llamábamos debilitación de la exigencia científica de la filosofía, en la medida en que, al menos en su intención y por sus procedimientos, ya no manifiesta el deseo de ser doctrina científica, deseo que contribuyó ampliamente al gran progreso de la filosofía moderna desde Kant". (48)

Después de haber expuesto en la primera parte del ensayo *Filosofía como ciencia estricta* la esencia de los actos intencionales de la conciencia con base en determinaciones a priori que permiten, a través de la revelación de necesidades absolutas y esenciales, refutar todas las relatividades, presupuestos y prejuicios históricos, Husserl inicia en la segunda parte de este ensayo una interpretación aclaratoria de la "filosofía de la cosmovisión" que caracteriza la conciencia contemporánea. Las cosmovisiones y la filosofía correspondiente de la cosmovisión las señala Husserl como "figuras de la cultura" que tienen su existencia en la "corriente del desarrollo de la humanidad", es decir, que emergen y desaparecen en este desarrollo. Exactamente es esta fluidez de las cosmovisiones la que menciona Dilthey, cuando enfatiza en su colección de ensayos acerca de la cosmovisión la relatividad de las formas históricas de la vida. Este descubrimiento de Dilthey, el desarrollo de la conciencia histórica, llega a la conclusión siguiente citada por Husserl:

"La teoría del desarrollo (como teoría naturalista de la evolución, íntimamente entrelazada con el conocimiento de la historia del desarrollo de las configuraciones de la cultura) está necesariamente vinculada al conocimiento de la relatividad de toda forma histórica de vida. Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de interpretación de la vida, de la religión y de la filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye más radicalmente que la experiencia de la disputa de los sistemas, la creencia en la validez general de cualquiera de las filosofías que se propusieron expresar de un modo forzoso la conexión del mundo por medio de un complejo de conceptos."(87)

Si esta concepción relativista de Dilthey fuera aceptada como base y como criterio exclusivo para la ciencia y el conocimiento, entonces se tendría que cuestionar por principio cada validez objetiva de las ciencias, pues también estas serían

sometidas al cambio histórico de las ideas. Si hubiera sin embargo, solamente encarnaciones históricas de la cultura sin unidades objetivas de validez, entonces esto implicaría la pérdida irrenunciable de la verdad, de la teoría y de la ciencia. "No existe entonces validez absoluta o validez 'en sí', que es lo que es aún cuando nadie la realice, ni jamás realizará ninguna humanidad histórica". (88)

Como filósofo historiador, Dilthey encarna la consecuencia relativista de un historicista, para quien el hecho del desarrollo histórico comprueba la afirmación de que no puede existir una filosofía científica. Sin embargo, exactamente esta conclusión la percibe Husserl como una "paradoja absoluta".

"La afirmación incondicional de que toda filosofía científica es una quimera, por cuanto las presuntas tentativas de los milenios pasados hacen probable la imposibilidad interna de tal filosofía, no sólo es falsa por el hecho de que las conclusiones que pueden sacarse de un par de milenios de cultura superior no constituyen una buena inducción para un futuro ilimitado, sino que es falsa como absurdo tan absoluto como $2 \times 2 = 5$ ". (90)

Por un lado, Husserl se ve obligado a manifestar su respeto a la obra de Dilthey, por medio de la cual pudo ser aclarado "el valor inmenso de la historia"; por otro lado, el fenomenólogo anuncia su distancia total respecto al archivar y arqueologizar a la historia a la manera historicista. En contra de los historicistas, Husserl expone la "doctrina fenomenológica de la esencia" con el fin de fundamentar "única y solamente" una "filosofía del espíritu".

También el tipo de conocimiento identificado por Husserl como cosmovisión representa la intención de la validez absoluta y objetiva de las ideas mencionadas en ésta, pues la cosmovisión busca "satisfacer en lo posible nuestra necesidad de conocimiento concluyente y unificador, que contenga y abarque todo". (92) La tendencia de la filosofía de la cosmovisión, de calificarse a sí misma a través del atributo "científico", implica el reconocimiento de las ciencias particulares, lo que no niega que en la mayoría de los casos los defensores de las cosmovisiones, según la estimación de Husserl, se abstengan de cumplir con los criterios de la ciencia. Aún sí la cosmovisión no se manifiesta anticientíficamente, entonces a su representante lo que le importa es presentar "más cosmovisión que ciencia del mundo". En su explicación de la motivación y del carácter de la filosofía cosmovisionista menciona Husserl unos argumentos, refiriéndose con este carácter peculiar de las cosmovisiones a los trabajos de Dilthey que distinguió las cosmovisiones de la psicología mecanicista y de los modelos explicativos que se basan en las ciencias naturales.

Según Dilthey, las cosmovisiones, con su perspectiva hacia la totalidad de la vida y del mundo, se basan en la experiencia concreta de la vida que cada hombre expresa¹². El curriculum individual de una persona se compone por

¹² Dilthey (1978), p.109

experiencias particulares que se traducen y se concentran finalmente en imágenes universalistas. La síntesis de estas experiencias diferentes se expresa como "concepción del mundo"; de estas concepciones del mundo se deducen los ideales de la vida, según los cuales el hombre dirige su vida. Basándose en estas características, Dilthey distingue diferentes tipos de cosmovisiones. Sin embargo, todas estas cosmovisiones comparten, como implicaciones internas, el refuerzo de la experiencia individual de la vida. Así, la cosmovisión satisface la necesidad de un conocimiento que comprende el carácter unitario y definitivo, esto es la totalidad de la vida. El individuo sometido y entregado a la red de la realidad de la vida difícil de desenredar gana, a través de la cosmovisión totalizante, la opción de un fundamento, de orientación y de protección en la vida. Esta función peculiar de las cosmovisiones como una expresión simultánea de "experiencia de la vida", de "formación cultural-espiritual" y de "sabiduría del mundo" la subraya también Husserl en analogía a Dilthey, mencionando enfáticamente en la filosofía de la cosmovisión aquellas energías de formación, en las cuales se expresa hasta la "idea de la humanidad" (96). Husserl manifiesta su completa aceptación acerca de la atracción de las cosmovisiones entre sus contemporáneos, pues la cosmovisión ofrece la "respuesta relativamente más completa a los enigmas de la vida y del mundo", así que todas las "incoherencias teóricas, axiológicas y prácticas de la vida" pueden ser disueltas, superadas y finalmente llevadas a una "aclaración satisfactoria". Así, el "fin máximo de la humanidad" es puesto, teleológicamente, en el marco de una filosofía de la cosmovisión, que Husserl anuncia por esto como un "poder cultural sumamente importante". (97)

Para Husserl, la cosmovisión es "el punto de irradiación de las energías culturales más valiosas para las personalidades más valiosas de la época". (97) Propiamente, el uso de este superlativo imposibilitaría que se condicione la intención de una validez objetiva que se manifiesta en la filosofía de la cosmovisión; sin embargo, Husserl expresa la siguiente inconformidad: Después de la apreciación de la filosofía de la cosmovisión, que cumple con el fin de una orientación teórica y práctica, afirma que hay que distinguir "netamente" entre la filosofía de la cosmovisión y la filosofía científica. Estos dos tipos de filosofía están "relacionados en cierto modo una con otra" (98); a pesar de esta referencia mutua, los dos tipos no se deben mezclar. La separación la justifica Husserl refiriéndose a aquel cambio paradigmático del siglo XIX expresado negativamente como el derrumbe del idealismo absoluto, y positivamente a través del auge de las ciencias estrictas y positivistas. Este contexto lo menciona Husserl escribiendo: "En nuestras reflexiones nos colocamos en la cumbre de la cultura científica de nuestra época, que es una época abierta a los considerables poderes de las ciencias estrictas objetivadas. Para la conciencia moderna, las ideas de cultura, de cosmovisión y de ciencia -entendidas como ideas prácticas- se separaron netamente y se mantendrán separadas siempre. Podríamos lamentarlo pero tenemos que aceptarlo como un hecho eficiente siempre y que ha de determinar nuestras actitudes prácticas del modo correspondiente". (97) Con la

afirmación de las ciencias antimetafísicas, estrictas y positivistas se abre ahora la siguiente perspectiva:

“Generaciones tras generaciones se empeñaron con entusiasmo en la enorme construcción de la ciencia y le agregaron sus modestas contribuciones, siempre conscientes que la construcción no tiene fin, que jamás llegará a terminarse”. (97)

Con la metáfora de la “construcción enorme de la ciencia” que nunca terminará, Husserl combina la idea de una ciencia supratemporal. Esta idea de la “supratemporalidad” marca la diferencia esencial de una filosofía de la cosmovisión que siempre queda históricamente condicionada, es decir, que está determinada por lo finito.

“Es verdad que la cosmovisión también es una ‘idea’, pero su fin se encuentra en lo finito, realizable en principio en una vida particular por vía de la constante aproximación... La ‘idea’ de cosmovisión es, por consiguiente, distinta para cada época, como se desprende sin más del análisis que hicimos del concepto. La ‘idea’ de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época”. (98)

La cosmovisión restringida a la vida final, particular, y la filosofía científica que actúa en el nombre de la “perfección” y al servicio de las generaciones futuras, es una articulación espiritual de una realidad que define como el centro de su interés el punto de vista de la humanidad. Este punto de vista contemporáneo de la humanidad lo caracteriza Husserl a través de una “necesidad más radical de la vida” (102) que se manifiesta explícitamente a través de la diversidad de las cosmovisiones. La variedad de las cosmovisiones busca compensar lo que tiene su causa en el auge de las ciencias naturales: “La enorme cantidad de hechos científicamente ‘explicados’, con que éstas nos abruma, no puede ayudarnos, porque en principio esos hechos traen, en todas las ciencias, una dimensión de enigmas cuya solución se hace cuestión vital para nosotros. Las ciencias naturales no nos descifraron en ningún punto la realidad, esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos”. (102) Pero no solamente las ciencias naturales fracasan en el intento de dar una respuesta a los enigmas de la vida, sino también las ciencias espirituales que buscan, según su perspectiva hermenéutica, comprender la “vida espiritual de la humanidad”. Estas ciencias del siglo XIX eran incapaces de revelar los enigmas de la vida y del mundo, y por esto “la necesidad espiritual de nuestra época de hecho ha llegado a ser insoportable”. (102)

Husserl se entiende como un intérprete y un profeta de su época mencionando que justamente esta época intenta ser “grande por su vocación”. (107) Con todo el poder retórico, él rechaza aplicar a su época el criterio de la “voluntad orientada hacia lo inferior”. Al contrario, anuncia: “El que es capaz de despertar la fe, la comprensión y el entusiasmo por la grandeza de un fin, encontrará fácilmente las energías para dirigirse a ese fin”. (107) Husserl dedica

la elaboración de la fenomenología a éste “gran fin”. La fenomenología es, pues, la filosofía como ciencia estricta, es decir, ella se apropia del hecho de la imposición de las ciencias estrictas y de la validez objetiva afirmada por ellas como un paradigma. En la cientificidad de tal filosofía se manifiesta la grandeza de su tiempo; sin embargo, este tiempo tiene que sufrir también las consecuencias de las ciencias positivas y estrictas debido al hecho de que ellas no pueden resolver, a pesar del conocimiento objetivo, ningún enigma de la vida; además, la orientación naturalista e historicista implica la expansión del escepticismo y del relativismo. Con respecto a tal constelación, se impone el imperativo de superar al “negativismo escéptico que se llama a sí mismo positivismo, mediante el verdadero positivismo”. Como interprete de su tiempo, Husserl se somete voluntariamente a la condición de su realidad contemporánea: “La realidad más fuerte”, sin embargo, “es la ciencia, y la ciencia filosófica es, en consecuencia, lo que más necesita nuestra época.” (107) La fenomenología es, entonces, el verdadero positivismo, es decir, el positivismo que cumple radicalmente con el programa de una ciencia “auténticamente” filosófica que solamente puede garantizar la búsqueda y aclaración de principios.

“Sí, interpretando cabalmente el sentido de nuestra época, nos volvemos hacia este gran fin, tenemos que darnos cuenta también, que no podremos alcanzarlo sino de *un modo*: no aceptando, con el radicalismo que es propio de la esencia de la auténtica ciencia filosófica, nada preconcebido, no admitiendo como comienzo nada tradicional, no dejándonos cegar por ningún nombre, por grande que sea y más aun, buscando los principios, entregándonos voluntariamente a los problemas mismos y a las exigencias provenientes de ellos.”(107)

A diferencia de Dilthey, Husserl no promueve una reflexión historizante sino, más bien, una reflexión hacia un núcleo ahistórico y eternamente válido basado en el supuesto teórico de la cientificidad, para poder dar una respuesta a la “necesidad más radical de la vida”. Consecuentemente, esta ciencia filosófica no puede desviarse a través de la adaptación de métodos y concepciones tradicionales. Así, Husserl excluye la meditación histórica, pues “atenerse a lo histórico..., eso sólo conduce a vanas tentativas”. (108) “La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *ρίζωματα παντων*” - así define Husserl la intención de fundamentación de la fenomenología que se integra explícitamente a la tradición de la “filosofía primera”. Si la fenomenología quiere cumplir con la idea de la filosofía como ciencia estricta, entonces tiene que aceptar la función de ser filosofía primera, es decir, una ciencia filosófica de la “justificación última” o una filosofía científica de los “últimos orígenes”. En el epílogo a las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* del año 1930 expone Husserl:

“Con esta manera restauro la primitiva idea de la filosofía, que desde su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea, a la que señala una tarea indeclinable. La filosofía es para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una

responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo"¹³. Esta cita muestra que la idea de la filosofía como una ciencia universal y estricta fue perseguida programáticamente por Husserl a lo largo de su vida.

*

La constitución de la subjetividad trascendental

La concepción de la filosofía como ciencia estricta se basa en principios absolutos y evidentes que posibilitan finalmente la intención científica de una autofundación. Por esto la filosofía amalgama filosofía y ciencia, apropiándose de la intención de ser una ciencia estricta. La fenomenología puede oponerse como filosofía a las corrientes de las cosmovisiones contemporáneas y a la amenaza del escepticismo y relativismo que surge de ellas. Así, la fenomenología afirma que ella puede curar teóricamente aquello que las cosmovisiones ofrecen como una respuesta temporalmente condicionada y ambigua a la necesidad más radical de la vida. Como filosofía primera, la fenomenología compensa el debate centrado por un punto de vista estable de las filosofías de la cosmovisión que se distinguen explícitamente por su ubicación histórica, por la convicción subjetiva y por la multiplicidad de posiciones correspondientes. Con la demanda a una científicidad estricta, la fenomenología promete la fundación desde principios evidentes, atemporales y absolutamente válidos. Este programa fenomenológico se concibe como respuesta a la búsqueda del origen, esto es, como una reactualización de aquel programa aristotélico con el cual inició la historia de la filosofía occidental. Como readaptación de la "filosofía primera", la fenomenología no se caracteriza a través de la referencia a una posición histórica sino ella pretende reorganizar la reflexión en el nombre de una innovación radical. Como doctrina del origen, la fenomenología ejecuta la intención de una "crítica de la razón" anteriormente mencionada; toda la tradición de la historia de la filosofía se somete a esta crítica siguiendo la suposición de que la amalgama entre filosofía y ciencia fue perseguida intencionalmente, pero que jamás pudo ser alcanzada. La filosofía -así lo había mencionado Husserl- no dispone de un sistema incompleto de una doctrina sino que no dispone en verdad de ninguno. La idea de la fenomenología se basa por esto en la negación a la tradición, en la intención de romper con el pasado y, consecuentemente, propaga un nuevo inicio.

Husserl persigue la búsqueda del origen, entendido como la obligación de un inicio radical, en nombre de una crítica de la razón que se basa metódicamente en los criterios de la "falta de presuposición" y de la "falta de un prejuicio". La fenomenología organiza metódicamente la reflexión radical al inicio absoluto

¹³ Husserl (1986b), p. 372

reclamando como principio la evidencia absoluta. Esta evidencia absoluta es anunciada como el primer principio rector de toda investigación científica en general y de todo conocimiento racional. En las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl dio a este principio su expresión característica:

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.”¹⁴

Justamente este “principio de todos los principios” debe eliminar los “puntos de vista” o “corrientes” arriba mencionados y debe acabar con la dependencia y condicionalidad por las tradiciones de la historia del espíritu y de la ciencia, sea en forma de la metafísica, de las ciencias naturales o de las cosmovisiones. Este principio cumple con aquel interés perseguido desde las *Investigaciones lógicas* en la “falta de presuposición de investigaciones teóricas del conocimiento” y resuelve la demanda del ensayo de la *Filosofía como ciencia estricta* en una “falta radical del prejuicio”.

La falta completa de presuposición, es decir, la evidencia, la claridad y la distinción no se presentan simplemente como un criterio, sino que esto tiene que ser construido a través de un programa metódicamente organizado que se basa en el máximo esfuerzo intelectual. Husserl define este programa como una filosofía trascendental, manifestando así que él puede oponer al objetivismo de las ciencias naturales y al escepticismo relativista correspondiente -es decir, lo que él identifica como espíritu contemporáneo- una fenomenología trascendental que se basa en fundamentos absolutos. El punto inicial de esta fenomenología trascendental yace en la concepción precientífica del mundo; la fenomenología se define ya como un programa trascendental, cuando ella pretende metódicamente poner entre paréntesis esta llamada “actitud natural”¹⁵ en el mundo. Puesto que a esta concepción del mundo le pertenece siempre una conciencia, entonces, después de la meditación fenomenológica que termina en la eliminación metódica del mundo circundante natural, le queda como residuo un yo que se sabe condicionado en su actitud natural y cotidiana y en su perspectiva natural de la naturaleza independiente de un sujeto. La fenomenología trascendental convierte exactamente esta condicionalidad del yo por el mundo, es decir, ella construye ahora un modo de ver que ya no está condicionado por la naturaleza y lo cotidiano hacia el mundo puesto entre paréntesis; así, la meditación fenomenológica permite la perspectiva de una conciencia que permanece como residuo. La naturaleza y el mundo independiente del sujeto se constituye ahora a

¹⁴ Ibid., p. 58

¹⁵ Ibid., p. 64

través de la pertenencia a un yo puro, trascendental y absoluto, que posibilita, después de la aniquilación del mundo, la resurrección del mundo a la manera fenomenológica. El cambio de la perspectiva, por el cual el mundo natural pierde su en sí, posibilita la recreación del mundo en un contexto correlativo de percepción y cosa, fenomenológicamente organizado. El sujeto trascendental como conciencia pura es la dimensión independiente que ya no presupone nada, que es absoluto. Si la fenomenología como filosofía primera pretende atribuir los medios adecuados a la intencionada crítica de la razón, entonces ella tiene que dedicarse, con una intelección absolutamente reflexiva -es decir, con claridad absoluta de los principios de su método-, a este objeto restituido con base en el principio de la más completa falta de cualquier presupuesto.

El tema verdadero de la fenomenología es la reflexión del esfuerzo constitutivo de la subjetividad trascendental. El sujeto trascendental es el yo puro, que se distingue del yo real y mundano, justamente por el carácter de ser determinado como la conciencia absoluta. La dimensión absoluta y trascendental implica el poner entre paréntesis todas las relaciones históricas y reales con el mundo y la vida, así que finalmente resta únicamente el yo trascendental. La conciencia absoluta se establece como residuo después de la aniquilación del mundo y como campo peculiar de la fenomenología.¹⁶ La conciencia absoluta y pura es idéntica con el yo original, el ego de la *εποχή* fenomenológica y trascendental, que nunca pierde su singularidad de haber sido restituido como resultado del cambio radical del la tesis natural. La singularidad de este sujeto trascendental implica que solamente por la intervención de esta subjetividad se constituye el yo mundano y la objetividad del mundo. El sujeto trascendental es determinado como el sujeto de los fenómenos puros, es decir, es entendido como una inmanencia absoluta o, con otras palabras, como una conciencia pura en su ser absoluto y peculiar. Este ser absoluto contiene todas las trascendencias mundanas constituyendo al mundo desde sus actos intencionales de la conciencia. Según Husserl, se invierte aquí el sentido vulgar del termino "ser", pues el ser del mundo espacio-temporal "que para nosotros es el primero, es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en 'referencia' al primero"¹⁷. El sujeto trascendental es un ser absoluto en el sentido que este sujeto principalmente "*nulla 're' indigit ad existendum*". A diferencia de esta instancia, la realidad de la cosa y del mundo no es algo absoluto. Visto de manera fenomenológica trascendental y absoluta, la realidad de la cosa y del mundo espacio-temporal es, más bien, *nada*, pues ningún ser real puede condicionar con necesidad a la conciencia misma que, a diferencia de la existencia de una cosa, representa la "esfera de la posición absoluta"¹⁸. Puesto que la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su modo de darse, se puede afirmar con evidencia "que el ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias

¹⁶ Ibid., p. 112

¹⁷ Ibid., p. 115

¹⁸ Ibid., p. 106

en general, quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia.”¹⁹

La constitución del mundo en la conciencia pura implica la transformación del mundo en un mero fenómeno, pues el mundo funge ahora como correlato intencional de la inmanencia real de la conciencia absoluta. Husserl concibe, con la presentación del esfuerzo constitutivo de la conciencia trascendental y de la determinación de la conciencia y del mundo como correlato, el programa fenomenológico como continuación de aquella filosofía idealista de la conciencia que afirma que no puede existir ningún ser sin autoconciencia y ningún mundo sin un yo. Sin embargo, la fenomenología trascendental se distingue de los sistemas idealistas tradicionales, porque Husserl no permite el uso ni de elementos psicológicos (alma) ni metafísicos (la cosa en sí, la conciencia como presupuesto de la creación real del mundo). Consecuentemente, Husserl define a la fenomenología trascendental en las *Meditaciones Cartesianas* como un “idealismo trascendental” que se distingue por su carácter innovador de la tradición.

“Llevada a cabo en esta concreción sistemática, es la fenomenología *eo ipso* ‘idealismo trascendental’; bien que en un sentido radicalmente nuevo. No en el de un idealismo psicológico, en el de un idealismo que se empeña en sacar datos sensoriales sin ningún sentido en un mundo con un sentido. Tampoco es un idealismo kantiano, que cree poder dejar abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí; sino un idealismo que no es exactamente nada más que una autoexposición de mi ego en cuanto sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya de poder haber en mí, el ego, un sentido, desarrollada esta exposición consecuentemente como una ciencia egológica sistemática. Este idealismo no es un repertorio de juegos de argumentación, para ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica con los ‘realismos’. Es el *efectivo trabajo* llevado a cabo a base de todo tipo de ente imaginable para mí, el ego, y especialmente a base de la trascendencia de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, que me es dado previa y efectivamente por medio de la experiencia, con el propósito de hacer la *exposición de su sentido*. Pero esto quiere decir: el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. *La prueba de este idealismo es, pues, la fenomenología misma.*”²⁰

La fenomenología trascendental, como idealismo, no declara al mundo real como un mero parecer ser (*Schein*), sino que insiste en la validez de la actitud natural, cotidiana y científica sin descalificarla metafísicamente. La existencia del mundo y la concepción del mundo a través de la ciencia no se pone en duda; sin embargo, a la fenomenología trascendental le importa evidenciar y comprender el presupuesto irreflexivo de la actitud natural. La reflexión fenomenológica pretende entender la indudabilidad presupuesta como base de la actitud natural y como supuesto de las ciencias positivas con el fin de aclarar su legítima

¹⁹ Ibid., p. 112

²⁰ Husserl (1986c), p. 144

fundamentación (*Rechtsgrund*). En la reflexión de este fundamento legítimo emerge, no obstante, la duda, si la no-existencia del mundo sería pensable como una consecuencia irrefutable y constante. Pues la afirmación del rango de un ser absoluto atribuido a la subjetividad trascendental implica que todo ser real solamente puede ser entendido como un sentido relacionado con esta subjetividad. Según la concepción trascendental, el ser del mundo como fenómeno está constituido por la subjetividad. A través de esta operación que demuestra la constitución genealógica de la actitud natural, no se declara sencillamente la actitud natural junto con su presunta soberanía como falso, sino que revela, más bien, la validez limitada o relativa de la actitud natural. La actitud natural afirma irreflexivamente, como verdad absoluta y únicamente posible, la independencia de la existencia del mundo de todos los procesos constitutivos de subjetividad. La fenomenología trascendental busca ahora revertir exactamente esta relatividad de la actitud natural que niega la actitud trascendental con su base en un centro subjetivo de actos de *cogitaciones*. La tesis del mundo cotidiano y científicamente presupuesta exige, sin embargo, el esfuerzo constitutivo de una subjetividad absoluta y trascendental que se distingue radicalmente de cada conciencia natural, mundana y contingente. Para evitar de manera absoluta cualquier escepticismo, relativismo y contingencia, Husserl recurre a la instancia necesaria del sujeto trascendental:

“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 (alles leibhaft gegeben Dingliche) puede, mientras se dé en persona confirmándose concordantemente, no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir. Tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.”²¹

La fenomenología trascendental se puede leer como el experimento de una integración sin fricciones del idealismo y del positivismo con el fin de no renunciar a la legitimación de la razón en el proceso histórico occidental. Del positivismo toma Husserl la afirmación libre de hipótesis y de presupuestos de lo dado y del hecho. Esta actitud positivista posibilita el rechazo hacia los prejuicios y presuposiciones metafísicas de la tradición y obliga al *pathos* de una innovación de la investigación científica y filosófica. La cohabitación de este positivismo con el idealismo termina finalmente en la afirmación de resultados trascendentales, por medio de los cuales el programa fenomenológico se identifica filosóficamente con relación a las ciencias particulares y positivistas. La fenomenología trascendental se dirige en contra de las consecuencias relativistas y escepticistas del llamado naturalismo contemporáneo, expresado por Husserl constantemente con el gesto de un profeta que advierte la cercanía de una catástrofe; el naturalismo se ejemplifica concretamente como psicologismo, antropologismo y en la multiplicidad de las cosmovisiones. Husserl descubre en las ideas y versiones contemporáneas del autoentendimiento teórico el relativismo y el

²¹ Husserl (1986b), p. 106; véase en el mismo libro también el apéndice crítico, p. 467

escepticismo, en otras palabras la falta de orientación y de posiciones firmes, la arbitrariedad y la confusión de opiniones y puntos de vista, la discrepancia y la disolución en lugar de una constitución de la realidad garantizada por un sentido que es teóricamente accesible a través de un contexto de correlaciones objetivas, apodícticas y atemporales. El esfuerzo filosófico de abstracción de Husserl persigue como fin la legitimación fenomenológica de todas las ciencias particulares desde sus últimas evidencias, lo que implica adecuar el sentido concretamente descubierto con la percepción e intuición en un sistema trascendental que ordena y controla los actos intencionales. Este procedimiento fenomenológico se lleva a cabo en el nombre de una razón, de la cual se exige formular medidas apodícticas y normas absolutas. De esta manera, la fenomenología trascendental busca establecer, desde el principio de este siglo, la afirmación de un contexto de razón que debería servir como imagen ejemplar y original y que permitiera determinar a un orden mundial, pues tal fenomenología, capaz de satisfacer las necesidades teóricas más profundas, haría posible regir la vida por normas puramente racionales.

En su última publicación con el título *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* del año 1935, el fundador de la fenomenología se expresa acerca del propósito de "llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades", de la siguiente manera:

"Sólo con esto se decide si la finalidad (*telos*) de la humanidad europea -congénita con el nacimiento de la filosofía y que sólo puede realizarse como tal en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta-, consistente en la aspiración infinita de darse normas a sí misma mediante su verdad y su autenticidad humana, es una mera ilusión histórico-fáctica, una adquisición accidental de una humanidad accidental entre otros modos de humanidad y otras historicidades completamente distintas; o si más bien en la humanidad griega ha hecho eclosión por primera vez aquello que como entelequia está esencialmente contenido en la humanidad como tal. Humanidad en general es esencialmente ser-hombre en humanidades generativa y socialmente ligadas, y si el hombre es un ser racional (animal racional) sólo lo es en cuanto toda su humanidad es una humanidad racional: orientada hacia la entelequia *llegada a la conciencia de sí misma* y hecha clara a sí misma y dirigiendo ahora *conscientemente* el devenir humano por su necesidad esencial. Filosofía, ciencia, serían así *el movimiento histórico del manifestarse de la razón universal 'congénita' a la humanidad en cuanto tal.*"²²

La fenomenología como crítica de la razón es, entonces, la búsqueda de una apoderación de la razón apodíctica en un tiempo de crítica relativa a la razón con tendencias finalmente destructivas para la constitución de la realidad que debe corresponder al orden de la razón.

²² Husserl (1984), p. 20

Bajo la influencia de la filosofía de vida, Husserl pretende continuar la "exigencia de la apodicticidad" que históricamente fue representada por Descartes, quien es el iniciador de la modernidad. Sin embargo, esta modernidad ofrece con sus múltiples corrientes epistemológicas (con el sensualismo, el escepticismo empírico, el racionalismo, el Idealismo Alemán y con las reacciones correspondientes) un "ir y venir de movimientos históricos" y, por lo tanto, una desviación del "descubrimiento" cartesiano. Condicionado por tal situación, Husserl promueve analógicamente un "comienzo renovado" con referencia a la exigencia fundamental de la apodicticidad iniciada una vez por Descartes. De la recepción del descubrimiento de Descartes

"surgen fuerzas de la motivación, es decir, un meditar radical acerca del sentido auténtico e imprescriptible de la apodicticidad (la apodicticidad en cuanto problema fundamental), la mostración del método verdadero de una filosofía apodícticamente fundada que progresa apodícticamente, comprendiendo el descubrimiento del constante radical de aquello que comúnmente suele llamarse conocimiento apodíctico, con aquello que en el sentido trascendental pretraza el terreno y el método primigenios de toda filosofía".²³

Llegando al final de su vida, Husserl sigue hablando afirmativamente de la "razón" que caracteriza lo "específico del hombre en cuanto ser que vive en actividades y habitualidades personales". Él sigue identificando a la filosofía con un racionalismo, donde la razón emerge en el movimiento constante de su autoesclarecimiento con el fin de iluminar la "oscuridad nocturna". La finalidad de la fenomenología trascendental persigue entonces una autocomprensión para una "vida en la apodicticidad" como continuación del movimiento ilustrativo. Sin embargo, el optimismo de Husserl, que se nutre de la opción de que justamente la fenomenología trascendental pueda resolver un nuevo balance entre filosofía y ciencia estricta, reconoce también la opción del fracaso de tal finalidad de la humanidad. Husserl se refiere, una vez más, en una de sus últimas anotaciones al *pathos* de innovación perseguido durante decenios. En el año de 1935 escribe, como conclusión de su obra, en un tono completamente resignado:

"Filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, sí, apodícticamente estricta -este sueño ha acabado".²⁴

²³ Ibid., p. 267

²⁴ Husserl (1962), p. 508

D. La crítica inmanente de Heidegger al programa fenomenológico de Husserl

La intencionalidad como estructura de la conciencia y la crítica heideggeriana

Heidegger dictó en Marburg, en el año de 1925, un curso publicado posteriormente con el título *Prolegómenos acerca de la historia del concepto del tiempo*¹. El contenido de esta cátedra es de interés por la anticipación del tema, con el cual Heidegger irrumpe dos años más tarde públicamente en la discusión filosófica establecida. El título de la cátedra expresa el contenido: Se trata de una interpretación del concepto de tiempo y con eso, de un problema mencionado por Heidegger continuamente en sus escritos anteriores. Con ello, crítica por primera vez extensamente la fenomenología de Husserl afirmando su desacuerdo en aceptar y continuar la justificación del sujeto trascendental como el núcleo del análisis fenomenológico.

Heidegger identifica en la fenomenología de Husserl tres elementos calificándolos explícitamente como “descubrimientos fundamentales”. Con relación al contenido de las *Investigaciones lógicas*, Heidegger menciona la “intencionalidad”, la “intuición categorial” y el “sentido original del *a priori*”. Con la expresión “descubrimiento”, se emancipa del autoentendimiento de Husserl, quien no había identificado estos tres elementos como los fundamentos del programa fenomenológico. El uso de esta expresión revela el intento de una interpretación de la fenomenología según la perspectiva y recepción de Heidegger. Con la expresión “descubrimiento”, Heidegger no pretende caracterizar el esfuerzo y la curiosidad del fenomenólogo orientado a una innovación teórica; con el descubrimiento no se trata de un descubrimiento de algo nuevo, de algo hasta hora no descubierto, porque el descubrir se refiere más bien a la intención fenomenológica de mostrar un fondo cubierto y oculto, esto es, el descubrir de un sentido original.

Heidegger menciona la intencionalidad como primer descubrimiento, esto es, aquella determinación de la conciencia, con la cual Husserl expresó la correlación universal del acto del conocimiento con el objeto como el núcleo del análisis fenomenológico. A través de la mención de la intencionalidad, la fenomenología desarrolló adicionalmente una teoría de la conciencia persiguiendo como objetivo la distinción de teorías tradicionales y contemporáneas acerca de la concepción de la conciencia. Sin embargo, Heidegger no pretende enfatizar este esfuerzo teórico acerca de la constitución de la conciencia. Con el fin de marcar la diferencia, habla de una “conducta” (*Verhalten*) no caracterizada primordialmente por los actos de la conciencia. Aunque Heidegger continua la determinación de la intencionalidad como un “ser dirigido” (*Gerichtetsein*) de la conciencia hacia un objeto, enfatiza explícitamente la eliminación de la conciencia como base teórica. Según esta versión, se debe conservar sólo la estructura del “dirigirse a” (*sich-richten-auf*) como una “conducta específica”. “Hay que conservar sólo la estructura del ‘dirigirse a’ de las conductas. Todas las teorías acerca de lo psíquico, de la conciencia, de la persona y concepciones semejantes se deben tomar a distancia.” (46)

¹ Heidegger (1988); de aquí en adelante, las citas de esta obra llevarán el número de página dentro del texto y entre paréntesis.

Heidegger busca rechazar, con su referencia a la “estructura de las conductas”, cualquier dogma con base en la teoría tradicional del conocimiento. La aplicación de dogmas teóricos del conocimiento la identifica, en primer lugar, con la filosofía del neokantismo; él valora al neokantismo como un dogmatismo y como una “carga” (*Belastung*) innecesaria para la formación de la teoría. Tampoco la fenomenología de Husserl puede dispensarse de la conexión con “preopiniones no aclaradas acerca de la intencionalidad”. (46) Aunque Husserl se distancia de la identificación de la intencionalidad con la estructura psíquica elaborada por Brentano, queda sin embargo atado a la versión de la intencionalidad como una estructura de la conciencia. Si la fenomenología hace uso de la intencionalidad como una estructura de la razón y de la conciencia, entonces esta determinación provoca, según Heidegger, la necesidad de una “formación más radical” (62) de la fenomenología. Para Heidegger, la determinación fenomenológica de la intencionalidad no debe servir como “última explicación de lo psíquico”, es decir, la teoría de la intencionalidad tiene que reflejar su diferencia con las posiciones tradicionales de teorías de la conciencia, de la razón y del sujeto y distanciarse de éstas como de un estigma. Solamente cuando esta distancia se manifiesta, no sólo de manera verbal, sino también en la exposición del tema, la intencionalidad puede ser “el primer paso hacia la superación de una suposición acrítica de realidades tradicionalmente determinadas como lo psíquico, como conciencia, como contexto de la vivencia y como razón.” (63)

Heidegger acepta la intencionalidad como el concepto fundamental de la fenomenología, por medio del cual se pudo rechazar, finalmente, la cuestión tradicional de la teoría del conocimiento caracterizada por la relación entre sujeto y objeto, por el acto representativo y el objeto representado y por el intento correspondiente de construir un puente entre sujeto y objeto. Husserl concibió la intencionalidad como estructura interior de las vivencias, como relación a priori de acto y objeto, de *intentio* e *intentum* ejemplificando la estructura intencional con referencia a la percepción. Heidegger resume extensamente este análisis de la percepción respectivamente el análisis de la intencionalidad de Husserl. En el acto intencional cada vivencia está dirigida hacia algo. El “dirigirse a” caracteriza también al acto de la percepción, cuya estructura intencional revela la correlación no eliminable entre el percibir y lo percibido. Heidegger afirma de la misma manera que Husserl la irrelevancia de la suposición de una relación real con las cosas físicas y objetivas. Una percepción no es intencional bajo la condición de la correlación real de lo psíquico con lo físico, sino que la percepción es intencional en sí misma. Con referencia al ejemplo de la “percepción ilusoria” (*Trugwahrnehmung*) se puede ilustrar que la estructura intencional funciona independientemente de la relación real hacia un objeto físico. Esta “constitución fundamental de la intencionalidad”, esto es, su estructura como un “dirigirse hacia” es la que hay que investigar en detalle. Así, Heidegger pregunta:

“Si nosotros buscamos la constitución fundamental de la intencionalidad, entonces le seguimos, de la mejor manera, a ella misma - dirigirse a. Más bien, ahora no nos fijamos en el dirigirse, sino que fijamos la vista hacia lo que (*Worauf*) se dirige. Nosotros no miramos hacia el percibir, sino hacia lo percibido de esta percepción. ¿Qué es esto?”.

Heidegger indica en su respuesta que en la perspectiva fenomenológica no se muestra el ente percibido, sino la estructura intencional por medio de la cual el objeto fue percibido. El objeto puede ser un objeto cualquiera, pues la estructura de lo percibido no pertenece al objeto, sino al acto de la percepción que se revela como tal en su intencionalidad. “Lo percibido en el sentido estricto de la fenomenología no es el ente percibido en sí mismo, sino el ente percibido en tanto es percibido, así como se muestra en la percepción concreta”. (52)

Husserl había caracterizado el modo del darse (*Gegebenheit*) de la estructura intencional a través de la pertenencia de la *intentio* con el *intentum*, afirmando al mismo tiempo que esta correlación pertenecía a la conciencia pura. Esta conciencia constitutiva garantiza el “modo propio del darse de un ente” (*Selbstgegebenheit eines Seienden*), es decir, su presencia corporal (*leibhafte Präsenz*). También afirma Heidegger la “pertenencia peculiar” de *intentio* e *intentum*, cuando escribe que el acto de la percepción no se dirige solamente al ente percibido, sino también al ser percibido de lo percibido (*das Wahrgenommensein des Wahrgenommenen*). Sin embargo, de esta afirmación deduce Heidegger la cuestión de cómo se podría entender este ser de la correlación intencional del percibir con lo percibido, de la *intentio* con el *intentum*. Si Husserl coordina esta correlación en un contexto intencional de la vivencia e interpreta la intencionalidad, finalmente, a través de una estructura de la conciencia, entonces él recurre a motivos tradicionales que tienen su origen en la historia de la metafísica. Comentando eso, Heidegger menciona:

“Hay que decir concisamente: lo que indica la co-pertinencia (*Mitgehörigkeit*) del *intentum* con el *intentio*, es oscuro. La manera en que se relaciona el ser intencional de un ente hacia este ente mismo permanece enigmático; también es cuestionable, en general, si la pregunta puede ser formulada de esta manera.” (63)

Heidegger manifiesta con esta primera crítica a su maestro su reserva hacia la determinación fenomenológica de la intencionalidad, que no ha renunciado a una fundamentación “metafísica y dogmática”. Su crítica no se dirige en contra de la intencionalidad como una estructura alternativa a la teoría tradicional del conocimiento, sino a la combinación de esta estructura con motivos metafísicos, cosa que Heidegger constata tanto en Brentano como en Husserl y Scheler. A diferencia de ellos, Heidegger postula:

“La intencionalidad como tal no es metafísica y dogmática, sino aquello que subyace a la estructura o lo que permanece con base en la no-cuestionabilidad tradicional de aquello de lo que ella es presumiblemente estructura.” (63)

*

La interpretación de la intuición categorial

Heidegger nombra a “la intuición categorial” como segundo “descubrimiento fundamental”.² Mencionando tal tema, Heidegger se refiere a la última, la sexta de las *Investigaciones lógicas*, en la cual Husserl -refiriéndose a la distinción kantiana entre “sensibilidad” y “entendimiento” y a la diferencia entre “intuiciones sensibles” e “intuiciones categoriales”- discutió el problema tradicional de las categorías abstractas.³ Repetidamente, Heidegger mencionó que recibió de este “punto nuclear del pensamiento de Husserl” las influencias más decisivas para su concepción de la investigación fenomenológica; él enfatiza explícitamente la diferencia elaborada por Husserl entre la intuición sensible y categorial que se debe ubicar en el contexto de aquella interpretación de Brentano de la metafísica aristotélica señalada por Heidegger como el libro de iniciación para la pregunta filosófica desarrollada posteriormente acerca del sentido del ser. La diferencia entre el significado sensible y categorial corresponde, en cierto sentido, a la afirmación del “significado múltiple del ente” en Aristóteles. Este contexto muestra que Heidegger se apropia de manera peculiar del programa fenomenológico de Husserl: la crítica se combina con la adopción de elementos claves; simultáneamente, Heidegger pretende exponer los elementos constitutivos de tal manera que le permitan emanciparse finalmente de su maestro filosófico.

La intuición categorial se funda en Husserl propiamente en la intuición sensible. El problema de la intuición está íntimamente vinculado con la doctrina de la intencionalidad, pues el descubrimiento de la intencionalidad fue concebido como un elemento de innovación en la determinación tradicional de verdad. A su vez, el problema de la determinación de la verdad está conectado con el concepto de la intuición. Aquello que fenomenológicamente es intuido, es evidente. En la sexta de las *Investigaciones lógicas*, Husserl aclara con base en cuatro aspectos del entendimiento fenomenológico de la verdad, que esta verdad tiene que ser interpretada como correlato de la evidencia. Así, Husserl define: “Si nos atenemos, en primer término, al concepto que acabamos de indicar de la verdad, la verdad es, como correlato de un acto identificador, una situación objetiva, y como correlato de una identificación de coincidencia, una identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal.”⁴ Husserl señala en otras determinaciones la verdad como una “relación ideal” o como la “idea de la adecuación absoluta como tal” o como la “plenitud ideal de la esencia cognoscitiva específica de la intención”⁵. Formalmente, este concepto de la verdad de Husserl es idéntico a aquella fórmula latina y escolástica de la tradición filosófica expresada como *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Heidegger anota en la discusión de este “descubrimiento fundamental” de la fenomenología, la importancia de distinguir en la determinación de la verdad como “situación de hecho” (*Sachverhalt*), en Husserl, un así llamado “ser de verdad” (*Wahrsein*). En el ejemplo mencionado por Heidegger de un enunciado acerca de una cosa basado en una percepción sencilla como “La silla es amarilla.”, existe, por un lado, el “juicio sobre la situación de hecho” (*den geurteilten Sachverhalt*), por otro lado la versión de la “situación verdadera” (*Wahrverhalt*) que fenomenológicamente

² Husserl (1982b), p. 693-719

³ Véase también: Tugendhat (1967), p. 107-137

⁴ Husserl (1982b), p. 686

⁵ Idem.

todavía hay que identificar. El verbo “es” permite, pues, una perspectiva alternante: una vez el enunciado acerca de la cosa puede ser entendido en el sentido de “real” (*wirklich*), en otra puede ser entendido en el sentido de “verdadero” (*wahrhaft*). Con la cópula se afirma entonces al ser como parte integral de la verdad o como un momento estructural de la situación de hecho, es decir, el “ser como factor relacional de la situación de hecho como tal y el ser como situación verdadera”. (72)

Con tal anotación, Heidegger atribuye la mayor importancia a esta diferencia. “En tanto estos dos significados nunca han sido elaborados fenomenológicamente, domina confusión permanente en la teoría del juicio...”; solamente con base en la separación de esas dos determinaciones del ser se puede alcanzar una superación de esta confusión. Aún cuando la fenomenología no elaboró ella misma esta diferencia, se le puede atribuir como un mérito el haberla descubierto. “Ambos conceptos de verdad y, en correspondencia, ambos conceptos del ser se pudieron ganar en la primera formación de la fenomenología y se han conservado en el siguiente desarrollo”. (73) Heidegger, sin embargo, quien anuncia esta distinción como el contenido decisivo de una lógica fenomenológica, se fija en un horizonte que le permita trascender el análisis fenomenológico presentado por Husserl:

“Es importante mantener la distinción porque más tarde nosotros vamos a preguntar, de manera fundamental, por el sentido del ser, y vamos a cuestionar si se puede, en general y originalmente, generar el concepto del ser en este contexto del ser verdadero y del ser real que le corresponde, y si la verdad es, primordialmente, un fenómeno aprehensible o no aprehensible a través del enunciar o, en un sentido más amplio, a través de los actos objetivantes de manera original.” (73)

Antes de expresar positivamente su crítica hacia Husserl a través de la “pregunta fundamental hacia el sentido del ser”, a Heidegger le importa marcar en estrecha vinculación con Husserl la diferencia entre la intuición sensible y categorial. En la percepción de los objetos sensibles y en su expresión en un enunciado simple, el analista fenomenológico descubre las intenciones nominales del significado que se cumplen en la intuición sensible de estos objetos. Según el discurso fenomenológico, los enunciados representan actos significativos; si se expresa ahora la percepción sencilla a través del enunciado “Esta silla es amarilla y acojinada.”, entonces se puede identificar en el enunciado los componentes que se dan en la intuición sensible. Sin embargo, existen también otros componentes de este enunciado que no se cumplen en la intuición sensible; estos componentes representan el valor de una forma categorial, es decir, a ellos no les corresponde ninguna percepción sensible de cosas. Así, Heidegger comenta:

“Yo puedo ver a la silla, el ser acojinado y el ser amarillo, pero yo en toda la eternidad nunca veré el ‘este’, el ‘es’ y el ‘y’ así, como yo veo la silla. En el enunciado completo de percepción yace un excedente en intenciones cuya demostración no puede ser refutada a través de la percepción sencilla de la cosa”. (77)

En la sexta de las *Investigaciones lógicas*, Husserl había identificado estos momentos significativos como componentes de “enunciados completos” que están presentes como tales en cada forma de oración. A estos componentes pertenece, por ejemplo, la cópula, es decir

aquel uso del 'es' que nunca es enunciado como un momento real sino como un momento no sensible. En relación a estos componentes en el enunciado, Husserl formula la pregunta decisiva:

“¿Que es lo que da y puede dar cumplimiento a esos momentos de la significación, que constituyen la forma de la proposición como tal, a los momentos de la forma categorial -a los cuales pertenece, por ejemplo, la cópula?”⁶

El problema de la intuición categorial se concentra entonces en la pregunta: ¿De qué manera se pueden cumplir estas forma categoriales? En la perspectiva de la teoría del conocimiento de Husserl se distingue, pues, el enunciado de percepción según la estructura intencional en dirección hacia la *intentio* y en dirección hacia el *intentum*. El cumplimiento del enunciado es la manifestación del acto de percepción, es decir la *intentio*; a diferencia de esta, el *intentum* es señalado en el acto de percepción como el ente comunicado. En el enunciado de la percepción existe constantemente un enfrentamiento con aquellas formas categoriales que nunca se muestran como materia sensible. Esta parte no sensible y categorial señalada por Heidegger como “excedente en intenciones” no está dada de manera corporal y directa, como en la intuición sensible en la cual todos los otros significados encuentran su cumplimiento. Las formas categoriales no se encuentran, a diferencia de los conceptos sensibles, ni en la percepción exterior ni en la percepción interior; por el hecho de que a ellos no les corresponde ningún acto concreto, se debe que sean señalados consecuentemente como algo que no es “independiente”⁷. Este contenido de lo no “independiente”, señalado por Husserl, corresponde a aquél ser expresado en el uso del verbo “es”. La cópula “es” revela ahora su significado en el contexto, con los momentos significativos de la intuición sensible, del cual queda estructuralmente diferenciada. Si se califica la percepción sensible como la “percepción que mantiene un objeto sensible” se expresa, entonces, la forma categorial como una “situación objetiva”, manifestando un contenido peculiar. Esta diferencia la expresa Husserl de la siguiente manera:

“Podemos decir, pues: *la misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que la pone... .* (Nos sentimos impulsados a decir simplemente: esa misma relación mantiene la situación objetiva con *la percepción de la situación objetiva*).”⁸

Este juicio con el enunciado del “es” tiene que ser “vivido”, como toda la percepción, en un acto intencional con el fin de ser “reflejado” fenomenológicamente. Con respecto a la forma categorial, Husserl afirma como el resultado general de esta reflexión de la vivencia intencional:

“*El origen de los conceptos de situación objetiva y de ser (en el sentido de la cópula) no está verdaderamente en la reflexión sobre los juicios, o más bien, sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos de los juicios; el fundamento de la abstracción, por*

⁶ Ibid., p. 693

⁷ Ibid., p. 701

⁸ Idem.

medio de la cual realizamos dichos conceptos, no se encuentra en *estos casos tomados como objetos*, sino en los *objetos de estos actos*”⁹

Según esta versión, las formas categoriales se distinguen de los objetos de la percepción sensible; y si se trata ahora de expresar esta diferencia, entonces la expresión “intuición categorial” manifiesta exactamente la oposición a la intuición sensible. La intuición categorial es, por consiguiente, una percepción no sensible; eso significa también que ella no se cumple de una manera inmediata a diferencia de la percepción sensible, por que permanece “fundada” sobre la percepción sensible. Husserl distingue ahora, en el análisis intencional de la percepción, los actos de la percepción “simple” y de la percepción “fundada”; esta diferencia corresponde a la distinción entre objeto sensible y categorial. Con la percepción simple y sensible “se nos aparece la cosa externa de un solo golpe tan pronto como cae sobre ella nuestra mirada.”¹⁰ Esta percepción “plena” es un componente de la intencionalidad producido “como una unidad *simple*, como una *fusión inmediata de las intenciones parciales*, sin adición y sin nuevas intenciones de acto.”¹¹ En comparación con la percepción simple, el acto categorial funge como el acto “escalonado” de la intencionalidad. Dado que el acto categorial está fundado en la percepción simple, sucede una modificación de la intencionalidad; aún si el acto categorial está dirigido intencionalmente todavía hacia los objetos, dados en la percepción simple de manera corporal, esta relación hacia el objeto aparece ahora de una manera nueva que sólo pudo ser revelada a través de la descripción fenomenológica de los actos intencionales.

Justamente de este efecto de innovación da cuenta Heidegger en su ensayo sobre los descubrimientos fundamentales del análisis fenomenológico. La distinción entre la intuición simple y categorial elaborada por Husserl es resumida por Heidegger con la convicción de poder identificar aquí el centro de la teoría fenomenológica.

“Los actos fundados, es decir, los actos categoriales, se dirigen por un lado a los objetos co-puestos de los actos simples, de los que fundamentan, pero eso de una manera que no se identifica con la intencionalidad del acto que da los objetos de manera simple, así como el acto categorial escalonado en cierto sentido sólo sería una repetición formalizada del acto que da los objetos de manera simple. De ello se deriva que los actos fundados *descubren nuevamente* los objetos dados de manera simple, de tal manera que ellos justamente llegan a una concepción explícita de lo que son.” (84)

Con esta versión de la intuición categorial, el análisis fenomenológico se ubica en una zona diferente a la tradición filosófica que afirma al “ser” como momento irreal del mundo objetivo. Como es sabido, Kant había afirmado que el ser no sería un “predicado real del objeto”. Esa tradición de la determinación no sensible de una expresión categorial implica, al mismo tiempo, la coordinación de la forma categorial con la inmanencia de una subjetividad. La filosofía de la subjetividad de la ilustración burguesa inicial revela la fascinación que siente por una coordinación, en la cual lo real se deriva por parte del objeto y en donde lo formal se identifica como un agregado por parte del sujeto. La filosofía de la subjetividad

⁹ Ibid., p. 702

¹⁰ Ibid., p. 706

¹¹ Ibid., p. 707

como reflexión de la conciencia se encuentra en el racionalismo francés (Descartes), en el empirismo inglés (Locke), y en el idealismo alemán (Kant, Fichte). Heidegger enfrenta ahora el peso de esta tradición con la competencia del análisis fenomenológico con el fin de desenmascarar esta coordinación de las formas categoriales como un foco de subjetividad y de conciencia, como un prejuicio tradicional.

“El hecho de que hoy en día uno es capaz de moverse en contra del idealismo, sólo es posible a través de la documentación efectuada por la fenomenología que muestra que lo no sensible e ideal no puede ser identificado sin más con lo inmanente, con la conciencia y con lo subjetivo. Esto no es dicho sólo en forma negativa, sino demostrado en forma positiva y esto expone el sentido peculiar del descubrimiento de la intuición categorial.” (78)

En su interpretación de la intuición categorial, Heidegger intenta de manera ofensiva rechazar y evitar cualquier dependencia de la tradición idealista y, especialmente, de la tradición kantiana. La razón de este rechazo no se debe primordialmente a la desconfianza hacia el pasado idealista, sino en la distancia con aquella recepción de Kant institucionalizada en forma de la corriente escolarizada del neokantismo con dos centros locales en Alemania. Si se habla, en la tradición de este idealismo, acerca de la forma y del concepto en el sentido de una diada que subyace a la diada de entendimiento y sensibilidad, o de la espontaneidad y receptividad, entonces se ve aquí, según Heidegger, el emerger de aquella

“mitología antigua de un intelecto que edifica y pega la materia del mundo a través de sus formas.” (96)

El neokantismo de Rickert representa, como una versión contemporánea, esta tradición que adjudica las categorías a un intelecto puro. A diferencia de esta tradición, la intuición categorial busca demostrar que existen actos en los cuales se pueden mostrar los elementos ideales en ellos mismos, sin la necesidad de referirse a un sujeto trascendental. Pero siguiendo el lenguaje al estilo kantiano, Heidegger comenta que también los actos categoriales “constituyen” una nueva objetividad; sin embargo, agrega de manera interpretativa que este acto de constitución no se debe entender como un “producir” o “hacer”, sino exclusivamente como un “dejar ver el ente en su objetivación”. (97) Heidegger descubre en el uso de los conceptos tradicionales como “forma” y “materia”, no solamente la “ausencia de contenido”, sino más bien una “mala interpretación.” Se proclama justamente la fenomenología temprana de Husserl con el fin de atestiguar en contra de tal “mala interpretación”: En las *Investigaciones lógicas*, Husserl presentó aquél “análisis elemental del conocimiento con sus elementos evidentes y no eliminables” sin referencia a un yo trascendental, y con esto él pudo mostrar de manera convincente que la idea de un intelecto puro sería un contrasentido y que el concepto de un acto puro categorial no carecería, a pesar de esta eliminación, de un sentido. Este análisis fenomenológico de la intuición categorial hay que entenderlo más bien como un acto de liberación, pues libera de la preferencia tradicional a ubicar todos los elementos no objetivos como “es”, “ser”, “unidad”, etc. en una dimensión no empírica y subjetiva. Como resultado, los actos categoriales no se deben a una actividad del entendimiento subjetivo orientado hacia el mundo exterior, sino que ellos se muestran a través del análisis fenomenológico en sí mismos. De ahí que

Heidegger sintetice el resultado del descubrimiento de la intuición categorial de la siguiente manera:

“Existen actos, en los cuales se muestran los elementos ideales en sí mismos, elementos que no son productos de estos actos, funciones del pensamiento o del sujeto.” (97)

En tanto que se pueda entender a la fenomenología como un método capaz de revelar que los elementos ideales se demuestran en “sí mismos” sin recurrir hacia posiciones tradicionales, entonces Heidegger interpreta este descubrimiento de la estructura categorial como una ampliación de la “idea de la objetividad”. Esta innovación le permite ahora una nueva organización de la “investigación demostrativa y auténtica de las categorías”: “A través de la eruptiva investigación fenomenológica se ha ganado el estilo de investigación anhelados por la antigua ontología. No existe una ontología aparte de la fenomenología sino la ontología científica no es otra cosa que fenomenología.” (98) De la misma forma que Heidegger se sabe obligado al programa de una ontología científica, también se entiende como apologista del análisis fenomenológico. Consecuentemente, Husserl es aclamado como testigo principal de una innovación que permite continuar el programa de la antigua ontología sobre una base nueva. Sin embargo, Heidegger se refiere explícitamente al Husserl de las *Investigaciones lógicas*. Si se trata de realizar una “investigación auténtica de categorías”, entonces Heidegger reclama la importancia de este programa fenomenológico, en el cual fueron puestos metódicamente los fundamentos críticos hacia la filosofía tradicional de la conciencia y de la subjetividad.

*

La concepción tradicional del apriori en Husserl

Heidegger estima a la fenomenología, en primer lugar, como una crítica útil hacia aquéllas actualizaciones contemporáneas de una teoría del conocimiento centrada en una filosofía de la subjetividad, que coordina el conocimiento del objeto como un *a posteriori* con un conocimiento subjetivo especificado trascendentalmente como puro. La trascendentalidad determina entonces el carácter *a priori* del conocimiento. Esta forma de la filosofía de la subjetividad inicia históricamente con Descartes; en esta historia Kant representa una posición clave al fijar las definiciones de concepto que influyen decisivamente todavía en el filosofar contemporáneo. “Por eso se señala todavía hoy el *a priori* como un carácter perteneciente específicamente a la esfera subjetiva, y también se llama el conocimiento *a priori* un conocimiento interior, una introspección.” (100) Si Kant buscó con especial “terquedad” vincular la cuestión del *a priori* en su teoría del conocimiento -que intenta demostrar la posibilidad de los juicios sintético *a priori*- con la subjetividad, entonces la fenomenología de Husserl evidenció al contrario que “el *a priori* no se limita a la subjetividad, más bien, que el *a priori* no tiene en primer lugar y primordialmente nada que ver con la subjetividad.” (101) Refiriéndose al tercer “descubrimiento fundamental”, esto es, al sentido fenomenológico y “original” del *a priori*, Heidegger pretende ilustrar precisamente este esfuerzo de innovación de la fenomenología.

Según Heidegger, Husserl, a pesar de hacer “comprensiones esenciales”, aclaró poco sobre el sentido fenomenológico del *a priori* y quedó justamente en este punto atraído ampliamente por las afirmaciones tradicionales. No obstante, a Heidegger le parece más urgente la aclaración de este sentido. El entendimiento del *a priori* yace, sin embargo, en una suposición anunciada en el título por Heidegger como el tema específico de su cátedra; según eso debería tratarse de los prolegómenos sobre la historia del concepto del tiempo. Obviamente, con la expresión del *a priori* ya está dada una secuencia temporal, por lo cual desde Platón el *a priori* fue determinado como lo anterior. Si la fenomenología pudo mostrar ahora que el *a priori* no se ubica, a diferencia de la filosofía de la subjetividad, en la esfera de un sujeto trascendental que condiciona el conocimiento del objeto como un *a priori*, entonces eso se debe exactamente al análisis de la intencionalidad que implica la sustitución de la relación tradicional entre sujeto y objeto. A este análisis de la intencionalidad le pertenece también la distinción entre la intuición sensible y categorial. La intuición categorial distingue ahora dos grupos de actos: los actos de síntesis y los actos de la ideación. En el acto categorial están dadas tanto las ideas materiales como las categorías formales de manera intuitiva. Puesto que estas ideas de categorías formales no están determinadas ni objetiva ni subjetivamente, entonces Husserl las puede caracterizar con toda razón en la fenomenología como la negación de la metafísica tradicional del sujeto y del objeto. Puesto que el *a priori* no está coordinado a la esfera de la subjetividad que se manifiesta por esto como anterior, este *a priori* tiene que ser intuido de manera “objetiva” sin ser vinculado con la realidad o con la subjetividad. Justamente es este aspecto el que subraya Heidegger como el sentido tradicional del *a priori*.

“Tanto en lo ideal como en lo real -si nosotros aceptamos una vez esta distinción- existe respecto a lo objetivo un ideal identificable, algo en el ser de lo ideal y en el ser de lo real que es *a priori*, que es estructuralmente anterior. Con esto ya se delinea que el *a priori* no es, en el entendimiento fenomenológico, ningún título de la conducta sino un título del ser. El *a priori* no es sólo nada inmanente y primariamente perteneciente a la esfera del sujeto, y tampoco es nada trascendente y específicamente vinculado a la realidad.” (101)

Heidegger comparte con el Husserl de la *Investigaciones lógicas* la concepción de un *a priori* del cual nada debe ser prejuzgado de manera formal. A pesar de esto, Husserl queda ligado todavía a un entendimiento tradicional del *a priori*. Esta concepción tradicional la caracteriza Heidegger a través del concepto específico del ser de Parménides y de Platón, lo que ejemplifica el uso del *a priori* en la antigüedad griega. Esta identidad característica de la filosofía griega sella también la fenomenología de Husserl; consecuentemente, Heidegger señala a esta fenomenología como un “platonismo”. A diferencia de ello, el sentido original del *a priori* debe ser determinado no según la secuencia ordenada del conocimiento ni en el orden de secuencia del ente. Como alternativa propone Heidegger: “Más bien, el *a priori* es un carácter de la secuencia constructiva en el ser del ente, en la estructura óptica del ser.” (102) Si el *a priori* en sí señala ya el horizonte del tiempo y si se demuestra, al mismo tiempo, como un carácter del “ser del ente”, esto es, justamente no como un carácter de la subjetividad o en vinculación a la esfera de las cosas, entonces el *a priori* tiene que ser aclarado desde la perspectiva del ser y del tiempo y no desde otra dimensión. El “platonismo” de Husserl posibilita por un lado la distinción del *a priori* de la esfera del

sujeto e implica, por otro lado, la aceptación de una herencia no aclarada, es decir, la dependencia de una tradición no reflexionada. Este "platonismo" se expresa también en el giro trascendental de Husserl en el sentido de la restitución de un sujeto trascendental que tiene como consecuencia la integración del *a priori* en la secuencia ordenada del conocimiento.

*

El anatema de la tradición

Con la presentación interpretativa de la investigación fenomenológica basada en los tres descubrimientos fundamentales de la intencionalidad, de la intención categorial y del sentido original del *a priori*, Heidegger persigue el interés por determinar el objeto temático de la fenomenología no de manera abstracta como idea, sino de manera concreta desde su campo de investigación. Los descubrimientos delinean entonces un campo de investigación ahora abierto. La pregunta correspondiente, en relación al contenido objetivo de estos tres descubrimientos, es: "Qué tipo de cosas son aprendidas aquí, respectivamente a la aprehensión de cuales cosas se dirige la tendencia de esta investigación?" (105) Como el campo de objeto (*Sachfeld*) se identificó con la intencionalidad, y como la perspectiva hacia el objeto (*Sachhinsicht*) se identificó al *a priori* señalado por la intencionalidad. Metódicamente, Heidegger caracteriza a la fenomenología como un análisis descriptivo, definiendo a la descripción como un "clasificar de lo intuido en sí mismo." (107) Con relación al método descriptivo, Heidegger subraya el rechazo hacia cualquier "cimentación indirecta" (*indirekte Substruktion*), el "experimentar", la "construcción" teórica, y la "deducción" lógica; a diferencia, la descripción fenomenológica implica, más bien, la "aprehensión directa de sí misma" (*direkte Selbsterfassung*), es decir, la aprehensión inmediata del *a priori* en el acto intencional. Distinguiéndose de las otras ciencias, la fenomenología no define la objetividad de su objetivo, sino que ella indica el "cómo" de su investigación lo que se señala, por ejemplo, a través de la fórmula directiva de la investigación fenomenológica, a través del famoso lema "hacia las cosas mismas". En una determinación precisa y concisa de la investigación fenomenológica se menciona entonces que:

"Fenomenología es la descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*." (108)

Con esta determinación señala Heidegger, una vez más, que él comparte la tarea y el método de la fenomenología con Husserl y que intenta por esto continuar positivamente con base en los descubrimientos mencionados. Sin embargo, Heidegger agrega explícitamente que no está dispuesto a aceptar, a pesar de la coincidencia con la tarea y el método de la investigación fenomenológica con Husserl, a la fenomenología como un contenido determinado de soluciones ya elaboradas de problemas teóricos. Heidegger no elogia a la fenomenología por sus resultados elaborados a lo largo de 25 años, sino porque la fenomenología posibilitó que se continuara una investigación filosófica independiente de "puntos de vistas" y de "corrientes." Esta ética científica de Husserl, que Heidegger subraya

explícitamente a través de la determinación formal de la descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*, la aprecia Heidegger como un “inicio” de doble sentido, pues este inicio se distingue por su carácter “carente” y por su carácter de “liberación”. (109) También después de 25 años de su primera presencia, Heidegger entiende a la fenomenología como un procedimiento de investigación que capacita al investigador para disolver y eliminar presupuestos tradicionales. Este factor elemental de liberarse e independizarse de tradiciones -a través del cual se puede realizar otra vez la investigación filosófica de categorías- encuentra su expresión como un “ateísmo.”

“Con esto, la tarea de la filosofía, desde Platón, puede ser de nuevo colocada en un piso real, en el sentido de que ahora existe la posibilidad de una investigación de categorías. La fenomenología conservará esta marcha de investigación, mientras se autoentiende así, en contra de toda profecía dentro de la filosofía y en contra de toda tendencia hacia cualquier dirección de la vida. Investigación filosófica es y permanece ateísmo..., ella es la necesidad interior de la filosofía y la fuerza peculiar, y justamente en este ateísmo ella se convierte en lo que un gran personaje una vez señaló, en la ‘ciencia gay’.” (110)

El *pathos* de estas expresiones marca al texto del curso magistral, en el cual Heidegger utiliza prácticamente la mitad del tiempo disponible para exponer la fenomenología conceptuada por Husserl de manera interpretativa. Pero esta presentación interpretativa no resulta ser un fin en sí mismo, sino que está al servicio como preparación para un traspaso decisivo en el cual se trata de la “necesidad de una reflexión radical” (123) sobre la finalidad y la formación de la investigación fenomenológica. Este traspaso se dirige otra vez por reflexiones que circulan centralmente alrededor del concepto de la intencionalidad.

El acto intencional, con sus momentos elementales identificados como *intantum* e *intentio*, está dado, en primer lugar, como la vivencia en la “actitud natural”. Estas vivencias, junto con su estructura inherente, las convirtió Husserl, dentro del marco de una teoría fenomenológica acerca del conocimiento y de la lógica, en objeto de investigación en las *Investigaciones lógicas*. La atribución de la intencionalidad a una investigación que trata de aclarar teóricamente a la lógica y al conocimiento implica, no obstante, una restricción de aquella esfera universal representada en sí por la doctrina de la intencionalidad. El acto intencional fue relevante para Husserl justamente por su valor universal para designar la estructura de la conciencia. Las vivencias intencionales fueron marcadas según sus diferencias cualitativas e identificadas e investigadas como actos de la conciencia. El cambio de perspectiva de Husserl permitió revelar, desde la investigación fenomenológica de las vivencias intencionales existentes, aquella región nueva de la fenomenología señalada como la región de la “conciencia pura”. Ésta fue identificada como una “nueva región de objeto” o como una “región peculiar del ser” con el fin de marcar el terreno de la investigación fenomenológica. En la reflexión de la actitud natural se encontraron las vivencias intencionales identificadas por Husserl como los modos de la conciencia. Esta reflexión fenomenológica pertenece, junto con el objeto reflejado, a la “corriente de vivencias” que sintetizan la constitución inmanente de la conciencia. Lo inmanente fue señalado por Husserl como la co-participación de lo reflejado con la reflexión. Por medio de este acto de síntesis de la conciencia con el objeto intencional se caracterizó a la conciencia como la región de las

vivencias, por medio de la cual se pudo posibilitar un nexo entre la reflexión y el acto entendido como objeto de la reflexión. En el marco de la consideración fenomenológica de tal reflexión hacia lo dado (*Gegebenheit*) de los actos intencionales, se llevó a cabo aquella modificación señalada por Husserl como el “poner entre paréntesis” (*Einklammerung*) o como “suspensión de la tesis de existencia” (*Ausschaltung der Daseinsthesis*). El ente percibido se pone entre paréntesis persiguiendo, sin embargo, el “hacer presente el ente respecto a su ser” como fin de este procedimiento fenomenológico. (136) Por medio de esta operación metódica del poner entre paréntesis se pudo ganar el acceso a la esfera peculiar de los actos intencionales. La reducción fenomenológica reduce el contenido de los actos a tal grado que queda, finalmente, el “campo de mi corriente de la conciencia”, como un residuo revelado exclusivamente por el procedimiento fenomenológico. Por medio de la reducción trascendental y eidética se hace patente la esfera trascendental de una conciencia pura. En analogía al modo dado de manera absoluta (*absolute Gegebensein*) del objeto en la percepción inmanente, la conciencia se muestra ahora como aquella región distinguida por su “carácter de ser dado de manera absoluta” (*Charakter des Absolut-gegeben*).

Heidegger concede en su resumen del análisis fenomenológico de Husserl que se pudo exponer, con la revelación de la conciencia pura, la alianza de la fenomenología con la filosofía occidental de la conciencia.

“Lo que se ha elaborado en una escala superior del análisis de la fenomenología como el campo puro, es el campo que Descartes ideó bajo el título de la *res cogitans*, el campo total de las *cogitaciones*, mientras el mundo trascendente, cuyo *index* ejemplar es visto por Husserl también en la capa fundamental del mundo material de las cosas, se caracteriza en Descartes como *res extensa*. Este parentesco no existe sólo de hecho, sino que Husserl se refiere explícitamente a Descartes donde dice que esta consideración habría alcanzado su *climax*.” (139)

Después de afirmar la relación de parentesco entre la fenomenología y la tradición occidental de la conciencia, según Heidegger, se debe aclarar: “¿Cómo es posible que esta esfera de posición absoluta, la conciencia pura, que debe ser separada por un abismo absoluto de cualquier trascendentalidad, se una al mismo tiempo con la realidad en la unidad de un hombre real, quien existe como un objeto real en el mundo?” (139) La pregunta dirigida a Husserl, si con la delimitación de la conciencia como una región absoluta de ser y diferenciada radicalmente de todo el ente, incluye la cuestión de si se puede marcar aquella diferencia relevante para una doctrina filosófica de categorías.

El interés de esta pregunta implica la sospecha de que la fenomenología se basa, con la localización de la conciencia como región específica del ser absoluto y a diferencia a todo otro ente, en ciertos presupuestos que requieren por su parte una aclaración. La posición fenomenológica de Husserl junto con sus consecuencias inherentes son discutidas por Heidegger con base en cuatro determinaciones de la conciencia que contienen, según su opinión, aquellas implicaciones que todavía hay que ilustrar. En primer lugar, Heidegger define: “La conciencia es ser inmanente”. La inmanencia afirmada por Husserl y entendida como la relación entre el acto reflexivo y lo reflejado implica, sin embargo, sólo la inmanencia de esta relación en la región de la conciencia. Con eso no se pudo dar ninguna

determinación del ser, sino una determinación del ente, así como es contenida en la conciencia en su imanencia real. En conclusión: “De esta manera se elimina la primera determinación como una determinación originaria respectivamente no originaria que Husserl ofrece de la región de la conciencia pura.” (142) Heidegger señala como segunda determinación: “Conciencia es ser absoluto en el sentido de un modo de darse de manera absoluta.” En este caso, Heidegger concentra su crítica para señalar al ser absoluto y al modo de darse de manera absoluta. Husserl había afirmado que el objeto está dado en un sentido absoluto en la reflexión de su presencia intencional, y eso incluye que el objeto no se representa con base en mediaciones de manera indirecta o de manera simbólica. Si la conciencia se nombra en el sentido del ser absoluto, entonces se percibe la conciencia como un objeto en la reflexión. La conciencia como un ser dado significa que se considera su presencia en la reflexión; esta determinación no cuestiona el ser del modo de darse de manera absoluta, sino que se refiere al ser como un objeto posible de la reflexión. La tercera determinación define a la conciencia como un “ser dado de manera absoluta.” Lo que ya no requiere a ningún “modo de darse” con el fin de “existir”. En este caso, se concibe a la conciencia como un presupuesto del ser” de tal manera que sólo con esta base se puede manifestar la realidad. (144)

Suponiendo, sin embargo, la posibilidad de una aniquilación del mundo de las cosas en la cual quedaría la conciencia como un residuo intocable -puesto que fue concebido como un ser absoluto que constituye a todo otro ser-, entonces esta determinación de la conciencia continúa afirmando la preeminencia de la subjetividad frente a la objetividad. La región de la conciencia entendida como lo *a priori* se coloca afuera de lo objetivo como su condición trascendental. Con esta determinación de la conciencia se señala ahora exactamente el lugar en donde irrumpe el idealismo y la cuestión idealista, con más exactitud, el idealismo en el sentido del neokantismo, en la fenomenología. (145) Por esta constelación no se puede tratar de una doctrina filosófica de categorías con base en una determinación “original” del ser. Como último punto anota Heidegger: “La conciencia es ser puro.” Esta determinación del ser de la conciencia fija únicamente, sin embargo, la diferencia de haber señalado a la conciencia como un ser ideal y no como un ser real. Por consiguiente, sólo se encuentran en la conciencia absoluta las estructuras ideales de la esencia. De manera consecuente, las vivencias intencionales no se perciben en su concreción real, sino como esencias en la reflexión. La concepción de la conciencia pura se abstrae así de cualquier realidad. Por eso Heidegger formula:

“En este carácter de ser, en la conciencia pura, se distingue de la manera más clara que no se trata de los caracteres del ser de lo intencional sino de las determinaciones del ser de la intencionalidad, no de las determinaciones del ser del ente que tiene la estructura de la intencionalidad, sino de la determinación del ser de la estructura misma como una estructura distinguida en sí misma.” (146)

La “crítica inmanente” realizada por Heidegger persigue el fin de señalar que en la fenomenología de Husserl existen carencias justamente ahí donde se pretende haber compensado las carencias correspondientes de la tradición filosófica a través del análisis fenomenológico desarrollado por él. Si Husserl menciona la preferencia de la reducción fenomenológica que posibilita exclusivamente ganar un acceso metódicamente controlado en

la esfera de la conciencia, entonces a Heidegger le interesa identificar el punto decisivo de la tarea de la reducción. La reducción fenomenológica es la que organiza el paso de la actitud natural hacia la conciencia pura. Con ella se abstrae de la realidad de la conciencia, de la determinación real de lo intencional con el fin de ganar el acceso hacia la conciencia pura. El poner entre paréntesis la posición real del ser de la actitud natural, es la presuposición para la actitud fenomenológica en la cual emerge la conciencia como un fenómeno purificado del ser fáctico. Pero es justamente aquello que Husserl se promete en la reducción fenomenológica, es decir, la revelación del ser de la conciencia en una determinación positiva, lo que juzga Heidegger como un procedimiento fundamentalmente inapropiado en el cual no se pregunta por el “ser de los actos en el sentido de su existencia”.

“¿Qué otro efecto tiene la reducción? Ella no solamente abstrae de la realidad sino también de la singularización referencial de las vivencias. Ella abstrae del hecho de que los actos son los míos o aquéllos de otro hombre individual considerándolos sólo según su Qué (*Was*). Ella considera el Qué, la estructura de los actos, pero no su modo de ser, no convirtiendo en tema el ser del acto como tal.” (151)

Si se investiga lo intencional exclusivamente como estructura fundamental de lo psíquico, identificando la pura conciencia únicamente con relación al contenido del Qué (*Wasgehalt*), entonces Heidegger reprocha en este procedimiento fenomenológico la carencia, por haberla eliminado de la consideración de manera radical, de la “existencia”. Con relación a la pregunta hacia el Qué (*Was*) se pierde metódicamente el horizonte del Que (*Daß*). Lo que Husserl legitima metódicamente por medio de la reducción, es sometido por Heidegger a una crítica radical: “Desde el Qué (*Was*) no puedo experimentar nunca acerca del sentido y del modo del Que (*Daß*).” (152)

La crítica de Heidegger hacia el método fenomenológico de la reducción alcanza su clímax con la anotación retórica: “Si existieran, sin embargo, entes cuyos Qué (*Was*) es justamente ser y no otra cosa que ser, entonces esta consideración ideativa (pues determinar esencia con abstracción de la existencia) sería el malentendido más fundamental frente de tal ente.” (152) Ahora bien, el modo de esta cuestión hipotética hace patente la convicción de Heidegger sobre la existencia de tal ente. Si la fenomenología de Husserl pone entre paréntesis, justamente, a la determinación de la existencia, entonces el señalamiento de una carencia es una consecuencia frente a esta fenomenología. Por eso, Heidegger desenmascara a la fenomenología de Husserl, afirmando la apología de un “mal entendido”. Por medio de las reducciones, Husserl pretende alcanzar la independencia de opiniones tradicionales y puntos de vista revelando, con referencia a la corriente de la conciencia, fenómenos sin “prejuicios”, pero de esta manera recae con más impacto en el “dominio de la tradición” no iluminada. Como resultado de su investigación crítica concluye Heidegger:

“En la elaboración de la intencionalidad como el campo temático de la fenomenología, la pregunta por el ser de lo intencional permanece no examinada. No se formula la pregunta en el campo recuperado de la conciencia pura, y adicionalmente se rechaza justamente como un contrasentido. A través del camino para la recuperación de este campo, a través de la reducción, se la pospone explícitamente y no se formula, y tampoco se la formula ahí donde se hace uso de determinaciones del ser como en la exposición inicial de la reducción de manera

original, sino que se determina de antemano el ser de los actos de manera teórica y dogmática como ser en el sentido de la realidad de la naturaleza.” (157)

Si Heidegger constata que:

“La pregunta por el ser permanece no examinada”,

entonces se revela ahí que la crítica hacia su maestro filosófico se ha sometido a los criterios que él mismo había afirmado.

Con el lema “hacia las cosas mismas”, Husserl expresa el principio de la fenomenología con el fin de evitar y eliminar prejuicios. Con esta misma arma, Heidegger ataca al autor original de la fenomenología. Por un lado, la carencia de la fenomenología de Husserl yace en una eliminación del ser, que queda no solamente de manera indeterminada, sino que es la continuación de estos prejuicios de la tradición.

“No sólo el ser de lo intencional, es decir, el ser de un ente determinado, permanece indeterminado, sino que se usan distinciones categoriales y originales en el ente (conciencia y realidad) sin haber aclarado o tampoco cuestionado el ser según su sentido como la referencia directiva, aquello según el cual se distingue.” (178)

Ahora bien, tratándose solamente de esa carencia, se podría compensar a través de una elaboración teórica correspondiente. Pero Husserl no solamente desatiende la elaboración de la pregunta por el ser de lo intencional, sino que queda atado en su conjunto, y en contra de su propia intención, a la tradición.

La dependencia de los prejuicios tradicionales es identificada por Heidegger con base en dos ejemplos:

“En Husserl se trata de la recepción de la tradición desde Descartes y de la problemática de la razón iniciada por él. Visto con más exactitud, es el momento antipsicológico lo que expone en contra del naturalismo el ser de la esencia, la preeminencia de lo teórico de la razón y especialmente del conocimiento, la idea de una constitución pura de realidad desde lo no real, y su idea de cientificidad absoluta y estricta.” (180)

La continuidad de la filosofía de la conciencia desde Descartes alcanza su clímax en la posición de Husserl expresándose como pregunta de cómo la “conciencia en general podría ser un objeto posible de una ciencia absoluta”. (147) Desde esta pregunta fundamental se desarrolla el análisis fenomenológico, cuya tarea es revelar la conciencia de manera clara y distinta en sus actos de vivencias. La descripción de los actos intencionales de la vivencia lleva sin ruptura hacia aquella esfera de la conciencia trascendental purificada por el método de la reducción, lo que también Husserl entiende como continuación de la filosofía de la conciencia occidental y de la nueva era. Si Heidegger afirma que Husserl había “pensado la gran tradición de la filosofía occidental hacia su final”, entonces Husserl hubiera acordado con este juicio, pero él hubiera agregado al mismo tiempo que la fenomenología había determinado de un nuevo modo los fundamentos de esta tradición. Heidegger rechaza

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

justamente este aspecto de innovación del análisis fenomenológico respecto de la posición de una conciencia pura, escribiendo:

“La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología no se ha ganado fenomenológicamente a través del retroceso hacia las cosas mismas, sino en el retroceso hacia una idea tradicional de la fenomenología.” (147)

Heidegger denuncia la continuidad de la filosofía científica -anunciada por Husserl programáticamente bajo el título de una *Filosofía como ciencia estricta*- con la crítica a la coincidencia del análisis fenomenológico de la conciencia con las posiciones tradicionales. Para Husserl, la fenomenología, es decir, la ejecución de aquella pretensión de regresar hacia las cosas mismas, significa la realización de la científicidad estricta y apodíctica. La teoría fenomenológica implica conocimiento y científicidad objetiva. Eso es justamente lo que le reprocha Heidegger: “Ser no significa otra cosa que ser verdadero, objetividad, verdadero para un conocer teórico científico. No se pregunta aquí por el ser específico de la conciencia, de las vivencias, sino por el ser objetivo y señalado para una ciencia objetiva de la conciencia.” (165) La idea de una ciencia estricta y objetiva lleva a Husserl a colocar en el trono a la conciencia pura y trascendental con el fin de garantizar la explicación del mundo circundante junto con los sujetos que actúan en ella. Lo que para Husserl sería la ejecución y el cumplimiento de una investigación global de constitución en el nombre de la razón, es interpretado por Heidegger ahora como una carencia fundamental. Desde la perspectiva de Heidegger, hacer posible una filosofía como ciencia estricta a través de un procedimiento fenomenológico que elimina los prejuicios, impide convertir en tema la pregunta “originaria” por el ser.

La coincidencia de la filosofía de la razón y de la conciencia con la pretensión de una científicidad estricta y apodíctica en Husserl obstaculiza, según Heidegger, el acceso hacia la pregunta por el ser. La fenomenología de Husserl queda vinculada con la tradición y con las posiciones científicas y filosóficas que predominan en ella. El juicio de Heidegger sobre esta expresión de la fenomenología resulta ser aniquilador, cuando afirma que la fenomenología de Husserl se autorefuta, con referencia a sus propias pretensiones, justamente en la determinación de la intencionalidad.

“También la investigación fenomenológica está bajo el anatema de una tradición antigua justamente ahí donde se trata de la determinación más original de su tema más propio, de la intencionalidad. La fenomenología determina en contra de su principio más propio su asunto temático más propio, no desde las cosas mismas, sino desde una preopinión tradicional convertida en algo irrefutable, en cuyo sentido está implicado negar el salto original hacia el ente temático e intencionado. ¡La fenomenología es justamente en la tarea fundamental de su campo más propio no fenomenológico! -Eso significa supuestamente fenomenológico!” (178)

Si el anatema de la tradición se ha manifestado, curiosamente, ahí donde se pretendió romper con la dependencia hacia puntos de vista tradicionales a través de fundamentos metódicos innovadores, es decir, a través de fundamentos fenomenológicos, entonces resulta interesante caracterizar la posición de Heidegger al desenmascarar explícitamente el dominio de la tradición filosófica como un prejuicio no aclarado en la fenomenología con el fin de

continuar el análisis fenomenológico. El desenmascaramiento del contra-movimiento, peculiar en Husserl, no tiene como consecuencia la renuncia de la fenomenología, sino su revisión en nombre de un retroceso hacia la “relación original del ser hacia el ente.” (152) Con el señalamiento de esta revisión en la investigación fenomenológica a través de la palabra clave “radicalidad” utilizada con frecuencia y entendida como revelación radical de relaciones originales del ser, Heidegger pretende una aclaración de la tradición de aquella filosofía científica que tiene que legitimarse enfrente del énfasis contemporáneo en el uso de las cosmovisiones.

Justamente es la fenomenología la que busca definir, con su pretensión radical hacia un nuevo inicio y la falta de presupuestos respecto a conceptos y concepciones tradicionales, la regionalidad y la constitución del ser frente a la competencia de las cosmovisiones y, adicionalmente, como una atribución soberana de la filosofía frente a las ciencias particulares, la que tiene que proceder en su pretensión de manera original y auténtica. Este propósito lo comparte Heidegger con el fundador de la fenomenología. Sin embargo, él se distancia de Husserl por el hecho de que éste estableció, a través de la rehabilitación del *ego cogito* cartesiano, una filosofía científica orientada hacia la subjetividad que no sólo resultó ser dependiente de la tradición, sino que además puso en desbalance, en el nombre de un sujeto absoluto, aquel antisubjetivismo que Heidegger conoció y estimó en las versiones antipsicologistas de la fase temprana de Husserl. La crítica immanente de la fenomenología se demuestra por eso como una discusión crítica de la filosofía del sujeto que Heidegger inicia, y en la que pone a discusión un aspecto que no estuvo presente en el análisis fenomenológico de Husserl. La innovación teórica propuesta por Heidegger, con el fin de revertir el vínculo con la tradición de la fenomenología de Husserl, consiste en la combinación del análisis fenomenológico original y radical con la hermenéutica.

III. La combinación de la fenomenología con la hermenéutica en la filosofía de Heidegger

A. Fenomenología, filosofía de la vida, cosmovisión

El fenómeno de la cosmovisión y la experiencia fáctica de la vida como excitación

Husserl había planteado que la filosofía, como una actitud específica de reflexión, desde siempre pretendió ser una ciencia; esta coincidencia entre filosofía y ciencia es especificada como un *ethos* intelectual, es decir, como una obligación hacia una legitimación fundamental en forma de principios exactos, apodícticos y absolutamente evidentes. Husserl señala la legitimación y la independencia de las ciencias estrictas como un resultado de la historia de 2000 años del trabajo intelectual. En el contexto de estas disciplinas científicas dominantes en el siglo XIX, la filosofía tiene que sostenerse con el fin de no renunciar a su intención de la investigación y de la aclaración de los verdaderos “*inicios*” “*principios*” y “*ρίζοματα παντων*”. En la era del historicismo, que afirma la validez relativa del pensamiento en relación al tiempo correspondiente, la filosofía definida a través del atributo “científico” tiene que competir con la filosofía de la cosmovisión, cuya expansión en el siglo XIX fue a su vez favorecida por el historicismo. Dado que la filosofía de la cosmovisión -condicionada temporalmente y por ello relativista- no está dominada, según Husserl, por la voluntad radical hacia la científicidad, se impone para él, como un tema irrenunciable, la refundamentación de la filosofía en disputa con la filosofía dominante de la cosmovisión. La filosofía en el sentido de una ciencia estricta implica la *crítica* positiva hacia los fundamentos y métodos de aquel pensamiento que no adopta las intenciones radicales de científicidad y que exige, por esto, la crítica. La intención *positiva* de esta crítica se expresa a través de la justificación relativa de la filosofía de la cosmovisión; la fenomenología reconoce, en principio, a la filosofía de la cosmovisión como conciencia adecuada de la realidad social y pretende determinar el alcance y las consecuencias del pensamiento de la filosofía de la cosmovisión hacia la praxis social, con base en sus criterios estrictos y científicos. La consecuencia relativista de la filosofía de la cosmovisión se somete, sin embargo, a una crítica *radical*, pues Husserl identifica al relativismo teórico como un *peligro* creciente en el sentido práctico para la cultura y la constitución social.

Este programa de la fenomenología, esbozado aquí de manera breve y general, no se caracteriza por su rechazo hacia las cuestiones socialmente relevantes, sino se orienta a dar una respuesta acerca de las cuestiones problemáticas de la constitución social. En sus primeros cursos magistrales, Heidegger discute permanentemente este proyecto de la fenomenología con base en criterios de rigor científico como un tema extraordinariamente importante de su interés filosófico. En el presente trabajo se defiende la tesis que Heidegger se enfrenta, al inicio de su actividad docente en Freiburg, primordialmente al proyecto fenomenológico y científico de Husserl. Este proyecto se convierte en el núcleo de su reflexión para aclarar el potencial de una filosofía fenomenológica que pretende ser una

ciencia estricta. Esta disputa termina con la ruptura de la relación entre Heidegger y Husserl; el alumno se emancipa de su maestro. El proceso de separación entre personas aliadas no solamente por su interés académico implica más que la disolución de una relación de amistad, en la cual especialmente Husserl cultivó la esperanza de que el programa fenomenológico iniciado por él pudiera ser continuado por un simpatizante con inclinación afectiva hacia su persona. El tema de investigación de este capítulo se relaciona con la forma filosófica de esta separación junto con su significado sintomático dentro de la crisis política y cultural de la República de Weimar.

En sus primeras lecciones de Freiburg, Heidegger expone la intención de Husserl de que la filosofía fenomenológica se enfrenta al *problema* de la filosofía contemporánea de la cosmovisión. Al comienzo de su actividad académica, el docente discute las versiones de la reflexión contemporánea centrándose en la determinación de la relación entre filosofía, ciencia y cosmovisión. En el primer curso magistral del llamado “Kriegsnotsemester” (semestre de emergencia después de la guerra) del año 1919, capitulado *La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*¹, Heidegger propone, coincidiendo con Husserl, la concepción de la filosofía como una “ciencia original” (*Urwissenschaft*). La determinación de la filosofía como ciencia original implica tratar también el problema de la cosmovisión; la razón para dicho tratado se basa esencialmente en la expansión contemporánea del pensamiento cosmovisionista:

“Se dispone de una representación más o menos clara de la filosofía, especialmente en los tiempos contemporáneos, cuando ella, y el hablar y el escribir sobre ella, pertenecen a un buen tono, mientras que la cosmovisión es un asunto espiritual que hoy en día importa a cada uno: El campesino en la Selva Negra tiene su cosmovisión, ella coincide con la doctrina de su confesión; el obrero de fábrica tiene su cosmovisión, que quizás tiene su núcleo en considerar y evaluar a cada religión como algo que ha sido rebasado; con más razón el llamado ciudadano culto tiene su cosmovisión; los partidos políticos tienen su propia cosmovisión. Cayó la palabra de la oposición entre la cosmovisión inglés-americana (anglosajona) y la cosmovisión alemana”.²

A continuación de esta afirmación de la expansión del pensamiento cosmovisionista en todos los grupos y clases sociales, Heidegger discute tres posibles opciones de la filosofía acerca de tal fenómeno contemporáneo: 1) Se puede definir la cosmovisión como la “tarea inmanente” de la filosofía, es decir, ambas disciplinas significan en el fondo lo mismo y exigen su aclaración mutua. 2) La cosmovisión documenta un límite de la ciencia crítica del valor (*kritische Wertwissenschaft*), es decir, la filosofía científica como ciencia crítica del valor no es idéntica con la cosmovisión, sino funge mas bien como un “fundamento necesario” (*notwendiges Fundament*) de la misma. Según Heidegger, la “conciencia moderna y crítica” -manifestada especialmente en los debates de los métodos en los círculos académicos- favorece casi sin excepción a la segunda opción. No obstante, Heidegger rechaza ambas opciones: Lo común de ambas versiones es una “tendencia final y necesaria hacia la cosmovisión”³, lo que se debe evaluar como una “paradoja” que lleva, finalmente, a

¹ Heidegger (1987)

² *Ibid.*, p. 7

³ *Ibid.*, p. 12

la “catástrofe de toda filosofía existente”. Por el contrario, Heidegger busca demostrar que la cosmovisión no puede ser un “fenómeno de límite” (*Grenzphänomen*) de la filosofía y se esfuerza en demostrar la “naturaleza totalmente diferente” (*völlige Andersartigkeit*) de ambos tipos de pensamiento. No obstante, la cosmovisión se convierte, desde este punto de vista, otra vez en un “problema de la filosofía”, pero en esta ocasión el “núcleo del problema” yace en la filosofía misma.⁴ Heidegger define como tema relevante la discusión crítica con las teorías filosóficas contemporáneas, con el fin de aclarar a través de esto “la idea de la filosofía como ciencia original” (*Idee der Philosophie als Urwissenschaft*).

En el siguiente año, es decir, en el semestre de verano del año de 1920, Heidegger imparte una vez más un curso magistral sobre la distinción entre filosofía científica y cosmovisión. En esta ocasión plantea al “fenómeno de la cosmovisión” como una “figura” (*Gebilde*) que pertenece completamente -por su “sentido de sustancia” (*Gehaltssinn*), de “referencia” (*Bezugssinn*) y de “ejecución” (*Vollzugssinn*)- a la “estructura fundamental de la experiencia fáctica de la vida” (*Grundstruktur der faktischen Lebenserfahrung*)⁵. La cosmovisión testifica la “totalidad” de la vida individual y de la comunidad, y por esto abarca el “contexto vivo y concreto de motivaciones en la toma de posiciones fundamentales, de las decisiones y de los mundos de vida, que penetran predominantemente la situación de una vida”. A través de la cosmovisión *determinada y específica* de una persona, de una comunidad o de una generación, se expresa y objetiviza la “vida concreta”, aunque esta manera de la objetivación conceptual de la vida concreta hasta ahora todavía no ha sido aclarada filosóficamente. Como ejemplo de tal carencia conceptual con respecto al fenómeno de la cosmovisión, Heidegger señala los planteamientos de Jaspers, quien había publicado recientemente un libro con el título *Psicología de las cosmovisiones*. En dicha exposición, Heidegger reprocha una insuficiencia conceptual justamente en lo “principal”.

Con respecto a la separación propuesta por Husserl entre una filosofía científica y una filosofía de la cosmovisión, no debe existir ningún “compromiso”. La distinción expresada por Husserl -a la cual corresponde la distinción de Jaspers entre una “filosofía contemplativa” y una “filosofía profética”-, Heidegger la evalúa como un compromiso que tiene que ser rechazado. De hecho, para Husserl era una cuestión importante de investigar, si a ambos tipos de pensamiento no subyacería un mismo fin. Heidegger rechaza cada intención de establecer un nexo entre filosofía y cosmovisión, enfatizando la pregunta *radical* de si “ambos fenómenos de ‘ciencia’ y ‘cosmovisión’ ” podrían ser conectados de manera general y de principio con la “idea de la filosofía”⁶. Para él, poner un puente entre filosofía, ciencia y cosmovisión es un propósito “inauténtico desde la raíz” (*in der Wurzel unecht*), porque a través de tal operación la filosofía ya no explicaría más lo original, sino pasaría para ocupar un lugar secundario; como consecuencia, la filosofía sería “cosificada” (*verdinglicht*). Heidegger insiste en la tradición fenomenológica y sigue nombrando a la filosofía como una “ciencia original” (*Urwissenschaft*), es decir, como una “ciencia del origen” (*Ursprungswissenschaft*), que pretende ser “más” que una mera ciencia. Sin embargo, la filosofía como ciencia del origen y como fenomenología estaría al servicio de la

⁴ Idem.

⁵ Heidegger (1993), p. 10

⁶ Ibid., p. 11

investigación de la vida; como “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*), ella se distingue de la cosmovisión que busca la objetivación de la vida, restringiéndose de manera exclusiva a un punto de la vida cultural.

En el semestre de invierno del año 1921/22, Heidegger imparte un curso magistral con el título *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, agregando como subtítulo *Introducción a la investigación fenomenológica*. En este curso se discute nuevamente la relación entre filosofía, cosmovisión y ciencia. Esta vez, Heidegger se enfrenta a la tesis común entre sus contemporáneos, de que lo “decisivo en el filosofar” sería formarse una “cosmovisión”. Heidegger entiende la palabra “cosmovisión” como una “caracterización sistemática de las diferentes regiones y valores de la vida” con el fin de ofrecer “seguridad y determinación... a favor de la orientación propia y de la propia vida práctica”⁷. Según esta versión, la cosmovisión es un filosofar que busca el “arreglo de la relación y de la conducta hacia un así llamado absoluto” (*Regelung des Verhältnisses und des Verhaltens zu einem sogenannten Absoluten*); además, tal orientación implicaría como exigencia inherente una “perspectiva lejana y de extensión, el dominio de los campos del saber, de las artes, de las religiones, de la vida económica y del estado social”. A este entendimiento corresponde la figura del filósofo como un “individuo léxico” (*lexikalisches Individuum*) universalmente formado. Sin embargo, esta conciencia contemporánea de filosofía no coincide de ninguna manera con el entendimiento de los padres fundadores históricos de la filosofía, quienes no conocieron ni la palabra cosmovisión ni el “contexto de experiencia y de actitud” (*Erfahrungs- und Einstellungszusammenhang*) que corresponde a esta palabra. Coincidiendo con Husserl, Heidegger constata el uso contemporáneo de la palabra cosmovisión con el fin de discutir el uso de este hablar como paradigma típico de su tiempo. Por esto Heidegger anuncia: “A través de esta palabra -entendida de manera completa- se expresa en el fondo la fatalidad (*Verhängnis*) de nuestra situación espiritual contemporánea”⁸.

En cuanto la filosofía se identifica con tal “fatalidad”, es decir, cuando ella se presenta como filosofía de la *cosmovisión*, entonces se expresa de esta manera solamente una *agudización* (*Verschärfung*) de la *problemática* de la cosmovisión. Pero aún entonces, si se opone -siguiendo a Husserl- a la filosofía de la cosmovisión una “filosofía científica”, se lleva a cabo propiamente sólo la “entrega acrítica” (*unkritische Auslieferung*) de una “idea multicolor de la cosmovisión y de la formación de la cosmovisión”⁹. Con la oposición de la filosofía científica a la filosofía de la cosmovisión propagada por Husserl no se pudo llevar a cabo, según Heidegger, ninguna aclaración de la problemática. Todo lo contrario: precisamente por la distancia de Husserl del pensamiento cosmovisional, él llevó a cabo una “determinación de la ciencia desde la cosmovisión” caracterizando a la filosofía científica como una “meta última y lejana”.¹⁰ Debido a esta determinación de relación (*Verhältnisbestimmung*), no existe ninguna posibilidad de escapar. Heidegger interpreta tal situación como una “fatalidad”, y él plantea: “La fatalidad representada por esta palabra sólo

⁷ Heidegger (1985), p. 43

⁸ Ibid., p. 44

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

se puede superar -más bien, lo que es el asunto principal, se puede conocer de manera radical-, si uno neutraliza (*kaltstellt*) a la palabra y al contexto de actitud señalado por ella”.¹¹ Sin embargo, la determinación de relación exige también distanciarse del atributo de una filosofía *científica*. Por un lado, Heidegger toma en serio la expresión de la filosofía científica entendiéndola como un “instrumento auxiliar” (*Notbehelf*) que sirve para la defensa (*Abwehr*) contra el “entusiasmo, la superficialidad y el escrito de los literatos” (*Schwärmerei, Oberflächlichkeit und Literatengeschreibe*); por otro lado, Heidegger evalúa esta expresión como un “pleonasma” y como una “expresión de paso” (*Übergangsausdruck*) que -igual que la expresión cosmovisión- tiene que “desaparecer” (*verschwinden*)¹².

Al principio de su carrera académica, Heidegger retoma los elementos centrales de la fenomenología de Husserl, quien había identificado el fenómeno de la cosmovisión y su expansión entre sus contemporáneos como un proyecto que compite, en cierto sentido, con la intención de la filosofía como una ciencia estricta. Sin embargo, Heidegger aprovecha la temática del problema de la cosmovisión para distanciarse de Husserl, quien queda atado -según su opinión, a pesar de intenciones contrarias- a la fascinación del pensamiento de la cosmovisión. No obstante, esta distancia no obstaculiza la promoción continua del programa husserliano de una filosofía fenomenológica. Al principio de su actividad académica, esta evaluación ambivalente de Husserl aparece como un momento sorpresivo en el autoentendimiento filosófico de Heidegger, pues aparentemente éste evalúa aquí un núcleo de cuestiones sin poder dar, hasta ahora, una respuesta decisiva. La reflexión del fenómeno de la cosmovisión le obliga más bien a recurrir a la “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Lebenserfahrung*) con el fin de continuar el análisis fenomenológico. Así como las cosmovisiones se alejan de la rigidez de las ciencias, de la misma manera la fenomenología -como ciencia fenomenológica del origen- tiene que pretender “más” que las meras ciencias particulares; este “más” se refiere explícitamente a la facticidad de la vida que ya no puede ser domesticada a través de la reflexión científica y teórica. Para contextualizar la frecuente mención hacia la influencia, la función y el significado de las cosmovisiones en los cursos magistrales tempranos de Heidegger, se va a discutir en lo siguiente el tema de la cosmovisión a través de un esbozo histórico breve, que incluye tanto el surgimiento y la expansión de las cosmovisiones en el siglo XIX como el efecto de las mismas entre los contemporáneos de Heidegger.

¹¹ *Ibid.*, p. 45

¹² *Ibid.*, p. 46

Excursus: Sobre la historia del concepto "cosmovisión"

La cosmovisión en el romanticismo y la investigación de la cosmovisión en Dilthey

La palabra "doctrina de la cosmovisión" (*Weltanschauungslehre*) es la traducción de la expresión "teoría del cosmos" (*Kosmostheorie*). Kant usa esta palabra en el contexto de la crítica de la fuerza estética del juicio y en relación a la determinación de lo "sublime" (*des Erhabenen*). Aquí señala él la "idea de un *noumenon*", por medio de la cual se puede sintetizar de manera teórica lo infinito del mundo sensible. Del *noumenon* no se puede dar ninguna intuición; sin embargo y puesto que se atribuye esta idea como un sustrato al mundo de la apariencia, la palabra "cosmovisión" sintetiza lo "infinito del mundo sensible" en una "estimación pura e intelectual" bajo un concepto¹³.

En las últimas décadas del siglo XIX, la palabra "cosmovisión" experimenta un desarrollo sorprendente. El uso de la palabra cosmovisión tiene su expansión original desde los círculos de los románticos. Refiriéndose a esta corriente cultural, Schleiermacher anunció en sus lecciones acerca de la *Pedagogía*:

"Es la cosmovisión de cada uno, en la cual se piensa la totalidad de todas impresiones (*die Totalität aller Eindrücke*) conforme a un todo completo de la conciencia (*ein vollständiges Ganzes des Bewußtseins*), intensificada hasta el punto máximo, que incluye la totalidad de la conciencia de las condiciones humanas, sin las cuales la cosmovisión no sería nada. Si vemos esto desde el primer punto de comienzo hasta el punto final: entonces no podemos pronunciar más el dominio de la susceptibilidad (*Empfänglichkeit*). La cosmovisión es el resultado de la ciencia especulativa de la naturaleza y de la consideración científica de la historia, ella presupone la actividad máxima del espíritu humano (*die höchste Selbsttätigkeit des Geistes*). Pero en el proceso desde el punto de comienzo, en el cual los sentidos nos presentan lo particular, hasta este punto donde la cosmovisión se ha formada, ella es un todo contextualizado (*ein zusammenhängendes Ganzes*), al cual subyacen siempre nuevas impresiones (*neue Eindrücke*). La cosmovisión misma llega sólo entonces a este punto máximo, si las ideas del mundo son realizadas en la cosmovisión y con ella misma."¹⁴

Según esa cita, la cosmovisión implica la totalidad de la conciencia individual de las relaciones humanas exteriores e interiores; a esta totalidad pertenece la consideración de la naturaleza y de la historia, es decir, simultáneamente se esboza, en forma de una cosmogonía especulativa, una imagen del mundo, en la cual se refleja teóricamente el origen del mundo y la posición del hombre en éste. La cosmovisión implica no sólo un conocimiento específico del mundo, sino al mismo tiempo un sentir del mundo (*Weltgefühl*), una sensación (*Empfindung*), de la cual siempre emanan nuevas impresiones. La

¹³ Kant (1974), p. 117

¹⁴ Schleiermacher (1957), p. 456

determinación del hombre basada en su fuerza estética y sentimental de imaginación es parte esencial del concepto romántico de una cosmovisión que debe entenderse como manifestación de protesta en contra de aquellas construcciones sistemáticas del racionalismo con su fin de conceptualizar y formar racionalmente la realidad social. Como reacción de distancia y crítica hacia las teorías racionalistas, el romanticismo desarrolla la conciencia de una praxis estética e universal de la vida, a la cual son inherentes posibles consecuencias prácticas y políticas¹⁵. Inicialmente, la estética romántica es la forma intelectual anticipada de un romanticismo que se articula, después del cambio de siglo de 1800, explícitamente de manera política y que se debe interpretar, por esto, como un contraproyecto artístico en medio de una situación social de crisis, que persigue como fin compensar la crisis de las relaciones sociales y reales de la vida a través de un programa artístico, filosófico y moral manifestado especialmente en un proyecto propio de una formación educativa (*Bildung*).

Los protagonistas intelectuales del romanticismo -tanto en el llamado romanticismo temprano antes del año 1800 como en el romanticismo tardío después del cambio de siglo- diagnostican a la *Revolución Francesa* como el síntoma de una crisis fundamental que ha perdurado durante largo tiempo. En el escrito *Signatura de la era*¹⁶ (*Signatur des Zeitalters*), el autor Friedrich Schlegel reconoció la causa de esta crisis en la "disolución moral y expansiva de todos los sostenes, vínculos y relaciones del mundo tanto político como intelectual" mencionando especialmente en Francia una universal "podredumbre moral"¹⁷ (*moralische Fäulnis*). Sin embargo anteriormente, este autor había caracterizado -todavía antes del cambio del siglo, en 1798, en la revista *Athenaeum*¹⁸- a la Revolución de 1789 como el evento más importante del siglo, esperando como resultado de la revolución una renovación moral de las relaciones sociales en el nombre de la libertad. En las conferencias sobre la *Filosofía trascendental*, él discutió la comprensión de la libertad revolucionaria de la siguiente manera: "Una sociedad según este concepto de libertad será la anarquía - se le puede señalar como la época dorada o como el reino de Dios."¹⁹ El análisis de la sociedad se presenta en esta cita tan eufemísticamente que se diluye una determinación racional del objeto. Como consecuencia del énfasis cosmovisional, se amalgaman las dimensiones mitológica, política y religiosa en la nueva terminología del concepto romántico de la revolución.

Después del cambio de rumbo de la Revolución Francesa a través de la conquista del poder por Napoleón -quien establece una monarquía constitucional-, se manifiesta la visión de una reordenación social en los protagonistas románticos, quienes canalizan su interés de orientación hacia la

¹⁵ Peter (1985), p. 9-73

¹⁶ Schlegel (1966), p. 107

¹⁷ Ibid., p.108; véase también Träger (1974), pp. 26-43

¹⁸ Schlegel (1992)

¹⁹ Schlegel (1964), S. 84

Edad Media. La visión de la *Edad Media* implica una concepción filosófica de la historia, en la cual el pasado histórico -se refiera a la antigüedad griega como en el joven Schlegel o hacia la *Edad Media* como en Hardenberg (Novalis)- emerge como una imagen idealizada y libre de crisis. El sujeto moderno o, con otras palabras, el desarrollo del "individuo interesante" (*des interessanten Individuums*) -entendido como una irrupción de la subjetividad moderna- implica para los románticos la destrucción de una supuesta unidad orgánica anterior de la sociedad. La crisis constatada de la sociedad se puede superar a través de una revitalización de la unidad perdida que una vez estuvo históricamente presente. En el discurso de Hardenberg, titulado *La cristianidad o Europa*²⁰, se considera que la "objetividad" del mundo de la *Edad Media* fue disuelta por el progreso industrial y científico de la *Nueva Era*. Desde entonces, la imagen de la *Edad Media* funge en los escritos románticos como la imaginación ideal de un orden orgánico y armónico de la sociedad. El paso ideológico de un "pasado idealizado" hacia un "romanticismo politizado" incluye la movilización de la *conciencia nacional*, encaminando la lucha en contra de Napoleón. Este cambio ideológico se presenta como un factor decisivo a lo largo del siglo XIX, que señala la transición de un romanticismo de *utopía a distancia* de la sociedad a una *ideología constructiva* del Estado. Tal proceso transitivo provoca entonces una abundante producción de cosmovisiones. El libro de Meinecke con el título *La burguesía cosmopolita y el Estado nacional*²¹ ilustra precisamente este proceso real mencionado aquí de manera breve y somera.

La expansión del modelo teórico de la cosmovisión, desde la mitad del siglo XIX, impulsa una investigación de la misma, que se documenta concretamente y por primera vez en los trabajos de Dilthey sobre la historia y la psicología del espíritu. El punto inicial de esta investigación de la *ciencia espiritual* (*Geisteswissenschaft*) se centra en la distinción de la historicidad del conocimiento humano como producto de la experiencia, y la concepción de una objetividad atemporal de validez del conocimiento. Este modelo teórico plantea, por un lado, que la reflexión de la producción del conocimiento obliga a constatar el cambio permanente, y con esto se comprende el desarrollo de las culturas, en las cuales se llevan a cabo los procesos de conocimiento; por otro lado se señala que en estos procesos de conocimiento se manifiesta con cierta constancia la intención de lograr un conocimiento con una validez absoluta, objetiva e independiente del tiempo. Dilthey dedica su interés teórico justamente a solucionar esta oposición y por ello él convierte los modos históricos del pensamiento humano en objetos de una investigación filosófica, enfatizando la clasificación de los procesos del conocimiento como diferentes "tipos de cosmovisiones" (*Weltanschauungstypen*). A través del análisis de las cosmovisiones, Dilthey descubre la opción de ordenar de manera tipológica la multiplicidad históricamente manifiesta de las expresiones del pensamiento. La diferenciación en determinados *tipos de cosmovisiones* permite enunciar, que

²⁰ Hardenberg (1984)

²¹ Meinecke (1908)

cada tipo de cosmovisión busca, a su manera, la representación de un mundo único desde perspectivas diferentes. De esta manera, todas las cosmovisiones transmiten una respuesta a la pregunta sobre el sentido y el significado del mundo, y posibilitan al mismo tiempo la instrucción normativa de la praxis de la vida. Sin embargo, en su comparación histórica Dilthey descubre una "anarquía" que existe en todas aquellas "convicciones más hondas"²² del hombre, puesto que se presenta una "mirada circundante sobre toda la tierra" (*Umblick über die ganze Erde*). Este señalamiento hace patente la relatividad de todas las convicciones históricas. Cada cosmovisión se desarrolla en medio del "poder del lugar y de la hora"²³ y, por consiguiente, cada cosmovisión es limitada, relativa e históricamente condicionada. El autor señala, sin embargo, que la conciencia histórica (*das historische Bewußtsein*) puede ser útil, porque limita la amenazante anarquía del pensamiento; por esto celebra el concepto historizante de verdad como una liberación de la "faz doble" de la filosofía. Dilthey argumenta que la filosofía promete -en coincidencia con la religión- una "solución del enigma de la vida y del mundo", aunque, a diferencia de la religión, la filosofía promete esta solución del enigma de la vida a través de la elaboración de un "saber universalmente válido". Él dirige su planteamiento justamente en contra de esta intención universal de la filosofía, haciendo referencia al "motivo liberador" de las cosmovisiones, que se "fundan" en la naturaleza del universo y en la relación del "espíritu finito" con ese universo; por esto señala:

"Así cada una de ellas (las cosmovisiones) expresa, dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto del universo. Dentro de este aspecto, cada una es verdadera. Pero cada una es, también, unilateral. Nos es imposible abarcar en un haz todos estos conceptos. No podemos ver la luz pura de la verdad más que desflecada en diferentes rayos de color".²⁴

Según su origen, cada cosmovisión se distingue de una investigación científica del mundo exterior, porque la cosmovisión emerge del sentir y de la experiencia de la vida de los individuos; la estructura de la "totalidad psíquica" condiciona el procedimiento de la cosmovisión desde una vivencia interior e individualizada. El contenido, señalado a través de la palabra cosmovisión, fue estructurado por Dilthey tipológicamente en un orden específico del pensamiento. La tipología en Dilthey se refiere específicamente a la elaboración de una doctrina que permite ordenar la multiplicidad de los objetos según diferentes tipos.

De acuerdo con su definición, una tipología incluye un modelo original o ideal, según el cual se puede representar un género de manera completa. Por medio del esquema tipológico de ordenación, Dilthey intentó realizar la integración del contenido histórico de todo el pensamiento de la tradición occidental. Su tipología de las cosmovisiones sustituye aquellas líneas de

²² Dilthey (1978), p. 244

²³ Dilthey (1978): El sueño de Dilthey, p. XXIII

²⁴ Ibid., p. XXIV

conexión entre los sistemas filosóficos ordenados históricamente en línea progresiva. Este nexo histórico, en el sentido de una ordenación de la historia de la filosofía como el pensamiento progresivo de la razón, expresa paradigmáticamente aquella versión de una historia sistemática de la filosofía elaborada por Hegel. Esta manera de coordinación en el sentido de un progreso histórico, en el cual la historia de los sistemas aparece al mismo tiempo como la historia de la autoconciencia de la razón, inspiró a lo largo del siglo XIX la descripción histórica del pensamiento filosófico. La irrupción del pensamiento historicista y relativista implica para la filosofía la disolución de aquel esquema de interpretación que determina como su interés central el ocurrir unificado de la historia del pensamiento en el nombre del autoconocimiento de la razón.

La pérdida de una historia progresiva y unificada se compensa en Dilthey a través del criterio de una *analogización tipológica* de los sistemas filosóficos. Las manifestaciones del pensamiento de la tradición son interpretados como cosmovisiones; el uso de esta palabra manifiesta ahora el interés de explicación de Dilthey, que no se puede purificar de la influencia positivista: Si se interpreta, pues, a la filosofía como cosmovisión, entonces se presupone de manera peculiar la diferencia insuperable entre filosofía y ciencia. El entendimiento positivista de la ciencia se opone a la especulación filosófica negándole su carácter científico. Esta crítica positivista de la filosofía la comparte Dilthey, si él ordena a la filosofía tradicional tipológicamente como doctrina de cosmovisión. Sin embargo, Dilthey no está dispuesto a compartir la protesta positivista en contra de la filosofía especulativa como ciencia con todas sus consecuencias; por medio de la tipología de las cosmovisiones, Dilthey documenta que él no quiere afirmar la diferenciación de los sistemas filosóficos y doctrinas metafísicas fuera de un contexto de relación, sino que él pretende hacer valer estos sistemas como "interpretaciones valorativas" (*werthafte Interpretationen*) del mundo único.

Según su contenido, una filosofía entendida como cosmovisión ya no expresa, en el sentido hegeliano, la correspondencia entre concepto y realidad, sino refleja más bien el interés subjetivo y valorativo a favor de coordinar el nexo entre individualidad y realidad. Primeramente, la cosmovisión no está orientada a una explicación del mundo según pautas científicas, sino como forma teórica se sostiene en las disposiciones subjetivas del sentimiento, del deseo y de la voluntad. La cosmovisión manifiesta con esta característica la "totalidad de la conciencia de los estados anímicos humanos" anunciada por Schleiermacher; como cosmovisión elaborada se diferencia de la filosofía científica -que se obstina en el modus de una explicación sistemática y objetiva- elaborando un contexto de totalidad de las ideas del mundo y de la vida sin constituirse en un sistema. De esta manera, se puede caracterizar a la cosmovisión como una filosofía en el sentido de una *teoría de la vida* relacionada a la totalidad de la existencia humana; visto desde una perspectiva diferente, se puede identificar tal teoría cosmovisionista, que integra al individuo y al mundo, como *ideología*. El carácter

ideológico de las cosmovisiones, es decir, la apología de una determinada realidad histórica, escapa de la intención de Dilthey.

Las teorías cosmovisionistas no se originan en la voluntad abstracta para generar el conocimiento y, consecuentemente, tampoco se les puede explicar como meras invenciones del pensar.

“Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surgen de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la realización de la voluntad representan el arduo y lento trabajo aportado por la humanidad con el desarrollo de las cosmovisiones”²⁵.

Según esta cita, la cosmovisión tiene su base en la totalidad de una *estructura* determinada por el individuo. Este contexto representa una totalidad, en la cual “se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él, y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta”²⁶. La meta de las cosmovisiones no obedece a la elaboración de un conocimiento objetivo, ideológicamente purificado y libre de valores, sino que debe servir directamente para la conducción de la vida. Por el dominio del aspecto del valor de uso (*Gebrauchswert*), en la doctrina de la cosmovisión se maneja un contenido, que no se puede determinar y evaluar sencillamente según los criterios de lo verdadero y lo falso; tampoco se puede constatar la secuencia de las cosmovisiones como un progreso en el conocimiento, en analogía a las ciencias. Dilthey habla por esta razón de los grandes tipos históricos, que de manera no jerárquica están uno al lado del otro, sin comprobación y con una constancia particular, pues sus “raíces vivas persisten y producen a su tiempo nuevas formaciones”²⁷.

En la retrospectiva hacia las culturas del pasado, Dilthey identifica unas “inmensas ruinas de tradiciones religiosas, de afirmaciones metafísicas, de sistemas demostrados”²⁸; la diversidad de los ejemplos históricos revela una actividad ininterrumpida del espíritu humano y documenta al mismo tiempo una “anarquía” que irremediamente nutre a un escepticismo. La conciencia crítica de la historia de la cultura occidental, y de las culturas extraoccidentales, comprueba que con esta retrospectiva hacia las “fuentes de la historia” no se puede entablar una “conversación pacífica” (*friedliche Unterhaltung*) como la manifestada en el cuadro de Rafael, titulado la *Escuela de Atenas*. La investigación crítica de la historia tiene como resultado una “doctrina del

²⁵ Dilthey (1978), p. 119

²⁶ Ibid., p. 115

²⁷ Ibid., p. 119

²⁸ Ibid., p. 110

desarrollo" (*Entwicklungslehre*), de la cual emerge necesariamente la relatividad de cada forma histórica de la vida.

"Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de la vida, de cualquier constitución, religión o filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye, más radicalmente que la experiencia de la disputa entre los sistemas, la fe en la validez universal de cualquier filosofía que haya pretendido traducir la conexión cósmica en forma convincente mediante una conexión de conceptos"²⁹.

La pretensión objetivista y absoluta de la filosofía metafísica -que abarca el contexto de la naturaleza y de la historia en y a través de un sistema universal- tiene que ser transformada en una investigación que corresponda a la relatividad de las formas históricas de la vida de los hombres. "La filosofía ha de buscar la conexión interna de sus conocimientos, no en el mundo, sino en el hombre".³⁰ La investigación del fenómeno de las cosmovisiones tiene que tomar como objeto de comprensión la "vida vivida por el hombre" (*das von den Menschen gelebte Leben*), pues la "última raíz" (*letzte Wurzel*) de la cosmovisión es la vida. La experiencia individual de la vida y de los "enigmas de la vida" (*Rätsel des Lebens*) -revelados por la cosmovisión como "generación, nacimiento, desarrollo y muerte"- dan a las cosmovisiones un carácter peculiar. "Todas las cosmovisiones contienen, cuando tratan de ofrecer una solución completa del enigma de la vida, la misma estructura".³¹ El estructuralismo en Dilthey afirma por esto la constitución de la vida en base al "acomodo de diversas capas, diferentes entre sí" (*Aufbau verschiedener Schichten*), lo que se puede aclarar brevemente en referencia a la poesía lírica, pues la lírica sintetiza la totalidad de la vida como "sucesión de sentimientos", a los cuales corresponde un "anhelo" y un "afán" y del cual emerge finalmente una "acción".³² La constitución de la vida a través de diferentes capas es el contenido estructural de cada cosmovisión. La cosmovisión histórica y concreta hace patente, a través de la revelación de diversos pasos, un contexto interior que permite "elevar" (*erheben*) aquello que fue expresado en el enigma de la vida de manera "confusa" (*verworren*), a una "conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones"³³.

Dilthey ubica tres tipos diferentes de cosmovisión a lo largo de la historia: en la religión, en la poesía y en la filosofía; subrayando que finalmente "todos los hilos se unen ahora en la doctrina de la estructura, de los tipos y del desarrollo de las cosmovisiones en la metafísica"³⁴. Por medio de la distinción de diversos tipos de la filosofía metafísica se puede profundizar la "mirada" desde la vida hacia el interior de la historia. Según Dilthey, también los sistemas metafísicos están

²⁹ Ibid., p. 111

³⁰ Idem.

³¹ Ibid., p. 115

³² Ibid., p. 116

³³ Ibid., p. 117

³⁴ Ibid., p. 125

“fundamentados” en la vida misma, lo que tiene como consecuencia que cada uno de estos tipos abarca un “conocimiento de la realidad, una valoración de la vida y la adopción de fines”³⁵. El autor determina los posibles tipos metafísicos de cosmovisión como: naturalismo, idealismo subjetivo e idealismo objetivo.

1. Las versiones naturalistas de la cosmovisión se orientan principalmente hacia el modelo del “cuerpo material”, así como -en referencia a la teoría que corresponde al conocimiento- al sensualismo, enfatizando con esto la “correlatividad positivista entre lo físico y lo espiritual” que implica tanto el goce sensual como la contemplación espiritual del mundo. “La estructura del naturalismo es homogénea desde Demócrito a Hobbes y desde éste hasta el *sistema de la naturaleza*: sensualismo como teoría del conocimiento, materialismo como metafísica y una actitud práctica bilateral: la voluntad de gozar y la reconciliación con el curso omnipotente y extraño del mundo sometiendo a él en contemplación”.³⁵ Estos temas constituyen el andamio, la “estructura” del naturalismo, que concibe al hombre como el “esclavo del curso de la naturaleza”, aunque al mismo tiempo constata que se trata de un esclavo “listo” y “calculador” que se distingue a través de su pensamiento de una entidad natural pura.
2. El idealismo subjetivo se apoya, a diferencia del naturalismo, en la voluntad dominante y formativa, es decir, en la “razón práctica” que determina fines y a la cual corresponden decisiones morales; su carácter activista testimonia este idealismo subjetivo refiriéndose a la “conciencia metafísica del hombre heroico” que reaparece en “todo carácter activo de gran envergadura”³⁶. Dentro de la teoría del conocimiento derivada de la cosmovisión, se proclaman los “hechos de la conciencia”, sin definir con esto su principio de manera científica con validez universal. Dada esa incapacidad de definir su principio científicamente, este idealismo heroico de la libertad se reduce finalmente a un “idealismo de la persona” que solamente puede determinar para los fines prácticos del hombre una “regla fija”.
3. El idealismo objetivo, por su parte, busca superar al dualismo de la acción ética y heroica. Este idealismo objetivo como tipo de cosmovisión es ubicado por Dilthey a lo largo de la historia del pensamiento: “Jenófanes, Heráclito y Parmenides, y todo lo que les rodea, el sistema estoico, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher: todos estos sistemas muestran un destacado tipo común que se diferencia totalmente de los dos anteriores.”³⁷ La oposición hacia los otros tipos de cosmovisión se manifiesta en la búsqueda de la “armonía universal de todas las cosas”

³⁵ Ibid., p. 129

³⁵ Ibid., p. 132

³⁶ Ibid., p. 140

³⁷ Ibid., p. 141

con el fin de encontrar la “resolución de todas las disonancias de la vida”; la inmersión del pensador en la armonía universal provoca, sin embargo, el fin del “pensar lógico sobre el fundamento del mundo”. El autor menciona que este idealismo se fundamenta en la convicción de que el mundo solamente puede ser una manifestación de Dios y postula por esto la “conciencia del parentesco”³⁸ entre la constitución del alma y de la presencia de Dios. Con esta oposición entre una conducta activa y contemplativa, Dilthey formula la diferencia decisiva entre diversos cosmovisiones, expresadas en y a través de los sistemas históricos de la metafísica.

*

La cosmovisión, la cultura y el desencanto: Spengler y Weber

El análisis estructural de las cosmovisiones no inicia con Dilthey. La pregunta acerca de la procedencia de los motivos directivos de interpretaciones humanas de la naturaleza y del mundo ya se puede encontrar, por ejemplo, en las interpretaciones de los mitos en Bacon, o en la historia natural de las religiones en Hume. Sin embargo, en el siglo XIX inicia una fase intensiva de la producción de cosmovisiones y, en concordancia con esto, prolifera la reflexión de la cosmovisión como una forma específica de conocimiento. En este contexto se pueden mencionar, tanto las investigaciones analíticas y genéticas de Feuerbach acerca de la religión con su carácter antropomorfo y sociomorfo de interpretación, como los análisis del joven Marx quien, continuando la línea de Feuerbach, recomienda la desmitificación de los modelos cosmovisionistas, a través de la reorientación hacia la praxis humana. Tal reorientación otorga al concepto de ideología una función central dentro de la constitución social. El concepto de ideología está relacionado, por esto, con el concepto de la cosmovisión.³⁹ Bajo la influencia del historicismo se continúa, a lo largo del siglo XIX, la transformación de la filosofía metafísica y científica -que subordina los modos históricos y heterogéneos de apariencia a un principio especulativo de unidad- en una doctrina de cosmovisión. Con el cambio del siglo se presenta una culminación de confesiones cosmovisionistas, en las cuales participan, entre otros, filósofos profesionales como actores y líderes espirituales. En estos decenios emergen múltiples publicaciones que ofrecen una respuesta a la “*solución de los enigmas del mundo*” (*Lösung der Welträtsel*), identificados como problemas máximos de la humanidad.⁴⁰ Los inventores de estas cosmovisiones entienden tal tipo de teorías

³⁸ Ibid., p. 145

³⁹ Esta discusión repercute en la *Sociología del conocimiento*, disciplina que se desarrolla desde los principios del siglo XX. Mannheim (1964); Mannheim (1980); Scheler (1973); Lenk (1984); Rothacker (1927)

⁴⁰ Así el título de la obra popular de Haeckel (1899)

no solamente como indicadores de las diversas crisis sociales, sino también como anunciación profética de una vuelta que tiene que suceder. A través de estas teorías, el pensamiento político obtiene su carácter de cosmovisión, y dado que este pensamiento contiene todavía criterios epistemológicos, entonces se expresa como materialismo monista, como positivismo, o como una filosofía de la vida. De esta manera, tampoco las ciencias del siglo XIX escapan a la influencia de las ideologías cosmovisionistas, que tratan de ofrecer en tiempos de crisis sociales una compensación cosmovisionista de la realidad, sin poder ocultar su carácter de religiones secularizadas.

En el tiempo que antecede inmediatamente a la primera Guerra Mundial, las potencialidades del pensamiento cosmovisionista se hacen evidentes con la participación esencial del profesorado alemán. Bajo la fórmula "*Ideas de 1914*" emerge un verdadero movimiento nacional de despertar entre los "funcionarios de lo universal" a sueldo del Estado, quienes ahora recurren a la ciencia como medio adecuado para la justificación del imperialismo nacional. La fórmula "*Ideas de 1914*" fue aplicada por Troeltsch en el contexto de un discurso -dado en el año de 1916- dirigido a la *Sociedad alemana de 1914*⁴¹. Desde la perspectiva cosmovisionista de los funcionarios intelectuales de lo universal, la guerra -desencadenada con motivos imperialistas entre naciones de Estados- aparece como una "revolución alemana", con una clara intención pedagógica hacia el pueblo y enfrentada como cosmovisión a la revolución burguesa de 1789 en Francia. En esta *filosofía de la guerra mundial* participan los funcionarios más conocidos de la vida científica: Troeltsch, Scheler, Natorp, Sombart, Simmel, Eucken etc. El llamado espíritu de 1914 celebra la muerte heroica al servicio del pueblo y de la nación; este idealismo alemán se comprende como la instancia de anunciar una cultura superior, en contra del llamado "espíritu comercialista inglés", de la "barbaridad rusa" y de la "decadencia francesa". Con un entusiasmo desenmascarado, se propaga la "esencia alemana" (*das deutsche Wesen*) como el medio educativo a favor de todo el mundo. Las batallas destructivas de masas al inicio de la guerra son mitologizadas como una vivencia profunda y natural. En la terminología del *Movimiento de la Juventud (Jugendbewegung)*, la guerra aparece como una "vivencia profunda" (*tiefes Erleben*)⁴². El "mito de Langemark" se convoca al inicio todavía como un ejemplo de imitación, transformando al sacrificio real en el contenido más importante de la "escuela de la nación". Sin embargo, con la continuación de la guerra mundial se congela de manera repentina este debate entusiasta, durante el cual el lenguaje venenoso y mortal de las armas fue acompañado por el "espíritu" (*Geist*) y la "voluntad" (*Wille*) renovada del país de los pensadores y poetas. La desilusión por los acontecimientos de la guerra lleva, por ejemplo en Troeltsch, a una explícita historización de la "esencia alemana", en la cual el pensamiento del humanismo europeo gana otra vez validez, los "pensadores líderes europeos" vuelven a ser

⁴¹ Troeltsch (1925), pp.31; Lübke (1974), p. 171

⁴² Flex (1936), p. 187

mencionados y, junto con ellos, son convocadas las “coincidencias del mundo europeo”⁴³ en lugar de las divergencias.

Un ejemplo adicional de una perspectiva cosmovisionista y global acerca de la historia mundial, que resulta necesario mencionar aquí por su influencia extraordinaria entre sus contemporáneos, lo ofrece un libro de Spengler que fue publicado en el año de 1918, pero que fue planeado en su concepción general desde el tiempo de la preguerra. El título llamativo del libro *Ocaso del Occidente* (*Untergang des Abendlandes*)⁴⁴ manifiesta ya una tendencia cosmovisional que es necesario clarificar en sus motivos reales con más detalle. Spengler es uno de los defensores más elocuentes y populares del imperialismo alemán, y está muy alejado de una perspectiva pesimista, a pesar de lo que el título de su libro podría sugerir, y de las interpretaciones populares de éste como la “profecía del ocaso”, bajo las condiciones de la derrota en la primera Guerra Mundial. El mismo Spengler comenta en la introducción:

“Yo enseño aquí el imperialismo, cuyos reinos petrificados como el egipcio, el chino, el romano, el mundo hindú, el mundo del Islam, quedan establecidos a través de siglos y milenios, pasando de un puño de conquistador a otro... Imperialismo es la civilización pura. En esta forma de apariencia yace irrenunciablemente el destino de occidente. El hombre cultivado tiene su energía hacia adentro, el civilizado hacia afuera.”⁴⁵

Con referencia a Cecil Rhodes, Spengler proclama el principio “expansión es todo” como la “tendencia inherente de cada civilización madura”. De este estado de maduración escribe él extensamente en el libro que lo ha hecho famoso, puesto que se trata de una consideración de la historia, que proyecta la formación del futuro como el tema principal. A pesar de sus planteamientos pro-imperialistas, Spengler ha sido erróneamente ubicado como un crítico pesimista de la cultura; tal interpretación se basa en la lectura parcial de su obra.

Spengler entiende la *crítica de la cultura* como un propósito esencial de su versión universal de la historia, que se puede caracterizar como una versión épica del proceso histórico. Su versión de la historia se basa en la posición de un “observador ideal”. A pesar de los principios imperialistas inherentes a los conceptos utilizados por él, Spengler pretende describir de manera racional (nüchtern) las opciones de desarrollo dentro de una época caracterizada por la pérdida irrecuperable de cualquier filosofía ética, sistemática e idealista. En lugar de la consideración moral -basada en la posición de un sujeto trascendental y manifestada en los grandes sistemas idealistas-, Spengler defiende lo que él llama después de la primera guerra mundial, una “filosofía alemana”, aún a pesar de la “miseria y de la nausea de estos años”. La presentación de la crítica cultural de Spengler se puede caracterizar como una crítica “filosófica”, considerando que

⁴³ Troeltsch (1925), pp. 211

⁴⁴ Spengler (1995)

⁴⁵ Ibid., p. 51

él pretende evitar al pesimismo prevaleciente en su tiempo a través de la elaboración de una reflexión sobre la cultura con fundamentos metodológicos. Él se enfrenta a este pesimismo -expandido entre sus contemporáneos- con el "método" desconocido de la "morfología histórica en comparación". Pero tal morfología comparativa lleva inherente un escepticismo, aún cuando tal escepticismo revela -con base en la morfología orgánica de la cultura y en comparación con el escepticismo antiguo que disuelve la filosofía- una indicación metódica que posibilita la proyección de nuevas identidades de cultura con "necesidad interior". Con esta concepción, Spengler no esboza exclusivamente un análisis de la historia mundial con base en el pronóstico de un ocaso, sino él representa con esto la intención de elaborar una *filosofía nueva* que emerge del "suelo metafísicamente exhausto" del occidente. La nueva filosofía de Spengler descubre una correlación entre el "sujeto consciente" y el "mundo circundante", y a diferencia de la filosofía deductiva y sistemática de la tradición idealista, él induce la formación de un extenso proceso de diversas culturas. Con referencia a la pretensión metafísica y científica como característica del proceso de la cultura occidental, la "filosofía sistemática" es evaluada por Spengler como una fase final, puesto que la "totalidad de cultura" se contrapone a la soledad existencial del hombre contemporáneo. Por consiguiente, en el análisis de la cultura de Spengler ya no aparece una mediación entre el "mundo" con el "alma".

Spengler comparte su pretensión de expulsar a cualquier modelo de mediación del análisis teórico con muchos contemporáneos de su generación, que afirman una discrepancia entre el mundo de la vida en general y la dimensión particular del alma. El mundo civilizado representa un abismo entre el modo de vivir y la reflexión racional de este mundo. La propuesta spengleriana consiste ahora en la aclaración historizante de un concepto de cultura, elaborado como una fenomenología del acontecimiento cultural. Este análisis de la cultura describe la facticidad de la civilización contemporánea con el fin de descubrir en medio de esta objetividad lo subjetivo. "Al mundo entendido como lo real" subyace un "yo entendido como lo posible"⁴⁶. En las formaciones de la superficie de la realidad, Spengler descubre "símbolos" que anticipan, con perspectiva hacia el futuro, los actos de hombres vivos. El carácter cosmovisional de la nueva filosofía se revela justamente en este lugar, donde Spengler anuncia que él entiende al mundo como la "expresión de una entidad viva". El mundo entendido como entidad viva incluye la convicción de que "todo lo que es, ha ocurrido". La nueva filosofía es, por esto, solamente el "reflejo del alma occidental" a diferencia, por ejemplo, del alma en el antiguo mundo hindú; por consiguiente, la nueva filosofía refleja solamente el "estado civilizado de hoy". Tal morfología de la cultura incluye un polyhistoricismo que expresa la relativización radical de todos los valores de la cultura, y la renuncia a todas las verdades postuladas como universales y eternas, pues estas verdades existen solamente con respecto a una humanidad determinada. En este punto, la nueva filosofía desenmascara su "contenido como

⁴⁶ Ibid., p. 64

cosmovisión⁴⁷, y ella determina una relatividad radical que sostiene aquella "lógica orgánica de la heterogeneidad" que tiene que ser elaborada a través de una "morfología comparativa de las formas del conocimiento".

Al final de la primera guerra mundial se lleva a cabo otro debate importante, que discute como punto central, una vez más, el fenómeno de la cosmovisión en relación a la ciencia. Esta discusión es iniciada por el sociólogo Max Weber al presentar ante un público estudiantil aquellos ensayos famosos que señalan, por un lado, la carrera académica, es decir, la *Ciencia como vocación* y, por otro lado, la carrera política, es decir, la *Política como vocación*.⁴⁸ Weber interpreta la existencia de la ciencia positiva y su función paradigmática en medio de la sociedad contemporánea como una "facticidad inevitable" (*unentrinnbare Gegebenheit*).

"Como sea que la ciencia en lo presente, es una vocación llevada a efecto mediante las especializaciones puestas al servicio de la toma de conciencia de cada uno de nosotros, y del conocimiento basado en determinados enlaces fácticos, constituye una facticidad inescapable de nuestra memoria histórica, al cual no podemos dejar de lado si pretendemos mantener la fidelidad para con nosotros. En esos tiempos la ciencia está lejos de ser un don de visionarios y profetas que reparten bendición tras bendición y propagan revelaciones; tampoco es parte integrada de las reflexiones de sabios en especial de filósofos, en torno al sentido del mundo"⁴⁹.

En el ensayo *Ciencia como vocación*, Weber se refiere -entre otras cosas- a lo lamentable que resulta de la especialización de las disciplinas científicas, argumentando que, debido a tal especialización, se alejaron del contexto de la vida; él pretende distanciarse explícitamente de tal actitud. Por esto señala que, bajo las condiciones modernas, solamente se puede atribuir un efecto positivo a una disciplina científica, cuando uno se somete -cumpliendo con criterios teóricos que corresponden a un trabajo duro- a un estricto control metodológico del conocimiento. El progreso del conocimiento depende entonces de investigaciones detalladas en una región rigurosamente determinada. El control estricto del conocimiento está en oposición a la apología de las ideas e iluminaciones brillantes condenadas a una inutilidad, cuando no son sometidas a criterios metodológicos. La ciencia como un conocer teórico no se basa, según esto, en los criterios de la *intuición* y de la *vivencia* tan utilizados entre sus contemporáneos. A diferencia de un artista, el científico se obliga a una disciplina de trabajo, aunque no se puede esperar de una manera *a priori* que de ella resulte siempre un conocimiento de valor permanente. Weber defiende de este modo al proceso de racionalización del mundo moderno contra aquellos, que caracterizan el desencanto del mundo -como resultado de esta disciplina- como una pérdida.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Weber (1980)

⁴⁹ Ibid., p. 84

La racionalización y la intelectualización son concebidas por Weber como el “destino de nuestro tiempo”. El progreso de la ciencia se debe a un aumento paciente de conocimientos y no al esbozo genial de una totalidad elaborada por intelectuales que solamente sueñan con poder descubrir en las leyes del universo al mismo tiempo al creador. Por esto, a la ciencia no pertenece el conocimiento de algunos fines globales y últimos que, al ser sometidos a la experiencia histórica, resultaron ser meras *ilusiones*. Desde la perspectiva histórica, la ciencia ha roto todas las esperanzas de aquellos que querían utilizarla como un instrumento para la interpretación del sentido de la vida, pues ella nunca pudo indicar el camino hacia el “ser verdadero”, hacia el “Dios verdadero” y hacia la “felicidad verdadera”. A pesar de esta desilusión, el procedimiento científico especificado como *ciencia de la experiencia* (*Erfahrungswissenschaft*) ha sido exitoso para explicar los fenómenos del mundo, y por esto la ciencia se impuso finalmente en el occidente, después de un largo proceso histórico de racionalización. La ciencia especificada como ciencia de la experiencia renuncia conscientemente a la tarea de ofrecer un sentido universal. El valor de éxito de tal ciencia se opone, por esto, al valor de la convicción. Max Weber pretende que sus oyentes toman conciencia sobre este dilema de las ciencias. En relación a las ilusiones de totalidad, la ciencia está obligada a admitir que no es capaz de dar una respuesta global y universalmente válida. De este *ethos* de la ciencia, Weber deduce que el científico no debe anunciar en su cátedra ninguna confesión de fe.

La pregunta central de Max Weber está dirigida a aclarar la capacidad de las ciencias para reflejar la “totalidad de vida de la humanidad” (*Gesamtleben der Menschheit*); con este interés, él pretende investigar, si a las ciencias pertenece la función propia de constituir un sentido universal. Desde el ocurrir de la racionalización en la historia occidental del pensamiento, Weber deduce el alcance limitado del conocimiento científico, y ante esta posibilidad limitada de la ciencia, él plantea la obligación de buscar a una “integridad intelectual” (*intellektuelle Rechtschaffenheit*). Weber reconoce, que también el científico como individuo tiene que enfrentarse con la diversidad de sistemas valorativos que compiten uno con otro, sin embargo, señala que éste tiene que abstenerse de ofrecer sus convicciones al público estudiantil en el marco de su actividad universitaria. “Aquel maestro que se considere llamado a ser consejero de la juventud, de cuya confianza goza, puede realizar su tarea de hombre a hombre, en sus relaciones personales. Asimismo, si se siente llamado para mediar en los conflictos existentes tanto entre las diferentes cosmovisiones (*Weltanschauungen*) como entre las distintas opiniones, puede hacerlo en la plaza pública donde se discurre acerca de la vida, valiéndose de la prensa, así como en reuniones, en sociedades o donde quiera, mas nunca en las aulas”⁵⁰. El científico en su aula no debe ser guía espiritual a favor de una determinada orientación práctica y política de la vida; Weber comenta que la llamada “profecía de cátedra” (*Kathedersprophetie*) descuida justamente esta separación estricta entre ciencia y juicio de valor, y con esto subordina la ciencia a un objetivo

⁵⁰ Ibid., p. 83

práctico y valorativo. La ciencia positiva se distingue fundamentalmente de cualquier posición cosmovisional derivada de convicciones valorativas y basadas en presupuestos. Dado que las ciencias positivas se caracterizan por su independencia rigurosa de un valor positivo y del principio de la falta de una presuposición, el investigador particular debe promover una actitud negativa respecto a las cosmovisiones, si él pretende contribuir a favor del progreso de la ciencia. Tal progreso se llevara a cabo en forma muy limitada. Max Weber -aliado filosóficamente con el neokantismo y simpatizando especialmente con la versión idealista de la teoría de la conciencia de Rickert- reduce consecuentemente la pretensión universal de la filosofía metafísica a una doctrina pura y formal de las normas y del conocimiento. Por consiguiente, para él no debe existir una filosofía científica en el sentido de la metafísica. En su lugar, se postula -en el sentido de Dilthey- una tipología comparada basada en el tipo ideal, cuya tarea es describir de manera objetivante la comprensión del sentido, derivada de determinadas cosmovisiones.

Sin embargo, en esta nueva determinación de la tarea de la filosofía no se deduce el menosprecio general de la cosmovisión al servicio de la constitución de la sociedad; al contrario, Weber dirige su atención al hecho que en relación a la política social sería imprescindible determinar con conciencia y exactitud, a cuáles "dioses determinados" (*bestimmten Göttern*) se quiere ofrecer su servicio. En el sentido político, la cosmovisión es -por sus consecuencias inherentes- más importante para los hombres que aquello que resulta finalmente de las ciencias positivas. Por esto, Weber discute lo que implica una determinada opción a favor de una cosmovisión determinada. La elección de la cosmovisión se lleva a cabo con una responsabilidad no fundamentada, ni científica ni filosóficamente, por parte de quien se *decide* de una u otra manera hasta sus últimas consecuencias. El especialista profesional de la ciencia puede exponer la necesidad de la decisión de elección, no obstante él mismo no debe tomar ningún partido, pues si hiciera esto, entonces el maestro de cátedra se transformaría en un demagogo. Con esta decisión a favor de una determinada orientación cosmovisional, las ciencias positivas sí pueden jugar un papel esencial, atribuyéndose una aclaración a través de una investigación de los hechos, según los criterios de la independencia de los valores; sin embargo, la decisión misma no se define por las ciencias. Igualmente, la disciplina de la filosofía tiene que limitarse a demostrar las consecuencias interiores de las afirmaciones prácticas y de la posición cosmovisional. La aclaración de las "últimas consecuencias interiores y significativas" (*der letzten inneren sinnhaften Konsequenzen*) pueden ser para el individuo una ayuda para que por sí mismo "perciba el sentido último de sus propias acciones". Pero entonces Weber anota como "hecho fundamental" (*Grundsachverhalt*):

"... la vida, en la medida en que descansa en ella misma, se entiende, de suyo tiene conocimiento de esa lucha permanente que los dioses libran entre sí, es decir, hablando ya sin imágenes, de la imposibilidad de hacer un todo con los diferentes puntos de vista que, finalmente, pueden considerarse acerca de la

existencia y, por consiguiente, de la imposibilidad de disipar la lucha entre ellos y aún de la imperiosa urgencia de decidir (*entscheiden*) uno u otro⁵¹.

La decisión de seguir a un "dios determinado", es decir, seguir a una doctrina de cosmovisión determinada es señalada por Weber como un "atrevimiento de fe" (*Glaubenswagnis*). El seguir una determinada senda basada en una *decisión cosmovisional* tiene para Weber un carácter *irracional*, y por ello él habla de manera misteriosa de un "demonio" en el hombre, quien condiciona la decisión a favor de una u otra cosmovisión. Ahora bien, si Weber recurre en este punto a un "demonio" que une los hilos de la vida de cada individuo⁵², y si él señala además la opción a favor de un dios determinado como "destino" (*Schicksal*), entonces él manifiesta su convicción como un *voluntarista nominalista* en la tradición protestante y calvinista. Así puede observarse que la preocupación sobre el espíritu protestante y la funcionalización de la racionalidad a favor de la expansión históricamente única del capitalismo occidental, se desvía en el momento de plantear la vocación hacia la ciencia, como el vértice de la convicción decisionista e irracional de Weber. Él se convierte en el apologista de la mentalidad protestante, sin compartir la confianza peculiar de fe perteneciente al protestantismo. Justamente en este punto, Weber conecta la decisión irracional con el poder sugestivo de una cosmovisión que implica siempre también un carácter profético, pero al mismo tiempo afirma, que la posición profética bajo las condiciones contemporáneas de una racionalidad ideológicamente protestante y económicamente capitalista tiene que ser calificada como ilusión. En la expresión teológica, Weber defiende con vehemencia la posición de la ausencia del salvador. En medio de la sociedad burguesa y capitalista, y de su racionalidad, no existe ninguna instancia espiritual, es decir, no debe existir ni el investigador de las ciencias particulares ni el teórico de la filosofía, que puedan encarnar la posición profética como tal. La diferenciación radical entre una *ética de la convicción* (*Gesinnungsethik*) y una *ética de la responsabilidad* (*Verantwortungsethik*) -desarrollada por Weber en el ensayo *Política como vocación*- documenta justamente este hecho. Con la separación entre las ciencias ascéticas y las implicaciones proféticas de la actitud cosmovisional, Weber evoca (al final del ensayo *Ciencia como vocación*) la versión de una "noche", referida al Antiguo Testamento, con el fin de manifestar su convicción a través de una imagen de concentración sublime. En referencia a la canción edomita del centinela, perteneciente al tiempo del exilio, termina el autor su conferencia de la siguiente manera:

"Una voz me llega de Seír, en Edom: Centinela, ¿cuánto durará la noche aún? El centinela responde: La mañana ha de venir, pero es noche aún. Si queréis preguntar, volved otra vez."⁵³

⁵¹ Ibid., p. 85

⁵² Ibid., p. 88

⁵³ Ibid., p. 89

Como consecuencia de esta conferencia del año de 1919, la reducción del teórico universitario a un mero analítico y técnico fue ampliamente discutida y rechazada de manera aguda y polémica, haciendo referencia a elementos cosmovisionales. Pero Weber, quien murió en 1920, ya no vivió esta polémica. En el año de 1920 aparecieron, como respuesta a la posición de Weber, artículos cuyos autores atacaron polémicamente su concepto de ciencia. En esta crítica domina la perspectiva de la filosofía de la vida y de la cosmovisión, mostrando una concepción alternativa de ciencia (Krieck, Kahler, Curtius, Salz, Scheler, Troeltsch etc.)⁵⁴. El nacionalista Krieck atacó especialmente un racionalismo que se había expandido -iniciado por las ciencias naturales- hacia las ciencias espirituales; a través de este racionalismo fueron excluidas, según él, las verdades fundamentales acerca de la vida y del espíritu⁵⁵. Kahler, aliado con el círculo estético de Stefan George, alabó un saber en el cual no se establece una diferencia entre "pensar y sentir, saber y actuar" y en el cual, además, el "maestro y el líder no son fracturados"⁵⁶. Se plantea entonces el programa de una cosmovisión que irrumpe, con la intención de subordinar a las ciencias en una relación de servicio, a favor de determinadas necesidades prácticas del presente.

⁵⁴ Ringer (1987), pp. 316

⁵⁵ Krieck (1920)

⁵⁶ Kahler (1920), p. 39

La psicología de la cosmovisión en Jaspers y la crítica de sus intenciones immanentes

La polémica discusión acerca del contenido y de la función de la cosmovisión, y su amarre en la realidad sociopolítica y en el discurso científico, ilustran a lo largo del siglo XIX la energía y vehemencia de la búsqueda de una orientación espiritual, alcanzando su clímax en el tiempo de la posguerra en la República de Weimar. Al final de la guerra, Heidegger inicia su actividad académica después de su habilitación en el año 1916. Enfrentado con el debate contemporáneo acerca del carácter de la ciencia y su relación con la filosofía y con el pensamiento de la cosmovisión, también Heidegger se compromete a participar en esta controversia. De hecho, convertido de la teología a la filosofía, se presenta como el abogado del asunto de la cosmovisión; como docente, él se enfrenta frecuentemente a esta discusión con referencia directa a la controversia académica, sin tomar partido en el sentido político. Como filósofo, él guarda la distancia, apropiándose sólo del problema filosófico de la “fundamentación” del saber. En la serie del curso, durante el semestre lectivo del verano en 1920, titulado *Fenomenología de la intuición y de la expresión*⁵⁷, Heidegger aborda la “situación problemática” de la filosofía de la siguiente manera: “Cada intento de una fundamentación radical de la filosofía ... pretende ... asegurar la filosofía entendida como el saber absoluto, como la ciencia última y primera, para diseñar el trabajo posterior, el marco y las líneas directrices.”⁵⁸ Entendida como saber absoluto en el sentido de una ciencia estricta, la filosofía coincide con el fin de la investigación fenomenológica de Husserl, lo que Heidegger señala mencionando la idea principal de la *Filosofía como ciencia estricta*. En medio de la situación histórica y espiritual, es decir, en medio de los debates descritos anteriormente acerca del alcance y de la función de las cosmovisiones, Husserl persiguió como fin delimitar la fenomenología del pensamiento sintetizado por él como filosofía de la cosmovisión. Sin embargo, con esta delimitación no debería afirmarse la supresión de la filosofía científica de la vida concreta y espiritual; por esto Heidegger subraya que fue intencionada, por el contrario, justamente la “fundación auténtica del ser y de la vida total y espiritual”⁵⁹. Para entender ahora la tensión entre la filosofía científica y la filosofía de la cosmovisión de manera “completa”, hay que emprender una aclaración del fenómeno de la cosmovisión.

Con el fin de aclarar el fenómeno de la cosmovisión Heidegger apunta:

“Es un elaborado que pertenece totalmente -en su sentido de sustancia, de referencia y de ejecución- a la estructura fundamental de la experiencia fáctica de la vida. Si nosotros entendemos cada vida, de un particular o de la comunidad, en su totalidad emergida desde una situación espiritual, conservándose y cumpliéndose en ella, entonces la cosmovisión significa: el contexto vivo y concreto de motivación de las posiciones fundamentales, de las decisiones y de los mundos de la vida que domina la situación de una vida. Desde y en la experiencia fáctica de la vida, la cosmovisión surge de y cae a la vida concreta; ella no es un elaborado teóricamente encontrado, teóricamente apropiado y tampoco teóricamente aprehendido por una objetivación intersubjetiva y sobre-histórica. Si se habla de una cosmovisión de alguna personalidad, comunidad, generación o de algún tiempo, entonces se lleva a cabo la

⁵⁷ Heidegger (1993)

⁵⁸ *Ibid.*, p. 9

⁵⁹ *Idem.*

aprehensión conceptual y la objetivación de la vida concreta de una manera que no ha sido aclarada filosóficamente hasta ahora.”⁶⁰

Modificando la posición de Husserl, Heidegger enfatiza aquí la vinculación indisoluble del pensamiento de la cosmovisión con la vida concreta; por consiguiente, un análisis del fenómeno de la cosmovisión no se puede emprender sino en el contexto del análisis de la *vida concreta*. Sin embargo, para este contexto no existe ninguna investigación filosófica, es decir, este contexto sencillamente no pudo ser aclarado hasta ahora. Heidegger reconoce que un año antes fue publicado un libro justamente acerca del tema de la cosmovisión. El autor de este libro se llama Karl Jaspers quien editó en 1919 un voluminoso libro bajo el título *Psicología de las cosmovisiones*. Esta publicación discute el contexto de la cosmovisión con la vida concreta reclamado por Heidegger. No obstante, en sus cursos Heidegger comenta que los planteamientos de Jaspers resultaban “insuficientes en lo principal y en lo conceptual”. La presentación insuficiente en Jaspers no obstaculizó, sin embargo, la discusión extensiva del contenido poco después de la aparición del libro por Heidegger. En junio del año de 1921, Heidegger envió sus *Anotaciones sobre la ‘Psicología de las cosmovisiones’ de Karl Jaspers*⁶¹ en forma de una revisión crítica al autor, quien a su vez reacciona en el prefacio de la tercera edición de su libro en el año de 1925, pero sin mencionar el nombre de Heidegger. El éxito de este libro, al principio de la República de Weimar, se percibe por el hecho de haber alcanzado su tercera edición en pocos años. Heidegger evalúa este libro con intención crítica, pero aprovecha esta oportunidad también para la primera presentación de aquello que él entiende en este momento como un contraproyecto a Jaspers. En su núcleo, esas anotaciones ya expresan lo que se cristalizará en los cursos de los años siguientes, ya con más precisión, y que finalmente será publicado en forma de libro bajo el título *El ser y el tiempo*.

Refiriéndose al debate sostenido desde el siglo XIX, Jaspers -el psicopatólogo y psicólogo habilitado- publicó su libro con el título *Psicología de las cosmovisiones*. En un prólogo posterior, Jaspers caracterizó a este libro de su juventud como el paso decisivo de su actitud psiquiatra al filosofar. El acontecer de las circunstancias exteriores, es decir, la guerra mundial y la situación inmediata de la posguerra condicionan, según la opinión del autor, el contenido de este libro comentado por él de la siguiente manera: “El tiempo en el cual, bajo la presión y en la miseria de la primera guerra, emergió este pensamiento, me es inolvidable. El trabajo sucedió esencialmente en la tranquilidad de lo privado”⁶². Con el título *Psicología de las cosmovisiones*, Jaspers no quiso enseñar una *filosofía* de las cosmovisiones, sino que su interés se dirigió completamente a la determinación del “ser auténtico del hombre”, bajo la influencia de Hegel, Kierkegaard y Nietzsche. Como psicólogo profesional, Jaspers concibió su tarea en representar las actitudes subjetivas hacia las imágenes objetivas del mundo, sin comprometerse como investigador a favor de una cosmovisión determinada. En analogía a la descripción fenomenológica, Jaspers postula la psicología como una actitud puramente contemplativa cuyo fin es evaluar las imágenes del mundo y su influencia hacia la vida anímica. Esta psicología contemplativa se distingue de la

⁶⁰ Ibid., p. 10

⁶¹ Heidegger (1978)

⁶² Jaspers (1985), p.12

filosofía, en cuanto ésta se puede identificar en sus grandes discursos como una “filosofía profética” que pretende alcanzar más que el conocimiento científico, adoptando de esta manera el carácter de una imagen del mundo (*Weltbildcharakter*).

La cosmovisión es definida por Jaspers como un “algo total y universal” (*etwas Ganzes und Universales*), en el cual no se pretende generar un conocimiento particular o un saber especializado. A diferencia de las ciencias particulares y de sus fundamentos metodológicos, la idea propia de la cosmovisión no se limita a producir un mero saber, pues ella se revela predominantemente en y a través de “evaluaciones, formación de la vida, destino” (*Wertungen, Lebensgestaltung, Schicksal*). En el discurso de la cosmovisión no se producen conocimientos científicos, sino “ideas, lo último y lo total del hombre, tanto en un sentido subjetivo como en vivencia y fuerza y convicción, como objetivo entendido como el mundo creado a través de objetos” (*Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt*)⁶³. La vinculación con la totalidad revela la naturaleza filosófica del conocimiento cosmovisional. Las ciencias, diferenciadas de la filosofía, producen al contrario de ella, el conocimiento de manera independiente de la “*universitas*”. La consecuencia de esta distancia la describe Jaspers así:

“El despegarse de una esfera científica de la *universitas* es, si eso sucede fácticamente, la muerte de ella: en lugar del conocimiento queda técnica y rutina, en lugar de la formación del espíritu que siempre queda en el elemento del conocimiento -mientras él elabora de manera especializada la materia singular- dirigido de una manera universal entran los hombres sin formación, que solamente requieren y que cuidan todavía herramientas. Este desarrollo, de hecho, ya empezó desde tiempo.”⁶⁴

Al principio de sus anotaciones sobre la *Psicología de las cosmovisiones* de Jaspers, Heidegger señala el “reconocimiento” (*Zugeständnis*), de que no es posible hasta ahora -con base en el estado actual del conocimiento- llevar a cabo una crítica positiva de este trabajo. Este reconocimiento documenta el respeto hacia la originalidad y significación del trabajo publicado por Jaspers. Al final de este comentario se concede todavía que Jaspers, con su versión psicológica de la cosmovisión, trascendió a un “mero ordenar” (*ein bloßes Ordnen*) de las cosmovisiones; su versión psicológica de las cosmovisiones está al servicio de una “concentración nueva de lo disponible que debe ser estimada como una continuación positiva”⁶⁵. Con sus anotaciones, Heidegger intenta elaborar, además, una crítica de las “intenciones inmanentes” de Jaspers, por ello esta crítica debe ser entendida de manera completa, con el fin de caracterizar más al objeto de las “anotaciones”. Heidegger reconoce que la *psicología de las cosmovisiones* de Jaspers es un instrumento útil en los debates teóricos en la filosofía contemporánea. Todavía más: él admite la posibilidad de llevar a cabo el enfrentamiento contra la filosofía contemporánea dominante planteado en el libro como necesario. Si Jaspers realizó una “nueva concentración” del material disponible sobre las cosmovisiones, entonces emerge de esta concepción un impulso constructivo; sin embargo,

⁶³ Ibid., p. 1

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Ibid., p. 43

este impulso tiene que ser completado a través de una “auténtica autocontemplación” (*echte Selbstbesinnung*). Por esto, Heidegger termina sus “anotaciones” con la afirmación:

“Para poder tener efecto como un golpe en contra de la filosofía contemporánea, la mera consideración tiene que avanzar hacia el ‘proceso infinito’ de un cuestionamiento radical que se cuestiona a sí mismo.”⁶⁶

Heidegger entiende la psicología de la cosmovisión como una “parte” de un “horizonte total”, a través del cual se puede delimitar la región del alma. A través de esta delimitación se ilumina el “ser humano espiritual” como una “totalidad sustancial” (*substantielle Totalität*). Si Jaspers, con su interés psicológico en las cosmovisiones, apunta hacia la totalidad, entonces su trabajo está ya caracterizado como “filosófico”. Sin embargo, si Heidegger, el filósofo, intenta ahora una *crítica* de las explicaciones psicológicas de Jaspers, entonces esta crítica tiene que referirse a lo “principal”, es decir, no debe contentarse con asuntos de menor importancia (por ejemplo, con la intención de modificar algunas partes o de completar algo no mencionado), sino que ella tiene que determinar el núcleo del propósito como “posición fundamental”. La crítica de Heidegger a Jaspers trasciende así las intenciones de aquél:

“La crítica despeja, en su posición fundamental, la tendencia peculiar del trabajo de Jaspers; a través de este despejar, ella quiere justamente traer la dirección dominante de la problemática y de sus motivos fundamentales a una distinción más aguda y verificar, de que manera el inicio de la tarea, la selección y la aplicación de los medios metodológicos en la exposición corresponden a estas tendencias mismas y a sus preindicaciones de manera genuina, si en general estos motivos y tendencias son creados con suficiente radicalidad en la dirección fundamental del filosofar.”⁶⁷

La intención crítica, por la cual se intenta captar el tema tratado por un autor de manera más radical y más aguda que dicho autor lo puede hacer, es definida por Heidegger como una “crítica fenomenológica”. Tal intención se caracteriza a través de su procedimiento basado en el principio de la “falta de presuposición” (*Voraussetzungslosigkeit*). El criterio de la falta de presuposición -prestado del análisis fenomenológico de Husserl- lo interpreta Heidegger, sin embargo, en un sentido específicamente filosófico, distinguiéndolo de un sentido específicamente científico. “La falta de presuposición pretendida aquí, hay que entenderla como filosófica y no específicamente como científica”(5). La falta de presuposición no la entiende Heidegger, en analogía al sentido de la originalidad (*Ursprünglichkeit*), como una “idea extra y sobre-histórica” (*außer- und überhistorische Idee*), sino como un procedimiento que persigue una “crítica propia, fáctica e históricamente orientada” (*faktisch historisch orientierte Eigenkritik*). Este procedimiento crítico respecto a su propia posición, ni proclama el ideal fijo del rigor metodológico ni el criterio científico de la validez demostrativa de verdad. Es decir, la falta de presuposición no es postulado por Heidegger como carácter científico, con el fin de determinar y evitar la verdad relativa o la actitud escéptica; sino postula todo al contrario: La “crítica propia, fáctica e históricamente orientada” se debe entender como una

⁶⁶ Heidegger (1978), p. 43

⁶⁷ De aquí en adelante, las citas de esta obra llevarán el número de página dentro del texto y entre paréntesis.

agudización (*Schärfung*) de la “conciencia” (*Gewissen*), para “preguntar una vez más, de manera radical, por los motivos del origen en el sentido peculiar de la historia del espíritu y de lo genético del sentido de tales posiciones ideales del conocimiento filosófico, y para investigar de nuevo, si ellos satisfacen al sentido fundamental del filosofar o si ellos llevan a cabo, más bien, una existencia ensombrecida (*Schattendasein*) y petrificada desde una larga tradición de caída en la inautenticidad (*Unechtheit*), lo que carece de una apropiación original”.

La existencia ensombrecida del ideal filosófico o científico provoca la necesidad de una “apropiación original” (*ursprüngliche Aneignung*). Tal apropiación no se debe malinterpretar como un nuevo programa filosófico, sino como una “destrucción histórica y espiritual de lo tradicional” (*geistesgeschichtliche Destruktion des Überlieferten*). Según Heidegger, esta radicalidad fenomenológica determina la calidad de la obra de Jaspers, que tiene que ser acogida como tal. Heidegger se autodefine como un fenomenólogo, y por ello, su interpretación del principio de la falta de presuposición como una “crítica de sí misma, fáctica e históricamente orientada”, puede ser entendida como una distinción con respecto a versiones actuales de la fenomenología, que favorecen al principio las “intelecciones esenciales” (*Wesenseinsichten*). Con su crítica, Heidegger se refiere, más bien, a los sucesores de Husserl, y no de manera directa a su maestro, cuando afirma:

“Existe un largo camino hacia las ‘cosas mismas’ consideradas en la filosofía, así que el uso generoso con las intelecciones esenciales, llevado a cabo de manera extensiva por algunos fenomenólogos en tiempos recientes, es un asunto bastante delicado que difícilmente concuerda con la ‘disponibilidad’ y ‘dedicación’ sermoneada”.

Sin embargo, con esta evaluación negativa de la actitud generosa (*freigebig*) de algunos fenomenólogos, puede percibirse también la referencia indirecta a Husserl. No obstante, en este momento no le importa a Heidegger desencadenar una polémica contra Husserl. Entre los dos casi se podría presuponer todavía un acuerdo en lo fundamental, cuando Heidegger anota:

“Podría ser que estuvieran ocultas a nosotros las direcciones de acceso a las cosas de la filosofía, y que se requiera de una deconstrucción y reconstrucción radical, es decir, de una disputa auténtica, ejecutada en el sentido del filosofar mismo, con la historia que nosotros mismos ‘somos’.”(5)

La última noción aclara que Heidegger se refiere a una manera de autoreflexión histórica, que no se deriva del movimiento fenomenológico, sino que tiene su lugar de origen en la llamada filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*). Sin embargo, Heidegger anotó, justamente en relación a la filosofía de la vida, que tal filosofía, desbordada en una “actitud sin compromiso” (*Unverbindlichkeit*) y en una “originalidad aparente” (*Scheinursprünglichkeit*), tiene que ser cuestionada de la misma manera que los ideales fijos de la ciencia. La filosofía de la vida está también en debate, lo cual implica investigar si el motivo filosófico fundamental, no visto por ella misma y no percibido por su estado deficiente de posición, podría ser identificado en ella aunque en una “figura de caída” (*in abgefallener Gestalt*) (4). Por esto, Heidegger propone tomar en serio a la filosofía de la

vida, identificando en esta corriente -a pesar de su alejamiento decadente del rigor filosófico de argumentación y a pesar de la deficiencia de sus anuncios cosmovisionales- un “motivo fundamental” (*Grundmotiv*) por medio del cual se podría criticar aquella actitud generosa de la búsqueda de “intelecciones esenciales” dominante en la fenomenología. El fundamento de la filosofía de la vida lo identifica Heidegger ahora como el sustrato que subyace a la *Psicología de la cosmovisión* de Jaspers, cuando éste determina “la vida como totalidad” (*das Leben als Ganzes*) en referencia a las cosmovisiones caracterizadas por él.

*

El concepto previo de la vida como totalidad y la objetivación

La combinación de la corriente de la filosofía de la vida con el principio fenomenológico de la falta de presuposición posibilita ahora una nueva interpretación de la pregunta por el sentido del “yo soy” identificada por Heidegger como la pregunta fundamental de la tradición occidental. Tal combinación posibilita formular un “concepto previo” (*Vorgriff*), lo que permite iniciar una orientación innovadora a través de la cual se pueden superar las propuestas e instrucciones tradicionales de la filosofía, con el fin de resolver problemas fundamentales. El tiempo contemporáneo exige, según Heidegger, realizar una reflexión innovadora (*Neubesinnung*), y por eso anota él con intención programática: “Queda por determinar, si no sería el tiempo para calcular si nosotros ya hemos acabado, de manera completa, con aquello que nosotros presumiblemente ‘tenemos’ y ‘somos’ -en relación con la pregunta fundamental hacia el sentido del ‘yo soy’- y si nosotros no desarrollamos, sin haber tenido un encargo para ello, una trafagosidad indecible con relación a la preocupación (*Sorge*) de salvar la cultura... .(5)

En esta cita se expresa con claridad un malestar en relación al rendimiento de la reflexión filosófica del presente, determinado por temas tradicionales y preocupado principalmente de asuntos de poca importancia. En relación a la necesaria reorientación de la situación contemporánea, Jaspers ocupa ahora la función de una figura clave, pues con la concentración en la psicología de la cosmovisión se trata, primordialmente, de debatir una pregunta fundamental que incluye como punto de referencia el sentido del “yo soy”. En su libro, Jaspers había anunciado: “La psicología de la cosmovisión es un medir a pasos los límites de nuestra vida del alma, en tanto ésta es accesible a nuestra comprensión. Desde los límites debe darse una influencia hacia todo lo anímico y todo va a ser determinante, presumiblemente, para la cosmovisión de un hombre.” (6). La interpretación psicológica de las cosmovisiones se describe aquí como un medir a pasos los límites del alma. En el capítulo sobre las llamadas “situaciones límites”, que provoca tanto la atención de Heidegger como la de cada lector, Jaspers pretende hacer entender las implicaciones posibles y existentes de las corrientes cosmovisionales. La expresión “situación límite” la utiliza Jaspers para señalar la inevitabilidad (*Unvermeidlichkeit*), es decir, el “destino” de la existencia humana. Por medio de las situaciones límites se forma la “conciencia más fuerte de la existencia” como una totalidad. A través de esta conciencia, la existencia humana está empujada hacia lo “último”

(das Letzte). Sin embargo, la concentración de los estados anímicos en las situaciones límites condiciona también la confrontación con “contradicciones” (*Gegensätzlichkeiten*) y “procesos de destrucción” (*Zerstörungsprozessen*) (203), pues el hombre y el mundo son divididos de manera antinómica. La constitución anímica de la existencia humana condiciona la existencia espiritual -y con ello la problemática cosmovisional- lo que se expresa en términos tradicionales a través de la distinción entre sujeto y objeto (*Subjekt/Objekt-Spaltung*). En la tradición racionalista, tal condición se señala a través de la lógica de la contradicción (*Widerspruchslogik*). La antinomia entendida como contradicción significa, sin embargo, ya el “límite” (*Grenze*) del conocimiento humano, de cara a la “infinitud” (*Unendlichkeit*) (205). Como situaciones específicas y relevantes del individuo humano enfrentado con lo infinito -caracterizada no primariamente por la contradicción racionalista, sino por la vivencia de esta contradicción que marca la vida como “sufrimiento”- Jaspers plantea ahora la “lucha”, la “muerte”, lo “accidental” y la “culpa”. Estos elementos subyacen a la situación antinómica del hombre; por consiguiente, se construyen las “totalidades” (*Ganzheiten*) cosmovisionistas, con el fin de abrir caminos hacia la infinitud. Heidegger reconoce que Jaspers pudo abrir de esta manera un nuevo horizonte, pues “este esfuerzo por una demarcación regional de la totalidad anímica hasta ahora nunca había sido emprendida, ni siquiera intentada de tal manera y en tal extensión” (7)

A través de la aprehensión psicológica del alma del hombre, se hace accesible nada menos que el problema de las cosmovisiones, pues por medio de las situaciones límite y de su estructura antinómica se afirma *necesariamente* una influencia sobre el “juego de las fuerzas espirituales” que constituyen la existencia humana. Según Jaspers, la psicología de la cosmovisión no tiene la finalidad de fungir como una doctrina práctica de la vida, aunque a través de esta psicología se proyectan “aclaraciones y posibilidades, como medios de la autocontemplación”. Tal fin de uso de la psicología de la cosmovisión es interpretado por Heidegger como una respuesta atrevida, dada a la pregunta que interroga sobre lo que el hombre propiamente es. Al tipo de investigación de Jaspers está inherente un “concepto previo” (*Vorgriff*), con referencia al “sentido del ser” (*Seinssinn*), o al “sentido fundamental” (*Grundsinn*) de aquello que la “existencia anímica espiritual” (*das seelisch-geistige Dasein*) sería en su totalidad. La investigación iniciada por Jaspers implica una conciencia especial del método, necesaria para aclarar, de manera justa, el contenido de la vida. “El trabajo de la aclaración es la aclaración de ‘vida’, visto de alguna manera; con el inicio de la aclaración, con la técnica de la aclaración, con la lejanía y con el modo de la meta de la aclaración, se fuerza a la vida misma a un aspecto *determinado*...” (8). La investigación crítica de este *aspecto determinado* de la psicología de la cosmovisión, dirigida propiamente a la totalidad de la existencia, revela ahora el núcleo del interés de Heidegger quien pretende marcar de manera “más aguda” (*schärfer*) los motivos inherentes al “concepto previo” de la totalidad en Jaspers.

La filosofía de la cosmovisión de Jaspers pretende aclarar, bajo la impresión de la expansión a lo largo del siglo XIX de la filosofía de la vida -e influenciada de manera concreta por Nietzsche y Kierkegaard- al sentido de la vida. Heidegger lleva a cabo la evaluación de este proyecto siguiendo un criterio que se puede señalar aquí como la conciencia rigurosa del método. Por medio de tal conciencia del método se pretende

identificar a la “importancia y originalidad filosófica” de las “intenciones inmanentes”, de manera *más aguda* que la que Jaspers pudo hacer. Esta conciencia del método está conectada de manera específica con el “concepto previo” referido a la totalidad del “sentido del ser”. Heidegger afirma: “El sentido del método se tiene que dejar dar con el concepto previo mismo, el método surge con el concepto previo de la misma fuente del sentido” (9). La conciencia del método pretendida por Heidegger se basa en la elaboración del “sentido original” y se distingue por esto de un método entendido como una “técnica cambiante” según criterios arbitrarios. Con esta anotación, Heidegger no quiere reconvenir a Jaspers por proceder con base en criterios arbitrarios y neutrales, para aclarar al sentido de la vida; él quiere demostrar que el procedimiento de Jaspers carece de una reflexión radical de método. Lo que en Jaspers aparece como carencia, se puede caracterizar en el sentido fenomenológico como la ausencia de una conciencia “estricta”; la ausencia del rigor fenomenológico, sin embargo, puede tener consecuencias fatales para una investigación de los estados anímicos. Por eso Heidegger señala la posible sustitución del objeto propiamente intencionado:

“Si hace falta la conciencia ‘estricta’ de tal problemática de explicación, entonces el objetivo en cuestión siempre puede ser todavía intencionado de alguna manera como auténtico; sin embargo de tal manera, que se le ha antepuesto un sustituto de intuición y de conceptos (*Anschauungs- und Begriffssurrogat*) no explicable... . Finalmente, dicho sustituto se abre paso de tal manera que ello se presenta a sí mismo como el fenómeno auténtico”. (10)

El descuido de la conciencia metódica estricta de la investigación fenomenológica no impide entonces la selección del objeto propiamente intencionado, pero posibilita un giro al revés, pues el “sustituto” (*Surrogat*) ocupa ahora la posición de un “fenómeno auténtico” (*des echten Phänomens*).

La consecuencia de tal conciencia ambivalente, dispersa y deficiente, o con otro adjetivo no “estricta” de la psicología de la cosmovisión de Jaspers es vista por Heidegger como una restricción (*Beschränkung*) inmanente. Dado que Jaspers caracteriza la vida como “movimiento” y lo psíquico como la vida infinita del espíritu, que tiene que ser interpretada en cierta analogía con la mera indeterminación de las figuras de la materia muerta, y dado que él afirma además que “esta infinidad intensiva del espíritu” (*diese intensive Unendlichkeit des Geistes*) está en oposición a la “indeterminación caótica” (*der chaotischen Endlosigkeit*) de la materia muerta, entonces anota Heidegger aquí un buen número de presuposiciones no aclaradas:

“Ni está aclarado de manera suficiente el concepto de lo infinito, ni se hizo el intento de ganar al nuevo sentido de lo infinito desde el ‘movimiento de la vida’ misma...; tampoco se aclaró, si ambos conceptos fundamentalmente diferentes de lo infinito -dado por supuesto que ellos tengan, en este contexto, un sentido que expresa algo decisivo- pueden coincidir sin más.” (18)

Sin embargo, la influencia de la filosofía de la vida en Jaspers sugiere tomar en serio el fluir y el acontecer del proceso de la vida, su inquietud, su movimiento y su indeterminabilidad como un contexto nuevo de fenómenos; tal enfoque de explicación es evaluada por Heidegger como positiva. Sin embargo, la revelación de estos fenómenos por medio de una

teoría de expresión, no aclarada y no vinculada con la tradición, lleva a Heidegger a calificarla como una teoría “desviada” (*verkehrt*) y “superflua” (*überflüssig*). El concepto previo de Jaspers con referencia a la vida, entendido como totalidad junto con el discurso del proceso infinito, se basa según Heidegger en la *objetivación* de un fenómeno, en la cual se determina a la vida como una “región no dispersa que hay que aprehender, según la idea, de manera total” (*ein der Idee nach total in den Griff zu bringender, unzerstückter Bereich*) (18). La objetivación teórica, junto con la determinación multifacética de la infinitud, lleva finalmente a una “parálisis doble” (*doppelseitige Lähmung*), porque no se pudo aclarar ni los problemas del “significado, del concepto y del lenguaje”, ni el “sentido específico de ejecución de los actos” (*Vollzugssinn der Akte*) por medio de los cuales se puede determinar al “sentido fundamental de la vida” (*Grundsinn des Lebens*). Cuando Jaspers se apoya -adhiriéndose a los planteamientos de Bergson- en una “teoría desviada de expresión” (*verkehrte Ausdruckstheorie*), entonces él coquetea, según Heidegger, con la “gesta filosófica del sentido profundo”, sin querer decir con esto que él da honor solamente a “saldos antiguos” (*alten Ladenhütern*) que ya no sirven de nada para la determinación de “fenómenos auténticos” (19).

*

El contra-proyecto de Heidegger: La constitución de la existencia

A pesar del reconocimiento fundamental de la perspectiva de la filosofía de la vida de Jaspers, Heidegger no sólo muestra una posición crítica frente a ella -con el propósito de aclarar el fenómeno de la cosmovisión-, sino que presenta también un contra-proyecto. Este contra-proyecto no postula ahora una crítica detallada de concepciones y significados determinados, sino que intenta más bien elucidar el “contexto fundamental” del cual “emergen los fenómenos y conceptos en cuestión” (27). Jaspers había caracterizado metodológicamente su presentación de la psicología de la cosmovisión como “consideración” (*Betrachtung*), con el fin de documentar propiamente su independencia de la tradición occidental de las ideas. Sin embargo, le es fácil localizar históricamente los conceptos aplicados en esta consideración: Los conceptos de la totalidad, de lo absoluto, de la antinomia, de lo infinito y del sujeto finito, así como el concepto de la vida caracterizado por éstos, se derivan de tradiciones heterogéneas; el uso de estos conceptos lo interpreta Heidegger como “sincretismo”, identificando a la doctrina de las antinomias de Kant con el concepto directivo de lo infinito; y es por ello que ubica a esta doctrina kantiana, junto con la teología luterana de Kierkegaard, como las fuentes que generaron las palabras claves y decisivas en el planteamiento filosófico de Jaspers. Debido a ello, el concepto de la vida en Jaspers se nutre de la revitalización de tradiciones determinadas y por esto surgen dudas acerca del uso de la expresión “consideración” que metodológicamente sugiere neutralidad. La pregunta sería, si la consideración pudiera competir exitosamente con el criterio fenomenológico de la falta de presupuesto, dado que se trata en ambos casos de legitimar un “concepto previo”, necesario para desarrollar la temática. Puesto que Jaspers quiere entender sus consideraciones de manera puramente “formal”, Heidegger le exige informar

más precisamente sobre esta formalidad; porque el sentido formal también tiene su supuesto en el “inicio, caracterizado de manera determinativa por lo disponible fáctico, concreto e histórico” (*in einem bestimmt charakterisierten Ausgang von faktisch-konkret-historisch Verfügbaren*). Además, Jaspers elige con la expresión “consideración” -coordinada a los atributos de lo “científico” y “sistemático- un método similar al elaborado anteriormente por Max Weber. Con esta recepción, Jaspers reproduce tanto la distinción de Weber entre “una consideración científica” (*wissenschaftliche Betrachtung*) y una “evaluación cosmovisionista” (*weltanschauliche Wertung*), como la “alianza de la investigación histórica más concreta con el pensamiento sistemático” (40).

Es importante aclarar que los planteamientos de Weber son realizados en el contexto sociológico, para resolver un problema “candente” y auténtico de la sociología: fundamentarla, a manera de una teoría de la ciencia, como una ciencia empírica del actuar (*empirische Wissenschaft vom Handeln*) y como ciencia histórica de la cultura (*historische Kulturwissenschaft*). En la fundamentación de las ciencias históricas de la cultura, Weber hace referencia a reflexiones de Rickert, aplicándolas sin trascenderlas, y tal reflexión metódica de la sociología no se puede aplicar automáticamente como una estrategia adecuada para dominar los temas de las cosmovisiones y de las situaciones límite desarrolladas por Jaspers. “Los procesos objetivos económicos y el actuar, introspeccionado al desarrollo histórico y espiritual son en primer lugar algo diferente a las cosmovisiones, ya que estas se refieren a posiciones últimas del alma o fenómenos de la existencia.” (41) En Jaspers está ausente la cuestión de la transferencia del problema del método, de la sociología como ciencia empírica, a la problemática de la psicología, que ya no debe ser entendida como ciencia empírica por su organización como consideración “filosófica”.

El contra-proyecto de Heidegger busca compensar esta ausencia en Jaspers, es decir, pretende llevar a cabo una reflexión del “concepto previo” -orientado hacia la vida en su totalidad- a través de una “autocontemplación auténtica” (*echte Selbstbesinnung*).

“La mera consideración no da justamente aquello que quiere dar, la posibilidad de un control radical y de un decidir y, lo que es homónimo, la conciencia estricta de la necesidad del preguntar metódico. Una autocontemplación auténtica se puede liberar solamente con sentido, si ella está ahí, y ella está ahí solamente en un despertar estricto, y ella puede ser despertada sólo y auténticamente cuando el otro es empujado brutalmente en forma determinada hacia la reflexión, de tal manera que él vea que la apropiación de los objetos de la filosofía está vinculada a una rigurosidad de la ejecución metódica; reflexión de la que cada ciencia se queda atrás, porque en las ciencias solamente es decisiva la demanda de objetividad, pero a las cosas de la filosofía pertenece el filosofante mismo y su miseria obstinada. Empujar a la reflexión, prestar atención, se puede hacer sólo cuando uno mismo adelanta el camino en una parte.” (42)

En esta confrontación con Jaspers -a quien reprocha el desconocimiento y la subestimación de la conciencia auténtica del método, y además la consideración de la psicología de la cosmovisión desde la perspectiva de una actitud correspondiente a una ciencia particular-, Heidegger inicia la combinación de problemas de la filosofía de la vida con el análisis fenomenológico. La forma de expresión elegida en esta cita hace transparente la diferencia extrema entre la investigación filosófica y la investigación de una ciencia particular: Filosofía

implica para Heidegger la inclusión del sujeto investigador al objeto de su investigación. Sin embargo, la autoreflexión de este sujeto sólo va a ser auténtica si este sujeto es empujado, a través de un “despertar estricto”, hacia la contemplación auténtica, adelantándose uno mismo en el camino. Entonces, uno es empujado (*hineingetrieben*) hacia la reflexión sobre un acontecimiento, caracterizado en analogía a un acto violento y brusco. Sin embargo, con esta disposición de arriesgar la existencia propia, el impulso subjetivo tiene que ser controlado permanentemente. La indicación a la “misericordia obstinada” del sujeto filosofante subraya la necesidad de una función de control, cuya ejecución se espera aquí a través del rigor del cumplimiento metodológico del análisis fenomenológico. Entonces, si con el problema de la cosmovisión se lleva a cabo justamente esta inclusión del sí mismo y de la vida propia como totalidad, se hace necesario apuntalar el tema no como lo realiza Jaspers de una manera no aclarada en sus fundamentos, sino más bien de manera *decidida*. Esta decisión finalmente implica también la conciencia metodológicamente definida de que el tema de la cosmovisión no se puede desvincular de la “problemática principal de la filosofía (40).

Enfrentado con el impacto de la fascinación contemporánea hacia la cosmovisión, específicamente de aquellas corrientes intelectuales que se entienden como versiones de la filosofía de la vida, emerge para Heidegger -en y a través de la lectura del libro *Psicología de las Cosmovisiones*, publicado por Jaspers- el problema de cómo se pueden demarcar los *fenómenos de la existencia*, señalados en estas cosmovisiones de manera filosófica. La pregunta es sencilla: “¿Qué carácter de conformidad tiene eso con la existencia?” (*Welche Bewandtnis hat es mit der ‘Existenz’?*) (28) Sin embargo, el problema es complicado, cuando el fenómeno de la existencia es presentado y juzgado con “exigencias conceptuales más estrictas” (*mit strengsten begrifflichen Ansprüchen*). Heidegger rechaza con vehemencia la opción de tener acceso al problema de la existencia de manera “recta” (*geradewegs*), es decir, sin reflexión estricta. Además, una respuesta convincente a esta pregunta no parece ser posible con los elementos teóricos existentes, por lo cual las siguientes anotaciones tienen validez sólo como un mero trabajo de preparación para abordar el problema de la existencia; consecuentemente, se debe entender este trabajo meramente como una “orientación”, dirigida por las intenciones conceptuales más estrictas. Con este contra-proyecto, a Heidegger le interesa que sus planteamientos no sean confundidos con los de ensayos contemporáneos de proveniencia similar, que enfatizan lo “peculiar” (*das Besondere*) y lo “nuevo” (*das Neue*) de la temática. Su reflexión no está orientada a “provocar nuevo ruido en la filosofía”, ni se puede utilizar para “acomodarse, en el fondo, a favor de un activismo de la nueva cultura, hambrienta de cosas totalmente diferentes, dándose ahora un carácter religioso” (28). La distancia que establece con los impulsos contemporáneos paralelos -y su esfuerzo de establecerse en el comercio de la cultura bajo la palabra clave de una innovación teórica- la debe Heidegger completamente al *ethos* de la ciencia de su maestro. Éste había propagado y desarrollado, justamente bajo el signo de la necesidad o de la emergencia máxima (*im Zeichen der höchsten Not*) de su tiempo, el concepto de una filosofía que pueda satisfacer las máximas intenciones conceptuales y que, por consiguiente, no puede ser popularizado. Heidegger afirma esta concepción explícitamente al proyectar el inicio del problema del fenómeno de la existencia basado en la metodología y la explicación fenomenológica.

La explicación fenomenológica del fenómeno de la existencia inicia con la indicación formal de aquello que no se puede “tener en el opinar teórico de manera genuina” (*was nicht im “theoretischen Meinen genuin gehabt” wird*): Existencia la define Heidegger como un determinado sentido del “es” (*ist*) que “esencialmente es el sentido del (yo) ‘soy’ ” (*der wesentlich (ich) ‘bin’-Sinn ist*). La autoreferencia del sentido del yo se convierte en esta definición en una “experiencia fundamental” decisiva. “Será entonces decisiva la experiencia fundamental que yo tenga conmigo mismo, en la cual yo me encuentro como mi mismo, así que yo viviendo en esta experiencia, puedo preguntar correspondiendo a su sentido hacia el sentido de mi ‘yo soy’.”(29) Si uno lleva a cabo ahora tal experiencia fundamental en correspondencia con un “sentido arcóntico” (*im archontischen Sinn*) y de manera auténtica, es decir, si se trata en esta experiencia fundamental de manera “radical y pura” de una autoreferencia (*Selbstbezüglichkeit*); entonces, este experimentar del ‘Yo’ como él mismo (*dieses Erfahren des ‘Ich’ als Selbst*) elimina cada objetivación averiguada y ordenada (*jedes feststellbare und einordnende Objektivieren*). Este concepto previo de la experiencia fundamental se distingue concretamente de otro concepto previo, mismo que pretende legitimar como fin la regionalización del yo -a manera de un flujo corriente de la conciencia, como contexto de las vivencias-; tales versiones las evalúa Heidegger como objetivación. Los últimos dos ejemplos documentan, tanto la consecuencia de la fenomenología en Husserl -quién investiga con base en la metáfora del flujo corriente de la conciencia la variabilidad de las actitudes de los fenómenos de la conciencia-, como las versiones de la filosofía de la vida que propagan -siguiendo a Dilthey- la sustitución del yo trascendental a través del concepto de la vivencia. En estas “objetivaciones”, Heidegger teme nada menos que la extinción del “sentido” del fenómeno de la existencia como el sí mismo. Esta amenaza al fenómeno de la existencia la plantea como una “sospecha radical” (*radikalen Verdachts*):

“De eso surge la necesidad de la sospecha radical (y de la persecución correspondiente), en contra de todos los conceptos previos, regionalmente objetivantes; en contra de los contextos conceptuales que surgen de ellos y de los diferentes modos de tales procesos de surgimiento.” (30)

Con esta actitud de la sospecha radical en contra de cualquier objetivación del sentido del yo, Heidegger propone la separación de un sentido objetivante del “es” -entendido como un conocimiento teórico objetivado- de la experiencia de “lo significativo” (*des Bedeutsamen*) que emerge de la “facticidad de la vida” (*aus der Faktizität des Lebens*) y que se puede identificar por medio del análisis fenomenológico como un “sentido específico de objetivación” (*als spezifischer Gegenständlichkeitssinn*).

“El sentido de la existencia es, perseguido en su origen y en su experiencia fundamental genuina, justamente *el* sentido del ser, que no se puede derivar del ‘es’, del ‘es’ que es explícito a través de la toma de conocimiento y que se objetiviza de alguna manera; sino de la experiencia fundamental de un tenerse a sí mismo que se *cura* (*bekümmertes Haben*), lo cual se lleva a cabo *antes* de un conocer, posiblemente posterior, pero que no tiene importancia para la ejecución de la toma de conocimiento objetivante del ‘es’.” (30)

La acentuación del carácter *previo* del sentido de la existencia, del cual emergen diferentes modos “del surgir” -en esos modos del surgir, la objetividad teórica de las ciencias, con su lógica de una región particular, sirve como un ejemplo- ilumina un aspecto esencial del programa de trabajo, al cual se dedica Heidegger en los años venideros. Heidegger continúa con la intención fenomenológica de Husserl, a través de la apología de un concepto previo fenomenológicamente purificado, hacia una dimensión de la realidad que antecede cualquier otro sentido de realidad. Husserl asigna la investigación de los fenómenos de la región de la conciencia, purificados de la realidad a las ciencias particulares y objetivantes. Sin embargo, la preeminencia del sentido de la existencia la deriva Heidegger desde la “experiencia fundamental del tener que se cura” (*Grunderfahrung des bekümmerten Habens*). Usando esta terminología, Heidegger se distancia de la versión trascendental-idealista de Husserl, quien había identificado con la metáfora del flujo corriente de la conciencia, aquella esfera peculiar por medio de la cual la fenomenología queda atada a la tradición occidental de la conciencia.

Su distanciamiento de la fenomenología trascendental lo legitima Heidegger a través de recurrir a criterios y elementos de la filosofía de la vida. La “experiencia fundamental de un tener que se cura” como sentido del ser de existencia específica, es planteada ahora como el Yo, entendido como un “sí mismo fáctico e histórico” (*historisch-konkretes Selbst*) accesible exclusivamente en su “experiencia propia histórica y concreta” (*historisch konkrete Eigenerfahrung*). Este “Yo concreto histórico fáctico” (*das konkrete historisch faktische Ich*) debe distinguirse explícitamente de un “sujeto empírico”, cuyo análisis teórico se atribuye aquí a una “consideración psicológica” (*einer psychologischen Betrachtung*). Con esta separación de las dimensiones de la objetivación, es decir, el distinguir entre procesos físicos y procesos psíquicos, Heidegger reproduce el antipsicologismo de Husserl en combinación con la psicología de la cosmovisión de Jaspers. Heidegger mismo comenta el objetivar del yo empírico de la siguiente manera:

“De esta objetivación -entendida como la región de procesos ‘físicos’- se ha eliminado en el fondo lo ‘ánimico’, con el inicio de un objeto de tal psicología lo anímico nunca ha sido tomado en cuenta como un objeto dado de la experiencia”. (31)

Su contra-proyecto a Jaspers no niega, entonces, la región específica de lo anímico, a través de la cual se hace transparente a los fenómenos de la cosmovisión. Sin embargo, para plantear de manera adecuada el fenómeno de la existencia identificado por Jaspers en su psicología de la cosmovisión, Heidegger recurre a la explicación fenomenológica. Aunque Heidegger proclama -a diferencia del programa trascendental de Husserl- el “sentido fundamental histórico” (*den historischen Grundsinn*) de aquello que él identifica como un fenómeno de existencia. La existencia, definida como un “tenerme a mí mismo” (*Mich-selbst-haben*) es, pues, no “disponible” (*verfügbar*) de manera inmediata, sino presupone una actitud histórica que se distingue como tal de cada psicología como ciencia empírica. La experiencia de la “existencia” (*Existenz*) tiene que tomar “su origen en la concreción completa del Yo”.

“Esta experiencia no es una percepción inmanente con un fin teórico partiendo de la afirmación de la constitución de actos existentes y de procesos psíquicos, sino que ella tiene la expansión

propia e histórica en el pasado del Yo, que para este mismo no tiene un atributo de carga sino que es experimentado como pasado del Yo que tiene una experiencia histórica". (31)

La afirmación del sentido fundamental histórico de la existencia a través de la conciencia estricta del método se basa en el presupuesto del análisis fenomenológico. Solamente a través de esta referencia al análisis fenomenológico se puede plantear y resolver la tarea decisiva. "La explicación fenomenológica del cómo de esta ejecución de la experiencia es, según su sentido histórico fundamental, la tarea decisiva en todo este complejo problema que se refiere a los fenómenos de la existencia". (32)

*

El análisis fenomenológico-hermenéutico y la experiencia de la vida fáctica

Para realizar esa tarea decisiva, Heidegger se refiere de manera breve y repentina a la conciencia hermenéutica. Caracterizando el fenómeno de la existencia en su autoreferencia como un "tenerse que se cura" (*bekümmertes Haben*), emerge el fenómeno de la historia. Por medio de la "cura" (*Bekümmern*) en el sentido de una carencia, se da la experiencia del pasado, del presente y del futuro. La experiencia concreta, fáctica e histórica de la vida como pasado y futuro modifica también al sentido de la explicación fenomenológica que como "ejecución de la interpretación" (*Interpretationsvollzug*) todavía debe apropiarse. Es decir, lo que el análisis fenomenológico revela es accesible a través de "conceptos hermenéuticos" (*hermeneutische Begriffe*) en "una innovación constante de interpretación repetida". A través de este procedimiento, los conceptos generados obtienen una "agudeza incomparable", ya que por medio de la combinación de la fenomenología con la hermenéutica, se percibe a la historia no primariamente a manera de objetos, sino a manera de la ejecución histórica (*vollzugsgeschichtlich*).

"La experiencia fáctica de la vida misma, en la cual yo me puedo tener en modos diferentes no es, sin embargo, algo como una región en la cual yo estoy, ni lo universal cuya singularización sería el sí mismo; sino que es esencialmente un fenómeno histórico según el como de su cumplimiento propio, y primariamente no es un fenómeno histórico a manera de objeto (vista mi vida ocurriendo en el presente), sino un fenómeno histórico a *manera* de ejecución con la experiencia de sí misma." (32)

La ejecución fenomenológica y hermenéutica de la experiencia fáctica de la vida obstaculiza un "ordenar regional y objetivante", y con esto la objetivación de lo histórico como "objeto del saber y de la curiosidad", como "lugar para ganar indicaciones prácticas a favor de una conducta futura", como "colección de ejemplos" y como "conglomerado para consideraciones universales y sistemáticas". A través de esta polémica en contra de la objetivación de fenómenos históricos, Heidegger intenta justificar una posición crítica en relación a la congruencia entre la filosofía de la historia y su sistemática filosófica afirmada en la tradición hegeliana a través de la dialéctica, que él denuncia aquí como una "obra formalista de arte" y por medio de la cual uno solamente "cree" haber "resuelto" lo histórico

de la problemática filosófica; en este lugar, Heidegger descalifica esta tradición como un “problema no auténtico desde sus raíces”. Heidegger, sin embargo, no se interesa en este momento en una polémica en contra de la filosofía dialéctica e histórica, sino se dedica, más bien, a la crítica de la psicología de la cosmovisión de Jaspers.

El análisis hermenéutico y fenomenológico de la experiencia fundamental de la vida fáctica e histórica moviliza, en contra del ordenar objetivante de la consideración histórica, la “conciencia” (*Gewissen*) definida por Heidegger brevemente como un “cómo caracterizado históricamente de la experiencia de sí mismo” (*historisch charakterisiertes Wie des Selbsterfahrens*). Entendida así, la conciencia tiene que ser investigada en el contexto de la problemática de la existencia, lo que Heidegger aquí solamente postula como una tarea del futuro. Él constata aquí, sin embargo, que el análisis propio de los fenómenos de la existencia debe identificar a un “sentido de la conciencia y de la responsabilidad”, que yace “en lo histórico mismo, lo que no es algo de lo cual uno tiene conocimientos y acerca de lo cual existen libros, sino algo que nosotros más bien somos, algo que nosotros mismos llevamos”. (34) El fenómeno de la existencia entendido como autoreferencia hace accesible la dimensión de lo histórico de una manera peculiar y posibilita así los “modos y medios de la explicación de la experiencia real de sí misma” (*Weisen und Mittel des Explizierens der selbstwirklichen Erfahrung*), lo que presupone, sin embargo, una “destrucción” de las “significaciones objetivadas” (*der objektivierten Bedeutsamkeiten*). Así, Heidegger distingue fundamentalmente entre motivos hacia el “regreso a lo histórico a través de la historia propia” (*Rückgang in das Historische durch die eigene Geschichte*), por medio del cual se “descubre” a la historia convirtiéndola en algo “no vivo” (*unlebendig*), y el análisis del fenómeno de la existencia, por medio del cual se puede revelar el sentido histórico de uno mismo en su “originalidad” (*Ursprünglichkeit*). La “apropiación nueva y auténtica de los fenómenos” (*ursprüngliche Neuaneignung der Phänomene*) se lleva a cabo con el programa fenomenológico de realizar la experiencia fáctica de la vida como tal, a la manera de un “modo de ser dado” (*Gegebenheit*). (35)

La psicología de la cosmovisión presentada por Jaspers se aleja justamente de esta actitud metodológica de la fenomenología. Por esto, Heidegger reprocha a la consideración -declarada por Jaspers como método- que ésta sea concebida en su actitud como un “ordenar” (*Ordnen*) o una “realización técnica” (*ein technisches Bewältigen*) que por esto “contradice” (*zuwiderläuft*) una aclaración de los fenómenos de la existencia. Tal consideración está al “servicio” (*Dienst*) de la vida y determinada por el concepto previo como totalidad, cuya “diversificación de formas” (*Gestaltmannigfaltigkeit*) es el tema de Jaspers. No obstante, en este punto, que todavía encuentra el acuerdo de Heidegger, surge también un escepticismo fundamental: “Como consideración -en sí no creativa- ella sólo se mira a sí misma, mira lo que está ahí.” (38). En la consideración de aquello que está ahí, Heidegger critica la ausencia de la interpretación consciente e histórica de los fenómenos de la vida o, con otras palabras, la ignorancia acerca de aquello que la consideración tiene, según su “sentido más propio de ejecución como objeto, algo esencialmente histórico.” (*ihrem eigensten Betrachtungsvollzugssinne nach etwas wesentlich Historisches zum Gegenstand hat*) (38). En este aspecto, Heidegger critica propiamente la carencia total de la conciencia metodológica de la investigación de Jaspers. Lo característico de este método es

tanto una “sistematización” (*Systematik*) como un entendimiento tradicional de las expresiones conceptuales. Aunque Jaspers concibe, en su perspectiva filosófica de la vida, esta vida como una “totalidad fluida e infinita” (*unendliches fließendes Ganzes*), él usa conceptos calificados como “formas que aquietan a la vida” (*Formen, die das Leben stillstellen*) (39), lo cual obstaculiza captar la vida de manera “auténtica”. El último señalamiento se aclara con referencia a la concepción del individuo, donde sí existe una congruencia de la “inexpresabilidad de lo anímico” (*Unausdrückbarkeit des Seelischen*) con la “imposibilidad de la conceptualización ilimitada de lo individual” (*Unmöglichkeit des restlosen Erfassens des Individuellen*); a pesar de esta congruencia, emerge el concepto del individuo como “personalidad total” en un “aspecto imaginativo y objetivo” (*im objektiv bildhaften Aspekt*), es decir, como una consideración estética desde lo exterior, y justamente esta actitud -que Jaspers comparte con Dilthey- impide aquello que en Heidegger sólo puede posibilitar y garantizar una “contemplación original de sí mismo” (*echte Selbstbesinnung*).

Tal contemplación de sí mismo se basa -en un sentido enfático- en la conciencia hermenéutica, que expresa que “nosotros vivimos en y con la historia”. Heidegger reclama que los fenómenos de la existencia no pueden ser ilustrados en y a través de la “consideración objetiva desde lo exterior” (*in objektiver Außenbetrachtung*) en un contexto original de la comprensión. Para realizar esto, es necesario hacer “valer el hecho de la consideración que intencionalmente se dirige a los fenómenos de la existencia como algo que hay que comprender” (*daß diese Tatsache ... einer die Existenzphänomene intendierenden Betrachtung als etwas gelten, was zu 'verstehen' ist*). Heidegger toma la conciencia hermenéutica de la constitución histórica de los fenómenos de la existencia, de la filosofía de la vida. En esta tradición, que como corriente contemporánea resulta atractiva también con relación a la elaboración cosmovisionista con sus imágenes teóricas de totalidad, Heidegger descubre en Jaspers un potencial: la vida -entendida como “rendimiento y figuras creativas”- es interpretada como “vivenciar, experimentar, aprehender y recuperar” (*Erleben, Erfahren, Erfassen und Zusichinholen*) y con esto, aunque de manera muy oscura, en tal vivencia siempre como un “ser ahí” (*Da sein*).

Heidegger nombra como el representante más importante de la filosofía de la vida aquí a Dilthey. Pero él, formado con el rigor del método fenomenológico, y no dispuesto renunciar a este rigor, no puede hacer concesiones a lo atractivo lo que resulta la filosofía de la vida, sin haber sometido también a esta corriente a un procedimiento de control que se basa en la autocontemplación filosófica auténtica. Por esto Heidegger resume:

“La filosofía de la vida, especialmente una de la altura de Dilthey, a quien todos los sucesores, posteriores e inferiores, le deben lo decisivo sin comprender sus intuiciones propias -intuiciones apenas visibles en él mismo-, pero que tiene que ser cuestionada en sus tendencias positivas, si en ella no se anticipa una tendencia radical del filosofar, una tendencia que en ella misma está escondida y expresada a través de medios tradicionalmente escogidos en lugar de originalmente creados.” (14)

Si fuera posible aislar esta “tendencia radical” como el núcleo inherente a la filosofía de la vida, entonces podría resultar de esto una crítica por medio de la cual la situación espiritual del tiempo contemporáneo -caracterizado por cosmovisiones encontradas- pueda ser

aclarado de mejor manera. En las corrientes actuales orientadas hacia la filosofía de la vida, Heidegger descubre un “juego entrelazado” de conceptos diferentes de la vida. En la enumeración de estos conceptos de la vida, él identifica una orientación biológica, psicológica, religiosa, estética, ética, y una orientada a la ciencia del espíritu. En esta heterogeneidad de corrientes se hace patente que el concepto “vida” obtiene en la situación contemporánea un carácter paradigmático, al cual un análisis filosófico no puede renunciar. Este análisis no puede negar la “multisignificación” específica del concepto de la vida a través de la homogeneización de la vida con base en una objetivación teórica; por esto exige Heidegger: “La palabra problemática ‘vida’ se debe dejar en su multisignificación...” (15). El análisis del fenómeno de la existencia tiene que indicar los fenómenos que emergen en y a través de esta multisignificación. El fin de esta indicación apunta hacia la aclaración de una situación contemporánea sin orientación basada en un cúmulo de orientaciones heterogéneas y ruidosas. En sus anotaciones hacia Jaspers, Heidegger diagnosticó:

“La dirección referencial -enfaticada hoy en día con frecuencia y con ruido, pero no aprendida de manera segura- del ‘ser ahí’ hacia la realidad inmediata de la vida, hacia el enriquecimiento de la vida, hacia la promoción de la vida, hacia el aumento de la vida, el habla de la vida que ha sido usual y muchas veces empleado, el sentir de la vida, la vivencia y el vivir, estos son indicaciones de una situación determinada espiritual.” (14)

La necesidad o emergencia espiritual del presente -mencionada ya en Husserl- provoca también en Heidegger la exigencia hacia una reflexión de estas circunstancias espirituales; por esto, ambos filósofos demandan una contemplación reflexiva hacia los orígenes. El inicio del desarrollo del problema muestra en ambos filósofos analogías y coincidencias; sin embargo, la forma de resolver el problema les lleva a romper la relación entre ellos. Este rompimiento tiene su fundamento filosófico en la inclinación de Heidegger de amalgamar, de manera indisoluble, el análisis fenomenológico con la fascinación contemporánea hacia los temas cosmovisionistas y hacia los proyectos de la filosofía de la vida. En los años siguientes, tal inclinación se concentra en la elaboración de una filosofía experimentada, por parte de los contemporáneos y especialmente aquellos que realizan sus estudios con Heidegger, como una innovación teórica.

B. Vida fáctica e investigación hermenéutica de categorías

La filosofía de la vida fáctica como respuesta a la 'emergencia más radical de la vida'

La pretensión de los intelectuales que simpatizan con el programa fenomenológico de llevar a cabo la reflexión *innovadora y radical* desde una teoría basada en un método estricto, expresa -después de la disolución del Idealismo Alemán y después del énfasis positivista de siglo XIX- el malestar contemporáneo con la tradición y, especialmente, la desconfianza a la reflexión metafísica y especulativa de una filosofía, en la cual se afirmó la lógica inmanente del ocurrir histórico a través de la construcción especulativa de la unidad entre razón y realidad. Tal filosofía ya pertenece, de manera irrecuperable, al pasado; por consiguiente, existe la necesidad de iniciar este proyecto de investigación. Al igual que los movimientos artísticos de vanguardia rompen con la tradición, los intelectuales que simpatizan con la fenomenología se separan de la tradición. La orientación estricta y metódica de la fenomenología con su pretensión de fundamentar el conocimiento y el saber se debe tener como meta y última consecuencia. Por una parte, la orientación en un mundo caracterizado por la fe positivista en la ciencia incluye modelos correspondientes de orden social y de progreso; por otra parte, este mundo socializado se enfrenta al mismo tiempo con la oferta heterogénea de cosmovisiones que se hacen relativas mutuamente. Los simpatizantes con la fenomenología identifican la constitución de este mundo como un peligro, pues esta heterogeneidad implica una amenazante falta de orientación. Este fin pragmático de la empresa teórica que anticipa teleológicamente la *orientación hacia el mundo* como su tarea directiva en la investigación de los conceptos fundamentales, se basa en la elaboración y formación de una *lógica* fenomenal que debe dar una respuesta complementaria a la *emergencia más radical de la vida (radikalste Lebensnot)* que se manifiesta en la vida real. La revelación de este contexto es el propósito del movimiento fenomenológico que inicia la investigación de categorías con el procedimiento descriptivo de tipo burocrático de una investigación estricta y metódica del significado de las vivencias y de los actos intencionales con el fin de hacer patente el sentido y el significado que posibilita la orientación en el mundo. Tal motivo se encuentra también en aquellas corrientes de la *filosofía de la vida* que conectan de manera explícita las formas categoriales de la lógica con la vida para contribuir de esta manera a la mencionada orientación en el mundo.

Si Heidegger menciona con *pathos* expresionista la facticidad de la vida como un horizonte irrenunciable, entonces él define al mismo tiempo la función y la tarea de una filosofía que debe servir a la investigación de esta vida fáctica. Pero para comprender la manera de orientarse en el mundo, es necesario que Heidegger elabore, antes que nada, de una manera teórica y metódicamente radical la referencia hacia la vida. Tal referencia tiene que ser presentada de una manera distinta a la de las cosmovisiones que también persiguen el fin de una orientación universal en el mundo. Sin embargo, las cosmovisiones fueron interpretadas con el propósito de manifestar su intención de competir con la filosofía. Según esto, la diferencia entre filosofía y cosmovisión resulta decisiva para determinar la tarea de la filosofía. Desde sus primeros cursos magistrales hasta la elaboración de su obra *El ser y el tiempo*, Heidegger pretende dar una respuesta para determinar la tarea de la filosofía; en su

núcleo epistémico y filosófico, esta respuesta se basa en la relación entre la fenomenología y la filosofía de la vida; por lo tanto, existe la exigencia de elaborar el balance conceptual entre estas corrientes diferentes.

La necesidad de concebir una filosofía metodológicamente orientada hacia la vida fáctica, es la respuesta a un paradigma de la época en que Heidegger iniciaba sus actividades académicas. Este paradigma obtiene el carácter de una *filosofía de moda* (el juicio de una "corriente filosófica de moda" lo usa el filósofo neokantiano Rickert). La manifestación teórica de tal moda es la *filosofía de la vida*. Esta filosofía origina una corriente que declara a la vida como el concepto central de la consideración teórica. El uso común del concepto de la vida, tanto en las concepciones populares de la cosmovisión como en la filosofía académicamente institucionalizada alrededor del cambio del siglo, tiene un carácter sintomático para los intelectuales de este tiempo, pues con el uso de esta expresión -que se origina propiamente del lenguaje cotidiano y se ocupa en las disciplinas científicas de la medicina y de la biología-, la reflexión filosófica organiza una doctrina innovadora de categorías oponiéndose así a la filosofía escolar tradicional, en la cual no se utilizó este concepto como una categoría fundamental, aunque el concepto multisignificativo de la vida se puede encontrar a lo largo de la historia en el lenguaje de la filosofía occidental.

Como un fenómeno cultural, la filosofía de la vida indica sintomáticamente la crisis de la autoconciencia burguesa derivada de las experiencias de desintegración condicionadas por los conflictos sociales. La experiencia de desintegración se articula como un derrumbe de los contenidos morales y de los principios constitutivos de la tradición. Entendido como un contra-modelo al principio unitario de la razón, las versiones heterogéneas de la filosofía de la vida son de interés elemental. En el contexto del presente trabajo, el excursus histórico expone paradigmas relevantes de la filosofía de la vida con el fin de caracterizar un ambiente espiritual marcado por versiones míticas del origen. En este ambiente cultural, Heidegger emprende la elaboración de su filosofía. Por lo tanto, comparte con la filosofía de la vida la conciencia de crisis de una época; influido por la filosofía de la vida, pretende organizar teóricamente la búsqueda de una subjetividad diferente de la subjetividad sostenida por la cualidad categórica de la conciencia. Heidegger se solidariza con el contra-modelo de la filosofía de la vida desconfiando, sin embargo, de las propuestas trivializadas de las posiciones de su época. Por consiguiente, su pretensión se basa en la radicalización del contra-modelo hacia la filosofía de la conciencia a través de la elaboración de una investigación hermenéutica de categorías. Como continuación de la presentación a manera de excursus de la historia de la filosofía de la vida, la discusión de la filosofía de Heidegger se concentra en el análisis de seleccionados cursos magistrales del tiempo de Freiburg en los cuales se conserva y se transforma, simultáneamente, los topos de la filosofía de la vida por medio de una doctrina hermenéutica de intencionalidad de la vida.

Excursus: Sobre la historia del concepto “vida”

La “vida” en la filosofía griega y en la religión cristiana

El discurso de la vida implica la dicotomía de los conceptos vida y muerte; al mismo tiempo se afirma, con referencia al concepto de la vida y su dicotomía inherente hacia el sujeto del conocimiento, una autoexperiencia ya que el sujeto empírico y vivo -como un sujeto actuante y pensante- siempre está incluido en el proceso trascendente de la vida. El sujeto empírico no está diferenciado de la vida, pues en medio y por medio de esta, el sujeto se manifiesta y se realiza a través de sus acciones y de su capacidad del pensamiento. En la historia del pensamiento occidental, la banalidad de esta intelección no ha conseguido (con excepción del cambio del siglo que se va a analizar aquí) otorgar a la vida la posición de una categoría básica, sobre la cual hubieran podido ser desarrolladas concepciones sistémicas de categorías. A pesar de esto, en la historia occidental de la reflexión se elaboraron constantemente teorías que integran el concepto de la vida que reflejan tanto la determinación de dicotomía como el proceso trascendente de la vida.

En la antigüedad griega ya está presente el carácter ambivalente del concepto de la vida. El lenguaje griego usa dos términos para referirse a la vida: βίος y ζωή. Sin embargo, podemos señalar una diferencia entre estos dos términos, pues la expresión βίος¹ se utiliza, predominantemente, para la esfera humana, es decir, para señalar la duración, o el modo de la vida, o la biografía de determinadas personas. La expresión ζωή² señala la vida física, sin marcar con esto directamente una diferencia entre la vida de seres humanos, animales o plantas. En la formación conceptual filosófica, se utiliza la expresión “vida” en el contexto de una determinada *fuerza de movimiento* (Bewegungskraft). En Platón, por ejemplo, la vida se contextualiza con el alma, lo que caracteriza a la vida como un auto-movimiento. Sin embargo, Platón no habla solamente de la potencia interior del movimiento de unos seres vivos singulares; él concibe un contexto universal en el que el alma funge como el principio agitador del movimiento. El alma origina un modo específico de movimiento tanto del ser vivo singular como del universo, pues en medio de la diversificación del ente se manifiestan determinadas articulaciones psíquico-físicas; de esta manera, el alma se revela también como razón. Cuando el alma se manifiesta en los cuerpos de determinados seres vivos como razón, emerge el problema de determinar la relación entre forma y materia. Diferenciada de la materia, el alma es razón pura o forma pura. Como forma pura, el alma es al mismo tiempo un ser perfecto e inmortal; sin embargo, las formas perfectas se caracterizan por la ausencia de un movimiento. Por eso, en el *Timaios* Platón discute la función de un dios demiurgo

¹ Bauer (1952), p. 257

² Ibid., pp. 616

que se demuestra como un principio inmóvil a través de la contemplación de las imágenes inteligibles.³

Esta formación de conceptos filosóficos acerca del carácter del movimiento de la vida y del principio correspondiente de la inmovilidad inteligible ha marcado la historia occidental del pensamiento. La discusión de los contenidos señalados a través de estas constelaciones conceptuales ocurre ya en la antigüedad griega en el marco de la academia institucionalizada por Platón. Con referencia a la formación conceptual platónica, Aristóteles habla de la vida en la obra *De anima* como una *εντελεχεια*, pues a la vida misma pertenece siempre una meta⁴. La vida es una forma que se realiza a través de la materia. La realización mediante la materia coincide con el *auto-movimiento* señalado, con una expresión diferente, como *alma*. En Aristóteles, el alma representa aquel principio que orienta el cuerpo hacia su *ειδος*. El alma, sin embargo, es un principio de origen. Puesto que cada movimiento real tiene su inicio y su fin, la vida humana en su movimiento está limitada. No obstante, el carácter inmortal del alma trasciende la mortalidad del hombre sin eliminar la mortalidad. El alma es, pues, aquel principio actuante en el cuerpo, por medio del cual el proceso universal de la vida se pone en marcha y se conserva, aún cuando la animación del cuerpo queda temporalmente limitada. Así, la vida llega a ser el origen del movimiento. En el XII libro de la *Metafísica*⁵, Aristóteles concibe -en discusión con la doctrina platónica de la academia- la instancia de un dios que mueve sin ser movido, al cual pertenece como un atributo la vida, pues la "vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia". Este dios que mueve sin ser movido (*κινουν ακινητων*) representa un pensamiento que gira en sí mismo (*εστιν η νοησις νοησεως νοησις; ταυτον νους και νοητων*) garantizando, así, la vida eterna. En esta dimensión la vida es una instancia caracterizada por su inmovilidad, lo que estiliza al dios convirtiéndolo en un ser vivo, eterno y perfecto.

A pesar del uso explícito de la palabra "vida" en la terminología del pensamiento filosófico griego, se utiliza la concepción de la vida solamente en relación a una teoría determinada de la naturaleza y de los conceptos de movimiento discutidos en este marco. En este contexto se tiene que entender la vida como un concepto de relación. La vida ni se identifica ni se aísla del contexto teórico como un concepto central con el fin de elaborar desde este concepto un sistema específico de categorías. Por cierto, Aristóteles considera la vida como un bien en sí cuando afirma: "La vida, por su parte, pertenece a las cosas en sí mismas buenas y agradables", representando un valor peculiar que coincide con

³ La exposición platónica sobre el concepto *vida* y sus implicaciones teóricas se encuentra en: Phaidon, cap. 55, 105 b - 106 d; Phaidros, cap. 23, 245 b 1 - cap. 25, 246 d 5; Sophistes, cap. 35, 245 e 6 - cap. 36, 251 a 7; Timaios, cap. 5, 27 c 1 - cap. 16, 47 e 2

⁴ Aristóteles, *De anima* II 4, 415 b 15

⁵ Aristóteles (1980), *Metaphysik* XII X, 7, 1072 b 28

el deseo de los individuos.⁶ Pero a continuación emerge la pregunta acerca de la posibilidad de señalar a esta vida como una vida *verdadera*. La apología filosófica de la vida favorece entonces un concepto de la vida, en el cual no aparece ni la utilidad material ni la conducta práctica-política como el bien máximo que se debe anhelar. Como alternativa, Aristóteles discute, más bien, la *transformación* del individuo. Al igual que las generaciones posteriores de filósofos que se refieren a Platón y Aristóteles, la filosofía griega propone la vida filosófica como el núcleo de una vida verdadera que promete tanto la domesticación de la naturaleza afectiva del hombre, como la compensación de los conflictos de la realidad social. La referencia a una dimensión del espíritu implica la posible asimilación del hombre empírico quien se transforma en un hombre filosófico adoptando una actitud contemplativa. La vida filosófica se basa en el pensamiento de los principios últimos, lo cual exige una racionalidad peculiar, una sabiduría, y sólo así se posibilita la identidad entre la vida y la felicidad. Es justamente esta dimensión reflexiva y contemplativa la que contribuye, por un lado, a superar el miedo por la muerte y, por otro lado, ayuda a considerar al espíritu como aquel principio que puede servir como liberación de las relaciones enredadas de la naturaleza empírica del cuerpo y de la vida social. Con la doctrina de un principio que mueve sin ser movido que hay que entender como esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles, emerge un motivo que otorga a la historia occidental del pensamiento un carácter ejemplar: Si la vida verdadera no es otra cosa que la asimilación de un espíritu que se piensa a sí mismo, entonces la reflexión filosófica tiene la función de introducir en este *misterio filosófico*. La filosofía de la antigüedad reproduce las expectativas y esperanzas de los misterios en el sentido de una salvación. Su atracción genera la revelación de un saber que trasciende los límites de la razón humana accesible solamente para individuos selectos. En este sentido hay que constatar un carácter de iniciación inmanente a la reflexión filosófica, pues con base en esta iniciación se decide lo que puede ser, en la vida empírica, la vida verdadera que únicamente garantiza la felicidad.

La discusión del concepto de la vida, se encuentra también en los escritos que no fueron producidos con el interés de la antigüedad griega basada en una doctrina filosófica de categorías, pero que han tenido para el proceso occidental de culturización un significado fundamental. En la terminología de los escritos del *Antiguo Testamento* se evalúa la vida como aquel bien obtenido por Dios, que por una parte está limitado, pero por otra parte se espera que sea, como vida terrenal, una vida de felicidad, salud y de longevidad. El ideal de la longevidad se relaciona, sin embargo, con una praxis de culto señalados con énfasis por los profetas; tal praxis debe obedecer a los criterios del "derecho" y de la "justicia". En la obediencia hacia los mandamientos de Dios existe entonces también para el ateo la oportunidad de vivir en lugar de morir. El cumplimiento de las exigencias del culto es, al mismo tiempo, la garantía para aquella exigencia que señala a manera de lema: "Justo es él, entonces debe vivir".⁷ Obedecer las leyes divinas

⁶ Aristóteles (1983), *Ética Nicomaquea*, p. 229

⁷ Véase: Die Bibel (1982), Ezechiel, 18,1 - 32, p. 957

incluye la exigencia justificada de vivir, sólo que esta vida debe ser entendida más metafórica que biológicamente, pues en general no se trata, en el sentido naturalista, de una vida después de la muerte, porque se entiende justamente la vida empírica miserable como simple anticipación de la muerte. Sin embargo, en el *Antiguo Testamento* también está presente el discurso no metafórico que habla de la esperanza de una vida en el más allá, lo que solamente recalca que es imposible tratar en esta colección de textos de diferentes épocas y diferentes autores de un programa sistemático de una filosofía de la vida.

La evaluación de la vida como una categoría no central pero tampoco renunciable es una característica dominante de toda la reflexión antigua y encuentra su continuación en aquella tradición sincretista hasta hoy día identificada bajo el concepto del *cristianismo*. En la colección de textos del *Nuevo Testamento* no se señala el concepto de la vida humana como βίος, como en los textos de la tradición griega, sino que se le menciona como ζωή o como ψυχή. El protagonista de una actitud filosófica de la vida en el *Nuevo Testamento* es el cuarto evangelista, quien vincula el concepto metafórico de la vida con énfasis a la figura soteriológica de un personaje que actúa como héroe. En el evangelio de San Juan, se critica la praxis de culto de los hebreos -señalando una figura central que promete la salvación- sin eliminar el culto a través de esta crítica como tal. Con referencia a relaciones humanas de parentesco, el padre se encarna en su hijo como en una figura nueva; de esta manera, se refleja -en una relación de mediación- tanto la continuidad del origen como el rompimiento correspondiente con este. La figura soteriológica, señalada a través del concepto del hijo, anuncia ahora: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie llega al padre sino por mí".⁸ Aplicando una terminología gnóstica (pero sin la intención gnóstica), los acontecimientos materiales e históricos son transformados a través de la "luz" de una dimensión espiritual y simbólica eliminando la oposición entre símbolo e historia real. La representación simbólica tiene su raíz en la historia misma y llega a ser, finalmente, una manifestación histórica de una expresión sacramental que se traduce desde entonces como el *misterio cristiano* decisivo. El testamento histórico de la palabra encarnada contiene ahora, a manera simbólica, la función de representar el "pan verdadero de la vida". El hombre de fe iniciado en este misterio consume por esto, en un acto simbólico, el pan que no es de este mundo y que, a pesar de la abstracción, tampoco se puede separar de la materialización empírica. El consumo material del pan misteriosamente transformado garantiza al hombre de fe la "vida eterna". "Quien en mí cree, vivirá".⁹ Con este mensaje no se refiere preferentemente a una vida después de la muerte real, sino que la vida eterna adquiere a través del misterio un carácter no eliminable y paradójicamente *presente*.¹⁰

⁸ Ibid., p. 1202

⁹ Ibid., p. 1198

¹⁰ Véase: Bultmann, (1935), p. 872

*

La "vida" en la Edad Media

En la fase de la reflexión occidental, en la cual la filosofía antigua griega se alía con la religión judeo-cristiana de revelación, el proceso universal de lo vivo se encara a la muerte. En medio de esta filosofía sincretista de religión -que ha impregnado la configuración de las ideas del continente europeo a lo largo de los siglos- se experimenta al poder de la muerte como un contraprinzipio al principio de la vida, el cual tiene un origen divino. La fe religiosa en alianza con la reflexión filosófica trata de superar a través de la doctrina de la creación aquella dicotomía inherente a la filosofía antigua griega y cristiana de la vida. Sostenida por un sistema complejo de categorías establecidas a través de conflictos reales y su representación ideológica, esta doctrina refleja el problema aporético de la individualización de la materia no viva en relación con la promesa de salvación que implica la liberación de los males de este mundo y -en las manifestaciones ascéticas y espiritualistas más radicales- del mundo de los cuerpos en su totalidad. Las virtudes de la vida espiritual son diferenciadas de las virtudes de la vida mundana. Como filosofía de la vida, este sincretismo teórico concibe entonces la utopía de una inmortalidad que permite vencer a la muerte, entendido como un *principio demoniaco*, por el principio divino y victorioso que otorga la vida. A lo largo de los siglos, se discute al concepto de la vida con referencia a las autoridades de la antigüedad señalando además que no se puede afirmar la vida en oposición al espíritu. En relación con esta concepción de la vida, se discute también la relación entre una *vita activa* y una *vita contemplativa*, que testifica, entre otros, Tomás de Aquino quién da preferencia -siguiendo a Aristóteles- a la vida contemplativa; adicionalmente, Tomás atribuye a la contemplación teórica todavía el sentimiento del amor.¹¹

En la realidad trascendente y divina coinciden la vida y el espíritu; tal coincidencia caracteriza a Dios como el "fin último" y como el primer principio del movimiento. De eso escribe el Magister Eckhart mencionando en latín: "Proprie non vivit omne, quod habet efficiens ante se et supra se, sine finem extra se vel aliud a se. Tale est autem omne creatum. Solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est."¹² En tiempos de crisis y transformaciones sociales de la vida real, la mística de la Edad Media enfatiza una espiritualidad basada en una filosofía de la vida, en la cual emerge la *vivencia* de un Dios como contenido esencia. Esto tiene como consecuencia la renuncia de la voluntad propia del hombre junto con su orientación a un Yo, basado en intereses materiales. "Allí, donde el hombre trasciende en la obediencia su Yo renunciando a lo suyo, allí tiene que entrar con necesidad Dios; pues si una persona no quiere nada para si mismo, Dios tiene que querer a favor de aquel del mismo modo que

¹¹ Véase: Gründer (1980), p. 61

¹² Idem.

para si mismo.”¹³ Por medio de ensayos y sermones dirigidos al pueblo en el idioma alemán, el Magister ofrece a sus oyentes una instrucción para la praxis mística. Tal instrucción sugiere la opción de experimentar al principio de lo divino que otorga la vida con independencia de la situación social sólo con base en un “parentesco de alma” (*Seelenverwandschaft*). Este parentesco se basa, sin embargo, en la “aniquilación” (*Vernichtung*) de todo aquello que estorba la unión inmediata entre el principio que origina la vida en un movimiento eterno y el alma que se dirige a este Dios. El parentesco exige la aniquilación del Yo y de la naturaleza corporal. En una sexta y última etapa de la iniciación mística (*unio mystica*), el hombre se “desfigura” (*entbildet*) quedándose “trasfigurado” (*überbildet*) por la vida eterna de Dios. “Mas allá de eso no existe ninguna etapa, y allí es la quietud eterna y la felicidad, pues la meta final del hombre interior y del hombre nuevo es: vida eterna.”¹⁴

*

El sujeto trascendental y la “vida”

A lo largo de los siglos en vinculación con los cambios de las formaciones sociales, se desarrollan en el continente europeo categorías, conceptos y contenidos, de los cuales se nutren todavía los procesos contemporáneos del autoentendimiento. La apropiación interesada de determinadas tradiciones (lo que incluye la exclusión de otras tradiciones) implica, sin embargo, una transformación específica de los contenidos tradicionales. Con el establecimiento de nuevas formas sociales y económicas de relación y con la institucionalización de la sociedad burguesa, es decir, con la inauguración del capitalismo se lleva a cabo, a través de la aplicación paulatina de nuevos modos de producción y reproducción a todos los contenidos y aspectos de la vida, un desarrollo extraordinario y temporalmente explosivo de las fuerzas productivas, con consecuencias específicas para la constitución de la vida social. El resultado es una nueva relación conflictiva entre individuo, sociedad y Estado, acompañado por una desaparición paulatina de modelos armónicos basados en versiones trascendentes y religiosas. Por consiguiente, se sustituye la determinación del concepto de la vida por parte de las doctrinas filosóficas religiosas; en lugar de la relación *substancial* entre la vida con un origen trascendente de la creación, se promueve la idea de la *autonomía* del *individuo*, lo que incluye teóricamente el abandono de versiones sustancialistas (*nominalismo*).¹⁵ Con la presión social de un movimiento secularizante -tanto en el sentido práctico real como en el sentido espiritual- hacia las instituciones religiosas establecidas que controlan administrativamente el saber teológico a favor de sus fines políticos y mundanos,

¹³ Meister Eckhart (1963)

¹⁴ Meister Eckhart (1963), p. 143

¹⁵ Véase: Mensching (1992)

se expande el pensamiento de la autonomía de la vida individual. Esta expansión implica paulatina e irresistiblemente la subordinación del modelo de la deducción de lo individual desde una substancia intelectual que condiciona el modo interminable del movimiento de la vida. El lugar de la substancia trascendente e intelectual dogmáticamente puesta (una substancia que siempre estará más subordinada y devaluada a un contenido específico del pensamiento) lo ocupa ahora el rendimiento subjetivo de una conciencia, a la cual será cada vez más indiferente la diferencia cualitativa entre la naturaleza viva y no viva. La tendencia hacia la autonomía de un sujeto con libre disposición hacia los objetos sucede en correspondencia a modelos de interpretación del mundo que no se oponen a la intención de una constitución autónoma de subjetividad. Basado en modelos mecánicos, se transforma al mundo objetivo y cualitativo en organismos cuantificables. De esta diversificación del mundo en cuerpos o cosas se distingue, de manera cualitativa, la soberanía y la funcionalidad de una dimensión espiritual, cuya capacidad universal y productiva de adaptación a todas las relaciones y circunstancias imaginables da testimonio de una *autonomía* señalada enfáticamente a través de la expresión del *sujeto trascendental*.

La diferencia cualitativa del mundo material de los cuerpos constituye al sujeto trascendental como un principio del espíritu encargado y capacitado para garantizar la organización y la producción independiente e ilimitada del conocimiento. La trascendentalización del sujeto como espíritu libre (que genera todo el movimiento pensante de sí mismo y que garantiza, a través de sus actos sintéticos, al contexto real del mundo) vuelve superflua la vida como un concepto dominante. La vida como tal se convierte en un contenido vacío y delimitado de una tradición metafísica, de la cual hay que deshacerse, pues con relación a las determinaciones de relación matemática o mecánicamente objetivables, la vida como tal carece de un significado objetivo. La ilustración moderna en forma de la concepción del sujeto trascendental interpreta las posiciones de la tradición metafísica y religiosa como una carga inútil y superflua de la cual hay que deshacerse de la manera más radical posible.

El entendimiento trascendental con su potencial inagotable de la apropiación aprehensiva y conceptual de la naturaleza ubica a la vida -entendida como principio o cualidad de origen- en una lejanía trascendente. Con la distinción por un lado de la dimensión racionalmente concebible y explicable de las cosas naturales y, por otro lado, de lo inexplicable por principio de la trascendencia, emerge un criterio que marcará la discusión del siglo XIX: El sujeto racional se orienta en su función determinativa hacia la naturaleza materialmente dada representando a este contexto de manera *racional*. En esta constelación de una racionalidad subjetiva y del mundo entendido como objeto, el concepto de la vida adquiere un carácter *irracional*, porque la vida no puede ser aprehendida como un objeto de los sentidos; por consiguiente, la vida no se puede intuir en forma de un hecho dado. No obstante, si se nombra a la vida, a pesar de su

devaluación, aún como un “objeto” de la reflexión, entonces ésta reflexión tiene que sostenerse en su propia experiencia *interior*.

Al principio del Idealismo Alemán, se ejerce justamente tal “objetivación” de la vida como una reflexión hacia lo interior. Kant, por ejemplo, distingue en su fase pre-crítica una “materia muerta que llena al espacio del cosmos” de aquel “tipo de esencias..., las cuales contienen el fondo de la vida en la totalidad del mundo”. Este tipo de esencias no pertenece a la materia sin vida, sino está caracterizado por una “actividad interior”, a través de la cual se vuelve “vital” (rege) a la “materia muerta de la naturaleza”.¹⁶ En el mundo está presente un “principio de la vida” que parece ser de “naturaleza inmaterial”, por lo cual Kant deduce que toda la vida debe basarse en una “potencia interior” (*inneres Vermögen*) que determina la naturaleza según una “arbitrariedad” (*Willkür*). Kant afirma con la separación dicotómica entre materia y pensamiento que una substancia solamente podría cambiar con base en su “principio interior”. Justamente este “principio interior” o, con otras palabras, esta “actividad interior” (*innere Tätigkeit*) es definida por Kant como *pensamiento* (*Denken*). Con la consideración de que al conocimiento objetivo pertenecen solamente objetos de los sentidos dirigidos hacia lo externo, Kant constata un concepto de *materia* que como tal se caracteriza como *sin vida* (*leblos*). En esta materia inanimada no se puede identificar ninguna finalidad con el fin de juzgar al movimiento de la naturaleza. A pesar de eso, se adjudica a la naturaleza orgánica la potencia de un automovimiento, en el cual la potencia está definida como un cambio “auto-activo” (*selbsttätig*) del estado de cosas o como la conservación “auto-activa” en contra de influencias exteriores.

La referencia hacia el concepto de la finalidad en el contexto con la naturaleza es, sin embargo, una *transferencia de la esfera de la subjetividad*, pues solamente el sujeto entendido como esencia libre puede realizar fines a través de sus acciones. Esta analogía presupone, por su parte, principios trascendentales, según los cuales se puede suponer una “finalidad subjetiva de la naturaleza en sus leyes particulares para la comprensibilidad por el juicio humano”. Si Kant considera a la naturaleza como un “análogo de la vida”, y si él coordina la organización de las cosas naturales a un “fin de la naturaleza”, entonces el movimiento de la vida es análogo a la actividad final de los sujetos actuantes. Pero esta comparación se basa, más bien, en una analogía alejada. Además, en esta suposición hace falta “o dotar la materia, como mera materia, de una cualidad (*hilozoísmo*) que contradice su ser, o aparejarle un principio extraño que esté en comunidad con ellos (un alma)”.¹⁷ Finalmente, Kant niega la comparación de la organización de la naturaleza con la causalidad del sujeto actuante que realiza sus fines, por lo cual el concepto de la vida en alianza con la naturaleza queda en cierto sentido *no determinada*. Según esta posición, se puede resumir que la vida es, según su materia, *más* que la acción y, según su contenido, *menos* que la causalidad vinculada a un sujeto que realiza sus fines. Finalmente,

¹⁶ Kant (1977), pp. 936

¹⁷ Kant (1974), p. 323; véase también: Simon (1973), p. 848

la vida está definida en Kant como una instancia que no representa ni materia pura ni un principio puro, así que en esta determinación, la dicotomía entre materia dada y un principio espiritual que la determina, está disuelta por ambos lados.

Si el filósofo de Königsberg percibe el concepto de la vida como “potencia de una substancia” (*Vermögen einer Substanz*) determinada por un “principio interior” y orientada hacia la “acción” (*Handeln*), entonces en este criterio yace una distancia hacia aquellas tendencias mecanicistas de la ilustración, en las cuales se compara el cuerpo animado con una máquina análogo a un mecanismo de un reloj. Varios de los intelectuales de la ilustración en Francia (de la Mettrie, D`Holbach, Voltaire, Diderot, etc.) favorecieron el modelo mecanicista de la vida, aunque hay que subrayar también con relación a esta tradición, que no se subordina el concepto de la vida exclusivamente a una organización mecanicista. En general, el concepto de la vida juega un papel subordinado en los discursos de los racionalistas y empiristas a lo largo del siglo XVII; esto se puede ejemplificar a través de un ejemplo de Locke, quien incluyó la vida en conceptos, con los cuales “no siempre” está conectada una “idea clara, distinta y fija”, por lo cual el discurso de la vida pertenecería al lenguaje cotidiano, pero su uso no sería apropiado para hacer “investigaciones filosóficas”.¹⁸

*

La “vida” en Hölderlin, Schelling y Hegel

En el tiempo de la elaboración de la filosofía del *Idealismo Alemán* se observa un uso más frecuente del concepto de la vida, por lo cual ya se prepara el uso enfático de la vida en la segunda mitad del siglo XIX. A los protagonistas que usan el concepto de la vida pertenecen, por ejemplo, Herder, Jacobi, Goethe, Schiller y Hölderlin, y también aquellos filósofos dedicados a elaborar un sistema de categorías con base en el *idealismo* como Fichte, Schelling, Baader y Hegel. Hölderlin entiende su poema de *Hiperion* como el canto de alabanza de las “horas grandes en la vida”, anunciando con la convocación de la “santa naturaleza” la perspectiva de un “nuevo mundo”. Su lema central expresa: “Todo llega a ser diferente desde el origen”. En el final pesimista de su poema, Hölderlin afirma que los hombres aún caen como “frutas descompuestas” de la naturaleza y que tienen que hundirse; no obstante, los hombres regresan a la naturaleza entendida como su “raíz”, así emerge, como el símbolo de la esperanza, aquel *árbol de la vida* heredado del mito de la creación del Antiguo Testamento que anuncia a manera de promesa la vida nueva. A pesar de toda la experiencia de una vida conflictiva y desgarrada, Hölderlin afirma el principio de la “reconciliación” (*Versöhnung*), y concluye su poema de la siguiente manera: “Las disonancias del universo son

¹⁸ Véase: Gründer (1980), p. 71

como las querellas entre amantes. La reconciliación está en medio de la querella, y todo lo separado se encuentra de nuevo. En el corazón de arterias se separan y vuelven a juntarse para formar una vida unida, eterna y ardiente. Tales eran mis pensamientos. Más próximamente.”¹⁹ El principio de la vida unida, eterna y ardiente mencionado por Hölderlin representa ahora una figura de reconciliación que sintetiza las diferentes tradiciones cristianas y paganas; esta figura de reconciliación se discute, de manera modificada, también en las concepciones idealistas de sistemas, sin embargo en estas existe un nivel categorial mucho más abstracto. Desde entonces, el concepto de la vida juega en los sistemas idealistas un papel siempre más importante.

La expresión patética de una intuición dinámica de la naturaleza en la filosofía, es ofrecida especialmente por el joven Schelling quien desarrolla, bajo la influencia de Espinosa, un sistema no dialéctico de identidad, en el cual Dios, entendido como principio creador, coincide con su creación, es decir, con el universo en la unidad especulativa de la idea absoluta. Desde el punto de vista de la idea absoluta, se concibe a Dios bajo la categoría de la identidad, y el universo bajo la idea de la totalidad. Esta diferenciación categorial se amalgama en la idea absoluta. El pensamiento especulativo expresa entonces la versión de la armonía divina y absoluta del universo. Sin embargo, Schelling identifica en su filosofía de la naturaleza la vivacidad orgánica de la naturaleza en oposición al moralismo abstracto de Kant y al idealismo subjetivo de Fichte, así aparece el lado divino de la naturaleza como la “materia organizada y viva” (*organisierte, belebte Materie*). No se debe entender a la naturaleza como un conglomerado de cosas muertas sino, más bien, como una totalidad viva que se revela solamente al “investigador entusiasmado” (*dem begeisterten Forscher*) entonces, cuando él se ha comprometido con la unidad especulativa de Dios y del universo. Por esto, Schelling escribe en un tratado acerca de la filosofía del arte:

“La naturaleza es para uno solamente un agregado muerto de una cantidad indefinida de objetos, o el espacio, en el cual se imagina las cosas como en un envase; para otro, la naturaleza solamente es el suelo del cual extrae su alimentación y sustento: solo para el investigador entusiasmado, la naturaleza representa la fuerza original santa y eternamente creativa del mundo que genera todas las cosas de sí misma y las produce en forma de obras”.²⁰

La constitución viva y orgánica de la naturaleza entendida como proceso inmanente de generación se basa en la transferencia de la idea de la autonomía del espíritu a la vida orgánica; de esta manera, el concepto de la vida obtiene el *carácter de productividad* que especifica al contenido peculiar de los sistemas idealistas. En las encarnaciones de la naturaleza, Schelling ve la organización de la vida a manera de una “secuencia” (*Stufenfolge*) caracterizada, esencialmente, como “afecto” (*Trieb*) e “impulso” (*Drang*). La vida impulsiva se manifiesta

¹⁹ Hölderlin (1969), p. 439

²⁰ Schelling (1983), p. 5

finalmente, en esta secuencia, como espíritu alcanzando en esta máxima articulación la “autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*) y la “libertad” (*Freiheit*). Así, se entiende a la vida no solamente de acuerdo al sentido común como un proceso orgánicamente dirigido, sino la vida representa la “unión absoluta de naturaleza y de la libertad en una y la misma esencia”.²¹

También Schelling discute la relación entre materia y vida señalada ya por Kant y por los materialistas mecanicistas de la ilustración francesa. A diferencia de estas posiciones, Schelling no pretende interpretar a la vida como un mero resultado de procesos químicos sino *determinar* a la vida en un sentido peculiar. De tal manera, la vida no se concibe como un producto de la materia sino como su fundamento. Discutiendo las teorías fisiológicas y químico-fisicalistas de su tiempo, menciona con intención crítica: “La vida no es la propiedad o el producto de la materia animal, sino, al revés, la materia es el producto de la vida ..., y lo muerto en la naturaleza no lo es en sí -es sólo la vida extinguida. Según la idea, la causa de la vida tendría que ser anterior a la materia, la cual no vive sino está vivida (*die nicht lebt, sondern belebt ist*).”²² Schelling interpreta a la vida como un *principio*, convirtiéndola en un *apriori* de la materia. Por lo tanto, él distingue la vida del contexto inmanente de la naturaleza. En tal idealismo especulativo, la vida se caracteriza como un principio en unión con Dios, pues Dios es el principio único y absoluto, del cual “sale como una corriente” (*ausströmt*) la vida al mundo. El conocimiento de Dios se lleva a cabo como una “intuición intelectual” (*intellektuelle Anschauung*) entendida como “facultad” (*Vermögen*) del hombre.

“A todos nosotros es inherente una facultad secreta y maravillosa que posibilita retirarse del cambio temporal hacia nuestra existencia (*Selbst*) más interior que despoja todo lo que nos fue proporcionado desde lo externo para intuir, bajo la forma de la inmutabilidad, lo eterno en nosotros mismos. ... En este momento de la intuición, desaparece el tiempo y la duración: nosotros no estamos en el tiempo, sino el tiempo -o, más bien, no éste, sino la eternidad pura y absoluta es en nosotros.”²³

La intuición intelectual implica la enajenación (*Entäußerung*) del “Yo empírico”, del cual expresamente no permanece nada, pues el hombre -entendido en su “particularidad” (*Eigenheit*) con la constante referencia a su Yo- tiene que “extinguir” (*absterben*). Con respecto a la intuición intelectual, Schelling promueve la desaparición del Yo particular (der besonderen Ichheit), pues en la “intuición de lo eterno” (*Anschauung des Ewigen*) se “extermina” (*vertilgt*) cada existencia particular”.²⁴

Para corresponder a las exigencias conceptuales del sistema absoluto de identidad, Schelling concibe el concepto de Dios como la indiferencia absoluta.

²¹ Schelling (1965), p. 312

²² Ibid., p. 568

²³ Ibid., p.243

²⁴ Ibid., p. 294

Dios funge como el “padre eterno e invisible de todas las cosas” o, con otras palabras, como el fundamento-abismo (*Un-grund*) en una unidad absoluta, que implica la eliminación de distinciones y estados oposicionales. A diferencia de las cosas naturales que se distinguen entre sí con base en su estado de no-perfección, Dios representa la “unidad inmóvil” (*unbewegliche Einheit*) y aquel “santo fundamento-abismo” (*heilige Abgrund*), del cual todo emerge y al cual todo retorna. Con tal determinación especulativa, Schelling se basa en el pensamiento de la mística, cuyos protagonistas promovieron la versión de un Dios entendida como un “fundamento-fuente de la vida” (*Quellgrund des Lebens*). Tal concepción mística se distingue de la apología de un Dios entendido como un ser inmóvil y estático. En la mística barroca y vitalista de Böhme aparece la naturaleza como un atributo irrenunciable de Dios. Por consiguiente, Dios es la naturaleza y, al mismo tiempo, un “fundamento-abismo”, acerca del cual se puede expresar de manera negativa solamente lo que no es. La versión mística de Dios en el barroco hace explícito un “devenir” en combinación con un “perecer”, que describe el acto autogenerativo de lo divino (*das Sichgebären der Gottheit*). En Böhme, la naturaleza interna de Dios es señalada, de manera más específica, como un “fuego ardiente” (*brennend Feuer*). La cualidad del fuego documenta una vivacidad (*Lebendigkeit*) interpretada -tanto por Schelling como por Hegel- como dialéctica de la vida. Böhme señala:

“Ahora vemos que el fin está en el centro: pues Dios es también un Dios lleno de ira y un fuego que consume a todo; en esta misma fuente (*Quall*) se ubica el abismo del infierno, y la ira y la malicia de todos los diablos, también los venenos de todas las criaturas. Se encuentra, que no existe vida sin veneno y sin rabia, y en eso se documenta la repugnancia de toda polémica; se encuentra, que lo más útil es lo más estricto y la rabia más fuerte, pues eso hace todas las cosas y eso es la causa única del movimiento y de la vida.”²⁵

Con la descripción de Dios a través de la cualidad del fuego, no se concibe a Dios como un espíritu entendido como una mera voluntad racional sino como un principio impulsivo y vitalista. Tal concepción absorbe los principios con base en la tradición racionalista. La referencia a los atributos vitalistas implica la renuncia a un Dios desnaturalizado y reducido a un principio de carácter formal, pues si se entiende a Dios como un “fundamento” y como la “fuente de todas las fuerzas” (*Quellgrund aller Kräfte*), entonces le es inherente un contenido demoníaco. El idealismo de Schelling se apropia de tales ideas del filósofo zapatero Böhme. La vivacidad e impulsividad de Dios es utilizado por Schelling con el fin de caracterizar una identidad divina que incluye la vida. Tal concepción se enfrenta a un racionalismo abstracto, expresado en la filosofía de la ilustración desde Descartes hasta Kant y Fichte. Schelling acusa a este racionalismo de servir como un “ataque completamente mortal hacia la naturaleza”; y él anuncia a diferencia lo siguiente: “Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo y él tiene otras fuerzas más vivas de movimiento en sí que aquellas que le

²⁵ Böhme, Jacob: Vom dreifachen Leben des Menschen; citada en: Leese (1932), p. 47

atribuyen la escasa profundidad (*die dürftige Subtilität*) de los idealistas abstractos.²⁶

La filosofía de Schelling refleja un concepto de la vida no adjudicable exclusivamente a la naturaleza empírica; este concepto tiene que ser entendido, en primer lugar y ante todo, como atributo de Dios del cual emerge la vida natural. Tal concepción especulativa funge como una crítica hacia las abstracciones de la filosofía del sujeto del conocimiento y de la moralidad categórica; según Schelling, la tradición de la ilustración sacrifica precisamente el contenido de la vida a un pensamiento abstracto que carece de vida. Por lo tanto, la filosofía idealista y trascendental de Schelling ataca a un rigorismo ilustrativo ausente de sangre y carne. Con referencia a corrientes vitalistas, Schelling pretende superar aquel rigorismo abstracto de la ilustración por medio de una doctrina que promueve la relación entre el espíritu y la vida. El idealismo schellingiano no rechaza el principio del espíritu, sino que vincula el espíritu con la “fuerza de la vida y de la plenitud de la realidad” (*Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit*), reflejada antes en la especulación mística. Si una filosofía carece de este “elemento vivo”, entonces este elemento se pierde en los sistemas del pensamiento abstracto, cuyos “conceptos derivados” están en el “contraste más agudo” (*in schneidenstem Kontrast*) a la “fuerza de la vida y la plenitud de la realidad”.²⁷

La idea de un principio divino e impulsivo -adoptado de Böhme- la aprovecha Schelling para cuestionar por una parte una concepción racional de lo divino; por otra parte, a tal concepción de un Dios idealizado corresponde un orden del mundo con base en principios abstractos de moralidad. Adicionalmente, se pone en tela de juicio la versión cristiana de fe en un Dios solamente personal y de conducta moderada, quien carece de cualquier cualidad demonizada. Con la concepción de la naturaleza en Dios emerge, al mismo tiempo, la esfera dionisiaca que transforma y supera a un espíritu restringido al cálculo racional. La interpretación de la esfera dionisiaca elaborada por Schelling incluye la referencia a la praxis de cultos antiguos de la naturaleza en los cuales se realiza, por medio de fiestas y orgías, un culto sagrado de sacrificio a una naturaleza divinizada, con el fin de celebrar a través de los procesos destructivos del desgarramiento y a través de la experimentación de estados de vértigo -provocados por una conducta frenética e irracional- la iniciación de un nuevo ciclo de la vida. Por consiguiente, el concepto anti-racional de la vida en Schelling contiene también la dimensión de la “locura sagrada” (*des heiligen Wahnsinns*). Schelling evalúa la esfera dionisiaca como un “autodesgarramiento interno de la naturaleza” (*innere Selbsterreißung der Natur*), mencionando también el “nacimiento inicial” generado por una “rueda” (*Rad*) que se gira en un movimiento extático en sí mismo liberando así las “fuerzas terribles” que dan origen a la vida misma. No obstante, los procesos de desgarramiento están dominados por la “luz de una razón superior” (*das Licht eines höheren Verstandes*) que hay que entender y

²⁶ Schelling (1963), p. 248

²⁷ Idem.

reconocer como la “fuerza auténtica de la naturaleza” (*die eigentliche Kraft der Natur*) y de todo, lo que surge de ella. El concepto de vida de Schelling no omite la referencia indispensable a una “razón superior”²⁸, pero este concepto se nutre de la alabanza de un delirio irracional con el fin de enfrentarse a una concepción racionalista, es decir, a la concepción de un sujeto constituido por sus atributos racionales. En esta concepción se lleva a cabo la subordinación de la naturaleza impulsiva representada por la esfera dionisiaca.

También Hegel simpatiza con el pensamiento del zapatero de *Lausitz*. En las *Lecciones acerca de la filosofía*²⁹, Hegel anota que no debe avergonzarse, a pesar de la forma bárbara de su expresión, de las ideas místicas de este *theosophus teutonicus*, porque oculta en su concepción de Dios la idea profunda al demostrar la coincidencia de las contradicciones absolutas. La fascinación por el pensamiento místico se manifiesta en el poema *Eleusis*³⁰, escrito en la ciudad de Bern por el joven maestro en espera de su amigo Hölderlin. Con la observación nocturna de la luna (motivo del romanticismo) sucede también la disolución del yo, pues “el sentido se pierde en el acto de mirar” y “todo lo que yo nombré, desapareció”. La conciencia particular del yo se disuelve aparentemente en la “inmensidad” del cosmos: “Yo me entrego a la inmensidad, yo estoy en ella, soy todo, soy solamente ella”. Sin embargo, el joven entusiasta enfrentado con la unificación absorbidora del yo se asusta en este punto por la dimensión infinita: “Al pensar -retornando- se extraña, él se horroriza frente a lo infinito, y con asombro no capta la profundidad de lo visto”; desde entonces, él pensador prefiere dedicarse a la filosofía de la religión que menos horror provoca y que está arraigada, desde la antigüedad griega, en la experiencia de un asombro (*Staunen*), tratando de descubrir y recuperar la “unidad pérdida de la vida” con medios categoriales y racionales.³¹

Con frecuencia, el joven Hegel escribe -con referencia a la historia de la religión y a la constitución política- sobre una “nostalgia hacia la vida perdida”, señalando con eso una “comunidad” que une a los hombres a través del “amor”. En el “espíritu de las comunidades” de los primeros cristianos y especialmente a través de la interpretación del principio del evangelio de San Juan, Hegel descubre al reino de Dios como el principio de una comunidad que no se basa en la conceptualización sino en el lazo vivo del amor. “En el reino de Dios existe el principio común que todos viven en Dios y el principio comunal no es el concepto sino el amor, un lazo vivo que une a los creyentes, esta sensación de la unidad de la vida”³². Sin embargo, el idealismo de Hegel reclama, esencialmente, la comunidad pérdida de la vida de una manera especulativa desde la “originalidad viva del espíritu”. Como consecuencia de lo anterior, Hegel constata en el mundo

²⁸ Ibid., p. 713

²⁹ Hegel (1978b), pp. 91

³⁰ Hegel (1978a), p. 230

³¹ Ibid., p. 230-233

³² Ibid., p. 394

real un “desdoblamiento” (*Entzweiung*) que se manifiesta inmediatamente como la “necesidad” (*Bedürfnis*) de elaborar una razón filosófica, cuyo “interés” exige la superación de las oposiciones fijas y reales en la totalidad de la “vitalidad máxima” (*der höchsten Lebendigkeit*). “El desdoblamiento necesario es un factor de la vida que se forma oponiéndose eternamente, y la totalidad es posible en su vitalidad máxima solamente a través de la restauración de la separación máxima”.³³ No obstante, la vitalidad máxima -mencionada aquí bajo la influencia del entusiasmo por la vida por Hölderlin- no se interpreta como un principio de origen, pues la vida funge como concepto dialéctico de relación revelando así la diferencia entre ella y la conciencia, pero al mismo tiempo su relación con el espíritu. En la *Fenomenología del espíritu*, esta dialéctica de la vida se manifiesta a través del movimiento propio de la conciencia, pues la conciencia tiene que transformarse en la “autoconciencia”, lo que sucede en un “movimiento” reflejado en el cual la vida emerge en primer lugar como “apetencia” (*Begierde*) que busca su “satisfacción” (*Befriedigung*) inmediata en el mundo objetivo. Esta conducta práctica entendida como “superación del objeto autónomo” (*Aufheben des selbstständigen Gegenstandes*) dirige la “experiencia” (*Erfahrung*) de la conciencia que se experimenta, a través de la negación de su apetencia inmediata, como “autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*) alcanzando su satisfacción en una autoconciencia diferente y, finalmente, en el concepto colectivo y de género del “espíritu” (*Geist*). Con la distinción de “figuras vivas” (*lebendige Gestalten*) en el “proceso de la vida”, Hegel no pretendió escribir una fenomenología de la vida, sino una *fenomenología del espíritu*.³⁴ El idealismo de Hegel se distingue en este punto de la intuición intelectual de la naturaleza en el Dios de Schelling, la cual reduce la potencia del conocimiento conceptual, pues Hegel afirma la verdad de la razón como certeza de ser toda la realidad a través de la experiencia de la conciencia constituida por procesos del trabajo, del sacrificio y del conocimiento. “La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.”³⁵

La lógica dialéctica de Hegel se debe entender como un proyecto de reconciliación entre la razón real existente y la razón autoconsciente. La reconciliación se basa en la presentación de una síntesis universal que supera la oposición de lo subjetivo y lo objetivo. La desaparición de lo subjetivo en el mundo objetivo agita a este mundo, iniciando con eso un proceso vital, pues el sujeto representa la vitalidad y la realidad vitalizada se convierte así en objeto de la conciencia lo cual se reconoce en esta realidad. Esta figura especulativa emerge en la *Ciencia de la lógica* bajo la expresión *idea* cuya existencia inmediata es la *vida* expresada como naturaleza, impulso y como cuerpo de individuos particulares. La vida que permanece en esta exteriorización como un “secreto

³³ Hegel (1977) tomo 2, p. 22

³⁴ Véase: Hegel (1966), p. 51-259

³⁵ *Ibid.*, p. 259

inentendible" (*ein unbegreifliches Geheimnis*)³⁶, se revela a sí misma como un proceso, por ejemplo el proceso reproductivo de los individuos a través del cual la vida se transforma a la instancia superior del género. En este sentido, Hegel desarrolla la dialéctica de la vida con referencia al "individuo vivo" que niega a través del "proceso de la vida" la objetividad natural indiferente para sufrir en el "proceso del género" (*Prozeß der Gattung*) su muerte individual. La vida del género es, pues, idéntica con la reproducción permanente de los individuos, es decir, el género es lo "universal del individuo" (*Allgemeinheit des Individuums*), cuya realización incluye la muerte individual. A través de la muerte de los individuos, el género se conserva, pues lo vivo que es la contradicción de la existencia del individuo particular, implica al mismo tiempo la universalidad del género. Esta contradicción se reconcilia imponiendo al género como un poder superior sobre el individuo. No obstante, en esta reflexión de la manifestación inmediata de la idea como vida, Hegel no está interesado primordialmente en lo universal de la vida orgánica, es decir, en un concepto de la naturaleza, sino él pretende superar la determinación de la naturaleza como vida, que sucede a través de la mención de la existencia del espíritu. El espíritu es expulsado por medio de la muerte de los individuos, pero resurge como la conciencia del género y como la realidad verdadera de la idea. "En el proceso del género perecen las particularidades separadas propias de la vida individual; la identidad negativa, donde el género vuelve a sí, como por un lado es la creación de la individualidad y por el otro lado es la eliminación de ella, es así el género que se fusiona con sí mismo, la universalidad de la idea *que se hace por sí misma*. En el ayuntamiento carnal muere la intermediación de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el surgir del espíritu."³⁷ El carácter procesal de la vida señala, pues, el *surgir* del espíritu como una figura superior con el fin de reconocerse a sí mismo como universalidad determinada y existente.

*

El debate acerca de la "vida" en el romanticismo (Hegel y Schlegel)

La vida funge en Hegel como una categoría de la autoexperiencia del espíritu y no como la categoría de un "absoluto verdadero", por lo cual una filosofía de la vida que pretende vincular el carácter impulsivo de la vida en analogía con la naturaleza impulsiva de un origen divino, no puede hacer referencia hacia Hegel, sino tiene que recurrir a Schelling, quien deduce, tanto desde su filosofía de la naturaleza y del arte como de su concepto de Dios las consecuencias de una impulsividad de la vida, en la cual la naturaleza es más poderosa que el espíritu cognoscitivo. La filosofía sobre la naturaleza realizada por parte del *romanticismo* encuentra su expresión adecuada en la filosofía de Schelling. No obstante,

³⁶ Hegel (1975), p. 416

³⁷ *Ibid.*, p. 429

también Hegel se nutre de la corriente romántica señalando, por ejemplo, el vértigo y el entusiasmo báquico, en el cual el “sí mismo” es “fuera de sí”, materializado particularmente en la “bella corporeidad” de la obra de arte viviente.³⁸ El entusiasmo del culto báquico implica el “embotamiento” de la conciencia junto con “salvajes balbuceos”, es decir, el espíritu en esta etapa de la “religión del arte viviente” representa la revelación de dios en un misterio que reduce la conciencia en su capacidad de autoreconocimiento, así que la “obra de arte espiritual” (la epopeya, la tragedia y la comedia) tiene que complementar la ceguera reduccionista del éxtasis del culto. Sin embargo, la conciencia cómica que revela la vaciedad de las figuras divinas y la enajenación de la sustancia, tiene su complemento en la “autoconciencia desventurada” que reconoce su destino trágico señalando el “dolor que se expresa en las duras palabras de que dios ha muerto”. Este saber de la “religión revelada” transformado en el cristianismo a través de la afirmación de la “resurrección” espiritual del dios muerto posibilita, finalmente, el paso hacia la resurrección del espíritu entendido como “saber absoluto” en el nombre de la comunidad.

El concepto sintético del espíritu expresa, pues, el recuerdo hacia la esfera dionisiaca mencionada con frecuencia por los protagonistas de la conciencia romántica que se dedican a la elaboración de una “nueva mitología”, cuyo punto central se refiere justamente a la religión de Dionisio. El culto de Dionisio entendido como principio sagrado de una comunidad se encuentra ya en Hölderlin.³⁹ La presencia del romanticismo en la conciencia contemporánea pretende una crítica del racionalismo en el nombre de una remitologización de la realidad y a favor del concepto enfático de subjetividad, del cual Hegel se va a distanciar. De esta manera, Hegel discute con intención crítica el desgarramiento de la conciencia romántica en la *Fenomenología del espíritu* en la parte “La conciencia. El alma bella, lo malo y el perdón”, superando a través de la figura del “perdón”, en relación con la “reconciliación” lo que él había identificado en las figuras del “alma bella”, de la “hipocresía” y del “corazón duro” como metáforas principales del romanticismo.⁴⁰ Hegel observa en el romanticismo la “cúspide” (*Spitze*) de una subjetividad que se sabe como lo absoluto. Sin embargo, una subjetividad que se afirma de tal manera y que se eleva, además, sobre la dialéctica objetiva del espíritu, se supedita a la crítica. Con la crítica hacia el concepto romántico de la ironía entendida como “negatividad infinita y absoluta” emerge entonces, de manera forzosa, un carácter polémico en contra de la corriente romántica dirigida especialmente en contra de Schlegel, quien inauguró el concepto romántico de la ironía. De hecho, Schlegel fue el inventor y el teórico de una ironía definida de la siguiente manera: “La ironía es la conciencia clara de la agilidad eterna, del caos pleno e infinito”.⁴¹ La nostalgia romántica hacia lo infinito y hacia un caos mítico aprecia la ironía como la instancia que juzga todas

³⁸ Hegel (1966), p. 420

³⁹ Véase: Frank (1989)

⁴⁰ Hegel (1985), p. 368-392

⁴¹ Citado en: Berkowski (1979), p. 91

las manifestaciones petrificadas y separadas del proceso universal de la vida. Hegel ataca justamente este principio subjetivista de una fuerza en movimiento y de absoluta creatividad, en la cual los sujetos empíricos pretenden participar a través de la intuición. Schlegel mismo responde con una crítica que flagela al idealismo hegeliano como el “tercer estadio de la perturbación idealista” y como el “escalón último del ateísmo científico”. Según Schlegel, el espíritu absoluto de Hegel trasciende irrespetuosamente todo lo individual y personal. Apoyándose en el gesto romántico, Schlegel promueve este *subjetivismo* destinado a un rescate de la personalidad; también denuncia a la lógica dialéctica como el “mal espíritu de la negación y de la contradicción”, caracterizando a su representante como el “enemigo del género humano” y como el “rey del abismo”. Schlegel juzga el pensamiento de Hegel como “vacío”, “muerto” y “abstracto”⁴² enfrentándolo consecuentemente con un “conocimiento de la vida”, al cual se puede llegar solamente por medio “de la vida misma”. Así, Schlegel dicta cursos magistrales sobre la *filosofía de la vida* con el fin de frenar la influencia de la especulación dialéctica de Hegel. Schlegel identifica a la vida como instancia positiva y previamente dada. “Uno no llega al conocimiento de la vida sino a través de la vida misma, y esta es la condición subjetiva o, más bien, personal exigida y presupuesta en cada filosofía. La filosofía como saber positivo y como lo más completo y máximo de todo saber positivo presupone esta positividad como lo dado.”⁴³ La forma particular y la configuración de la vida misma se debe entender como una “forma viva y orgánica” que no se debe subordinar al “método falso del saber muerto y abstracto”.⁴⁴

El movimiento romántico utiliza el concepto de la *vida orgánica* junto con el concepto del caos -derivado de la mitología griega- con la intención de corregir las tendencias de abstracción de la filosofía de la ilustración, en la cual dominan las categorías de la razón frente de las categorías de la vida. La *génesis de la vida* experimenta en el romanticismo, donde éste se articula artística o ensayísticamente, una celebración teórica. El filósofo-poeta Novalis -quien también había estudiado derecho y la ciencia de la minería- describe de manera ejemplar la fascinación por el caos, entendido como el principio de origen de la vida. Según esta concepción, en el caos actúan fuerzas consumativas (el fuego) que generan el mundo irreconocible para la razón, lo que se analiza en la reflexión filosófica-poética.

“El acto de la trascendencia es, en todo lugar, el más superior -el punto original- la génesis de la vida. De esta manera, la llama no es nada diferente que tal acto. - Así surge toda la filosofía, donde el filosofar filosofa sobre sí mismo - es decir, se consume al mismo tiempo y se renueva. - La historia de este proceso es la filosofía.”⁴⁵

⁴² Schlegel (1969), p. 16

⁴³ Citado en: Bchler (1988), p. 43

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Hardenberg (Novalis) (1957), p. 135

El movimiento cíclico de este proceso caótico y creativo de la vida se convierte en fuente de inspiración de la estética romántica. En los *Himnos a la noche*, Novalis celebra el “ritmo” y la “melodía” de movimientos orgánicos, descubriendo ahí la poesía secreta de la vida. La capacidad racional no se elimina, pero sí queda subordinada a una productividad transformadora del caos; el individuo romántico anhela ser aprehendido por esta movilidad caótica de manera total. La idea peculiar de la estética romántica circula por eso permanentemente alrededor de una reanimación del espíritu a través de su integración en un movimiento universal de la vida interpretado como un “proceso excesivo de innovación” (*überschwenglicher Erneuerungsprozeß*) al cual pertenece de manera simultánea el “inicio de la muerte” (*Anfang des Todes*) junto con la vida. Por tanto, la “nostalgia” romántica “hacia la muerte” (*Sehnsucht nach dem Tod*) pertenece esencialmente a la intuición intelectual y estética de la vida.⁴⁶

*

La filosofía de la “vida” en Schopenhauer, Nietzsche y Dilthey

Los protagonistas de la filosofía de la vida desde el final del siglo XVIII, a lo largo del siglo XIX y hasta los primeros decenios del siglo XX presentan “intuiciones del mundo” (*Anschauungen der Welt*, según Dilthey) con base en una filosofía de la vida que incluye concepciones cosmovisionales e ideológicas en combinación con la doctrina de un culto de la personalidad, de la individualidad y del genio. Como protagonistas se puede señalar a Hamann (1730 - 1788), Arndt (1769 - 1860), Schlegel (1772 - 1829), Novalis (1772 - 1801), Schelling (1775 - 1854), Görres (1776 - 1848), Schopenhauer (1788 - 1860), Carus (1789 - 1869), Bachofen (1815 - 1887), Dilthey (1833 - 1911), Nietzsche (1834 - 1900), Simmel (1858 - 1918), Bergson (1859 - 1941), Klages (1872 - 1956), Spengler (1880 - 1936), etc. Según esto, es posible constatar una línea continua hasta el siglo XX de un pensamiento impulsado por el romanticismo que al final del siglo XIX llega al clímax. Lo común de los autores citados es una desconfianza fundamental en el conocimiento legitimado con base en la razón trascendental. Esto no significa que las filosofías particulares de la vida obedezcan de manera homogénea a un criterio determinado o que sigan en su exposición esquemas invariables. El punto común de estas teorías es el uso forzado de la palabra vida con el fin de hacer relativo el peso de la ilustración. A través del uso de la palabra “vida”, se interpreta la exigencia de racionalidad como una reducción ilegítima. Inicialmente, no se trata de una simple eliminación de la ilustración sino, más bien, de la crítica de la “Aufklärerei”.⁴⁷ A través de la crítica de la sustancia normativa de la ilustración abstracta, se pretende legitimar una “ilustración superior” que se comprenda a sí misma como una “mitología nueva” (Hölderlin). Después del movimiento romántico

⁴⁶ Hardenberg (Novalis) (1953), p. 412

⁴⁷ Véase: Schmidt (1989)

-e influenciada por éste- emerge una filosofía de la vida que otorga a la vida el valor de una categoría central en oposición radical a lo que la ilustración había afirmado con la posición de un sujeto del conocimiento que postula la validez universal de racionalidad. Tal filosofía de la vida busca su legitimación, por consiguiente, a través de una posición anti-idealista, por medio de la cual se pretende aniquilar la relación idealista de mediación entre el mundo objetivo y subjetivo o entre la vida y el espíritu, subordinando ahora al espíritu a la vida. Después del Romanticismo, los representantes de la filosofía de la vida ya no usan la palabra "vida" como un concepto con relación al espíritu, sino se invierte la relación espíritu-vida de tal manera que el espíritu emerge sólo como objetivación de la vida. La vida es una instancia de origen, caracterizada por una voluntad no racional, no subjetiva y con potencia caótica.

El movimiento romántico representa la dialéctica de la ilustración, entendido en el sentido de ilustrar a la ilustración, lo que implica recurrir a fuentes míticas; lo normativo de la racionalidad abstracta se experimenta como la amenaza de una subjetividad que exige su restitución a través de la referencia a la vida. Este rescate de una subjetividad en riesgo se manifiesta como un proyecto estético, que incluye la formación educacional de los individuos en su función como ciudadanos (*Bildungsbürger*); en el campo de la política, el sujeto romántico promueve, con base en una participación entusiasta, la transformación revolucionaria de las relaciones sociales petrificadas. Después de las guerras antinapoleónicas de liberación, el Romanticismo protagoniza la meta restauradora de trascender y unificar las contradicciones reales a través de un Estado que debe ser naturaleza, es decir, el Romanticismo propone elementos "orgánicos" y "vivos" para restablecer principios constitutivos de la vida social. De esta manera, el Romanticismo -entendido como un movimiento estético con consecuencias políticas- representa el uso teórico forzado del concepto de la vida y la pretensión de ofrecer un fundamento más sólido enfrentado al modelo idealista de identidad entre la razón y la realidad. Sin embargo, la filosofía posterior de la vida hace uso de un sentido más radical de la palabra convirtiéndola en un principio de origen que hay que entender en combinación con el principio de la voluntad.

Schopenhauer y Nietzsche son los exponentes principales de esta filosofía de la vida, en la cual no se debe subestimar la vigencia de los criterios románticos de la vida entendidos como fundamentos caóticos e irracionales. Según su autoentendimiento, pretenden oponerse filosóficamente a los razonamientos de un idealismo que no concluye solamente en el postulado de la identidad entre realidad y razón, sino también en la instalación de la razón como un "tribunal" universal, enfrente del cual deberían ser tratados los conflictos de las partes y de los partidos con referencia a la razón, es decir, la solución de conflictos ya no debería depender de las decisiones arbitrarias de potentados absolutistas, sino la solución de conflictos debería llevarse a cabo con base en una racionalidad que funge como el centro de referencia de una constitución social llamada: sociedad burguesa. El idealismo representa, por esto, la anticipación teórica de ideas de

una sociedad con proyección al futuro; la función de tal teoría que pretende expresar la racionalidad como el principio constitutivo y necesario de la convivencia social de la sociedad, consiste también en la universalización de este modo de relación social expresado como el interés del género humano. La perspectiva histórico-universal de la programación idealista ilustra de esta manera un *optimismo social de constitución* proyectada al futuro. La continuidad de la sociedad burguesa basada en la universalización de sus promesas de civilización, en otras palabras, su perspectiva de futuro como tal, se pone en tela de juicio a través del surgimiento de una filosofía de la vida que articula, cada vez con más fuerza, la vanidad del proyecto promisorio y optimista de una universalización cultural. La nueva filosofía de la vida no constata, por esto, solamente el derrumbe del idealismo como una reacción consecuente de un proyecto abstracto que subordina la vida a la razón, sino emprende todo para promover este derrumbe con más intensidad a través de una nueva doctrina de categorías presentada con intención polémica, por medio de la cual se ataca justamente al *pathos* histórico-universal de la racionalidad que debería legitimar a la sociedad con bases constitutivas proyectadas hacia el futuro.

En la filosofía de la vida de Schopenhauer, el ser verdadero y el fondo de la realidad no está representado por el principio de la razón que se manifiesta como sujeto constitutivo de la realidad. La oposición decisiva al racionalismo por parte de la filosofía de la vida, es decir, su propuesta alternativa a la ilustración y al postulado de la razón como tribunal, se hace evidente por la elaboración de una *metafísica de la voluntad* que se opone a la determinación hegeliana, quien había concebido la libre voluntad en la *Filosofía del Derecho* como una manifestación peculiar del pensamiento.⁴⁸ La voluntad en Schopenhauer se deriva de la realidad inmediata del “cuerpo” y del “sexo”. El cuerpo expresa la voluntad como una fuerza instintiva por medio de sus impulsos, es decir, como coacción al servicio de la conservación e intensificación de la vida; por consiguiente, lo instintivo no depende de la disposición subjetiva. Adicionalmente, la *voluntad por la vida* (*Wille zum Leben*) es un impulso ciego fuera del alcance de la razón y emerge de una dimensión profunda de la vida que se sustrae del acceso racional. Schopenhauer constata por una parte que la acción del hombre es dirigida por motivos y fines de tal manera que se pretende dar una aclaración racional acerca de la utilidad de la acción; sin embargo, él afirma por otro lado que en el caso de una interrogación sobre el “porqué” de la voluntad o del querer, nadie podría ofrecer entonces “ninguna respuesta”; de tal manera, la pregunta misma parecería “disonante” (“*ungereimt*”)⁴⁹. La voluntad por la vida se extralimita del principio racional del fundamento de la razón (*Satz vom Grund*), por lo cual la voluntad podría ser llamada “libre”, aunque tal libertad ya no se puede identificar con la autodeterminación racional de un sujeto, sino con la libertad de un fundamento impulsivo e irracional de la realidad (*mit der Freiheit eines unergründlichen Triebgrundes der Wirklichkeit*). La eliminación del sujeto trascendental y de la

⁴⁸ Hegel (1985), p. 35

⁴⁹ Schopenhauer (1992), pp. 95

autodeterminación racional correspondiente ejecutada por Schopenhauer, lo convierten en el intelectual decidido para elaborar una filosofía de la vida, en la cual la voluntad -entendida como fundamento impulsivo e irracional- posee la mayor importancia. Al mismo tiempo, Schopenhauer presenta en su filosofía un *pesimismo* peculiar, pues él concibe un sujeto dominado por el miedo, el sufrimiento y la angustia por la muerte. Este sujeto se enfrenta constantemente y con base en su experiencia con la *necesidad (Not)* que emerge de la vida; en este contexto, el sujeto interroga si la determinación del mundo como sufrimiento podría ser entendida todavía como un *fin* derivado de la tradición metafísico-religiosa. Schopenhauer ejerce un voto en contra de la tradición sincretista del cristianismo -que combina la religión con la metafísica- y rompe también con la fe en la ciencia ejecutada por filósofos que pretenden escribir, de manera soberana, el libro de la vida con base en la capacidad de un sujeto que pretende ejercer el cálculo sobre la voluntad por la vida.

No debe esperarse que el conocimiento solucione el enigma del mundo, pues éste representa sólo un fenómeno derivado. Como verdad de la vida y del mundo, Schopenhauer proclama la voluntad cuya comprobación se afirma tanto subjetiva como objetivamente; por el lado subjetivo, la voluntad se establecerá sobre la representación y por el lado objetivo, se constata la presencia de la voluntad desde la naturaleza no orgánica. Sin embargo, la voluntad la interpreta también con referencia al hombre entendido como *animal metaphysicum* cuya necesidad de saber no se satisface con el principio de la razón. En relación al dominio de la voluntad entendida como acción inconsciente o como una potencia ciega, Schopenhauer la caracteriza también como el “trabajo del presidio” (*Zuchthausarbeit*)⁵⁰, es decir, como la presión de una autorepresentación individual en un mundo de la apariencia dominado por las batallas de competencia; a diferencia de tal coacción, Schopenhauer propone la “satisfacción de la contemplación” (*Wonne der Kontemplation*). En relación a este punto resucita la necesidad metafísica (*das metaphysische Bedürfnis*) y el filósofo revela un camino de *salvación*. Sin embargo, tal salvación ya no puede pertenecer a la tradición occidental de la religión y de la metafísica, sino al mundo asiático estancado en comparación con el mundo europeo, pues el mundo occidental está caracterizado tanto por la competencia de los individuos como por su disposición a una productividad y tragosidad sin límite. De la tradición oriental-asiática, Schopenhauer retoma el concepto mágico del *Nirvana* que permite iniciar un giro, pues se puede transformar de esta manera la voluntad por la vida, que genera en el mundo de las apariencias sólo la miseria y la necesidad. Por consiguiente, el optimismo desengañado de la ilustración se convierte en el pesimismo lúcido. Como sentido esotérico de su filosofía, Schopenhauer propone la figura reflexiva de una voluntad que se niega a sí misma, tal sentido ejecuta la despedida de la tradición occidental con sus postulados de la razón y de la subjetividad. Al contrario, la doctrina de salvación con origen asiático, afirma la versión de una *existencia individual* dentro del contexto del mundo físico dominado por la

⁵⁰ Ibid., p. 104

voluntad. Con base en esta doctrina de salvación, para el individuo no existe solamente la opción de deshacerse del mundo físico, sino tal existencia individual se distingue al mismo tiempo de una *existencia intelectual* con carácter parasitario.⁵¹

Siguiendo a Schopenhauer, Nietzsche interpreta la vida como el “poder superior y dominante” que condiciona al conocimiento. La vida significa la realidad de un devenir sin fin ni meta; tal concepción de la vida cuestiona justamente una metafísica que había postulado un ser verdadero, por medio del cual el mundo del devenir podía ser degradado a una cuestión no esencial. El platonismo y el cristianismo fungen, por esto, como las instancias decadentes de una “producción del más allá”, por la cual se niega la vida en su naturaleza. El concepto anticristiano de la vida implica la revaluación de los instintos, afectos y pasiones degradados por la idealización y moralización de la vida. También el concepto de la vida de Nietzsche converge con el de Schopenhauer reencontrando como punto inicial el cuerpo y la fisiología. El cuerpo, con su “gran razón”, se convierte en el tema de una teoría que pretende desenmascarar la teoría de la conciencia como una apariencia psicológica. En la obra *Así habló Zaratustra*, Nietzsche cuestiona el Yo de la reflexión, que obstaculiza por medio de su egocentrismo la vida auténtica. En comparación con esto, el yo actuante representa la vida y, por consiguiente, puede ser identificado como *yo vivo* junto con el cuerpo. En analogía a la dialéctica entre conciencia y objeto en Feuerbach, también Nietzsche establece la relación entre espíritu y cuerpo, subyugando al espíritu al poder de la voluntad del cuerpo. “El cuerpo creativo creó al espíritu como una mano de su voluntad”. Esta conversión se manifiesta inmediatamente como una moral antiburguesa y antisacerdotal de una sensualidad revaluada que tiene origen pagano y encuentra en la figura mítica y asiática de Dionisio su expresión adecuada.⁵²

Dionisio encarna un estado orgiástico, pasional y vertiginoso de una moralidad de la vida que gira alrededor de la “plenitud”, la “exaltación” y el “crecimiento de la fuerza”. Este origen asiático y salvaje constituye la base de la espiritualidad política griega, de la cual Nietzsche deduce el tipo del “hombre teórico” (Sócrates), que fundamenta la “ilustración dudosa”, estancando las fuerzas e impulsos anímicos. La vida dionisiaca se manifiesta en la danza, en la fiesta, en la música y en la tragedia, pues en estas celebraciones rituales no se niega, sino se confirma incondicionalmente el desgarramiento del individuo, el dolor extremo y el sufrimiento sin límite. En este sentido, el dios asiático representa para Nietzsche una vida en la que se afirman procesos de destrucción y disolución de una manera dramática, sin igual. La disposición del individuo de aceptar esos procesos de desgarramiento y de destrucción es celebrada por Nietzsche por medio de su protesta gigante a través de la “transformación de todos los valores” en el nombre de una vida dionisiaca que se “ofrece” (schenkt),

⁵¹ Ibid., p. 39

⁵² Nietzsche (1988)

es decir que no está a la disposición de un sujeto, por lo cual este proyecto de transformación -anunciado aforísticamente por Nietzsche bajo el nombre de la "voluntad de poder" (*Wille zur Macht*) como contraposición al idealismo con sus efectos en la teoría del conocimiento, de la moral y de la estética-, habría que entenderse como el ejemplo más proclamativo del siglo XIX a favor de una *depotenciación de la subjetividad*.

El docente Dilthey -profesor de la Universidad de Basel y posteriormente de la Universidad de Berlín- modifica la tradición filosófica trascendental y la correspondiente conciencia de la razón (*Vernunftbewußtsein*), determinando la posición de la *razón pura* a través de una *razón histórica* en la cual el concepto de la experiencia se sustituye por el concepto de la *vivencia*. Igual que en la filosofía idealista de la conciencia, también Dilthey toma como punto de partida la certeza de los "hechos de la conciencia", pero a estos hechos pertenecen esencialmente procesos anímicos y fenómenos como la percepción, la memoria, el sentir y la voluntad, etc. Así, Dilthey hace hincapié en los "hechos no intelectuales de la conciencia" enfatizando, con otras palabras, la "totalidad de la vida del alma".⁵³ La certeza de los hechos de la conciencia se arraiga en las percepciones vividas y experimentadas en los sentimientos y en aquella voluntad por la vida que proclamaba Schopenhauer y que llenaba el Yo. La vida se entiende como una totalidad, que en su inmediatez sustenta a la conciencia; puesto que la concepción idealista de génesis -tanto de la constitución del sujeto como del objeto- favorece la autoconciencia como una instancia primaria y fundamental, Dilthey pretende ahora desenmascarar al *intelectualismo* que sustenta la relación de constitución como un escudo idealista en contra de los contextos verdaderos de la vida. La vida, como la instancia que abarca también los procesos de conocimiento, ya no funge como un proceso teórico sino que señala lo que Dilthey nombra "vivencia", entendida como "presión y contraposición, posición en frente de las cosas que por sí mismas son posición, como el poder de la vida ante nosotros y alrededor de nosotros."⁵⁴ La "concepción intelectualista del mundo" de toda la tradición de la ilustración es sometida a esta crítica.

"En las venas del sujeto del conocimiento, lo que Locke, Hume y Kant construyen, no corre sangre verdadera, sino jugo adelgazado de la razón como mera actividad del pensamiento"⁵⁵.

Las condiciones reales de la conciencia no se deben determinar a través de un sujeto trascendental del conocimiento, sino hay que considerarlo como lo dado por el contexto de la vida misma. El proceso real de la vida ya no exige presupuestos fijos por un *a priori* con el fin de determinar el conocimiento, sino más bien una historia del desarrollo que encuentra en la totalidad de la vida su punto de salida y su fin. Si junto con el contexto de la vida está dada la última

⁵³ Dilthey (1981), p. 264

⁵⁴ Ibid., p. 235

⁵⁵ Dilthey (1978a), p. 6

condición del conocimiento, entonces emerge de eso una estructura circular de la vida que el conocimiento ya no puede negar. Por lo tanto, la vida se convierte en un “*prius* del conocer”, en un presupuesto que puede “interiorizarse” (innewerden) por la vivencia. Las ciencias espirituales ejecutan este “interiorizarse” de un estado psíquico en su totalidad como una post-experiencia de la vida. “Vida concibe aquí vida” (*Leben erfaßt hier Leben*): Con esta tautología, Dilthey propone la doctrina específica de una comprensión de la “vida vivida por el hombre” que se experimenta en sus figuraciones y significados como un *contexto hermenéutico*⁵⁶. La hermenéutica de la vida sustituye y revisa la teoría del conocimiento de origen kantiano. La reflexión hacia el contexto de la vida -resumida en el trilogía “vivencia, expresión y comprensión”⁵⁷- es exigida por Dilthey en el nombre de la elaboración de una hermenéutica, por medio de la cual se pretenden representar las expresiones particulares de la vida en sus significados con relación a la totalidad de la vida misma. Las categorías de la vida deben descubrir la vida en su sentido inmanente, evitando atribuir un sentido exterior de este mundo hacia la vida.⁵⁸ En contraposición a una legitimación lógica y trascendental, Dilthey defiende la inmanencia de la filosofía de la vida y la comprensión hermenéutica que tiene la tarea de expresar la inmediatez de la vivencia.

*

El movimiento de la “vida” y la ideología (Simmel, Spengler, Klages)

Durante el cambio de siglo, la filosofía de la vida que se expandió a lo largo del siglo XIX con influencia en las instituciones académicas, obtiene su bendición extra-académica a través de un movimiento de la juventud (*Jugendbewegung*) que se celebra a si mismo y con ello a la vida como el concepto clave que indica, por un lado, plenitud nueva y no consumada, y por otro lado la capacidad de innovación y de autenticidad. El movimiento de la juventud sostiene como fenómeno social las energías revolucionaria-culturales y críticas con respecto al estado de la civilización y las intenciones reformistas referidas a la formación pedagógica, aspectos inherentes a la filosofía de la vida. Las diferentes formas de apariencia de esta praxis de un *movimiento de la vida* -que se refiere a todos los sectores sociales- incluyen en el campo del arte el llamado Jugendstil y las corrientes vanguardistas como el expresionismo y el DADA. Dicho movimiento de la vida se expresa como el movimiento llamado los “pájaros caminantes” (*Wandervogel*) y como el movimiento de colonos (*Siedlungsbewegung*) con concepciones reformistas en el sentido pedagógico y artístico, así como en el programa del *Bauhaus*, en el cual se exige con un gesto antiacadémico la idea de

⁵⁶ Dilthey (1981), p. 278

⁵⁷ Ibid., p. 235

⁵⁸ Ibid., p. 291

la manufactura con el fin de impulsar un nuevo arte de construcción.⁵⁹ El proceso de industrialización del siglo XIX con sus constelaciones sociales de conflicto se refleja en estas corrientes reformistas y de protesta con elementos críticos hacia la cultura burguesa y al capitalismo; tal reflexión se articula políticamente como una izquierda revolucionaria y como una derecha conservadora. Esta ambigüedad política afecta de manera directa a la filosofía de la vida que afirma ideológicamente el énfasis de la irrupción del movimiento de la juventud.

La nostalgia hacia proyectos globales de la vida con una integración orgánica del individuo y de la comunidad se basa en el fastidio característico con respecto a lo establecido. Esta nostalgia se refleja como meta en las concepciones de la filosofía de la vida. La irrupción planeada de la guerra de 1914 se experimenta desde la perspectiva de la filosofía de la vida como el acontecimiento de una juventud, que debe recuperar el sentido perdido de la vida y que puede impulsar el criterio de una nueva comunidad. La juventud traduce de manera inmediata sus vivencias como “pájaros caminantes” en las marchas guerreras, practicando la disposición a la sobrevivencia en situaciones extremas. El ataque tormenta en el frente militar, es decir, aquel *precursar hacia la muerte* (Heidegger) -practicado anteriormente como ejercicio caminante- se lleva a cabo como modo extático de movimiento; el grito entusiasta “hacia la muerte - Hurra” (*In den Tod - Hurra*)⁶⁰ acompaña la escenificación dionisiaca de la danza extática de la muerte en el frente organizado por el Estado. La idealización de la vida propagada por el “movimiento de la juventud” -“Quedarse puro y madurar, este es el arte mas bello y difícil de la vida”⁶¹- se traduce en un esteticismo de la muerte del frente apoyándose en las metáforas del *Jugendstil*:

“Tener la vivencia de un ataque de tormenta auténtica... , eso tiene que ser bello. Quizás, uno tiene solamente la vivencia de uno. Eso tiene que ser bello”.⁶²

En la narración *El caminante entre ambos mundos*, el autor Walter Flex transforma la vivencia de la guerra en un caminar hacia la muerte, es decir, en un acontecimiento que se revela para un “alma grande” como la vivencia insuperable y auténtica. “La muerte es para las almas grandes la vivencia máxima”.⁶³ El manejo moderno de la guerra tecnificada no obstaculiza la verificación de una existencia máxima de la vida del soldado del frente, quien, a pesar de la técnica moderna de guerra, experimenta en la vivencia del frente la vivacidad arcaica del origen y con eso su “individualización heroica”. De eso cuenta el informante de los acontecimientos del frente, el escritor Ernst Jünger. Este escritor elabora imágenes estéticas y extremas de la guerra con el fin de anunciar a sus lectores de la postguerra con su hambre renovada hacia un sentido de la vida, la

⁵⁹ Véase: Breuer (1995); Linse (1983); Hepp (1987); Mohler (1994)

⁶⁰ Kopetzky (1981)

⁶¹ Flex (1936), p. 216

⁶² Ibid., p. 196

⁶³ Ibid., p. 249

resurrección de una vivacidad profunda e irracional en medio de la vivencia de las “tormentas de acero” (*Stahlgewitter*):

“Así se encendieron las fuerzas ocultas de la sangre hacia un renacimiento de estados borrosos y muy lejanos. Lo no-dividido, el origen se volvió vivo e hizo un grito de liberación, el grito por una acción simple y salvaje. Eso era un sentimiento bello y fuerte, un recuperarse de un doloroso sin sentido de la razón”.⁶⁴

El cálculo de los conflictos sociales, con su experiencia real de pérdida y de sacrificio a través de la superación y de la conversión estética de la vivencia trágica por parte de la filosofía de la vida, se encuentra también en la filosofía de la cultura del sociólogo Georg Simmel, quien aborda en sus escritos la experiencia de la transformación social de la sociedad capitalista con su formación de estructuras de división del trabajo y, como consecuencia de ésta, la disolución de las relaciones tradicionales de los individuos. Simmel interpreta la sociedad moderna, identificando en todos los niveles sociales procesos de diferenciación, de especialización y de individualización; sin embargo, tales procesos llevan a una nivelación social, por medio de la cual se homogeneizan las estructuras individualizadas y diferenciadas. La sociedad capitalista, que coordina las relaciones sociales de sus miembros como principio a través del medio del dinero, produce siempre más estructuras complejas de la vida social, por lo cual la relación entre individuo y sociedad constantemente será más problemática. Este contexto social estructural y no transparente para las personas particulares provoca por eso la pregunta hacia el sentido de la vida, cuya respuesta debe compensar el sufrimiento de los individuos enfrentados con el “sistema de fin” (*Zwecksystem*) desindividualizado y dualísticamente dividido de la sociedad.

En el ensayo *El concepto y la tragedia de la cultura* aparecida todavía antes de la primera guerra mundial, Simmel afirma la oposición fundamental e irreconciliable entre el “principio vida” y el “principio forma”⁶⁵. En el contexto de la investigación sociológica de la cultura, Simmel discute la dialéctica de la cultura como una “objetivación del sujeto” y como la “sujetivación de un objeto”⁶⁶. La dialéctica inmanente al concepto de la cultura llega, sin embargo, a sus límites, pues el individuo ya no puede apropiarse más de la cultura instaurada por él, quedándose subjetivamente siempre atrás de las posibilidades objetivas. Simmel descubre en esta incapacidad del sujeto la “tragedia de la cultura”, que se concentra como “forma” a tal grado que de esto resulta la *impotencia* del individuo con relación al dominio de la forma social. La estructura conflictiva de la cultura moderna hay que compensarla a través del camino del alma hacia sí mismo, lo que sucede a través de una reflexión filosófica-metafísica acerca de la relación entre *vida* y *forma*. En esta filosofía de la vida emerge la pregunta hacia el sentido

⁶⁴ Jünger (1963), p. 15

⁶⁵ Simmel (1919), p. 223-253

⁶⁶ *Ibid.*, p. 229

y el fin de una vida limitada permanentemente por el dominio de las formas y estructuras sociales y, adicionalmente, por la muerte de los individuos. A esta vida hay que homenajear reconociéndola en su sentido absoluto y en su transcategorialidad. La *vida absoluta* no puede ser percibida ni lógica, ni conceptual, ni categorialmente, por lo cual se independiza hacia una trascendencia “innombrable” que se desvincula finalmente de la racionalidad.

“Nosotros pensamos, sentimos, queremos esto y aquello -esós son contenidos fijamente circunscritos, este es un lógico realizado, algo completamente definido por principio. Sin embargo, en cuanto nosotros tenemos la vivencia, existe todavía algo diferente, lo indecible, lo indefinible, lo que nosotros sentimos en cada vida como tal: que es más que cualquier contenido indicado, que es algo que supera cualquier contenido...”⁶⁷

Solamente la indefinibilidad de la vida garantiza la única libertad posible del individuo determinado por las objetividades estructurales e históricas. Simmel concibe la trascendencia inmanente de la vida como una dinámica que se desarrolla en una intensificación de la vida diferenciada como “sólo-vida” (*Nur-Leben*) “más-vida” (*Mehr-Leben*) y “más-que-vida” (*Mehr-als-Leben*). Esta dinámica de la vida la transfiere hacia la dimensión de la vida espiritual, revelándola en su desarrollo propio.⁶⁸

La “intuición de la vida” (*Lebensanschauung*) propagada por Simmel se basa en una “metalógica” transcategorial, por medio de la cual se eleva la vida absoluta a una instancia que abarca también la esfera del espíritu como una dimensión extraña y exterior a la propia vida. La vida, a pesar de su exteriorización, puede “permanecer en sí misma”, así que la vida se “reconoce en la voluntad atribuida a cada figura como peculiarmente propia”. La dimensión del espíritu queda vinculada en Simmel a la trascendencia inmanente de la vida, lo que no excluye la opción de la conversión del espíritu en opositor y enemigo de la vida. La emancipación del espíritu de la vida a través de una economía que condiciona a la vida con sus formas capitalistas, con la técnica moderna y con un razonamiento calculador y analítico, se convierte en la manifestación más importante de una modernidad racionalizada. En los primeros decenios del nuevo siglo, la filosofía de la vida diagnostica esta modernidad como una amenaza y un peligro a la civilización, interpretando al espíritu consecuentemente como un principio potencialmente endemoniado, lo que por su propio aislamiento de la vida recae constantemente en una idolatría que más le aleja de la vida. La “tragedia de la cultura” afirmada por Simmel es la base de varias versiones de la filosofía de la vida que radicalizan y popularizan la oposición entre espíritu y vida como un destino con consecuencias ideológicas y cosmovisionales. Esta radicalización de la filosofía de la vida se manifiesta en la doctrina orgánica de la cultura de Spengler que interpreta las culturas en analogía a seres biológicos, indicando

⁶⁷ Simmel (1918), p. 23

⁶⁸ *Ibid.*, p. 24

siempre el dominio de la totalidad frente a las partes. Aquí irrumpe el irracionalismo de la filosofía de la vida, pues recurre a poderes arcaicos con el fin de debilitar el pensamiento y la racionalidad. “Lo cósmico-vegetativo, la existencia de destino, la sangre, el sexo poseen el dominio antiguo y lo conserva. Estos principios *son* la vida. Lo otro sirve solamente a la vida.”⁶⁹ De manera extensa, Spengler expresa en su panorama del ocaso de la cultura occidental la relación servicial del pensamiento en el nombre de una dinámica cósmica de la vida a favor de poderes de la sangre y de la tierra. En un lugar, Spengler anuncia su convicción de la siguiente manera: “La vida puede existir sin el pensamiento, el pensamiento es solamente una expresión de la vida.”⁷⁰

En la metafísica de la vida de Ludwig Klages, el espíritu se presenta finalmente como el opositor del alma enfrente de poderes cósmicos de la vida. En el cambio de siglo, Klages fue miembro de aquella *Ronda cósmica* en München en cuyo centro estaba el mistagogo Alfred Schuler.⁷¹ Refiriéndose al supuesto de Bachofen de una época arcaica dominada por el derecho matriarcal, se cultivaron en esta ronda fuerzas cósmicas en el nombre de una unidad de la vida en la cual se quería proyectar, a diferencia del mundo real y racionalizado de la sociedad contemporánea, todavía una “armonía del universo”. Esta perspectiva cósmica de una utopía secularizada de salvación formulada como crítica hacia el mundo racional de la modernidad a través de una mitologización, de una constitución arcaica acompañada de un fundamentalismo estético (cuyo protagonista es Stefan George) se mezcla en Klages con una filosofía de la vida que promueve la oposición radical entre vida y espíritu. “Nosotros deberíamos finalmente terminar de mezclar lo que está dividido en lo más profundo: los poderes de la vida y del alma con aquellos del razonamiento y de la voluntad”.⁷² Con esta indicación, Klages se convierte en el exponente de una afirmación teórica de la vida en la cual dominan elementos irracionales a través de la revaloración de la unidad cósmica de la vida, por medio de la cual se identifica a la conciencia como un factor que estorba en el desarrollo del hombre. El análisis de la función de los actos de la conciencia debe sustituirse por el análisis de formas específicas y originales de la vivencia y de su carácter simbólico con el fin de aclarar más las dimensiones profundas del alma del hombre. La interpretación del mito del paraíso en el antiguo testamento sirve entonces para la presentación de una génesis antropológica de la conciencia que en sí ya señala la alienación del origen, pues el consumo de la fruta del *árbol del conocimiento* implica el rompimiento con la unidad de la naturaleza. El conocimiento se convierte entonces en la instancia de la conciencia de un Yo que percibe constantemente su miedo enfrente de su propio fin. Esta filosofía de la vida concibe el conocimiento en su núcleo como la conciencia de la muerte. “La expulsión del paraíso es idéntico con el surgir del Yo, pues solamente una esencia del Yo es,

⁶⁹ Spengler (1995), p. 568

⁷⁰ Ibid., p. 573

⁷¹ Véase: Breuer (1995)

⁷² Klages (1974), p. 628

como esencia del yo, una esencia existente, por consiguiente una esencia con la conciencia de la temporalidad junto con el saber por su inicio y su necesidad de terminar.” Consecuentemente, esta filosofía de la vida pretende salvar la herida provocada por el rompimiento con el origen, tratando de transformar la pérdida desenmascarada de la unidad original de la vida en una ganancia, esto sucede al señalar al *árbol de la vida* que promete la *vida eterna*.

La filosofía de la vida pretende una corrección fundamental de la cultura y de la civilización de occidente fragmentada por la razón calculadora y analizante. Según los apologistas de tal filosofía, el racionalismo de la ilustración llevó a la civilización occidental hacia un callejón sin salida. Ellos promueven, especialmente con respecto al movimiento de la juventud con su hambre hacia una “más vida” -entendido en el sentido de un devenir no fijado por criterios racionales- una satisfacción espiritual de su necesidad al servicio de una *nueva comunidad de vida*, que ha sido politizada de manera extrema en la mitologización fascista de la realidad capitalista, a través de una “comunidad del pueblo y de la sangre”.⁷³ La fascinación por las concepciones de la filosofía de la vida -con su apelación manifiesta a favor de consecuencias que resultan de la diferencia entre vida y espíritu- es una de las señales características de la generación de cambio del siglo con su búsqueda de criterios de comunidad y de una cultura que no debe ser alienada de la vida. No cada representante de la filosofía de la vida promueve, por eso, en el sentido fundamentalista, la decadencia del espíritu como un factor incorregible con el fin de concluir en una afirmación radical de la vida que incluye la negación radical de la cultura occidental; sin embargo, la sospecha en contra de la racionalidad de la ilustración occidental -articulada por el romanticismo con su pretensión de elaborar la crítica de la cultura racionalista- se expresa de manera más forzada en la filosofía de la vida del siglo XX. Las experiencias en el frente de la primera guerra mundial en la cual se experimenta la potencia destructiva de la aniquilación tecnificada de masas como una novedad histórica, provocan adicionalmente la reflexión de tales vivencias, lo que se materializa en cosmovisiones vitalistas que interpretan el mundo desde la vida.⁷⁴

Al fin de la primera guerra mundial, Heidegger, el joven docente de la filosofía, participa en este ambiente cultural marcado por diferentes concepciones de la filosofía de la vida. La temática posterior de una filosofía existencial de *El ser y el tiempo* se basa en la recepción de los conceptos de la filosofía de la vida, es decir, en el espíritu del tiempo que inundó ideológicamente al estudiante de teología -como a cada miembro de su generación-. Los cursos magistrales más tempranos de Heidegger después de la guerra, testifican la influencia de la filosofía de la vida, de aquella corriente calificada por el neokantiano Rickert como “corriente de moda”⁷⁵, de la cual Heidegger no pretende dispensarse por cuestiones de seriedad académica. Rickert representa la distancia neokantiana

⁷³ Véase: Krieck (1938)

⁷⁴ Véase: Eucken (1918)

⁷⁵ Rickert (1922)

frente a la resurrección de la filosofía de la vida. Este profesor intenta una crítica tácita hacia el nuevo culto de la vivencia de la juventud. Con más agudeza, la crítica fue formulada por parte del sociólogo Weber, quien ataca en varias ocasiones bajo la influencia del neokantismo la inclinación neo-romántica de introducir al juego académico, en forma dominante, la “sangre” y el “jugo de la vida verdadera” en contra de las abstracciones de la racionalidad moderna y de la ciencia.⁷⁶ De este distanciamiento académico se encuentra un reflejo también en Heidegger; sin embargo, más peso tiene el interés de apropiarse de los contenidos *positivos* de la filosofía moderna de la vida. Aunque Heidegger dedicó en el año de 1916 su trabajo sobre Duns Scotus a Rickert, no sigue a su maestro quien cuestiona a los apologistas de la filosofía de la vida por contener una “multisignificación” de la vida que académicamente no le parece aceptable. Justamente esta multisignificación deplorada por Rickert, produce en Heidegger el impulso de dedicarse explícitamente al fenómeno “vida” con criterios fenomenológicos que deben ser apropiados para hacer plausible las “tendencias positivas de la filosofía moderna de la vida”, a través de la elaboración de un “concepto estricto y filosóficamente agudo” de la vida misma.

⁷⁶ Weber (1985), p. 595

1. La crítica hacia el neokantismo y el inicio organizado de la filosofía (Curso del semestre de invierno de 1919: *Idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión*)

La reforma de la universidad y la virtud filosófica

En los cursos magistrales del tiempo de la posguerra, Heidegger se dedica como joven docente al problema del método que permita determinar de manera fundamental la filosofía. La necesidad de una nueva reflexión de esta determinación fundamental se hace evidente en los títulos de los cursos que Heidegger ofrece ante un público estudiantil de la posguerra. Este público estudiantil -trastocado de manera profunda por la “vivencia” de las tormentas de acero- está marcado por una mentalidad que implica la pérdida de confianza en el orden tradicional de valores y en las instituciones correspondientes, es decir, en tradiciones y representaciones de la cultura y de la civilización occidental.

En el primer curso rescatado del así llamado “Kriegsnotsemester”¹ (semestre de emergencia después de la guerra) de 1919, Heidegger trata la “idea de la filosofía y del problema de la cosmovisión”; discute no solamente la relación problemática entre filosofía y cosmovisión, sino que él se siente presionado, por el curso de los acontecimientos y por el horizonte de esperanza de sus estudiantes, a debatir en el “prólogo” la relación entre la ciencia y la reforma de la universidad. Heidegger sigue el ejemplo de aquellos “funcionarios intelectuales de lo universal” -por ejemplo Max Weber-, quienes advierten, con base en su competencia teórica como científicos demostrada en las instituciones universitarias, a la generación joven amenazada y seducida por líderes proféticos después del ocaso experimentado por las formas de relación social, que deben realizar también en la institución de la universidad y en la ciencia una “innovación” controlada y no cultivar estados de ánimo de ocaso o experimentar con la realización de intenciones inalcanzables.

En su estilo propio derivado del gesto expresionista, Heidegger postula la radicalidad y la decisión como una virtud filosófica cuando él anuncia desde el principio que se va a discutir la “idea” de la filosofía y de la ciencia a lo largo del curso. Esta idea es, sin embargo, al mismo tiempo “un problema”, por lo cual se exige trascender de manera radical y decidida las “proposiciones iniciales” que preparan el tema. “El problema de este curso, cuya delimitación, cuyo desarrollo y cuya solución parcial científica se pone como tarea, hará aparecer las proposiciones iniciales preparatorias siempre más decisivas y más radicalmente como algo incongruente y hasta ajeno por esencia a él mismo”. Esta obligación de trascender el inicio no implica, sin embargo, un método arbitrario que queda ajeno para aquel quien lleva a cabo la reflexión, sino exige al contrario la transformación del sujeto que cumple con la exigencia de este conocimiento.

“A la ejecución del sentido de la idea científica le es inherente que nosotros nos trascendemos con la obtención de la actitud auténtica y metódica del conocimiento, y nosotros mismos nos

¹ Heidegger (1987); de aquí en adelante, las citas de esta obra llevarán el número de página dentro del texto y entre paréntesis

tenemos que dejar metódicamente atrás en la esfera que permanece eternamente ajena a la problemática peculiar y original de la ciencia que hay que fundar.” (3)

La transformación del sujeto empírico aquí señalada -un sujeto que debe ser abandonado en su inmediatez- se refiere en concreto a la “transformación y eliminación de la conciencia ingenua de la vida inmediata”. La conciencia ingenua de la vida inmediata debe ser aniquilada; lo que anuncia al principio del curso, tiene necesariamente la apariencia de un así llamado “punto de vista”, desde el cual la continuación del tratado podría ser dirigida. Ahora le interesa a Heidegger romper la validez o la positividad del punto de vista determinado por posiciones de la cosmovisión. A diferencia de la arbitrariedad de posiciones determinadas por la cosmovisión y de los puntos de vista que resultan de ella, Heidegger intenta demostrar la eliminación de la conciencia ingenua de la vida inmediata como una “necesidad” que se fundamenta en la “esencia de la positividad del problema como tal”. Si se debe debatir la idea de la ciencia, entonces eso no puede suceder sino a través de un “acto de transformación” en la “conciencia inmediata de la vida”. Este acto mismo trae consigo una “trasferencia a una constelación nueva de la conciencia y con eso una forma propia de movimiento de la vida del espíritu”.

Con el *pathos* expresionista, Heidegger traslada la “irrupción” de la idea de la ciencia al contexto de la “conciencia natural de la vida” y conecta, propiamente, esta irrupción con una “ciencia auténtica”, es decir, con la organización metódicamente controlada del saber. Sin embargo, Heidegger señala que las ciencias particulares solamente llevan a cabo esta irrupción en un “sentido derivado” y sólo en “cierta medida”, pues de manera “radical” y “original” sólo es posible llevar a cabo esta irrupción en una filosofía caracterizada como “ciencia original” (*Urwissenschaft*). Si la ciencia en general y la filosofía como ciencia original en particular llegan a dominar la concientización natural de la vida, entonces se acuña en esta conciencia un “contexto típico de motivación” (*typischer Motivationszusammenhang*) que al mismo tiempo está declarado como “hábito de una existencia personal”. La “existencia de la vida personal” aquí citada implica ahora, por un lado, un “mundo dominante de vida” (*vorherrschende Lebenswelt*) partiendo del cual se determina una relación hacia el mundo en su totalidad. Este mundo en su totalidad está acuñado, según Heidegger, por los “valores de motivación del mundo circundante”, por “cosas”, por “seres humanos”, y, finalmente, por la “sociedad”. Desde la existencia personal parten siempre relaciones de vida que pueden ser “dominadas” en modos completamente diferentes; como ejemplos de una “forma genuina de la vida” Heidegger señala la forma “científica, religiosa, artística y política”.

La referencia hacia la vida en vinculación con la ciencia resulta ser el contenido que más le interesa a Heidegger en este momento; y eso se hace plausible porque el docente pretende definir su posición con respecto a la determinación del propósito de la universidad. Inmediatamente después de la primera guerra, Heidegger pretende participar en una polémica, desencadenada por las diferentes corrientes políticas acerca del contenido de una reforma de la universidad. Por esto él señala que también la conciencia científica se encuentra inmersa en un contexto concreto de la vida expresado, por ejemplo, en la comunidad de investigadores y estudiantes y también en la organización de las academias científicas y en el sistema universitario en su totalidad. De manera análoga a la pretensión de

contribuir a la determinación radical de la filosofía como ciencia original, Heidegger intenta contribuir también a una reforma “auténtica” de la universidad. Sin embargo, con relación a este punto menciona con desilusión: “Nosotros hoy en día no estamos maduros para reformas auténticas en la región de la universidad.” Una reforma *auténtica* presupondría la “maduración” de una generación entera, pues solamente así se podría llevar a cabo el “renacimiento de la conciencia auténtica científica y del contexto de la vida”, lo que significaría al mismo tiempo la renovación de la universidad. Por la vinculación y la alianza entre la conciencia científica y el contexto de la vida, cada renovación auténtica de la universidad tendrá consecuencias hacia las “relaciones de la vida”. Según Heidegger, la alianza entre ambas instancias se alcanza a través de la siguiente condición: “Las relaciones con la vida se renuevan solamente a través del regreso a los orígenes auténticos del espíritu, ellas requieren como fenómenos históricos de la serenidad y de la seguridad de un proceso genético de estabilización, con otras palabras: de la veracidad interior de una vida de mucho valor en proceso de formación.” El “regreso hacia los orígenes auténticos del espíritu” requiere de la serenidad, seguridad y de la veracidad interior de una vida en construcción”. Con esta indicación, Heidegger se distancia del “ruido de programas de cultura elaborados al vapor” e inflados cosmovisionalmente. Estos programas buscan llamar la atención hacia distintos puntos de vista de la propaganda de grupos politizados. Las anotaciones iniciales de Heidegger acerca de la reforma de la universidad y de la irrupción proclamada de la filosofía auténtica y de la ciencia en la vida culminan en una confesión, en la cual Heidegger toma posición de manera decidida al anunciar una alternativa radical:

“La reforma multidiscutida de la universidad está desviada completamente y representa un total desconocimiento de cada auténtico proceso revolucionario del espíritu, ella se abre espacio ahora en forma de proclamaciones de asambleas de protesta, de programas, de órdenes y alianzas: medios contrarios al espíritu (*geistwidrige Mittel*) al servicio de fines efímeros.”

En este “prólogo” concentrado en tres páginas, se expresa un interés de Heidegger que coincide con la finalidad de muchas autoridades científicas que buscan defender, de la misma manera y en ese tiempo inmediato de la postguerra, un *ethos* determinado de la ciencia y de la institución universitaria correspondiente.² Como Max Weber, Heidegger trata también de contribuir a un autoentendimiento acerca de la función de la ciencia y de la formación cultural en general en medio de una sociedad expuesta a conflictos interiores y exteriores. La posición de Weber representa una actitud que pretende la separación de la ciencia y del juicio del valor con respecto a la perspectiva política; consecuentemente, Weber propaga la diferencia entre cosmovisión y ciencia. De eso se trata también en el discurso de Heidegger, cuando él polemiza en contra del propósito falso de revolucionar al espíritu a través del ruido de la discusión pública, de programas cosmovisionales, asambleas de protesta y exclamaciones políticas. Heidegger comparte con Max Weber la intención de una renovación “auténtica” de la conciencia científica. Cuando Weber vincula la legitimación de la ciencia a una decisión personal con el fin de determinar el alcance del conocimiento científico y con ello sus límites, se puede constatar una vez más una analogía en Heidegger, pues también en él se trata de “despertar” la conciencia oculta de la praxis científica a través de la disposición y decisión a favor de una reforma auténtica. Sin embargo, a diferencia de

² Véase: Ringer (1987), pp. 273

Weber, quien defiende al proceso de la racionalización como la realización paulatina y progresiva del espíritu científico, Heidegger postula un “regreso” hacia los “orígenes auténticos del espíritu”. La figura de una vuelta regresiva critica por una parte el intento contemporáneo de sostener a las ciencias particulares a través de una “gramática fraseológica de una filosofía descompuesta con la ayuda de una cosmovisión”; agrega, por otra parte, que la “veracidad interior” tiene que ser conectada al “contexto de la vida”. La renovación de la ciencia implica la renovación de las relaciones de la vida, y por esto hay que despertar en el científico la “vivacidad de la investigación auténtica” (*Lebendigkeit echter Forschung*). Sin embargo, el despertar no puede ser un objetivo de una consideración teórica, por lo cual Heidegger señala el camino haciendo una analogía con el hombre “religioso”, “místico” y con el artista “auténtico”:

“Pero como el hombre religioso vuelve tácita una timidez grande con respecto a su último secreto y como el artista auténtico solamente vive a través del acto formativo y él no habla y odia a todo chisme acerca del arte, así actúa el hombre científico solamente a través de la vivacidad de la investigación auténtica”.

Si Heidegger distingue aquí la ilustración discursiva y explicativa de una conciencia científica basada en la vivacidad de la auténtica investigación, entonces es consecuente el señalamiento hacia “la vida ejemplar” (*das vorbildliche Vorleben*) que únicamente permite derivar conclusiones que se refieren a la ciencia y a la formación cultural.

“El despertar y la superación del contexto de la vida de la conciencia científica no es objeto de una versión teórica, sino de la vida ejemplar -no objeto de darse una regla práctica, sino el efecto de un *ser* personal e impersonal y originalmente motivado. Solamente así se construyen el tipo de la vida y el mundo de la vida de la ciencia.”

En este lugar, Heidegger justifica su posición sobre la autenticidad de la conciencia científica refiriéndose a la mística barroca y citando brevemente a Angelus Silesius de la siguiente manera: “Hombre, llega a ser esencial” (*Mensch, werde wesentlich*). Con esta fórmula breve y concisa, Heidegger expresa su oposición a la propaganda ruidosa y a la exigencia pública de una reforma necesaria de la universidad. El señalamiento hacia la consideración “esencial” de la ciencia Heidegger la anuncia recurriendo al *ethos* de la “vocación interior” de Max Weber, sin mencionar a Weber en este contexto. La mentalidad mística garantiza para Heidegger la revelación “genuina” del “mundo de la vida de la ciencia” a través de la cual la ciencia se muestra como una “forma arcóntica” de la vida, aliada al mismo tiempo con el “tipo” fenomenológico de un “investigador que vive de manera absoluta en las objetivaciones puras (*in den reinen Sachgehalten*) y en los orígenes de su problemática”; simultáneamente, la ciencia se convierte en el “elemento co-dominante (*zum mitherrschenden habituellen Element*) en mundos no científicos de la vida”. Estos mundos son representados a través de los “hombres profesionales prácticos y científicamente formados”, en cuyas “vidas” la ciencia “guarda una significación propia e imperdible”. La vocación interior hacia la ciencia debe *vivirse* de manera ejemplar; lo que Heidegger expresa vehementemente refiriéndose a expresiones categoriales de la filosofía de la vida -es decir, al nexo entre la conciencia científica y la vida-, eso tiene como consecuencia un análisis de la estructura de la vivencia. Con respecto al desarrollo filosófico de Heidegger se documenta

en y a través de este lenguaje la irrupción de aquel énfasis anteriormente mencionado de una filosofía de la vida amalgamada con el análisis fenomenológico.

*

El método, la idea de la filosofía y el dramaturgo

En la primera parte de su curso, Heidegger discute la “idea de la filosofía como ciencia original”. En primer lugar pretende aclarar el significado de la palabra *idea*. En el lenguaje no-filosófico respectivamente pre-filosófico, la palabra *idea* señala propiamente la carencia de certeza, es decir, la idea de una cosa es el “presentimiento nebuloso”, la “representación oscura”, o el pensamiento de un determinado contenido que no ha alcanzado su “claridad”. Heidegger encuentra en Kant el concepto filosófico de la idea con un “significado elaborado”. no obstante, Kant especifica el aspecto negativo en el uso de esta palabra, según el cual el objeto nunca puede ser representado en una idea de manera completa y adecuada; como consecuencia necesaria de esta especificación siempre “pueden” ser dados unos “momentos característicos” del objeto de la idea, pero otros momentos “tienen que ser” dados. Refiriéndose a Kant, Heidegger define la “determinación determinable” (*die bestimmbare Bestimmtheit*) de la idea de la siguiente manera: La idea es un “contexto inequívocamente limitado y visible como unidad de un sentido de motivaciones regulada a manera de leyes esenciales que determinan un objeto de ideas, pero nunca lo determinan de manera completa”. Si ahora se debe determinar la idea de la filosofía como ciencia original, entonces se presenta una “dificultad de principio acerca del problema”:

“La idea de la filosofía como ciencia original puede y debe ser encontrada y determinada científicamente, en cuanto ella misma debe hacer patente el origen y la ramificación de la región problemática de esta ciencia. Ella misma tiene que mostrarse científicamente y, como ciencia original, solamente a través de un método científico y original.”

La idea de la filosofía como ciencia original implica entonces un “método auténtico científico” que -una vez encontrado- se puede revelar desde sí mismo como un principio creativo posibilitando el “develar (*Enthüllung*) de nuevas esferas de problemas.” El método auténtico sería entonces un comienzo adecuado para llevar a cabo el análisis de la idea de la filosofía. El método auténtico se basaría en la idea misma de la filosofía como ciencia original, es decir, ella no puede ser “derivada” de una ciencia que dependiera de la determinación de la filosofía. Sin embargo, si la idea de la filosofía no ha sido aclarada anteriormente, entonces no se puede presuponer por esto ningún método auténtico. Debido a lo anterior, Heidegger afirma la presencia inevitable de un círculo, y justamente esta problemática tiene que ser representada “sin consideración” (*rücksichtslos*): “De esto no existe ningún escape, si uno más bien no quiere salirse de la horca a través del truco de la razón, es decir, a través de un absurdo escondido y así hacer ilusorio el problema desde el principio.” La necesidad del reconocimiento de este círculo provoca, a pesar de eso, el intento de dinamitar esta “circularidad obstinada” (*die hartnäckige Zirkelhaftigkeit*). La

presencia obstinada de este círculo debe ser superada a través de la intelección necesaria e inmediata de la circularidad como tal. Heidegger pretende aquí escenificar la filosofía como un *drama*, en el cual no está anticipada una conclusión sencilla para la reconciliación. El drama a desarrollar es nada menos que el “característico esencial” (*Wesenscharakteristikum*) de la filosofía. A este aspecto de la filosofía da Heidegger la siguiente expresión:

“La circularidad dada en la idea de la ciencia original de un presuponerse a sí mismo, de un fundamentarse a sí mismo, de un jalarse (el problema de *Münchhausen* del espíritu) de sus cabellos del lodo (de la vida natural) no es una dificultad forzada o artificial basada en el intelecto, sino la presencia de un característico de esencia de la filosofía y de la esencia de su método, es decir, éste nos indica *superar* (*aufzuheben*) la circularidad aparente e insuperable (*unüberwindlich*), superar de tal manera que el método vuelva reconocible a la circularidad como necesaria e inmediata por leyes esenciales”.

Sin embargo, el método que podría dinamitar y superar al círculo a través de la intelección, todavía no ha sido desarrollado. No obstante, Heidegger se enfrenta al esfuerzo teórico de la elaboración de un método con el fin de determinar la idea de la filosofía como ciencia original, y proclama por esto un procedimiento de búsqueda en el cual él recurre a la historia de la filosofía, en cuyos inicios, y desde los griegos, estaba presente la idea de la filosofía como ciencia fundamental. La historia de la filosofía demuestra ejemplarmente tal pretensión. Lo que Heidegger repite aquí como fiel seguidor de las exposiciones de Husserl, alcanza su clímax al señalar que -después de la teoría del conocimiento de Kant, quien pretendió elaborar una meta-teoría científica- el proyecto de la filosofía como ciencia fue revitalizado la última vez por el neokantismo. Pero tampoco la reflexión sobre el potencial histórico de la filosofía dispensa de la tarea de atar la conciencia histórica a la idea de la filosofía como ciencia original, por lo cual Heidegger proclama:

“Cada historia y la historia de la filosofía en un sentido distinguido se *constituye* en la vida en y para sí, lo que es en sí misma histórica -en un sentido absoluto”.

El sentido absoluto de esta constitución de la filosofía en la vida hace necesario, por consiguiente, la aclaración previa de aquella idea de la filosofía; si se abstrae de este principio de constitución, entonces también el recurrir a la historia de la filosofía sería una desviación ilusoria. Tampoco la alternativa hacia la consideración histórica no ofrece salida alguna, ya que tal procedimiento refleja sólo el pontencial de la científicidad y al progresar desde las ciencias particulares y de su ideal exacto del método -establecido bajo la concepción de la metafísica inductiva- hacia la ciencia original, conduciría a un “desconocimiento radical de la problemática auténtica”. Partiendo de las ciencias particulares no se puede alcanzar un concepto de la ciencia original. El tercer camino restante es aquél del neokantismo que -siguiendo a Kant- propagó la vuelta de la perspectiva teórica, lo que Heidegger formula de la siguiente manera: “En lugar de dirigirme al objeto del conocimiento, yo me puedo dirigir al conocimiento del objeto”.

El método crítico-teleológico del neokantismo y la necesidad metafísica en Lotze

Con este cambio de perspectiva hacia el conocimiento del objeto, Heidegger discute el neokantismo de la escuela del suroeste de Alemania y de la escuela de Marburg. Los representantes contemporáneos más importantes son, por una parte, Rickert y Windelband y, por otra parte, Cohen y Natorp.³ El neokantismo es una corriente filosófica que inició alrededor de la mitad del siglo XIX. Los cambios paradigmáticos de los discursos intelectuales en ese siglo originados después del derrumbe de los sistemas especulativos idealistas y del modelo correspondiente de una organización de la razón constituyen el fondo histórico de un intento de legitimar la reflexión filosófica con relación a las ciencias particulares. El neokantismo implica también explícitamente una posición con respecto a las experiencias políticas de este siglo. Liebman, uno de los representantes de este neokantismo temprano, describió esta constelación con precisión de la siguiente manera:

“Cuando las escuelas especulativas idealistas dominantes hasta entonces decayeron disolviéndose a través de discrepancias interiores, cuando la opinión pública -perturbada a través de la controversia de los olímpicos de este tiempo y distorsionada a través de desilusiones duras en el terreno práctico político de manera relevante- perdió la fe en la hegemonía de la razón, cuando el mundo docente del futuro desencantado de las fantasías especulativas empezó a dedicarse a un hambre extremadamente prosaica de la realidad, cuando la ciencia de la naturaleza por un lado y la ciencia de la historia por el otro lado prometieron una alimentación menos entusiasta pero sólida y natural, entonces se pudo pensar por un momento, que la filosofía se hubiera trasminado, o completamente en el suelo de las ciencias especiales, o hubiera estado presente solamente como un bien heredado del pasado de una presentación historiográfica.”⁴

Con el lema “regresar a Kant”, el neokantismo experimenta una revitalización de la reflexión filosófica con el fin de purificar el procedimiento filosófico de la exageración idealista debido a la tradición. En este sentido, el neokantismo aprovecha la crítica del conocimiento realizado por Kant con el fin de determinar -con base en el monismo de las ciencias naturales y en el historicismo relativista- los límites y el alcance del conocimiento. Sin embargo, la rehabilitación de la teoría crítica del conocimiento no se puede entender exclusivamente como un mero regreso hacia Kant, pues la reflexión hacia el procedimiento de la lógica trascendental se lleva a cabo con base en los criterios epistemológicos del siglo XIX. El neokantismo con sus diversos representantes -que dan un carácter heterogéneo a la corriente- incluye la elaboración de una filosofía de la cultura. Los protagonistas de esta corriente filosófica consideran tanto las presuposiciones teóricas del conocimiento de las ciencias positivas a través del análisis el conocimiento, como la exposición de una filosofía de los valores dirigida finalmente a la necesidad social de establecer una cosmovisión. La interpretación de Kant favorecida en ambas corrientes escolarizadas del neokantismo implica por eso la discusión de las consecuencias de la lógica trascendental con respecto al conocimiento científico y a la cosmovisión.

³ Véase: Ollig (1982); Köhnke (1986)

⁴ Liebmann (1912), p. 223

En la discusión de Heidegger sobre el neokantismo domina desde el principio una posición crítica con respecto a la posición del neokantismo sobre el tema de una filosofía como ciencia original. El neokantismo también está interesado en la aclaración de aquél problema axiomático fundamental, cuya circularidad Heidegger había afirmado como indicio para la esfera de la ciencia original. Dado que el problema axiomático fundamental requiere necesariamente una reflexión sobre el método, se puede notar que la corriente del neokantismo intenta, a través de su “método crítico teleológico”, un modo “innovador” “de legitimación. Este método es innovador porque no persigue, a diferencia de las legitimaciones metódicas de las ciencias de la experiencia, el fin de legitimar los hechos, es, no se limita a afirmar que todas las proposiciones de la experiencia también tienen que ser demostradas a la manera de la experiencia. Heidegger juzga esta diferencia con el positivismo como algo innovador; no obstante, él constata al mismo tiempo la problemática del método crítico teleológico que señala como su fin querer “asegurar un deber-ser necesario en su validez ideal” para aquello de lo que es anterior a toda la experiencia. El método moderno crítico y teleológico afirma y legitima la validez de los axiomas necesarios para cada conocimiento y con énfasis para el conocimiento científico.

“A todo conocer ... subyacen conceptos últimos, proposiciones fundamentales y axiomas, tanto a las ciencias inductivas como a las deductivas. Solamente a través de estos axiomas se puede demostrar algo acerca de los hechos y desde los hechos. A través de tales axiomas entendidos como leyes normativas, las ciencias llegan a ser ciencias. Éstos dan origen al conocimiento -y la ciencia, que tiene esos orígenes en sí misma como objeto es la ciencia original, filosofía.”

Este resumen de Heidegger se basa en la siguiente expresión del neokantiano Windelband: “El problema de la filosofía es entonces la validez de los axiomas”, entre los cuales se puede hablar de axiomas lógicos, éticos y estéticos. Puesto que el neokantismo señala que los conocimientos son fenómenos psíquicos, los cuales trascienden como “verdaderos” la disciplina científica particular de la psicología, entonces se distinguen diferentes horizontes del conocimiento con base en criterios normativos. El neokantismo no niega la investigación del conocimiento como proceso psíquico, lo cual se lleva a cabo a través de la ciencia particular empírica de la psicología; pero si se trata dentro del conocimiento de la verdad, de la ley y de la norma, entonces se distingue de la dimensión empírica de la psicología la dimensión ideal de *validez*, a la cual es inherente un carácter axiomático y valorativo. Según Windelband, en el campo de la filosofía se trata de revelar la “validez de los nexos representativos, los cuales en sí mismos no son demostrables y los cuales fundamentan cada acto de demostración con evidencia inmediata”. Para revelar la evidencia inmediata de estos axiomas, el neokantismo desarrolla el método crítico-teleológico, por medio del cual se practica de un modo nuevo la separación sistemática entre hechos empíricos y la validez ideal de las leyes normativas.

El método crítico teleológico debe hacer patente aquel principio de *verdad* inherente a las normas y leyes; esta meta distingue el método crítico teleológico de otros métodos particulares. El neokantismo sigue en este punto a aquella reinterpretación basada en la teoría del valor del idealismo metafísico-especulativo de Lotze, un filósofo interesado en la determinación de la relación entre filosofía y ciencias particulares a la mitad del siglo XIX.

El neokantismo del suroeste de Alemania se refiere directamente a aquella crítica de la ciencia realizada por Lotze, proclamando como complemento hacia las ciencias particulares la llamada *filosofía de los valores*. El “idealismo teleológico” desarrollado por Lotze como continuación de la teleología de Leibniz afirma el propósito idealista de una “ciencia universal”; sin embargo, a diferencia del idealismo especulativo-metafísico de Hegel, este idealismo sostiene que la filosofía -entendida como ciencia universal- puede y debe mostrar qué y cómo un “no dado estaría en relación necesaria y complementaria hacia lo dado”. Según Lotze, la filosofía no debe generar una teoría del conocimiento y del saber, sino que ella debe reflejar el fundamento y el contexto del ser descuidado necesariamente por parte de las ciencias particulares. A diferencia de la epistemología, esta filosofía promueve un “preguntar inquieto” con el fin de resolver “los enigmas antiguos pesados”; por medio de este preguntar se puede afirmar la “esperanza hacia la unidad del saber humano”. Lotze reclama las consecuencias de esta pérdida de unidad diagnosticando: “La filosofía es una madre afectada por la desgracia de sus hijos. Una vez, ella ha sido todo en todo”.⁵ La figura dominante de la filosofía a lo largo del siglo XIX como la teoría del conocimiento y de la ciencia, tiene que ser complementada a través de una filosofía de los valores, pues cada conocimiento de los hechos implica como correlato del conocimiento la referencia a un *sentido* que subyace al mundo de los hechos. Lotze por su parte se refiere directamente a Fichte, quien discutió en su doctrina de ciencia (*Wissenschaftslehre*) de 1813 la pregunta por el sentido como tal: “Eso justamente es la raíz y la esencia más íntima del órgano hacia la filosofía, exigiendo tener sentido...”⁶

Con la introducción de la *pregunta por el sentido*, Lotze trata explícitamente de cumplir con el proyecto de la rehabilitación de la filosofía como *metafísica del valor y de la validez* (*Wert- und Geltungsmetaphysik*) bajo condiciones posidealistas. La cosmovisión naturalista y mecanicista dominante hereda un vacío metafísico que hay que compensar a través de investigaciones filosóficas, que tienen sus raíces en las “necesidades y estados de la vida espiritual inmediata”. La *necesidad* (*Bedürfnis*) constatada aquí por Lotze se manifiesta como búsqueda hacia la *unidad ética* del contenido heterogéneo de la formación educativa.

“Para hacer comparable las perspectivas diferentes y coincidentes de la formación educativa entre sí tenemos que pronunciar aquello que sólo es en cada concepto del ente verdadero lo común a todo. Este, sin embargo, es el peso ético puesto en este concepto y el cual tiene un contenido diferente de otra determinación... Quien habla del ente verdadero, está exigiendo saber lo que es el valor en y para sí y no lo indiferente. Esta contradicción subyace a aquel concepto...”⁷

Con la oposición entre lo valorativo y lo indiferente, Lotze concibe el programa de investigación de un *idealismo teleológico* que toma su punto de partida desde aquella *necesidad metafísica* que no encuentra su satisfacción espiritual a través de la interpretación causal mecanicista del mundo por parte de las ciencias particulares. Con este programa de la rehabilitación de una filosofía idealista después del derrumbe del idealismo alemán, Lotze se

⁵ Lotze (1841), p. 228

⁶ Citado en: Schnädelbach (1983), p. 208

⁷ *Ibid.*, p. 209

convierte propiamente en la persona más importante y representativa de la reflexión filosófica del siglo XIX. Como consecuencia de esta posición, se derivan, a lo largo de los próximos decenios, del pensamiento de Lotze los impulsos esenciales tanto para el neokantismo como para el movimiento fenomenológico. La metafísica de los valores la desarrolló Lotze, a diferencia del Idealismo Alemán, como un *idealismo sin sujeto*⁸, pues si se habla de la objetividad de los valores, entonces se trata aquí de una *validez objetiva* que no es anclada ni subjetiva ni objetivamente en el sentido real sino sólo éticamente. La filosofía del valor de Lotze sirve al neokantismo como el fundamento de una teoría de la validez de normas y de un “deber” elaborado finalmente como filosofía universal de la cultura.

El método teleológico del neokantismo se apoya directamente en la teoría del valor de Lotze. Heidegger menciona también este contexto, cuando él identifica a Lotze como el impulsor decisivo para la elaboración del método neokantiano, por medio del cual se inicia un “tipo completamente nuevo y fundamental de ciencia”.⁹ La diferencia del método teleológico crítico con el método de las ciencias particulares se hace evidente en el lugar donde la lógica ya no se mide con presuposiciones psicológicas y empiristas. La diferencia entre la validez lógica y la explicación psicológica ya había sido afirmada por Lotze anteriormente, cuando él escribió:

“Suponiendo que todo eso existiera, percepciones, representaciones y su nexos según las leyes de un mecanismo animado, la lógica misma empieza con la convicción de que eso no puede ser su finalidad, sino que más bien entre los nexos de la representación, independiente de cualquier lugar de origen, se lleva a cabo una diferencia entre la verdad y la no verdad aún suponiendo que finalmente existieran formas a las cuales corresponden estos nexos y leyes, a las cuales ellos *deberían* obedecer.”¹⁰

Con el distanciamiento hacia la psicología como una ciencia empírica anunciada en esta cita, el neokantismo justifica también su método de investigación de la validez a priori de los axiomas. Sin embargo, la caracterización del método teleológico-crítico como un método perteneciente a la intención científica y original de la filosofía la aprovecha Heidegger como pretexto para elaborar una crítica hacia los defensores de este método. Los neokantianos han caracterizado la verdad como valor y han señalado a través de eso al objeto del conocimiento como un deber. Según Heidegger, con base en el método crítico-teleológico se pudo evidenciar los procesos psíquicos del pensamiento como el material previamente dado para dirigir entonces la vista directamente hacia el ideal del pensamiento. De este procedimiento resulta finalmente la “posesión clara y consciente del ideal del pensamiento.” No obstante, el análisis estructural de este método demuestra también su inconsistencia radical:

“Este método presupone en sí mismo, según su sentido más propio, como condición de su propia posibilidad aquello que debe efectuar en primer lugar. A través de el mismo no se puede encontrar su fundamentación, pues el ideal como la medida de orientación a favor del juicio

⁸ Ibid., p. 216

⁹ Véase: Gutiérrez (1976)

¹⁰ Citado en: Heidegger (1987), p. 36

crítico de la norma tiene que estar dado para ejecutar el comienzo basado en la tendencia de sentido del método. Sin embargo, suponiendo que el ideal, el deber, fuera encontrado de una manera, entonces el problema ... en sí mismo ya estaría resuelto y el método sería ilusorio. *Si el método según su sentido pretendido debiera ser posible, entonces ya sería superfluo...*

Heidegger cuestiona que los defensores del método crítico teleológico -fascinados por la distinción heredada de Lotze entre el ser empírico y el valor- han roto de manera irreflexiva el puente entre ambas dimensiones; ahora se encuentran “sin ayuda” (*hilflos*) en el borde de un lado, incapaces tanto de hacer el análisis del material psíquico previamente dado -pues esto supondría una aclaración de la relación entre material y forma- como incapaces también para el análisis del valor -pues este ya está determinado a través de la afirmación de la distinción radical entre la forma y la dimensión material-. La determinación previa de la dimensión material y la dimensión ideal obstaculiza la investigación de la “relacionabilidad” entre estos componentes. “Esta mutua dependencia de material y norma previamente dada, con la complejidad entera de los problemas incluidos en esto, nunca fue experimentado como problema.” La abstracción de los neokantianos de problemas inherentes a su posición tiene consecuencias graves, pues en esta reflexión del método se trata del fundamento de un método científico original que debería ser apropiado para determinar la validez “absoluta” de las condiciones del conocimiento verdadero. Sin embargo, el método crítico de los neokantianos incluye como correlato de la forma el material previamente dado de los actos psíquicos, es decir, de aquella que pertenece a la psicología empírica; pero la referencia hacia una ciencia de hechos implica irremediamente aquella dimensión identificada a través de la crítica del psicologismo de Husserl con lo “provisional hipotético y de la relatividad de la validez”. Por esto, el método crítico no puede reflejar las condiciones axiomáticas de una ciencia original que exige validez absoluta. Finalmente, el juicio de Heidegger caracteriza al método de los neokantianos a través de un verbo que niega sencillamente el propósito de fundamentación de ellos:

“El fundamento del juicio crítico fluctúa (*schwankt*) constantemente y con él el edificio de la filosofía construido sobre este.”

*

La escenificación dramática de la filosofía

Con la crítica radical hacia el método fluctuante del neokantismo, Heidegger cristalizó de manera negativa una meta de este curso magistral: El método teleológico-crítico, que relaciona de manera no reflexiva el material psicológico previamente dado y la esfera de lo ideal, hace evidente la “labilidad” de un conocimiento dirigido hacia los “hechos”. El conocimiento psicológico es un “conocimiento de hechos” y la sistematización de este conocimiento caracteriza a la psicología como una ciencia de la experiencia. Puesto que el método crítico retoma de esta “enredadera” de diferentes teorías y métodos psicológicos del presente una teoría, y eso significa: la “más cercana”, con el fin de esbozar sobre este fundamento empírico un sistema de los valores, entonces el método crítico decae hacia una

“difusión ilimitada”. Por esto Heidegger postula: “Nosotros tenemos que meditar (*hineinversenken*) esta labilidad del conocimiento de los hechos, del facto, hasta su última claridad, hasta que esta labilidad se transforme en su manera de ser dado como algo que no se puede mal-entender. (*unmißverstehlich*)” En esta parte, de repente ya no se habla de la crítica y de la polémica, sino de la tarea propia de una meditación, a través de la cual se promete finalmente “claridad última”. En sus investigaciones tempranas críticas sobre las doctrinas contemporáneas del juicio, Heidegger se refirió al problema de los procedimientos psíquicos del conocimiento, con el fin de aclarar la esfera teórica apoyándose consecuentemente en el antipsicologismo de Husserl, quien había postulado la validez normativa y axiomática de la teoría independientemente de las condiciones subjetivas antropológicas y genéticas del conocimiento. En su curso magistral, Heidegger señala con respecto a dicha validez que él conecta con la pregunta específica hacia el *origen*: “¿Se pueden demostrar los problemas axiomáticos, las preguntas hacia las normas últimas del conocimiento, de la voluntad y del sentir, en lo psíquico mismo? ¿Estoy yo en lo psíquico en la esfera original, yace allá el origen auténtico? ¿Puede en ella surgir algo y llegar a salir?”

Si nos detenemos en la dimensión de la ciencia de los hechos, entonces el método fenomenológico de la descripción es el único adecuado. La “esfera de la cosa” exige la “entrega pura hacia la cosa”. El ideal positivista y fenomenológico de la falta de presupuesto dirige la investigación de los hechos. “Se debe evitar cualquier sustitución de la esfera de la cosa a través de teoremas y de pre-opiniones no justificadas... Solamente la descripción que se refiere a los hechos es adecuada a una esfera de las cosas”. La cuestión es, sin embargo, si la descripción puede investigar realmente la esfera de las cosas hacia su validez ideal. La retórica de esta pregunta se concentra en un complejo peculiar de un preguntar, en el cual ya no se persigue propiamente la respuesta a una conducción determinada de cosas (*bestimmter Sachverhalt*), sino en el cual está intencionado el paso a una región diferente que ya no está determinada por la cuestión del método neo-kantiano:

“¿Existe, en absoluto, una cosa particular, cuando existen solamente cosas? Entonces no existe, en absoluto, ninguna cosa; no existe *nada*, porque en el dominio único de la esfera de las cosas no existe el ‘existe’. ¿Existe este ‘existe’? (*Gibt es das ‘es gibt’?*)”.

En esta parte, Heidegger logró el paso hacia la fenomenología entendida como una ciencia original y preteórica. Este paso hacia la fenomenología fue intencionado todo el tiempo, pero no fue explicado, porque el neo-kantianismo como empresa de competencia tuvo que ser desenmascarado hasta un punto que hizo evidente su incompetencia para posiciones fundamentales, originales y basadas en el principio de la falta de presupuesto. La pregunta formulada como “¿existe eso?” (*gibt es*) no expresa otra cosa que “carencia de contenido” (*Kümmertlichkeit*), pero a Heidegger le importa justamente este aspecto. Se tiene que comprender, más bien, esta pobreza de contenido en su “sentido puro” para entender que “toda la problemática” tratada hasta ahora llegó a una posición decisiva después de la crítica radical hacia el neo-kantianismo condenado a la labilidad. Con la pregunta ingenua de si podría existir el “¿existe eso?”, cuando solamente existen “cosas”, Heidegger inicia una dramaturgia propia al principio del curso magistral, en la que promete la transformación del sujeto de conocimiento. La crítica hacia el neokantismo tenía como fin distanciarse de esta corriente teórica e implica, finalmente, su eliminación como una teoría alternativa a la

fenomenología. El oyente debe, pues, “ya no pensar en el método teleológico en el ideal dado, en el material dado, en el contexto universal psíquico, en la región de la cosa y menos en la idea de la ciencia original del método científico original”. Al mismo tiempo, con esta instrucción a abstenerse, la crítica del neo-kantianismo posibilita la instauración del procedimiento fenomenológico, interpretado aquí con el poder de revelación en relación a una dimensión que quedó hasta ahora oculta. Esta instauración se escenifica a través de una tensión afectiva y de una máxima concentración a una alternativa extrema de la siguiente manera:

“Estamos en el cruce metódico del camino, lo cual decide de manera absoluta acerca de la vida y la muerte de la filosofía, estamos al lado de un abismo: o en la nada, esto es, la cosificación (objetivación) absoluta (*der absoluten Sachlichkeit*), o se puede hacer con éxito el salto (*Sprung*) hacia un *mundo diferente*, o con más exactitud: un salto, en absoluto y por primera vez (*überhaupt erst*), hacia el mundo”.

El drama filosófico se limita retóricamente a la pregunta sencilla “¿existe algo?”. La escenificación contiene, en forma de un experimento puro del pensamiento, la amenaza posible de una esfera universalizada de las cosas. La mera posibilidad de un dominio exclusivo de la cosificación o de la positividad (*Sachlichkeit oder Positivität*) tendría como consecuencia, necesariamente, la exclusión de cualquier subjetividad. La eliminación del sujeto decidiría, entonces, también la cuestión de vida o muerte de la filosofía, pues un “dominio universal de la esfera de la cosa” rechazaría cualquier reflexión y originaría un contexto universal de la cosa en sí que quedaría “mudo” (*stumm*) como las cosas mismas. La pregunta hacia el “¿existe eso?” indica, pues, el esfuerzo de una reflexión que ya había sido reducida a una carencia (*Kümmlichkeit*) absoluta de contenido. Sin embargo, esta carencia de contenido llega a ser decisiva, porque ahora se abre a través de esta pregunta de límite (*Grenzfrage*) la alternativa extrema entre una cosificación absoluta y el salto hacia un *mundo diferente* ya no determinado a través de la cosificación pura. Sin embargo, Heidegger ya no quiere saltar desde un mundo -del mundo del método neokantiano- a un mundo diferente, sino saltar de tal manera que llegue de manera original al mundo mismo. Saltar con el fin de llegar al mundo mismo implica, propiamente, nunca haber estado en el mundo. Heidegger usa la universalización de la esfera de las cosas como indicador de no haber logrado el acceso al mundo, por lo cual el *salto* es la figura de movimiento usada metafóricamente para llegar a la esfera del origen. La metáfora del *abismo* usada por Heidegger al mismo tiempo subraya solamente la dramaturgia con la que expone *su* esfuerzo filosófico de reflexión: Después de la destrucción radical del neokantismo, Heidegger logró distanciarse de la tradición de tal modo que está obligado a organizar, desde el punto cero, una reflexión que le permita el acceso al *ser-en-el-mundo*.

El concepto de la vivencia y la significación del mundo

La segunda parte del curso magistral, elaborado después de esta vuelta decisiva con el fin de liberarse de la tradición se ocupa, en primer lugar, del análisis de la estructura vivencial. En el capítulo siguiente, Heidegger discute los presupuestos de la teoría del conocimiento y los problemas de la relación entre el mundo exterior y la teoría, destruyendo la exigencia idealista de priorizar la teoría. El curso concluye entonces con algunas anotaciones hacia la ciencia original, entendida como una ciencia preteórica. Los componentes de los tres capítulos aquí mencionados deben servir para legitimar el proyecto de la fenomenología concebida por Heidegger como una ciencia pre-teórica, a la que pertenece una “intuición hermenéutica”.

Con el señalamiento del “sentido sencillo de la carencia”, que se revela en la pregunta “¿existe algo?”, no se debe olvidar que eso se pudo lograr después de un complicado proceso de distanciamiento de una tradición identificada en sus bases teóricas del conocimiento como inestable y lábil. La región revelada en su carencia de contenido al auditorio estudiantil resultó del contacto intenso con una tradición que llegó a un punto concluyente a través de la interpretación de Heidegger. Finalmente es por esto, que en tiempos de la post-guerra -tiempos políticamente agitados e inestables en la determinación de sus fines- difícilmente se puede apoyar en una posición que se había mostrado en su constitución interior y en sus bases teóricas del conocimiento como inestable y lábil. Por eso Heidegger anota de nuevo la necesidad de una destrucción que deconstruya y que no persiga después de esta deconstrucción ningún fin afirmativo en forma de una construcción alternativa conceptualizada, sino que señale con énfasis, que ya se ha llegado a un desierto vacío, en el cual ya no se puede tratar de *conocer* según los ejemplos de la tradición de manera activa y constructivista sino, más bien, *comprender* de manera contemplativa. Este cambio del conocer hacia el comprender es ilustrado por Heidegger patéticamente, pues para la justificación de este cambio cita un tema del antiguo testamento, a través del cual demuestra una intención de romper con la tradición no sin advertir las consecuencias.

“Hubo un trecho intranquilo y agitado durante el cual se pasaba de una diversidad de problemas a otra, haciéndose cada vez más vacío y reduciéndose todo a la pregunta banal sobre el contexto de la cosa y su conocer en general. Hemos llegado a la carencia del desierto con la esperanza de *conocer* eternamente las cosas y *comprender* a manera de contemplación y *mirar* a manera de comprensión. Y Dios, el Señor, dejó crecer *al árbol de la vida en medio del jardín* - y el árbol del conocimiento del bien y del mal”.

La letra cursiva expresa un interés prominente del autor: El árbol de la vida figura como el eje central de un tratado filosófico que pretende no ser indiferente con respecto a la fascinación contemporánea hacia los motivos discutidos en y a través de la filosofía de la vida. El mencionar estas metáforas centrales de la historia de la creación en el Antiguo Testamento le sirve a Heidegger para pasar a un análisis de la estructura de la vivencia con base en criterios fenomenológicos. En la pregunta “¿existe algo?” se debe entender solamente aquello que yace en la pregunta misma. “Todo depende de escuchar los motivos, por los cuales ella vive”. La pregunta misma se transforma en una “vivencia”, así que se trata ahora de convertir a la “vivencia de la pregunta” (*das Frageerlebnis*) en el objeto de la

investigación. Esta vivencia de la pregunta se debe distinguir estrictamente de un “proceso” (*Vorgang*) o de un “acontecimiento” (*Geschehen*) exterior, en el cual pueden ser dados presupuestos psíquicos y físicos. Las exteriorizaciones o cosificaciones de este tipo deben ser evitadas explícitamente. El análisis fenomenológico acepta solamente aquello que está dado en la vivencia de la pregunta. “La pregunta es vivencial. Tengo la vivencia. Tengo la vivencia de algo. Cuando nosotros nos comportamos con respecto a esta vivencia de la pregunta entregándonos con sencillez, entonces no reconocemos nada de un proceso, de lo acontecido. Para nosotros no está dado algo físico ni algo psíquico”. El entregarse con sencillez debe evitar objetivar la vivencia de la pregunta, o explicarla como una “cosa” (*Ding*), o como un algo “cosificado” (*Verdinglichtes*), o como una vivencia organizada por un sujeto trascendental o empírico. Después de la renuncia a cualquier explicación (*Erklärung*), se moviliza aquella competencia que Dilthey ya había identificado como la “comprensión” (*Verstehen*), pues lo más relevante para Heidegger es: “Debemos comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura.”

Con la instrucción metódica de analizar la vivencia de la pregunta a través de un ver con sencillez (*schlichtes Hinsehen*), es decir, sin desfigurarla a través de la tradición, Heidegger recurre al concepto de la vivencia. Consciente del énfasis contemporáneo en el uso de este concepto, no renuncia a su evaluación crítica; a pesar de esto, él afirma la inevitabilidad de la expresión. “La palabra misma de ‘vivencia’, hoy día, está tan desgastada y borrada que lo mejor sería hacerla a un lado, si no fuera justamente tan precisa. No se debe evitar, por lo tanto es imprescindible entender su esencia.” El uso cotidiano obliga a hacer un análisis de la esencia, de la cual se puede rescatar un contenido oculto en el uso común del lenguaje cotidiano. Este contenido -rescatable por medio del análisis fenomenológico de la esencia- depende de la “autenticidad” (*Echtheit*) y de la “infalsificabilidad de los análisis sencillos” (*Unverfälschtheit der schlichten Analysen*). Un riesgo del análisis sencillo surge de una tradición filosófica, en la cual se afirmó, desde Platón y Aristóteles, con el $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$ un principio impulsivo del conocimiento que Heidegger caracteriza aquí como un contexto problemático, sin hacer, no obstante, más observaciones. La vivencia de la pregunta del contenido “¿existe algo?” se debe purificar de presupuestos tradicionales a tal grado, que la vivencia quede sólo como tal, es decir, hasta que sea identificada con relación al “momento inmanente de significación”. El momento del significado es un “motivo de sentido” (*sinnhaftes Motiv*) inherente a la pregunta misma. La región del sentido trasciende los horizontes de la cuestión, de si podría existir algo como tal. La cuestión de si existiera algo en general se abstrae de todos los objetos concretos, obteniendo a través de eso un carácter *universal*. Esta universalidad es identificada por Heidegger como un “mínimo de pronunciabilidad” (*Minimum der Aussagbarkeit*), a la cual se opone un Yo sin presuposiciones. Sin embargo, Heidegger no pretende una revitalización de la relación entre sujeto y objeto, la cual había rechazado precisamente de su interpretación semántica de la cuestión; la identificación de un sentido semántico de la vivencia de la pregunta persigue la intención de demostrar que es posible identificar también en el sentido mínimo, es decir, el contenido semántico reducido hacia lo extremo, todavía un carácter procesivo de sentido y motivación. Por esto, la vivencia de la pregunta combina en sí una “sencillez” (*Einfachheit*) peculiar junto con una cantidad de “enigmas múltiples” (*mannigfacher Rätsel*). Sin embargo, este carácter enigmático se puede superar apropiándose de la siguiente indicación: “El

sentido del algo (*Etwas*), a pesar de su aparente primitividad, se demuestra con respecto a su sentido como un móvil (*Motivat*) de un proceso entero de motivaciones (*eines ganzen Prozesses von Motivationen*).”

El análisis semántico, al identificar un sentido combinado con la motivación en proceso, impide por un lado la objetivación de la vivencia de la pregunta a un mero contexto de cosa. Por otro lado, la vivencia de la pregunta motiva como fenómeno la discusión por el “papel del cuestionador” (*die Rolle des Fragenden*), de un “yo”, que siempre está presente por tratarse innegablemente de *mi* vivencia; sin embargo, este “yo” no es visible, justamente por la identificación del sentido en la consideración fenomenológica. “Precisamente, porque el sentido de la vivencia es irreferencial a mi yo (a mi como a aquel y aquel), no se ve la referencia necesaria al yo y el yo en el sencillo modo de ver (*in der schlichten Hinschau*).” De esta constelación resulta una “plenitud de contextos completamente innovadora de problemas”, que en el curso del análisis fenomenológico de los años siguientes hasta *El ser y el tiempo* son el contenido de la investigación. Sin embargo, en el curso magistral Heidegger no discute el papel del cuestionador, sino que persigue con base en su crítica de la vivencia de la pregunta interpretada como contexto de la cosa, el paso a un análisis del mundo, entendiendo el *mundo* en su carácter de significado. Así, se transforma la vivencia de la pregunta incondicionalmente en una “vivencia del mundo circundante” (*Umwelterlebnis*), en la cual actúan sujetos empíricos como el yo que llevan a cabo ciertas vivencias del mundo circundante entendido en el sentido fenomenológico como un “dado” (*Gegebenheit*); no obstante, Heidegger relativiza aquí el “yo” empírico de la vivencia del mundo circundante hasta su disolución e invalidez, pues cada modo individual de “ver” -sea el “ver” de un estudiante en el aula, el “ver” del Profesor, o de un negro de Senegal transplantado de repente al contexto del aula- se muestra, a pesar de las diferencias constatables, como el “ver” de un “algo”, al cual es inherente un significado que se cristaliza en el análisis fenomenológico de la esencia como el núcleo propiamente vislumbrado. El momento del significado de cualquier objetivación del mundo circundante se revela, finalmente, como el *momento idéntico* que trasciende todas las diferencias empíricas. Este es el momento del significado, que hay que revelar fenomenológicamente.

“En la vivencia de “ver” de la cátedra se me da algo de un mundo inmediato circundante. Este mundo circundante (cátedra, libro, pizarrón, pluma, conserje, estudiante, tranvía, automóvil, etc.) no se integra de cosas con un determinado carácter del significado, no hay objetos ni se entienden en su significado como esto y esto, sino que lo significativo es lo primero, se me da inmediatamente sin perífrasis teóricas acerca de la percepción de la cosa. Vivir en un mundo circundante significa, para mí, en cualquier lugar y siempre, todo es mundano, ‘mundiza’ (*es weltet*), lo que no coincide con el ‘valora’ (*es wertet*)”.

La palabra “mundiza”, inventada por Heidegger, la elige intencionalmente, pues el verbo expresa la independencia de aquella filosofía de los valores presentada por primera vez por Lotze y, entonces, usada por el neokantismo. La vivencia del mundo circundante y su verbalización implica la totalidad de cosas heterogéneas, que tienen en común estar unidas a través de una *significación* y relacionadas entonces hacia un yo. La vivencia del mundo circundante es pues una “conducta que mira” (*ein sehendes Verhalten*) del yo hacia un objeto dado en el mundo circundante. “En esta vivencia, en este modo de vivir hacia, yace

algo de mi: *Mi* yo está saliendo de manera completa de si mismo y vibra (*schwingt*) en este 'ver'... Y más exacto: Solamente en la consonancia (*Mitanklingen*) del yo propio se vivencia el mundo circundante, mundiza, y siempre cuando mundiza para mi, entonces yo soy totalmente integrado". A diferencia de la *vivencia del mundo circundante* y de su significación que implica de un modo la presencia del yo de manera "completa" (*irgendwie ganz*), la *vivencia de la pregunta* anteriormente discutida no incluye vivencias del carácter mundano. Por esta razón, se pudo relativizar y, en su forma extrema, eliminar la relación hacia el yo. La respuesta a la pregunta: "¿Existe algo?" extingue por eso no solamente lo mundano, sino que ella "vive" también "al costo de la represión del yo propio" (*auf Kosten der Zurückdrängung des eigenen Ich*). La respuesta a esta pregunta implica siempre el "aprehender" (*das Fassen*) y el "fijar como objeto" (*das Fest-stellen als Objekt*); esto es evaluado por Heidegger como un objetivar que ya no me "toca" a mi como tal. Heidegger comenta las consecuencias inherentes a la vivencia de la pregunta brevemente de la siguiente manera: "El yo que fija, ya no soy yo. El fijar como vivencia (*Erlebnis*) es solamente un rudimento del vivir (*ein Rudiment von Er-leben*); es una negación del vivir (*ein Ent-leben*)".

*

Objetivación o intuición hermenéutica: La vida como acontecimiento

En este punto, el curso magistral alcanzó su meta propia: después de la crítica al neokantismo, Heidegger concentró su interés filosófico a grado tal en el análisis fenomenológico que solamente emergió la carencia de contenido metafóricamente expresada a través del desierto vacío, es decir, una tierra de nadie y sin tradición que tuvo, sin embargo, una función decisiva acerca de la vida o muerte de la filosofía. Aquí deberían cruzarse los caminos, es decir, aquí deberían darse las decisiones fundamentales correspondientes que dejarían al auditorio estudiantil la elección de identificarse con el neokantismo inestable y lábil o con aquel camino que patéticamente y con énfasis religioso inicia en un desierto para hacer posible desde ahí el "salto" hacia el mundo. El carácter de iniciación del drama de la filosofía, presentado por primera vez en este curso magistral, fascina debido a la promesa radical de poder alcanzar el acceso hacia un mundo oculto hasta ahora por las tradiciones, a través del movimiento enigmático de un salto. Para aquellos dispuestos a ejecutar el salto emerge inmediatamente un acceso innovador al mundo que evita partir de la heterogeneidad de percepciones particulares contingentes, de decisiones basadas en cosmovisiones e ideologías, y de intereses de partido; adicionalmente, se revela una significación que sintetiza la dimensión del mundo y del yo de manera original. Sin embargo, la originalidad del ver fenomenológico de un mundo sintetizado a través de las relaciones del significado posibilita un contexto que por su parte está constituido a través de una oposición fundamental. Heidegger postula en el análisis del mundo, en primer lugar, un contexto de la significación que se revela solamente cuando un yo vive en su mundo circundante. La vivencia del mundo circundante no percibe el mundo en primer lugar como un objeto exterior para adjudicarle en seguida un carácter determinado de significado, sino que Heidegger postula justamente lo contrario, es decir, a los objetos les antecede

primariamente una significación. La significación misma la entiende Heidegger no como una posición teórica, sino justamente como aquella relación mundana en la cual se incluye también el yo y eso significa el yo histórico y concreto. El recuperar la jerga de la vivencia originada en la filosofía de la vida que simultáneamente Heidegger evaluó como una jerga desgastada, marca un discurso dirigido por una parte en contra del objetivar positivo y científico y por otra parte, en contra de la posición de un yo teórico que origina el conocimiento. En el *conocer* de las relaciones mundanas Heidegger descubre una “relación hacia un yo reducido al mínimo de la vivencia”. Este yo prácticamente ya desvivido se manifiesta como un yo teórico. La esencia de un *contexto de la cosa* coincide, finalmente, en el conocer con la presuposición de un yo teórico. Sin embargo, la conducta teórica del yo está en contraste con la dimensión de la *vida* afirmada por una filosofía de la vida con intenciones historicistas y concretistas.

Heidegger pretende en este curso magistral mostrar una oposición aguda entre teoría y vida. Refiriéndose otra vez a un tema clave de su tratado recurre de nuevo a un ejemplo literario, citando la traducción de Hölderlin de la Antígona de Sófocles: “Oh mirada del sol, tu la más bella, que brilla en Tebas de las siete puertas desde mucho tiempo...” Este texto viene del coro de los viejos de Tebas quienes descubren después del combate victorioso el sol emergente. A esta vivencia del coro se enfrenta diametralmente el comportamiento fisicalista de un astrónomo quien investiga el fenómeno del amanecer como un “mero proceso” en la naturaleza. La mirada teórica científica se dirige según esto hacia “procesos” exteriores; a diferencia, la vivencia del mundo circundante nutrida de la experiencia viva la califica Heidegger como un “acontecimiento”. Heidegger comenta: “Las vivencias son acontecimiento en cuanto ellas viven desde lo propio y la vida solamente vive así.” La expresión tautológica y carente de sentido obliga a Heidegger, en este lugar, a admitir que todavía hay que determinar el carácter del acontecimiento, lo que él sin embargo, no emprende en ese momento. No obstante, en los dos capítulos restantes del curso enfatiza que la función de la ciencia y de la filosofía está amenazada tanto por una cosificación como por una teoretización, pues la priorización de estas posibles opciones las evalúa Heidegger como un peligro para el espíritu contemporáneo quien niega así su *origen* desde la *vida*.

En el primer curso magistral de Freiburg, Heidegger identifica al neokantismo, especialmente de la escuela de Marburg, como una corriente filosófica trascendental que pretende señalar su lugar filosófico a través de un *idealismo objetivo* que debe servir como una teoría *crítica* del conocimiento. En su intención crítica, este idealismo comparte con la corriente epistemológica del *realismo crítico* “camino comunes”; sin embargo, ambas corrientes contemporáneas se enfrentan en otro punto. Mientras la teoría crítica del conocimiento de los seguidores de Kant enfatiza la “esfera subjetiva” como un idealismo -porque cada conocimiento del mundo objetivo con intención científica de verdad se basa en el supuesto que los objetos exteriores siempre deben ser objetos del conocimiento- el realismo crítico afirma, como versión moderna de la tradición aristotélica escolástica, posiciones de la teoría de la ciencia como la del paralelismo psicofísico, es decir, un contexto donde hay que constatar empíricamente una relación entre procesos fisiológicos y psíquicos; este contexto hay que revelar sin recurrir a construcciones y especulaciones idealistas. Lo común de ambas corrientes contemporáneas es el llamado problema del mundo exterior y la

objetividad correspondiente del conocimiento. Heidegger crítica ambas corrientes identificando en ellas un núcleo común:

“Ambas corrientes tienen una relación hacia la ciencia matemática de la naturaleza. El idealismo la presupone como factum lo que sencillamente está ahí y lo que el busca reconocer en su estructura lógica. El realismo la toma como factum, pero al mismo tiempo también como medio de la explicación y solución de su problema. En ambos casos hay un problema en el cual se cuestiona el conocimiento teórico y en el cual se busca todavía una solución teórica.”

En la formación filosófica científica de la teoría de los contemporáneos, Heidegger constata la “primacía de lo teórico”, identificándolo al mismo tiempo como un escándalo que solamente puede ser desarmado a través de un tercer camino en el cual no emerge tal dominio teórico. Si la formación contemporánea de la teoría no se independiza de la influencia dominante de las ciencias naturales y de su ideal de objetividad, entonces se deduce de eso el carácter primario de una actitud teórica en la cual se hacen siempre “demasiados supuestos y presupuestos” que destruyen sencillamente aquello que está dado de “manera inmediata” y “primariamente”. Lo que está dado de manera inmediata son las vivencias del mundo circundante de las cuales fue dicho que pueden ser percibidas siempre como “mundaniza”, es decir, como viviendo en un mundo circundante y como “acontecimiento”. La primacía de la actitud teórica tiene como consecuencia precisamente la “destrucción” de la vivencia del mundo circundante o, con otras palabras, la vivencia se transforma en su propia negación.

En el “dominio general del teórico”, Heidegger descubre una desfiguración de la “problemática auténtica” ya dada en sí como vivencia del mundo circundante. No obstante, también en la vivencia *dada* del mundo circundante, Heidegger indica que este modo de lo dado perteneciente a la fenomenología de Husserl ya implica también una posición teórica. En referencia a las vivencias del pensamiento y del conocimiento originalmente dadas en la intuición de Husserl, la vivencia de un mundo dado, según Heidegger no se podría tomar como vivencia, es decir, la *vida* no se experimentaría en su *vivacidad* o, con otras palabras, la vivencia del mundo dado fuera “alejada de mí, del yo histórico”. Si lo dado mismo implica la “primera objetivación de lo mundano” y el “mero ponerse” enfrente de un yo histórico, entonces hay que identificar la “infección teórica” constatable también en Husserl, lo que Heidegger demuestra justamente a través de una caracterización fenoménica de la transformación de un objeto del mundo circundante de uso en una cosa. Si se percibe pues el podium (*Kathedra*) como una “cosa” dada, entonces esta cosa ya no “mundiza”, entonces esta cosa existe meramente como algo “real”, y entonces la realidad es una caracterización específicamente teórica y ya no un carácter del mundo circundante, entonces lo significativo está negado como tal (*ent-deutet*), la vida del mundo circundante está también desvivida y el yo histórico deshistorizado. Todavía se rescata un yo como correlato de la cosa, pero el yo histórico se ha transformado en un yo correlativo sometido a la priorización de lo teórico. La investigación fenomenológica de distintos grados desde la vivencia del mundo circundante hasta la teoretización la considera Heidegger como un “gran asunto de la filosofía”, en el cual Lotze y la escuela de Marburg del neokantismo ya han efectuado investigaciones “perdurables” en “determinadas regiones”. Por esto, la crítica radical de Heidegger hacia el neokantismo se dirige exclusivamente en contra de la priorización de la

posición teórica, señalada como el criterio decisivo para demarcar con más agudeza su propia posición: “Los últimos problemas, sin embargo, quedan ocultos si se absolutiza la teoretización misma y si no se entiende su origen desde la vida: el proceso de una objetivación en aumento como un proceso de la negación de la vida.”

El análisis fenomenológico se dirige ahora, a diferencia de la objetivación teórica científica del neokantismo, desde la destrucción del origen de la vida y del dominio universal amenazante de la cosificación hacia un fin que Heidegger anteriormente había señalado como un “salto” hacia el mundo. Este salto pretende aislarse del objetivismo teórico junto con el contexto mudo de las cosas por medio de la revelación de un contexto categorial de significación de un mundo, en el cual el mundo emerge en su carácter de acontecimiento lo que le distingue fundamentalmente del objetivar de la cosa a través de la teoría. En lugar del concepto de la cosa se impone la invocación de una *intencionalidad de la vida* que debe compensar, entendida en su pleno “ritmo”, las tendencias peligrosas de la negación de la vida, de la negación del mundo y de la negación de la historia. Las vivencias pues deben ser acontecimientos porque la vida solamente se vive de esta manera y tiene que ser rescatada de una cosificación que se había globalizado en forma de un experimento solamente pensado hacia una apariencia dominante y amenazante para la vida misma. El salto hacia el mundo se concretiza en el análisis fenomenológico de tal manera que el mundo emerge como algo “vivenciable en general”, lo que Heidegger reduce inmediatamente a un “algo posible”: “Cada vivenciable en general es un algo posible con independencia de su carácter genuino mundano.” Este “algo” completamente descalificado y neutralizado lo estiliza Heidegger hacia una “indiferencia” con respecto a aquello que él señala aquí de manera enigmática como carácter genuino mundano. Este “algo” queda indiferente también con respecto a la “objetivación”, a la “negación de la vida” y a la “teoretización mas sublime”. La reducción fenomenológica del mundo realizado por Heidegger hacia un “algo posible” ya no se debe entender como un dato fijo sino, más bien, como una “vida” entendida como “acontecimiento”: El algo

“no señala la interrupción absoluta de la relación hacia la vida, ninguna distensión de la negación de la vida, ninguna posición fija, fría y teórica de un vivenciable. Es más bien el index para la máxima potencialidad de la vida. Su sentido yace en la vida plena y significa justamente que esta todavía no ha expresado ninguna caracterización genuina y mundana, pero que viva tal motivación de la vida a manera de una motivación. Es el ‘todavía-no’, es decir, todavía no una erupción hacia la vida genuina, es, en esencia, el *premundano (das wesenhaft Vorweltliche)*”.

A lo largo del curso magistral presentado inmediatamente después de la guerra mundial, Heidegger considera la expectativa de salvación del auditorio estudiantil sin caer en debates y en la jerga populista de la cosmovisión. Al final de dicho curso, él se concentra en el contenido del análisis fenomenológico hacia un “sentido del algo” purificado de la “mundanización” real, que emerge repentinamente como un “fenómeno fundamental”, el cual debe ser “vivido comprensivamente”. Lo que el auditorio ahora debe simultáneamente vivir y comprender, debe asimilarlo en su “fuerza centrífuga e indebilada de la vida”. La figura misteriosa del algo, que ya no aparece en el contexto conflictivo del mundo genuino, ya no amenazado por una guerra real, sino a través de la cosificación y teoretización como

un algo concreto y empírico, obtiene el título exclusivo del “premundano”. Este “algo” *todavía no* ha “erupcionado” (*herausgebrochen*) en la vida y yace, a pesar de esto, “en la vida plena misma”. Este “algo” premundano guarda su exclusividad por su vinculación con situaciones especiales de la vivencia. “Es un fenómeno fundamental lo que puede ser vivenciado comprensivamente, por ejemplo, en la situación de vivencia de un deslizamiento de un mundo de vivencia hacia un mundo genuino diferente o, en momentos de una vida especialmente intensa.” El curso pretende preparar para ese momento de una vida especialmente intensa, pues Heidegger había mencionado en el “preámbulo”, precisamente para este fin, la conversión de los sujetos empíricos refiriéndose a la experiencia mística, por lo que el curso se entiende como una contribución crítica hacia la ciencia y la discusión filosófica de los fundamentos, es por esto que Heidegger guarda un estilo académico del lenguaje que balancea de una manera fascinante para el auditorio la abstracción y la concreción. Su interés está dirigido a manifestar especialmente a la competencia neokantiana que no se pueden resolver los “problemas últimos” a la manera de una crítica trascendental, sino que quedan ocultos. Por esto Heidegger reafirma:

“En el ‘algo’, entendido como lo vivenciable, en general, no tenemos una teorización radical y un desvivido (*ein Entlebtes*), sino que vemos, más bien, un momento esencial de la vida en y para sí, lo que está en estrecho contexto con el carácter del acontecimiento de las vivencias como tales. Desde este ‘algo’ premundano de la vida se motiva el ‘algo’ de lo conocible formalmente objetivado (*das formale gegenständliche Etwas der Erkennbarkeit*). ... Por esto, la universalidad de lo formalmente objetivable en su origen acontece desde el en sí de la corriente de la vivencia de la vida.”

El “algo” premundano se puede expresar solamente a través del análisis fenomenológico como la potencia máxima de la vida, como una facticidad abismal (*abgründige Faktizität*), es decir, no objetivable y finalmente como *carácter del acontecimiento* (*Ereignischarakter*), que señala adicionalmente la *función del significado* tanto del “algo” premundano como del “algo” mundano. Parte irrenunciable del análisis fenomenológico de la intencionalidad de la vida es la reflexión hacia un yo que se distingue radicalmente a través de su historicidad del yo trascendental de Husserl. La concepción del “algo” premundano se basa en la exposición de una *conducta* (*Verhalten*) que comprende la vivencia y a la cual le es propia un *sentido de referencia* expresado en la fórmula trinitaria de “motivación”, “tendencia” y “objeto”; tal exposición incluye precisamente la imposibilidad de concebir este “algo” como una cosa objetivable. Con respecto a la *diferenciación* de la fórmula trinitaria de la vida, se puede manifestar aquella *potencia* de la vida que quedaría en y para sí enigmática, si la descripción fenomenológica de los caracteres intuitivos del significado no estuviera amalgamada con la “*intuición hermenéutica*” que abarca también el yo histórico. Así, la “mundanización de la vivencia vivenciable” (*die Welthaftigkeit des erlebten Erlebens*) se convierte en un asunto de la fenomenología: Esta universalidad “originaria” del significado de las palabras ya no yace más en una descripción teórica, porque toda la teoría se origina desde la vivencia misma y, justamente, esta vivencia se debe *comprender* hermenéuticamente por un yo histórico. “La vivencia de la vivencia que se apodera y que se toma a sí misma es la intuición comprensiva y hermenéutica, la formación originaria y fenomenológica previa y anticipativa, de la cual se excluye cada posición teórica objetivante y trascendente.” Como consecuencia, Heidegger recuerda al fenomenólogo

trascendental Husserl que la “intención original de la vida verdadera en general, la actitud original del vivir y de la vida como tal es la *simpatía absoluta de la vida* idéntica a la vivencia misma”. El uso inflacionario del concepto de la vida al final del curso magistral y el señalamiento de la intuición hermenéutica concluye en un postulado en contra de Husserl, que este mismo había ejercido con tanto énfasis como actitud fundamental de la fenomenología:

“No construir un método desde afuera y desde arriba, no raciocinar a través de reflexiones dialécticas un nuevo camino teórico. Cada cuestión del punto de vista es un pecado en contra de su propio espíritu, porque la fenomenología por sí sola puede consolidarse a sí misma y solamente a través de sí misma. El pecado *mortal* sería la opinión *de que ella misma fuera un punto de vista.*” (110)

2. La actitud cristiana original y la irrupción de lo indisponible (Curso del semestre de invierno de 1920/21: *Introducción a la fenomenología de la religión*)

La religión y la necesidad existencial de salvación

En el semestre de 1919, el llamado “semestre de emergencia debido a la guerra” (*Kriegsnotsemester*), Heidegger practica por primera vez y de manera extensiva en el campo teórico de una filosofía la combinación entre fenomenología y hermenéutica. Esta filosofía habrá de ocupar una posición especial como ciencia original dentro del concierto de las disciplinas científicas universitarias. Mediante esta insólita y peculiar fusión innovadora que invoca la jerga contemporánea de la filosofía de la vida, aunque se distancia de su versión popular, provoca entre su auditorio –desilusionado por los sucesos de la guerra, pero por lo mismo tanto más conmovido por todo lo relacionado con la vida y la juventud– aquella impresión que Gadamer describió como “profundamente revolucionaria”¹. En efecto, la amalgama de una fenomenología hermenéutica, que aquí se expuso detalladamente a través de una reconstrucción de la argumentación del curso, debe entenderse como una revolución tanto del método como de la formación de los conceptos de una filosofía “científica original”, en cuanto que aquí se debate la respuesta crítica al neokantismo circunscrito dentro de sus tradiciones y, además, vacilante como corriente predominante en la discusión académica.

En los subsiguientes cursos, Heidegger se dedica a desarrollar una filosofía que hace suyo el propósito de determinar sobre un nuevo fundamento la oposición entre vida y ciencia proclamada desde las últimas décadas del siglo XIX. Desde el punto de vista de la filosofía de la vida y del expresionismo, Heidegger se opone con ahínco y énfasis a las abstracciones, teorizaciones y objetivaciones de la filosofía contemporánea que están condenadas a la indeterminación debido a su limitación a temas y programas tradicionales, por lo que se vuelven obsoletas como diagnóstico del tiempo del presente con pretensiones socioterapéuticas. La sospecha fundamental de racionalismo manifestada por Heidegger con la dicotomía de lo vivido (*des Erlebten*) y de lo des-vivido (*des Entlebten*) concuerda con aquellos protagonistas de la filosofía de la vida que siempre han guardado recelo respecto de la pretensión de racionalidad de la ilustración. Heidegger se propuso prácticamente como su verdadera tarea atacar de manera tan fundamental la función primaria de *teoría*, derivada de la pretensión de racionalidad, que resultó inevitable la propagación de que aquí se trataba de la obra de un nuevo, todavía “sigiloso rey”² (Hannah Arendt) de la filosofía quien podría tener la facultad de dar una respuesta innovadora, basada en un radicalismo, a las controversias de los discursos contemporáneos, en la que la racionalidad; es decir, la abstracción mental en forma de una teoría que pretende explicar la realidad, se reduce a un origen de concepción no teórica. Pues, el origen “vida” debe compensar precisamente lo que la objetivación teórica ha encauzado con consecuencias fatales como proceso de desvivencia. Debido a su formación fenomenológica, Heidegger se resiste, sin embargo, con éxito a que la masa de aquellas ideas y actitudes relativas a la filosofía de la vida y a la

¹ Gadamer (1995), p. 3

² Arendt (1969), p. 893

concepción del mundo –tan característica del período de preguerra y del período después de la República de Weimar– simplemente lo acaparasen. Su radical y fundamental pretensión de volver a organizar la reflexión filosófica partiendo de un punto cero, sin seguir alguna corriente en particular –incluyendo la hermenéutica y la fenomenología– le garantiza en primer lugar la atención de sus estudiantes y luego, después de la publicación de *El Ser y el Tiempo*, aquella fama, que surgió súbitamente en el ambiente académico, de un revolucionario de la filosofía quien se nutre intelectualmente, por un lado, de las corrientes de la fenomenología y de la hermenéutica que fueron importantes en su formación filosófica y, por otro lado, de manera fundamental también de la *necesidad de salvación* (*Erlösungsbedürftigkeit*) de él mismo y de sus contemporáneos.

Es significativo que Heidegger se ocupa de temas religiosos y teológicos en los siguientes cursos de los primeros años después de la guerra. El título general de estos cursos, hace poco editados en un volumen, habla explícitamente de la *Fenomenología de la vida religiosa*.³ Primeramente elabora el curso sobre los “Fundamentos filosóficos de la mística medieval”, que fue anunciado para el semestre de invierno 1918/1919 aunque éste luego no llegó a darse. Un año después, Heidegger presenta el curso *Introducción a la fenomenología de la religión*, el cual es una interpretación de las cartas paulinas, seguida por una interpretación detallada del X° Libro de *Confesiones* de Agustín con el título *San Agustín y el neoplatonismo* en el semestre de verano de 1921. En los esbozos que se han publicado ahora se discute, por un lado, la aplicación de la problemática fenomenológica fundamental a un determinado campo de la religión y de la teología y, por otro lado, se exponen temas religiosos que entran en el programa de una hermenéutica fenomenológica, mismo que tiene su origen en el análisis de la filosofía de la vida. En relación con la presente tesis doctoral se hace una interpretación del curso del semestre de invierno de 1920/21.

*

Objetivación teórica o experiencia fáctica de la vida

Se pretende explicar de manera fenomenológica a fenómenos religiosos concretos. El exestudiante de la teología católica reflexiona en relación con el tema religioso sobre el contenido del místico “contexto motivacional”, sobre la anunciación paulina de la “parusía” legada en las cartas y sobre el existencial “contexto ejecutivo de la pregunta” (248)⁴ en San Agustín. El tratamiento de temas religiosos desde el punto de vista de la fenomenología y de la filosofía de la vida sirve al mismo tiempo para reflexionar sobre versiones contemporáneas de teorías filosófico-religiosas y, además, sobre la formación de conceptos filosóficos en general. El denominador común de estos cursos, que pretenden ofrecer una explicación fenomenológica de fenómenos religiosos, es el análisis de la función y de la significación ejemplar del paradigma cristiano de la “vida fáctica”. El término *vida fáctica* se usa por

³ Heidegger (1995)

⁴ Idem.; de aquí en adelante, las citas de esta obra llevarán el número de página dentro del texto y entre paréntesis.

primera vez en relación con la respectiva problemática religiosa tratada. Heidegger descubre en la mística, en la anunciación paulina y en las *Confesiones* de San Agustín, que constituyen un desafío a la “existencia”, “motivos fundamentales de nueva aparición” desde los cuales puede explicarse una “nueva categoría del mundo del sí mismo”; es decir, de un sujeto referido a sí mismo. El “punto de partida” de todos los motivos fundamentales que se analizan en la reflexión filosófica es la “experiencia fáctica de vida”. Al deliberar sobre el contenido denominado experiencia fáctica de vida, Heidegger identifica un componente subjetivo y un componente objetivo; pues, analíticamente es posible distinguir entre la “actividad experimentada” o, en otras palabras, entre el sujeto que experimenta, y el contenido experimentado. Pero es precisamente esta separación analítica que no expresa lo “esencial” de la experiencia fáctica de vida, cuya doble significación insta “que el sí mismo que experimenta y lo experimentado no se separen como si fueran cosas”. (9) Para no someterse a las dicotomías de las teorías del conocimiento, Heidegger hace valer desde el principio el concepto de la “historia”, desde el cual debe entenderse especialmente el atributo “fáctico”. Eso no quiere decir que facticidad signifique la realidad de las cosas naturales dentro de su nexos causal que debe analizarse científicamente, sino que implica una historicidad metacientífica, ignorada constantemente por las ciencias particulares, de manera que se trata de basarse precisamente en el proceso de las ciencias como “ejecución” histórica. Este *carácter ejecutivo* impuesto a las ciencias concretas por ellas mismas, permite rechazar ahora las formaciones objetivadas de sentido que aparecen en forma de “oraciones y contextos sintácticos sueltos”. La aplicación del contexto histórico-ejecutivo actúa como el opuesto de contextos verídicos y sintácticos sometidos a procesos de abstracción por medio de análisis teórico-científicos. La diferencia entre la abstracción científica y el contexto histórico-ejecutivo cimienta, por lo tanto, una tesis sobre la que Heidegger quiere reflexionar de manera explícita:

“La ciencia y la filosofía son fundamentalmente diferentes”.

Pero puesto que la filosofía contemporánea (neokantismo, fenomenología trascendental) se esfuerza explícitamente por aclarar las atribuciones de su propia función, lo que implica analizar la relación entre la filosofía y la ciencia, la referencia a la experiencia fáctica de vida llega a ocupar un lugar especial, pues este término identifica una “zona de peligro” de la filosofía por sí sola, la que debe mantenerse tanto frente a ambiciones científico-particulares de contextos objetivados como frente a doctrinas científico-objetivas relativas a la concepción del mundo. La visión que tiene la filosofía de sí misma, que todavía hay que estudiar y cuya diferencia fundamental frente a la ciencia afirma Heidegger, se halla por eso en la renuncia a precisar un “objeto”. Heidegger pretende seguir y hacer comprensible el camino de una posible desobjetivación por medio de sus cursos de religión. Sugestivamente expone en forma de pregunta retórica como tesis principal:

“... quizá la filosofía ni se ocupe de ningún objeto. Tal vez ni se deba preguntar por su objeto.”
(10)

Por otro lado, tampoco se debe caer en la intuición sin conceptos de una mística que simplemente corta el problema a priori. La única salida de este dilema es una fenomenología depurada por la perspectiva histórica que logre extraer con disciplina exégeta una dimensión

al contenido religioso que las filosofías contemporáneas de las religiones siempre dejan enterrada. Pues, debido a sus suposiciones metódicas y sus intenciones científicas, las diferentes versiones que pugnan por explicar el fenómeno religioso no son capaces de rescatar de los testimonios del cristianismo original aquel sentido que únicamente queda revelado a través de un análisis fenomenológico, el cual moviliza de manera metódica la experiencia fáctica de vida dentro de su historicidad.

En el curso del semestre de invierno de 1920/21, Heidegger define la experiencia fáctica de vida como “algo muy peculiar” puesto que ella “hace posible el camino a la filosofía”. (11) Con el término de la experiencia se ha obtenido entonces un punto de partida que va mucho más allá de la “simple experiencia cognoscitiva”. La experiencia fáctica de vida implica “toda la actitud activa y pasiva del ser humano hacia el mundo”; es decir, hacia el mundo en el que se vive, hacia la esfera colectiva de la sociedad y hacia la condición reflexiva de un Yo que a través de su relación consigo mismo requiere información sobre el carácter de su propia subjetividad. De acuerdo con esta variabilidad de posibles experiencias existe el “mundo circundante” (*Umwelt*), el “mundo del con” (*Mitwelt*) y el “mundo del sí mismo” (*Selbstwelt*). Sólo a través de la experiencia fáctica de vida se obtiene el acceso a la simultaneidad de los “mundos de vida”, hallándose dentro de la experiencia de vida aquel “contenido” en el que ocurre “todo cambio de la vida” (12). La experiencia de la vida abarca el estado de sentirse “contento con uno mismo” y la “indiferencia”, y desde este contenido primario se constituye su “carácter de significatividad”. La experiencia de las situaciones fácticas de vida tiene lugar sin recurrir a la teoría del conocimiento, ni en el sentido del idealismo ni en el sentido del realismo. Heidegger puede propagar otra vez lo que debe conseguir la experiencia fáctica de vida en su significatividad: o sea, la exclusión de la “teoría” científica y la transformación del mundo entendido como el “contexto objetivado” legitimado por una determinada “lógica material”. “En ella, lo cognitivo no tiene carácter de objeto, sino que se ha experimentado como significatividad.” (14) Contra la dogmática científica respecto de los objetos y de su correspondiente teoría del conocimiento, Heidegger postula con énfasis la lógica de una significatividad que determine el “contenido de lo experimentado” sin que ésta estuviese construida mediante premisas teóricas. El recelo general contra la *teoría* se cimienta invocando la experiencia fáctica de vida que siempre se ha referido a un “yo mismo”. La experiencia fáctica de vida implica, por consiguiente, la existencia de un Yo que no esté legitimado por construcciones abstracto-transcendentales.

“En esta forma de significatividad, que autodetermina el contenido de lo experimentado, percibo todas mis situaciones fácticas de vida. Eso se hace evidente cuando pregunto cómo yo me percibo a mí mismo en la experiencia fáctica de vida: - no hay teoría.” (13)

Puesto que los filósofos anteriores -quienes abstraían y argumentaban con métodos científico-cognoscitivos- se esforzaron precisamente en menospreciar la experiencia fáctica de vida como “algo natural de poca importancia”, Heidegger emprende un cambio de paradigmas que se nutre de la corriente de la filosofía de la vida al suponer que la filosofía surge (*entspringt*) de la experiencia fáctica de vida como su punto de partida y la filosofía que surge de esta manera debe, además, regresar (*zurückspringen*) a su punto de partida. “Hasta ahora, los filósofos se han esforzado en tildar justamente la experiencia fáctica de vida como algo natural de poca importancia, aunque es precisamente de ella de donde surge

el acto de filosofar y hacia donde vuelve a saltar en una conversión –la que por cierto es de suma importancia.” (15). Aquí vuelve a aparecer – en relación con el motivo de la “conversión fundamental” el problema de los saltos circulares, el cual es de suma importancia para Heidegger: “Si esta tesis subsiste con justa razón, entonces desaparecerá cualquier compromiso y cualquier unificación entre la filosofía y la ciencia con base en los cuales la filosofía se ha sustentado durante siglos.” (15) La invocación de la instancia de la experiencia fáctica de vida representa ahora tanto un *punto de partida* como un *objetivo* de la reflexión filosófica. Sin embargo, la experiencia fáctica de vida se percibe al mismo tiempo y de manera paradójica como una dimensión que “obstaculiza” en gran medida “el acto de filosofar”. Este carácter ambivalente de la experiencia fáctica de vida induce Heidegger a señalar lo siguiente a su público estudiantil:

“Quiero decir que todos ustedes, salvo algunas pocas excepciones, nunca comprenden ninguno de los términos y definiciones que les doy, y eso tiene que ser así, por ahora no importa, sino que para ir avanzando se logra que ciertos contextos de fenómenos queden señalados, aunque mal interpretados, los cuales se señalaran posteriormente de tal manera que su sentido quede claro.” (16)

Aunque el malentendido hermenéutico de los estudiantes, del cual se salva únicamente una élite de iniciados específicos, entorpece subjetivamente una clara comprensión de los términos, pero es precisamente la subjetividad existente la que más adelante deberá sufrir una conversión, aunque esta conversión ya tiene su fundamento en el contexto de fenómenos malentendidos. Lo que no puede aclararse hasta que se haya avanzado más en el curso es el “contexto-ejecutivo” (*Vollzugszusammenhang*), que debe exponerse fenomenológicamente en relación con una determinada “situación” religiosa, depurado de cualquier psicología y teoría del conocimiento, pero que por eso mismo representa un tipo de “conocimientos” por medio de los cuales una persona con inclinación hacia lo cristiano y neumático “se ha apropiado de una determinada peculiaridad de la vida”, la que no está relacionada por pura casualidad con el antes mencionado motivo de una “conversión fundamental”. (124)

*

La objetivación de la religión en Troeltsch

En los cursos sobre la fenomenología de la experiencia religiosa, Heidegger distingue entre la interpretación que se rige por aspectos histórico-objetivados y la que se rige por aspectos histórico-ejecutivos. Identifica la interpretación histórico-objetivada como una “tendencia descendiente” de la experiencia fáctica de vida. La vida determinada y regulada objetivamente estriba en la transformación de los “contextos de significatividad” originarios de la vida fáctica, los que se independizan en forma de una “lógica de los objetos”. “En la tendencia descendiente de la experiencia de la vida se conforma un contexto objetivado que se estabiliza cada vez más.” (17) La “lógica de los objetos” culmina al fin y al cabo en el orden estrictamente científico de una “lógica material” y esta actitud hacia los objetos domina tanto en las diferentes ciencias como en la filosofía. Si bien es verdad que desde

Kant y Fichte el idealismo ha pretendido distinguir el “sujeto” como una nueva forma de la “objetividad” de los “objetos”, también en este caso Heidegger hace constar una “tendencia que en el fondo se basa en actitudes” en la que la filosofía y la ciencia ya no están separadas una de la otra, por lo que incluso el idealismo, a pesar de su “conocimiento del sujeto”, favorece la “estricta formación de contextos objetivados”. (17)

Pero Heidegger descubre la subordinación de la investigación teórica a aspectos científico-objetivados no sólo en la historia de la tradición occidental, en la que la mención del idealismo pretende documentar únicamente la influencia fatal con la que se imponen las definiciones de objetos sobre actitudes pretendidas de sujetos, sino que identifica esta subordinación con especial interés con base en versiones contemporáneas que se ocupan teóricamente del objeto “religión”. El creciente interés en el tema religioso se puede comprobar; pues, no son únicamente los “literatos” que se han apoderado de la filosofía de la religión (23), sino que desde hace algún tiempo incluso hay “damas” que escriben filosofía de la religión y “filósofos” que quieren ser tomados en serio les dan la bienvenida como las revelaciones más importantes desde hace décadas”. (19) Se menciona a Radbruch y Tillich como los ejemplos más actuales y célebres del período de posguerra en la época de la República de Weimar, quienes interpretan la superestructura social del derecho y de la cultura de manera filosófico-religiosa y teológica respectivamente, quedando de manifiesto la dependencia de estos autores a Troeltsch, a quien Heidegger consideró el “representante más importante de la actual filosofía de la religión”. El filósofo Troeltsch, quién había estudiado teología y desde el año de 1915 daba clases en Berlín, había adquirido prestigio, que también Heidegger reconoció como tal, por sus trabajos sobre la sociología de la religión y la crítica del historicismo, al afirmar que el material filosófico-religioso se está tratando con un “profundo conocimiento” de las líneas del desarrollo histórico.

El punto central de las reflexiones filosófico-religiosas de Troeltsch se refiere a la opinión que la condición religiosa debe entenderse como una vivencia apriorística que corresponde a los sentimientos de necesidad y del deber propios de cada religión. Troeltsch pretende, según Heidegger, “elaborar una definición de la naturaleza de la religión que sea científicamente válida”. (20) Esta finalidad científica de aclarar lo que se denomina la *naturaleza de la religión* está basada en una investigación interdisciplinaria que recurre a las disciplinas especializadas de la psicología, de la teoría del conocimiento, de la filosofía de la historia y de la metafísica. Mediante la combinación de estas especializaciones se pretende contribuir a una explicación científicamente válida del fenómeno de la religión. El análisis de los fenómenos religiosos hace uso, entre otras cosas, tanto de la psicología descriptiva de Dilthey como de los análisis de material de William James para una “psicología y patología de la vida religiosa”, además de considerar métodos psicológicos individuales y étnicos, así como métodos etnológicos y el método estadounidense de encuestas y estadísticas para analizar –de manera analógica a los estudios interdisciplinarios del sociólogo Max Weber– la “manifestación fáctica en el mundo histórico”. La filosofía de la religión, en su versión que se basa en los principios de la teoría del conocimiento, se ocupa de analizar los “principios racionales de las formaciones de las ideas religiosas” (21). En ello, Troeltsch parte de la actualidad de los principios apriorísticos que se imponen en los fenómenos religiosos. La teoría del conocimiento permite la identificación de los momentos racionales inherentes a la

verdad religiosa, en tanto que ésta exige validez universal y necesidad racional. La perspectiva de la teoría del conocimiento distingue, por lo tanto, entre los contenidos psicológico-fácticos y apriorísticamente válidos del fenómeno religioso. Es por eso que la función *crítica* de la teoría del conocimiento de Troeltsch reproduce la versión de fundar la investigación científica en la teoría del conocimiento, desarrollada por los neokantianos Windelband y Rickert. Aquí se manifiesta ya el carácter heterogéneo de la psicología de la religión sostenida por Troeltsch, mismo que puede observarse también en la teología protestante de nuestros tiempos, la que, a diferencia de la teología católica, busca aprovechar de manera fundamental las corrientes filosóficas dominantes. Aquí cabe mencionar la “ahora cada vez más creciente aproximación a Fichte y Hegel”, de la que Heidegger espera “sin duda” una “renovación de la especulación filosófico-religiosa”. Si bien es verdad que “el trabajo filosófico-religioso aumentará” debido a esta tendencia especulativa, es precisamente esta perspectiva de una investigación fructífera –proyectada tan inconcusamente por Heidegger– la que contiene una espina que debe sacarse. Pues, en realidad la investigación científica debería proceder de manera muy diferente, y puesto que en su productividad no ofrece ningún punto de apoyo para ello sucumbe consecuentemente a la crítica.

“Al acercar estos principios, el problema filosófico-religioso es impulsado en una determinada dirección que después rechazaremos de manera crítica.” (23)

Troeltsch recurre a la filosofía de la historia con la finalidad de identificar una “necesidad histórica” del fenómeno religioso. El apriorismo religioso se realiza en el desarrollo fáctico de la historia del pensamiento conforme a leyes históricas del desarrollo. Aunque con esta suposición Troeltsch no comparte el optimismo constructivo de Hegel, quien había establecido la unidad metafísica entre espíritu e historia basada en principios filosófico-religiosos; a diferencia de la metafísica constructiva de Hegel, sí permite únicamente una metafísica inductiva. Pero la filosofía de la historia de Troeltsch, que parte del supuesto que el individuo histórico debiera concebirse siempre dentro de individualidades colectivas más grandes como pueblo, clase, época y contexto mundial, radica en un concepto del tiempo con criterios constitutivos-constructivos que le son inherentes. “La filosofía de la historia de la religión debe comprender entonces también la actualidad y predeterminar el futuro desarrollo de la religión.” (23) En ello, la quintaesencia de la filosofía de la religión de Troeltsch se encuentra en la metafísica por medio de la cual las manifestaciones psíquicas e históricas del fenómeno religioso se unen con el apriorismo religioso. La metafísica de la religión hace que el fenómeno religioso fundamental sea tan transparente que incluso dentro de una filosofía que se rija exclusivamente por los principios de la teoría del conocimiento el “sentido de la facticidad de la conciencia” conduce a “una creencia en Dios”. (25) Por último, Troeltsch *construye* entonces de manera filosófico-religiosa la coincidencia de una vivencia apriorística con un sentimiento de necesidad y deber, propio de la creencia de cualquier religión.

Para Heidegger, Troeltsch representa el “frecuente cambio de su punto de vista filosófico fundamental” (19) aunque por eso no renuncia a su posición filosófico-religiosa. Empieza como teólogo de la escuela de Ritschl; Kant, Schleiermacher y Lotze lo “determinan” y de Dilthey “depende”; después hace un viraje hacia la filosofía neokantiana

de los valores de Windelband y Rickert y, por último, pasa a las posiciones de Bergson y Simmel desde la cual se concibe la filosofía de la historia de Hegel. El cambio del punto de vista fundamental en combinación con el concepto cuádruple de la esencia de la religión concebido de manera interdisciplinaria (psicología, teoría del conocimiento, filosofía de la historia, metafísica) conduce ahora, según Heidegger, a una filosofía de la religión que no puede cumplir con lo que promete. Es cierto que la filosofía de la religión se refiere al objeto religión y al correspondiente “fenómeno original” de la creencia en la existencia de Dios, pero puesto que se manifiesta en primer lugar como disciplina filosófica con pretensión científica e interdisciplinaria “construye” su objeto dentro de “contextos materiales” que “ya existían antes de la religión en sí”. (27) Heidegger califica el sometimiento del fenómeno religioso a una disciplina filosófico-religiosa, como lo hace Troeltsch, de una exención inadmisibles de lo que realmente debe explicarse.

“Estas disciplinas filosófico-religiosas no nacen entonces de la religión como la religión misma. Lo religioso se considera y clasifica a priori como *objeto*. La filosofía de la religión misma es ciencia de la religión. De esta manera toda la problemática vuelve a la concepción de la filosofía misma. El término religión se vuelve secundario. Se podría pensar igualmente en una sociología o una estética de la religión.” (27)

El tratamiento relativista y entre paréntesis del fenómeno religioso por una filosofía de la religión que pretende lograr una ilustración científica documentada, además, el peso de “elementos medievales y católicos” en Troeltsch quien, a través de su posición metafísica, no intenta otra cosa que establecer una “prueba de la existencia de Dios” quedando de esta manera arraigado en una tradición que se ha desligado del cristianismo original. La idea de una desfiguración de los orígenes cristianos mediante una superestructura teórica con relación a la tradición no cristiana es el contenido que verdaderamente motiva aquella posición con la que Heidegger se opone a Troeltsch en particular y a la objetivación *científico-religiosa* en general. En tanto que la época histórica de la *Reforma* se entiende como un *regreso* a los orígenes cristianos, ya incluye una referencia suficiente contra Troeltsch quien considera que la Reforma pertenece a la tradición de una “estructura medieval del sentido” para así simplemente negar su contenido innovador. La insistencia en una prueba de la existencia de Dios legitimada por la metafísica indica que Troeltsch ni puede comprender a Lutero ni muestra sensibilidad respecto de los pensamientos del cristianismo original. “En su origen, la prueba de la existencia de Dios no es cristiana sino depende de la relación del cristianismo con la filosofía griega. Este concepto metafísico determina también la filosofía de la historia de Troeltsch.” (28) Heidegger interpreta la transformación del fenómeno religioso en un “contexto material” o en varios “contextos materiales” como otro ejemplo de la tendencia general de negar la “diferencia radical entre filosofía y ciencia”. Por eso da la siguiente indicación como alternativa del análisis científico-objetivado de una filosofía científica:

“Pues, en primer lugar hay que considerar la religión en su efectividad antes de sugerir alguna reflexión filosófica en particular.” (30)

*

La objetivación teórica, la tipología y la eliminación de la excitación

Heidegger piensa en una alternativa de la filosofía de la religión teórico-especulativa -orientada hacia contextos materiales y que no niegue su pretensión científica de explicación- que esté realmente basada en la condición postulada por él según la cual las definiciones y términos de determinados contextos fenomenológicos se malentienden al principio. Pero este malentendido puede superarse, mostrándoles a los estudiantes, a través de la exposición puntual de determinadas posiciones, su cortedad respecto de las tradiciones del pensamiento y de las categorías, a la que han sido sometidos con anterioridad. A pesar de que ello sirve para lograr una actitud crítica que guarde cierta distancia frente a estas tradiciones y de que se haya sentado la base para la disposición a una conversión, todavía no se ha mostrado positivamente cómo es que se podría constituir un planteamiento alternativo. El proyecto alternativo pretende impedir la transformación de los *fenómenos* en objetos con el fin de percibir el fenómeno religión en su *facticidad*; es decir sin previas construcciones filosóficas de conceptos.

Con ello, Heidegger propone volver a los criterios originales del análisis fenomenológico: de esta manera, el contexto de los fenómenos quedará garantizado adicionalmente a través del concepto de la vida, pues únicamente lo que encontramos “en la vida” (32) puede usarse como tema de análisis. El punto inicial de todo esfuerzo analítico es la experiencia fáctica de vida, con su “fenómeno esencial” que le es inherente, mismo que Heidegger identifica como lo “histórico”. Sin embargo, la referencia a lo histórico de la experiencia fáctica de vida no debe entenderse como un hecho histórico que únicamente existe en el cerebro de un lógico o un historiador. En el prejuicio de lo fáctico a través de criterios teórico-científicos, Heidegger descubre sólo el “vaciamiento del fenómeno vivo”, el que debe revocarse para rescatar lo histórico en su “vivacidad inmediata” (33). La vivacidad de lo histórico debe demostrarse de manera inmediata. Con esta instrucción de trabajo se requiere dilucidar metódicamente el *fenómeno* de la *historia*, sobre todo porque también el enfoque filosófico-histórico de Troeltsch había actualizado el tema de la *historia* –o bien de la *conciencia histórica*– con la adaptación de la filosofía histórica de la vida de Dilthey. De todas maneras, se puede partir del supuesto que la cultura actual, a diferencia de otras culturas, está “determinada” por el pensamiento histórico; es más, el pensamiento histórico en cuanto tal “inquieta” nuestra cultura en dos sentidos: por un lado, porque “incita”, “anima” y “estimula”, lo que significa que la “vida logra su sostén a través de la diversidad de lo histórico”. Esta posición busca “asegurar” la “vida propia” con medios intramundanos y representa una “historicidad vivaz” que conduce a la “tolerancia” frente a opiniones extrañas. Por otro lado, porque “inhibe”, lo que significa que lo histórico funge como “carga” y “poder” contra lo que la vida busca mantenerse. Esta posición “destruye” la “ingenuidad” de lo “creativo” y puede observarse especialmente en un “verdadero activismo”, que sin mayor elaboración arremete contra lo histórico.

La aclaración fenomenológica del sentido de lo histórico implica un rechazo de la lógica histórica, de la metodología y de la filosofía de la historia; es decir, una comprensión de la filosofía de acuerdo con el esquema de clasificación de determinadas disciplinas que interpretan el *sentido* histórico como un contexto objetivado. Si la ordenación del sentido histórico a través de la filosofía es inherente a la “comprensión sana del hombre” y si esta comprensión “acaba” (*erledigt*) con el problema de la historia a través de la objetivación, entonces Heidegger propaga la filosofía como la “lucha” contra tal comprensión sana del hombre. Esta lucha evoca alternativamente el análisis de lo histórico a través de su incorporación a la experiencia fáctica de vida, la que —como ya se mencionó— está constituida por dos direcciones divergentes. Puesto que en ambas posiciones lo histórico aparece, aunque de manera antinómica, como un factor *inquietante*, la “vida” tiende a mantenerse y asegurarse en contra de eso. Según Heidegger, hay tres “caminos de liberación” (39) de la inquietud que emana de lo histórico. La exposición de estos tres caminos sirve para entender el sentido de lo histórico mismo y, al mismo tiempo, para mostrar las insuficiencias de los tres caminos, representados en sus extremos por Platón, quien favorece apartarse de lo histórico, y por Spengler quien se entrega de manera radical a lo histórico. El neokantismo en forma de la filosofía de la historia de Rickert y Windelband hace, junto con Dilthey y Simmel, el papel del “compromiso” entre estos extremos.

El modelo platónico es el más antiguo y popular de todos. En él, la verdad histórica se relativiza al referirla a un ámbito de ideas (sustancias, valores, normas, principios racionales) para construir de esta manera una concepción de la verdad basada en la “validez en sí” de “proposiciones teóricas”. Este modelo de validez supratemporal ya había luchado en la antigüedad contra el escepticismo, lo que —según Heidegger— puede observarse “todavía hoy en día”. Aunque no se menciona el nombre de Husserl, esta breve actualización del modelo platónico denota entre los contemporáneos nada menos que la alusión a una posición que ingenuamente trata de conferirle al conocimiento teórico el valor de un “ámbito supratemporal”. Pero aparte de Husserl, también se está haciendo referencia al neokantismo que incorpora determinados aspectos platónicos. En ello, el relacionar lo histórico con un ámbito de ideas de validez absoluta estriba en una *tipificación*, lo que también se manifiesta tanto en el uso metódico que hace Max Weber de los tipos ideales como en el neokantiano Windelband, quien distingue las ciencias naturales generalizadoras o nomotéticas que buscan la ley general de las ciencias culturales individualizadoras o ideográficas que tratan de comprender hechos individuales.

El segundo camino debe entenderse como un modelo antiplatónico en el que ninguna verdad supratemporal se opone a la verdad histórica. Este modelo critica también el punto de vista del presente como una norma de ver la historia y lleva de manera consecuente a un nuevo tipo de ciencia histórica. Para lograr que la ciencia histórica sea independiente de la limitación de la perspectiva del presente se necesita, pues, un verdadero “acto copernicano”. Spengler había efectuado precisamente este acto: por un lado, basado en la teoría del conocimiento donde la ciencia histórica rompe con la “autocracia de las ciencias naturales” y, por otro lado, basado en la metafísica donde la historia se interpreta como la “expresión” de un “alma cultural”. La morfología cultural de Spengler da lugar a una historización del presente cuya “realidad e inseguridad” se “vive” de tal manera que el presente mismo es

traído al proceso del devenir histórico que no es otra cosa que un ir y venir del devenir “en medio del sosegado ser”. (43) Heidegger interpreta la posición de Spengler como la versión radicalizada de la postura de concebir la historia como el “producto de la subjetividad que se desarrolla libremente”, dentro de lo cual es decisivo que la historia, también en este caso de un presente historizado, pierda la “inquietud” que le es inherente, a pesar de haberse entregada a ésta. La “decadencia del Occidente” queda asegurada científico-objetivamente, por así decirlo, y *tipificada* morfológicamente.

Hay un tercer camino que enlaza estas dos posiciones diametralmente opuestas. Este tercer camino es el neokantismo que se apropia de determinados aspectos de los extremos para luego afirmar que los “valores de la verdad” (40) norman la objetividad de la historia. La historia es la realización de valores, pero ésta nunca se logra “del todo”, por lo que en lo histórico los valores están dados sólo de manera relativa. Lo absoluto, que únicamente “trasluce” en la materia histórica, da el impulso para el “análisis universal” mediante el cual se pretende moldear el “futuro” partiendo del “acervo total del pasado”. El verdadero objetivo del tercer camino es la realización paulatina de lo “universalmente humano” (44). La “formación histórica de tipos” posibilita, también en este caso, la rigurosa distinción entre pasado y presente, lo que asegura la “orientación histórico-universal” hacia el futuro.

Con la exposición de los tres caminos, Heidegger pretende hacer una crítica que recurre fundamentalmente a los aspectos comunes de los diferentes modelos. Todos los modelos prometen una “tendencia de aseguramiento” del en sí inquietante fenómeno de la historia, con base en la formación tipificante de conceptos. En los tres caminos, el fenómeno histórico se considera, además, como “ser objetivo”. (48) Semejante “postura teórica”, a la que corresponde un “contexto material” objetivo condiciona la referencia a la historia. Hay una determinada concepción de la cultura e interpretación de la “realidad” que siempre han sido inmanentes a estos tres caminos de “liberación” del por sí inquietante poder de la historia. Las posturas teóricas domesticar el “sentido de la realidad de lo temporal”, de manera que la interpretación de lo histórico tiene un efecto “liberador”. En el caso del tercer camino, que se encauza hacia un humanismo universal y busca su legitimación en una “dialéctica histórica” entre lo temporal y lo supratemporal, para Heidegger se pone de manifiesto de manera contundente la “aburrida” miseria de una capacidad teórica de disposición sobre el inquietante material histórico.

“Por un lado, soy en la historia, por otro lado, estoy dispuesto hacia las ideas; realizo lo supratemporal colocándolo adentro de lo temporal. Esta hermosa y conmovedora alegría cultural se ha declamado por tanto tiempo que no les quiero aburrir con ella. En ella se percibe una profunda dialéctica y se piensa haber resuelto de esta manera los problemas de la historia, cuando justamente este camino es él que probablemente representa el tratamiento más superficial de todo el problema, simplemente porque, como compromiso, no puede percibir los motivos de los primeros dos caminos, sino no más los toma y los pone al alcance de las necesidades culturales del presente.” (47)

Con eso, el humanismo defendido por el neokantismo cae definitivamente ante la crítica y también los otros dos caminos –aunque no se les puede tildar de “tratamiento más superficial”, pero bien de ser una interpretación de la realidad con intención *liberadora*–

quedan en entredicho, ya que con este tipo de ciencia histórica la historia ya no tiene ninguna importancia. Pues, con la postura teórica se define a la vez la “relación *viviente* con el objeto”. Por lo tanto, Heidegger concibe su proyecto alternativo como una contribución decisiva a la lucha cultural, mismo que también se proponen los representantes de los otros tres caminos, cuya concepción de la historia expulsa la historia.

“La lucha contra la historia –indirecta e inconsciente– es la lucha por una nueva cultura.” (47)

Lo que puede comprobarse ya entre los griegos en torno a la cuestión del escepticismo, puede señalarse con mayor razón para el presente de la República de Weimar caracterizado por la diversidad de concepciones del mundo, corrientes filosóficas y controversias políticas.

Con la exposición y crítica radical de los tres llamados “caminos de la liberación”, Heidegger moviliza el interés de su auditorio en la alternativa que debe discutirse ahora. Puesto que la tipificación y sistematización “acaba” con la historia, la correspondiente “comprensión basada en actitudes” puede presentarse únicamente como la contraparte de una “comprensión fenomenológica” que trata de rehabilitar el fenómeno de la historia. Lo que está en tela de juicio es el “sentido de lo histórico mismo” (49) y el motivo correlativo de la “inquietud”. La comprensión fenomenológica se convierte así en el administrador (*Sachverwalter*) de lo que el aseguramiento de los tres caminos mediante la objetivación de términos ya ni identifica como un “problema”. Esta comprensión compensa ahora el fenómeno de la inquietud que se ha convertido en “algo natural”: en primer lugar, al mostrar hasta qué punto la orientación trascendental de la conciencia, que el platonismo moderno simplemente sostiene así nada más, todavía puede ser motivo para seguir ateniéndose a la *subjetividad* como instancia de mediación; en segundo lugar, al someter a discusión y aclarar el concepto y contenido de *cultura* y aclarar hasta qué punto el “contexto de los actos del “ser ahí” histórico” –es decir, el hombre histórico concreto– requiere, por un lado, aseguramiento y, por otro lado, en qué medida lo único que emana de la “vida diligente” es, empero, sólo “preocupación” (*Bekümmern*); en tercer lugar, al tratar de comprender el concepto central de la discusión contemporánea, el concepto de la *vida*, “originalmente positivo”, lo que implica una crítica de la difundida filosofía de la vida con su peculiar ambigüedad. (50)

La exposición de una objetivación científico-histórica de tres caminos, que representan el panorama contemporáneo de los paradigmas de la filosofía social universitaria, ha llevado la alternativa de la comprensión fenomenológica a tal grado que al público interesado le resulta ser un deseo propio ver en el análisis fenomenológico una salida que permite cuestionar, mediante una reorientación fundamental, la competencia de los demás caminos. Sin embargo, en este caso habría en vez de tres caminos cuatro que estuviesen compitiendo entre sí o pudiesen combinarse intercambiando determinados componentes. Pero a Heidegger no le interesa la multiplicación aritmética. Él se pregunta, por lo tanto, cómo es que aun así las tres tendencias de objetivación de la ciencia histórica, a través de las cuales se “matematiza”, se “tipifica” y, por fin, se “destruye” la historia, se reconozcan como los tres caminos de la vida como aseguramientos. En eso Heidegger detecta una “tendencia” de la vida fáctica de “caer” en la objetivación de “actitudes”. Esta caída implica la transformación de la vida y la correspondiente preocupación en forma de un

objeto. La dilucidación de este problema no se logra a través de la crítica immanente de componentes teóricos aislados sino a través del “concepto previo” (*Vorgriff*) del análisis, la que debe discutirse fenomenológicamente. Heidegger descubre aquí el “verdadero punto de ruptura” del problema de lo histórico. La *tendencia* de la vida fáctica y el *concepto previo*, que debe descubrirse fenomenológicamente, permiten, pues, la identificación de un “contexto falso” en el que se encuentra el problema de la historia debido al predominio de criterios lógicos y científicos. Este contexto no es sólo falso, sino también “derivado” (*abgeleitet*); es decir, alejado de su constitución original. Heidegger entiende la conducción hacia el verdadero contexto como una superación de *encubrimientos* (*Verdeckungen*), por lo que el análisis fenomenológico debe considerarse, en el sentido propio de Husserl, como un método de desenmascaramiento que derriba y evita prejuicios, lejos de cualquier teoría. Es preciso revocar la *derivación* entendida como un método científico demostrativo. Respecto del fenómeno de la historia y de los sujetos que actúan o se preocupan dentro de ella, eso quiere decir:

“Entonces, tenemos que tratar de ver el fenómeno de la preocupación de manera *descubierta* (*unverdeckt*) en el ‘ser ahí’ fáctico.” (52).

El método fenomenológico podría caracterizarse, por ende, como una desarticulación de superestructuras ideológicas que impiden el acceso al “ser ahí” fáctico. Heidegger apologiza, en efecto, una promesa de desideologización de la fenomenología, misma que ha ocupado un lugar central en toda la tradición fenomenológica desde las *Investigaciones lógicas* de Husserl. No obstante, con eso no se trata de aclarar determinados intereses que en cuanto a su contenido pasen a formar parte del proceso de conocimiento en el cual se analiza la relación entre “ser ahí” o subjetividad e historia. La fenomenología no promueve la elucidación de la relación entre conocimiento e interés, sino que organiza metódicamente el acercamiento al *sentido concreto* abstrayendo explícitamente de cualquier contenido. “No preguntamos por el aspecto y la justificación en cuanto a contenido, sino tratamos de regresar, desde esta manifestación del ‘ser ahí’ preocupado, a él mismo. Parece que con eso hemos regresado al inicio.” (52) La concreción del sentido consiste en comprender el “ser ahí” “preocupado” exclusivamente desde la “experiencia propia de vida” para explicar de esta manera la relación con la historia. Por lo tanto, la pregunta es:

“¿En que posición se encuentra la vida fáctica *desde sí misma* frente a la historia?”

Una vez que la concretización de esta autonomía *desde sí misma* pueda garantizarse, lo que una *determinada* crítica ideológica no puede lograr, sino la renuncia radical a toda *teoría*, será posible entender directamente el sentido de la historia.

“Las teorías quedan completamente a un lado, incluso la opinión que la realidad histórica es la realidad de sucesos que transcurren en el tiempo.” (53)

La invocación de la experiencia fáctica supone la expulsión de la teoría y la versión objetivada de una historia de sucesos reales para así descubrir por fin la esencia radical de un análisis fenomenológico que se enfrenta a aquellas dificultades “con las que la filosofía tiene

que volver a luchar a cada paso y problema". El método fenomenológico sostiene así la *lucha* constante de la filosofía consigo misma y precisamente en este punto pretende tener menos prejuicios y ser al mismo tiempo más radical que las versiones filosóficas contemporáneas que compiten con este método, las que, aunque también identifican la historia como problema, fallan en esta controversia porque no cuentan con una conciencia radical en torno al método. Respecto de la competencia basada en una orientación teórico-científica se puede, por consiguiente, sólo decir:

"Luchan con armas que ellos mismos no entienden y que le sirven justamente a aquello contra lo que están luchando." (53)

A diferencia de las teorías científico-objetivadas, el método fenomenológico rehabilita lo que "desaparece" en el análisis científico-objetivado. El fenómeno que se ha hecho desaparecer es la *inquietud* propia de la historia y de la facticidad. Puesto que los "recursos filosóficos actuales" no bastan para explicar "originalmente" el "ser ahí" fáctico en su historia, el método fenomenológico depende de *revolucionar* dentro de la filosofía la conciencia filosófica predominante respecto del tiempo. Sin embargo, eso no se hace inventando criterios metodológicos alternativos; por ejemplo, en el sentido de los planteamientos teórico-científicos de las teorías neokantianas, neopositivistas o hegelianas formuladas al mismo tiempo, sino a través de la explicación fenomenológica y concreta en cuanto a la filosofía de la vida del "ser ahí" fáctico. Lo metódico siempre ha sido un aspecto inherente a la *facticidad*, cuyo carácter innovador frente a la teoría científica constructivista se pone de manifiesto en la explicación concreta. La elaboración fenomenológica de la simple pregunta de cómo es la posición de lo "histórico" frente al "ser ahí" fáctico de la vida tiene, por consiguiente, un efecto revolucionario:

"Pero se verá que la explicación del 'ser ahí' fáctico rompe completamente el sistema tradicional de categorías: tan radicalmente nuevas serán las *categorías del 'ser ahí' fáctico*." (54)

Lo que con la fuerza de semejante innovación se pondrá de manifiesto en el transcurso de la facticidad expuesta estriba en criterios fenomenológicos que ya no están "motivados teóricamente" (64). Este enfoque de una explicación fenomenológica se basa en la "indicación formal" mencionada por Husserl en sus *Investigaciones lógicas* y sirve para evitar cualquier comprensión prejudicial del objeto. De esta manera, expone a través de una "fenomenología de lo formal" (62) la filosofía como lo opuesto a una ciencia teórica. A diferencia de la "logización" constructivista, la indicación formal permite que cada "experiencia", entendida en su doble sentido como "experimentado" (*Erfahren*) y como "lo experimentado" (*Erfahrenes*) (63), puede convertirse en *fenómeno*, al cual le corresponden tres "direcciones de sentido" (los sentidos sustancial, referencial y ejecutivo). Pero la indiferencia de la indicación formal encierra el peligro de encubrir de manera fatal "lo referente a la ejecución" (*das Vollzugsmäßige*). Heidegger quiere advertir contra este encubrimiento y mostrar que en la fenomenología no debe haber ninguna *determinación* teórica, sino que un fenómeno debe mantenerse analíticamente siempre "en suspenso".

“La referencia y la ejecución del fenómeno *no* se determinan de antemano, se mantienen en suspenso. Esta es una posición diametralmente opuesta a la ciencia. No hay inserción en ningún campo, sino todo lo contrario: la indicación formal es una *defensa*, un *aseguramiento* previo de manera que el carácter ejecutivo quede todavía libre.” (64)

Garantizar la libertad del carácter ejecutivo, organizar metódicamente la salvación de la experiencia fáctica de vida de la siempre inminente *caída*, impedir el deslizamiento hacia lo objetivado y posibilitar que el sentido inquietante de lo temporal se deje al descubierto de manera no perjudiciada y verdadera – esa es, según Heidegger, la tarea que debe emanar del fenomenológicamente depurado “motivo original del filosofar” y que desemboca en una “nueva situación” a la que “nos dejamos llevar” sin que entremos en acción como sujetos. (64) Esta explicación fenomenológica que libera de prejuicios, que pone de manifiesto los encubrimientos y que pone al descubierto las dimensiones originales del sentido debe practicarse a través de fenómenos religiosos.

*

El concepto previo, la explicación fenomenológica y la transformación de la existencia

La comprensión fenomenológica de fenómenos religiosos concretos con base en la indicación formal pretende el “acercamiento” a una temática del cristianismo temprano legada en determinadas cartas del apóstol Pablo. Se pretende ofrecer un acercamiento, lograr una “precomprensión” de la materia. En caso de la indicación formal no interviene ninguna teología, ni consideraciones filosófico-históricas ni explicaciones materialistas valiéndose de definiciones crítico-ideológicas de la materia religiosa. La independencia de tradiciones exegéticas se garantizará mediante esta abstención de consideraciones metateóricas. El acercamiento y la precomprensión implican, empero, la particular idoneidad de la explicación fenomenológica del fenómeno religioso: es precisamente por eso por lo que Heidegger quiere advertir que la explicación fenomenológica no debe entenderse como un sustituto de la religión. La demostración del acercamiento y de la precomprensión que debe adquirirse de la “auténtica vivencia religiosa” precisan mencionar que la indicación formal *renuncia* expresamente a la “última comprensión” que, según ello, se fusionaría con la temática religiosa. La explicación fenomenológica no es, por lo tanto, ningún sustituto de la religión, pero la explicación ofrece en forma de una “comprensión fenomenológica” de la experiencia fáctica de vida, diferente a la explicación histórico-objetiva del material histórico, una apropiación del fenómeno histórico de la original o temprana religión cristiana que aumentará y se individualizará paulatinamente. “La explicación se agudiza cada vez más conforme va pasando de un paso a otro, se hace cada vez más individual, se aproxima cada vez más a la peculiar facticidad histórica”. (84) El amoldarse a la situación histórica resulta de los motivos fenomenológicos que han sido determinados mediante la “consideración del concepto previo” (*Vorgriffsbetrachtung*). La perspectiva hermenéutica no se distancia únicamente de determinismos histórico-objetivados, sino que favorece también anular la personalidad del intérprete; o sea, la esencia dogmática del análisis hermenéutico tradicional. “El comportamiento fundamental de la experiencia personal de vida del observador

(fenomenólogo) queda anulado.” (84) La comprensión fenomenológica implica ambas “limitaciones” y promete entonces el “vuelco” decisivo “del contexto de sucesos histórico-objetivados hacia la situación histórica original”.

No hay otro procedimiento metódico que promueve el acercamiento a la referencia *inmediata* de la vida, la cual se diferencia en sí como “mundo del sí mismo”, “mundo circundante” y “mundo del con”, como lo hace la comprensión fenomenológica. Este carácter inmediato se encuentra también como “tarea” de contemporáneos interesados quienes comprenden la historia desde su presente. Puesto que este caso de investigación trata de la comprensión del cristianismo original, Heidegger afirma que de esta determinada religiosidad cristiana resulta aquel método filosófico-religioso que se amalgama con una fenomenología hermenéutica que expone el material histórico. Así, la fenomenología hermenéutica coincide con una “verdadera filosofía de la religión” – y justamente debido a la presunta originalidad reivindicada por ella y a su independencia de determinadas corrientes filosóficas y tradiciones religiosas se puede mostrar como consecuencia y posibilidad de aquella religión histórica que habrá de entenderse: desde la religiosidad cristiana “resulta la posibilidad de su aprehensión filosófica”. Esta relación circular entre comprensión fenomenológica y la referencia a un objeto hace de la selección legítima del objeto una cuestión difícil. “Por qué enfocamos precisamente la religiosidad cristiana dentro de nuestras observaciones es una pregunta difícil, a la que únicamente la solución del problema de las relaciones históricas puede dar una respuesta.” (124) Pero la necesidad de comprender los contextos históricos procede, por su parte, de la conciencia interesada en el presente por parte de los contemporáneos de la República de Weimar, pues, la dilucidación de la relación “original” con la historia, la que se concibe como tarea que ha llevarse a cabo, forma parte de la constitución del presente.

“La tarea es lograr una verdadera relación original con la historia que deba explicarse partiendo de nuestra situación y facticidad históricas. Se trata de qué significación pueda tener el sentido por la historia para nosotros para que desaparezca la ‘objetividad’ de lo histórico ‘en sí’. Sólo hay una historia que parte desde un presente. Sólo así se puede enfocar la posibilidad de una filosofía de la religión.” (125)

La actualización de la significatividad de lo histórico, reclamada por la conciencia del presente, gira en torno al concepto de la experiencia fáctica de vida, la que debe entenderse como un fenómeno histórico. La temporalidad es inseparablemente inherente a la facticidad. De ahí que:

“La experiencia cristiana vive el tiempo mismo (‘vivir’ entendido como *verbum transitivum*).”
(82)

La *religiosidad* cristiana original se impone, por lo tanto, de manera inmediata como *experiencia de vida* cristiana original en la explicación fenomenológica. Con la referencia a la experiencia de vida, la pregunta hermenéutico-fenomenológica por el sentido actualiza una relación entre motivo y sentido del fenómeno religioso que las investigaciones histórico-objetivadas encubren. A través de la referencia a la experiencia fáctica de vida se “despiertan” “todos los motivos”. Desde el “presente viviente” “nacen”, además, las

llamadas “tendencias de comprensión” (79) dirigidas por el *concepto previo* (*Vorgriff*) que se forma con base en la “indicación formal” (*formale Anzeige*), cuya legitimación se encuentra exclusivamente en la fenomenología. Cuando además de ello se llegue a desarrollar un aparato metódico-científico (p.ej. la crítica de fuentes de acuerdo con el método filológico exacto), eso no quiere decir que, a pesar de la coherencia intracientífica, se pueda garantizar la comprensión adecuada. Pues, ésta puede lograrse más bien únicamente sobre el fundamento fenomenológico de la “indicación formal”, la que primeramente no promete ningún conocimiento seguro y objetivo sino una inestabilidad que, sin embargo, podrá convertirse fenomenológicamente en un fundamento. “La seguridad metódica se logra partiendo de una determinación meramente *formal*; los términos se dejan adrede con una cierta inestabilidad para asegurar su definición hasta después, en el transcurso del análisis fenomenológico.” (82)

Las instrucciones analítico-formales para la explicación fenomenológica, a diferencia de las versiones histórico-objetivadas, se dan con referencia al fenómeno religioso de la anunciación paulina. Este contenido de religiosidad protocristiana se presentará fenomenológicamente invocando la experiencia fáctica de vida que se da al mismo tiempo. Heidegger interpreta la experiencia protocristiana de vida como la *lucha* del protagonista cristiano quien tiene que *mantenerse contra* el “mundo circundante”. “San Pablo está luchando. Se ve instado a defender la experiencia cristiana de vida contra el mundo circundante. Para ello, usa los insuficientes recursos de la doctrina rabínica que están a su disposición.” (72) A continuación, se analizarán tres epístolas del apóstol San Pablo mediante la exégesis del texto original en griego; el texto original se seleccionó a propósito para excluir otras versiones, como por ejemplo la versión de Lutero. Heidegger observa ciertas dependencias en otras versiones, las que deben evitarse. Se trata de “liberarse” así de Lutero porque él ve a San Pablo desde San Agustín, aunque también se puede comprobar que el protestantismo tiene relaciones “verdaderas” con la situación protohistórica del cristianismo en vías de formación. (68) Con base en el texto en griego, Heidegger afirma, sin más justificaciones, que en San Pablo la experiencia cristiana de vida se representa en forma de una “explicación original partiendo del sentido de la vida religiosa misma”. (72) Esta “experiencia religiosa fundamental” de San Pablo hace que tanto tomar discrecional y arbitrariamente términos particulares significativos (*πιστις δικαιοσυνη σαρη*) como pensar en un “sistema teológico” están simplemente demás. En cambio, se puede afirmar lo siguiente:

“Se ha de mostrar más bien la experiencia religiosa fundamental y quedándose dentro de esta experiencia fundamental hay que tratar de comprender el contexto de todos los fenómenos religiosos originales.” (73)

Así que formalmente hay que destacar en primer lugar el “fenómeno existente” en las cartas para después considerar el contexto histórico del cristianismo original siguiendo un procedimiento invertido. Con respecto a la biografía, la “actitud fundamental” del apóstol adquiere entonces el siguiente perfil:

“Certidumbre sobre la posición en su propia vida –ruptura en su existencia– comprensión histórica original de sí mismo y de su “ser ahí”.” (74)

Aquí ya queda evidente que Heidegger vincula en su curso la selección del objeto directamente al método fenomenológico, mismo que ya fue explicado detalladamente. El tema religioso exige, por ende, desde sí mismo la comprensión fenomenológica y ésta última resulta idónea para revelar en el material religioso un contenido ignorado metódicamente por otras estrategias de investigación. La actitud fundamental del apóstol hace patente, en representación de todas las actitudes fundamentales, el programa fenomenológico; y la explicación fenomenológica pone de manifiesto que la *ruptura* en la existencia, sea ésta biográfica como en el caso de San Pablo o en la existencia de la constitución social de la República de Weimar, pretende ser considerada como tal, para entonces volverse a través del método fenomenológico inevitablemente hacia aquella constitución original de un “sí mismo” en la que la ruptura se cura por medio de la conversión. Para ello, las instrucciones burocrático-tecnistas de la explicación fenomenológica, dirigidas a impedir el tratamiento histórico objetivado en la investigación -ampliamente mencionado al principio- sufren, al efectuar el salto a una perspectiva hermenéutica, toda una *vitalización* y adquieren la forma de un propósito que, a pesar de la distancia histórica, también se vuelve relevante para la constitución contemporánea. Ahora ya no se trata de analizar el “contexto histórico-objetivado” sino que “vemos la situación de tal manera que escribamos junto con San Pablo la carta” a los tesalónicos. (87) El principio hermenéutico de la “compenetración” (*Einführung*) en una tradición, mencionado por Dilthey, le sirve a Heidegger, después de excluir toda analogía respecto de la teoría del conocimiento, para trascender decididamente los hechos objetivos de la distancia y de la extrañeza históricas. “Efectuamos con él mismo el acto de escribir o dictar cartas.” (87) La concepción hermenéutico-fenomenológica de la “experiencia fáctico-histórica de vida” sustituye así el término de la tradición y se sintetiza en forma de un “contexto concreto de situaciones” que marca la diferencia entre la investigación fenomenológica según criterios histórico-ejecutivos y la investigación histórico-objetivada.

“El mismo vuelco desde el *contexto* histórico-objetivado a la *situación* histórico-ejecutiva depende de contextos que pueden mostrarse en la experiencia fáctica de vida.” (90)

El método fenomenológico promueve, en virtud de la indicación *formal* y la experiencia fáctica de vida neutralizada por ésta, el verdadero propósito: o sea, la *reorientación* (*Umwendung*) de la investigación histórica referida a objetos a la investigación histórica referida a la ejecución. En ello, el contexto ejecutivo representa el carácter histórico-temporal de la vida fáctica. La situación histórica referida a la ejecución siempre comprende también, aparte de la referencia a un objeto, la subjetividad de un Yo. Ahora se trata de dispensar este sujeto de la tradición idealista de la ilustración en la cual este sujeto fue interpretado como “lo que forja la unidad de la diversidad” (*das Einheitbildende der Mannigfaltigkeit*) de una situación (91). El análisis fenomenológico debe abandonar la idea de las síntesis, las que pretendían los idealistas, que recurre a una subjetividad cuyo atributo principal es la racionalidad productiva por medio de la cual se constituye el mundo de los objetos. El patetismo optimista constitutivo, que se manifestó en los sistemas idealistas a pesar de toda su conflictividad, afirma en la fase en que se impone la sociedad burguesa que la síntesis social puede lograrse únicamente refiriéndose a la constitución del sujeto y su

correspondiente racionalidad. Según la doctrina de la intencionalidad de Husserl, Heidegger interpreta el Yo ante todo como una “relación del tener” (*Habensbeziehung*) para así fijarlo, a diferencia del optimismo constitutivo y reducido por la distinción racional, como un “yo soy”. El Yo de Heidegger se distingue por su *tener* y *ser* correlativos.

“El ser del yo *es* y *tiene* el no ser del yo, el no ser del yo sólo *es* y no *tiene*.” (92)

Esta indicación formal de subjetividad, entendida como un Yo que *tiene* algo sin tener que *pensarlo* antes, permite ahora la transición de la formalidad a la concreción en una *situación* dinamizada por lo histórico-ejecutivo; o sea, la situación del apóstol Pablo. “Pues, observemos *de qué* San Pablo tiene la comunidad de fieles en Tesalónica y *cómo* la tiene.” (93)

*

La situación conflictiva como contexto de ejecución y la teología de San Pablo

La compenetración en el contexto de la situación de la experiencia protocristiana del apóstol, quien se comunica por epístolas con la comunidad de fieles en Tesalónica, permite indicar formalmente dos determinaciones. “1. Él (San Pablo) experimenta su ser devenido (*γεννηθῆναι*). 2. Experimenta que tienen conocimiento de su ser devenido (*οἶδατε*).” (93) Una breve observación histórico-objetivada puede explicar el estado aquí mencionado. Heidegger se refiere principalmente a las dos epístolas del apóstol a los tesalóncenses, las que figuran entre las epístolas paulinas más antiguas que se han conservado. Por el año 50 después de Cristo, San Pablo y Timoteo fundaron la comunidad de Tesalónica. Según los Hechos de los Apóstoles, San Pablo tuvo que dejar la ciudad después de un breve período de actividades porque su doctrina había encontrado una recepción positiva entre algunos feligreses, pero fue interpretada como una provocación por la comunidad judía que vivía ahí. Las diferentes intereses y creencias suscitaron una verdadera rebelión, se pidió la intervención del prefecto romano de la ciudad, informándolo que en este lugar había un grupo bajo la batuta intelectual de San Pablo que anunciaba la llegada de un nuevo rey y llamaba a infringir las leyes del emperador. Debido a su agitación provocadora que no respetaba el *status quo* social, el apóstol se vio obligado a abandonar la ciudad esta misma noche. Desde Atenas, San Pablo volvió a enviar a Timoteo a Tesalónica para así recibir información sobre la situación en la comunidad. San Pablo se encontró después con un enviado de Timoteo en Corinto. Ahí escribió dos epístolas, de las que Heidegger está citando. Ambas epístolas tesalónicas son significativas para la historia teológica por la doctrina escatológica por primera vez desarrollada en ellas, la que se retomará en las subsiguientes epístolas a otras comunidades en el Mediterráneo. En su primera etapa de actividades, después de la repentina conversión a la verdad del Jesucristo resucitado que había vivido en Damasco, San Pablo dirige su interés sobre el inminente “advenimiento del

Señor” quien traerá la salvación a aquellos que creen en él y que se han establecido como conjunto social en forma de una comunidad. El contenido escatológico se describe tomando elementos del Apocalipsis judío y de las ideas acerca del fin del mundo del cristianismo original. San Pablo quiere transmitirle a la comunidad por él fundada la esperanza próxima del segundo advenimiento -característica del cristianismo original- por lo que subraya que la parusía es inminente y que puede sobrevenir en cualquier momento. La aparición del imprevisible evento requiere de la atención de los iniciados quienes deben organizar su vida como si todavía fuesen a vivir para presenciar el advenimiento. No obstante, con la intención de apaciguar los ánimos, San Pablo también les advierte a los seguidores, desconcertados en vista de tal esperanza próxima, que el último de los días no ha llegado todavía y que a ese día le deben preceder determinadas señales de cuya interpretación se encargarán los protagonistas intelectuales, entre ellos, San Pablo. Desde este significado ambivalente de la parusía resulta finalmente la doctrina política del apóstol, en la que se analiza la relación entre Dios y la autoridad mundana, la relación de los cristianos con el Estado, la relación entre hombre y mujer y el problema de la esclavitud.

La teología del apóstol constituye el material idóneo para una investigación crítica respecto de la ideología. Sin embargo, Heidegger desiste precisamente de eso, pues, quiere excluir cualquier interpretación histórico-objetivada, así como la discusión teológica de temas dogmáticos esenciales (102). La interpretación de Heidegger se propone más bien poner de manifiesto un fenómeno religioso de una índole peculiar. El “ser devenido” de los tesalónicos está vinculado a la actividad agitadora del apóstol. Al mencionar reiteradamente la palabra γεννηθῆναι o aquellas palabras griegas que designan un proceso del devenir, Heidegger construye un puente hacia el enfoque histórico-ejecutivo de la comprensión fenomenológica mediante la cual se afirma la identidad entre el ser devenido de la comunidad de feligreses y el ser devenido del apóstol. En la comprensión fenomenológico-hermenéutica según criterios histórico-prácticos, el ser sido demuestra ser algo diferente que un mero “evento natural” (93). Se trata más bien de un “contexto de eventos” en el cual el “mundo del sí mismo” de San Pablo entra en correlación con el “mundo del con” de los tesalónicos. El ser devenido caracteriza, por lo tanto, el contexto de situaciones de la experiencia cristiana de vida y se revela como el “sentido de una facticidad acompañada de un determinado conocimiento”. (94). El *ser devenido* determina el *ser* actual de la existencia fáctica, la que implica conocer el “cómo” del modo cristiano de vida. Heidegger resume el comportamiento cristiano de la siguiente manera:

“Se trata de una *reorientación absoluta* (*absolute Umwendung*): de un volverse a (*Hinwendung*) a Dios y un *distanciamiento* (*Wegwendung*) de las imágenes paganas.” (95)

La aceptación y el tener presente a Dios se convierten de esta manera en el contenido básico de la facticidad cristiana de vida, la que se pone de manifiesto en la vida de San Pablo como “relación fundamental”. La parusía predicada por San Pablo impone un sentido de la facticidad cristiana de vida que no debe antropomorfizarse.

“La expectativa de la παρουσία del Señor es decisiva. Para él, los tesalónicos no son esperanza para él en un sentido humano, sino en el sentido de la experiencia de la παρουσία. La experiencia es un conflicto absoluto (θλιψις) que forma parte de la vida de los mismos

cristianos. La aceptación (δεχσθαι) es un colocarse adentro de la necesidad. Este conflicto es una característica fundamental, es una preocupación absoluta en el horizonte de la παρουσία, del segundo advenimiento en el fin del mundo. Con ello, nos hemos introducido en el mundo del sí mismo de San Pablo.” (98)

Con la introducción fenomenológica en el tema teológico central de la anunciación paulina, Heidegger caracteriza el “conflicto” de San Pablo como un *contexto de situaciones* y como un *contexto ejecutivo*, lo que garantiza la correlación entre mundo circundante, mundo del sí mismo y mundo del con. La parusía adquiere una significación específica dentro de este contexto ejecutivo, la cual va más allá del contexto inmediato de la anunciación paulina, pero sin romper por eso la constitución originaria de la facticidad protocristiana de vida. La idea protocristiana de la parusía (advenimiento) induce a reflexiones acerca del concepto del tiempo. El sentido de referencia que parte de la parusía revela la “estructura de la esperanza cristiana” que es “radicalmente diferente al de toda expectativa”. (102) En la versión protocristiana de una dimensión temporal kairológica no se discute ningún evento futuro con una conciencia que disponga abstractamente, sino que aquí el tiempo se priva de toda determinación objetiva en cuanto al contenido. Lo que Heidegger sí mantiene en cuanto al contenido es la simultaneidad de “tiempo e instante”. Esta determinación del tiempo requiere de la atención especial de la explicación fenomenológica, la cual se dispone a dilucidar fenómenos originales, evitando toda definición del tiempo legitimada por la teoría del conocimiento.

“Ya el ‘cuándo’ no está formulado de manera original, en tanto que se conciba en el sentido de un tiempo ‘objetivo’ que depende de la actitud. Tampoco se hace alusión al tiempo de la ‘vida fáctica’ en el sentido descendiente, no acentuado, no cristiano. San Pablo no dice ‘cuándo’ porque este término es inadecuado para lo que pretende expresarse, porque es insuficiente.” (102)

Desde la perspectiva fenomenológica, se puede afirmar entonces positivamente lo siguiente acerca de la parusía:

“Este conocimiento debe ser de índole peculiar, ya que San Pablo remite a los tesalónicos a sí mismos y al conocimiento que ellos tienen como seres devenidos. De este tipo de respuesta se infiere que la decisión de la ‘cuestión’ depende de su propia vida. Por lo tanto, contrapone dos diferentes modos de vida.” (103)

La referencia a dos diferentes modos de vida comprende la idea central de la interpretación heideggeriana de la teología, fenomenológicamente analizada, del protagonista intelectual del cristianismo original. Heidegger vuelve a hallar ahora la relación con el motivo de la inquietud, la que había mencionado al principio del curso. En la vida fáctica de los tesalónicos y en la facticidad singular de la vida de San Pablo se descubre un comportamiento orientado hacia lo mundano que no deja surgir el motivo de la inquietud. Aunque Heidegger todavía sigue interpretando el texto de las cartas, habla al mismo tiempo como si el verdadero protagonista de la interpretación de la irrupción del tiempo ya no fuese el apóstol Pablo sino él mismo, quien se apropia de un ejemplo histórico de conflicto para expresar de esta manera un conflicto contemporáneo.

“Lo que yo encuentro en mi comportamiento mundano no lleva consigo ningún motivo de inquietud inmanente. Aquellos que encuentran la tranquilidad y la seguridad en este mundo son aquellos que se atan a este mundo porque les da paz y seguridad”.

Ahora bien, la doctrina de la parusía predica la irrupción imprevisible de un magno evento a cuya merced estarán los individuos que encuentran paz y seguridad *en* el mundo. La parusía ocurrirá súbita y sorpresivamente, ocurrirá con un potencial de transformación que ya no estará a disposición de ninguna subjetividad de aquellos que, debido al magno evento, pasen por un proceso de experiencias que hace comprensible que la orientación mundana cultivada por ellos es la causa de la pérdida de su propia identidad.

“Porque viven dentro de esta experiencia, la perdición les alcanza de tal manera que no pueden huir. No pueden salvarse a sí mismos porque no se tienen a sí mismos, porque han olvidado el propio ser; porque no se tienen a sí mismo en la claridad del verdadero saber. Así que no pueden comprenderse ni salvarse a sí mismos.” (103)

La pretensión de Heidegger consiste en la actualización de aquella expectativa escatológica final que él identifica como el centro de la vida protocristiana. Esta experiencia central de la facticidad de la vida, la que puede expresarse también como “sentido de la temporalidad” es, por un lado, fundamental y, por otro lado, hoy en día sólo es posible encontrarla en los escritos antiguos en los que todavía no domina el análisis histórico-objetivado, el que, sin embargo, habrá de imponerse cada vez más en el transcurso de la historia para llegar a un caótico punto culminante en el estado contemporáneo de la teoría neokantiana de la temática de la validez, por lo que se desarticula la vital-original-religiosa figura central del cristianismo original.

“Ya en la Edad Media, estos problemas se dejaron de concebir de manera original, como consecuencia de la penetración de la filosofía aristotélico-platónica en el cristianismo y nuestra especulación actual que habla de Dios aumenta aun más el caos. Con la proyección del término de la validez en Dios, actualmente se ha alcanzado el punto culminante de la desorientación.” (104)

La comprensión fenomenológica debe corregir la desorientación contemporánea movilizándolo por medio del ejemplo del cristianismo original un *saber* que estaba presente en la escatología cristiana pero que ha quedado encubierto en el transcurso de la historia de la interpretación de textos. La comprensión fenomenológica de los fenómenos religiosos rescata, por lo tanto, un contenido que la historia de los textos había enterrado, mismo que se actualiza de nuevo en el presente de la República de Weimar que precisa la salvación. Heidegger utiliza el saber de la facticidad protocristiana de vida sobre la *inseguridad* permanente y necesaria, junto con la exhortación religiosa a la *conversión*, como un diagnóstico del tiempo del presente en el cual la autoreflexión sobre la propia vida se revalora como una función central.

“Para la vida cristiana no hay seguridad; la constante inseguridad es también lo característico de las significaciones fundamentales de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario. Esta necesidad no es lógica, sino natural. Para verlo claramente hay que reflexionar sobre la propia vida y su ejecución.” (105)

Al identificar Heidegger en las epístolas de San Pablo una “tensión” que va en constante “aumento” (108), consistente en la reprimenda a los tesalónicos por estar remitidos a la propia facticidad de vida; al descubrir en la exposición no dogmática y no teórica de la parusía y otros temas religiosos, como por ejemplo en la figura del anticristo de San Pablo, la radicalización de la facticidad cristiana que se manifiesta como “aumento de la más grande penuria” (114); al interpretar la expectativa que la parusía suceda todavía antes de la muerte natural de los creyentes y la aparición del anticristo como los fenómenos que, a pesar de que “dificultan *mucho*” (115) la decisión de abrazar la fe, encuentran justamente en este aumento de la más grande penuria la condición más importante para la conversión, Heidegger ha reunido entonces todos los fenómenos religiosos de la experiencia cristiana de vida que constituyen como contexto ejecutivo y como ser devenido de comunidad e individuo la “realidad de la vida mundana” (117). Según la “tendencia de apropiación de tales significaciones” desde la realidad de la vida, resulta entonces, y precisamente por la observación de que estas significaciones no pertenecen a las que “predominan” en la facticidad de la vida, también la instrucción:

“Se trata únicamente de lograr un nuevo comportamiento fundamental ... Las significaciones de la vida real, aunque son ahí, se viven $\omega\varsigma\ \mu\eta$, como si no”. (117)

*

La teología y el ‘estado de quebrado’ de la existencia cristiana

Con la actualización de la exhortación paulina a la conversión, la comprensión fenomenológica no sostiene ninguna promesa religiosa ni secularizada de redención en el sentido de que el hombre dispusiera de una posibilidad de transformar sus condiciones de vida personales o sociales. Ni se trata de una escatología que pueda politizarse ni de una separación entusiasta del contexto de vida mediante una manipulación mística. En contraposición al entusiasmo de la mística, Heidegger invoca más bien la fórmula paulina: “No nos quedemos, pues, dormidos como los otros, sino que permanezcamos sobrios y despiertos.”⁵ El veredicto paulino contra cualquier entusiasmo congenia con el método sin suposición ni interés de un análisis fenomenológico que clasifica con la sobriedad burocrática de la indicación formal los fenómenos concretos de la vida. La interpretación de la facticidad cristiana de la vida basada en criterios fenomenológicos muestra un contexto de ejecución que también puede representarse directamente como “conocimiento”.

“El conocimiento no se produce de manera incidental y no flota libremente, sino que siempre está presente. Los contextos de ejecución mismos constituyen según su propio sentido un ‘conocimiento’.” (123)

⁵ La Sagrada Biblia Latinoamericana, 1 Tes 5, 6-7

La peculiaridad de este conocimiento consiste en el rechazo de todos los momentos explicativos, los llamados “fenómenos de la conciencia”, que ofrecen las teorías modernas de la psicología y del conocimiento; el fenómeno de orientación no debe ser la topología moderna de la conciencia sino aquella dimensión que encierra la palabra griega *πνευμα* que, según Heidegger, aparece en San Pablo como el “fundamento de la ejecución” del cual “nace” el conocimiento mismo. Puesto que la doctrina del *πνευμα* provoca, en relación con el concepto paulino de *σαρξ*, discusiones teológicas basadas en la teoría del conocimiento, Heidegger se ve precisado a hacer el siguiente comentario fundamentado en la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía de la vida para aclarar la diferencia con respecto a cultos místicos y una determinada práctica mística y así hacer posible una comprensión que pueda adaptarse fenomenológicamente y que concuerde con el concepto paulino.

“Así que es incorrecto considerar el *πνευμα* como parte del ser humano, sino que el *ανθρωπος πνευματικος* es alguien que se ha apropiado de una determinada peculiaridad de la vida.” (124)

La apropiación de una determinada peculiaridad de la vida por la que aboga Heidegger es la experiencia de la vida fáctica protocristiana que *surge* con la anunciación de San Pablo como condición para que se pueda constituir una comunidad social, por lo que siempre ha estado reflejada en su movimiento histórico. Esta experiencia de vida comprende el motivo de la conversión; es decir, una “reestructuración radical” de las “referencias al mundo del sí mismo” que son “las más afectadas”. El fenómeno del ser devenido que permite obtener acceso a la historia contiene, así pues, un gesto revolucionario que caracteriza el contexto de vida con sus direcciones referenciales. Pero este momento de orientación del mundo del sí mismo, propio de la vida del cristiano y que resulta en que todo se transforma, se revoca de inmediato. Heidegger describe también esta ambivalencia de aseveración y contraaseveración con las palabras griegas de la *parusía* paulina:

“El *γενεσθαι* es un *μενειν*. A pesar de toda vuelta radical queda algo.”

O:

“Esquemáticamente: algo permanece inalterado y, no obstante, se transforma radicalmente.” (118)

Al hacer simultáneo el contraste entre un devenir radical y un permanecer inalterado, Heidegger señala un conocimiento y una disposición, expuesta en las epístolas paulinas como el rasgo característico de la existencia protocristiana y que los fieles que se apropian del sentido referencial protocristiano deben soportar.

Esta disposición aparece en las epístolas del apóstol Pablo en forma de una reflexión sobre la figura del crucificado, lo que Heidegger omite como tema, pero aquí se pretende evocarlo en parte y en resumen. En la teología paulina, el crucificado representa en su función de sacrificio expiatorio un motivo de salvación; pues, el hombre crucificado según el código penal romano redime a través de su muerte ignominiosa a la humanidad de sus pecados. Pero San Pablo relaciona la fuerza expiatoria del sacrificio con el motivo de salvación de la resurrección que, como negación de la cruz, alude en cierto modo a que el hecho histórico mismo de la crucifixión todavía será completado y trascendido por un evento simbolizado como milagro. La resurrección del crucificado no es un evento real en el sentido

de un hecho histórico, sino que simboliza que el motivo del sacrificio expiatorio requiere de un motivo adicional de salvación para conferirle mediante una teología de una nueva creación un sentido a la horrible muerte en la cruz, la que ocurrió en virtud de constelaciones de intereses específicas, fáciles de reconstruir, de funcionarios judíos de la Tora y funcionarios del Estado romano imperialista. Sólo a través de esta simultaneidad entre sacrificio expiatorio y evento de resurrección, para la que es difícil encontrar teológicamente un común denominador, puede comprenderse el propósito del apóstol Pablo quien combina en sus epístolas la *teología de la justificación* en virtud de la muerte en la cruz con una *teología de la recreación* en virtud de la resurrección, sin afirmar de manera sistemática y clara la necesidad de un nexo entre ambas versiones teológicas. Pero sólo la conjunción de estas diferentes versiones teológicas, que no necesariamente puedan combinarse, permite considerar la idea de la conversión total del mundo como algo plausible. Según San Pablo, la conversión ocurre en forma de la destrucción del antiguo eón, al que se señala como el nexo causal de la desventura y que está supeditado al poder hermético de la antigua *ley* judía. Romper este nexo causal de desventura implica, por lo tanto, violar al mismo tiempo la antigua ley judía, lo que queda legitimado por la resurrección del crucificado, ya que con este evento se perfila un cambio de eón: *ahora* está puesta la señal mesiánica para el viraje de las condiciones, lo que puede expresarse únicamente como la lucha escatológica por el orden del mundo. San Pablo expone las consecuencias apocalípticas y social-revolucionarias de esta escatología de la siguiente manera ante sus destinatarios, los estratos pobres del poblado puerto de Corinto, otrora un centro de la cultura griega y que había adquirido fama por su inmoralidad. “Pero Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio, con el fin de avergonzar a los sabios; y ha escogido lo que el mundo tiene por débil para avergonzar a los fuertes. Dios ha elegido a la gente común y despreciada; ha elegido lo que no es nada para rebajar a lo que es.”⁶ (288)

La perspectiva apocalíptico-escatológica de una inminente destrucción, contenida en este discurso, se vincula más adelante con la figura de salvación de Jesucristo resucitado de los muertos. Sin embargo, para San Pablo la resurrección de la carne es una manifestación que racionaliza teológicamente, que domestica las consecuencias apocalípticas. El mundo cultural griego, con su popular y preponderante filosofía estoica y al cual sólo difícilmente pueden transmitirse las ideas judías del Apocalipsis y la figura mesiánica, así como la esperanza cristiana de la parusia inminente que nace de la tradición religiosa judía, fomenta la sustancia de esta transformación del entusiasmo revolucionario-apocalíptico. Por eso se puede detectar ya en las primeras epístolas de San Pablo a los tesalóncenses y en las epístolas ulteriores a los romanos y corintios una diferencia con respecto a la temática del Apocalipsis. Con la intensa propagación de la anunciación en el imperio romano sobreviene la racionalización teológico-pneumática de la idea de la nueva creación, relacionada con la doctrina del cuerpo de Jesucristo. Invocando metáforas estoicas (el cuerpo como totalidad orgánica, el concepto cosmopolítico de la armonía a diferencia del término griego *polis* con su circunscripción local) y los elementos místico-míticos de la gnosis (el *adanthropos* cósmico, el dualismo entre el mundo de luz pneumático y la oscuridad demoníaca del mundo material), San Pablo esboza la doctrina del cuerpo pneumático del crucificado quien ha

⁶ Ibid., I Cor 1, 27-29

vencido a la muerte a través de su resurrección, por lo que representa simbólicamente la *redención* del cosmos (y no la versión gnóstica de la redención *del* cosmos).⁷

Pero el contenido apocalíptico del vencimiento real del eón antiguo y su sustitución por el nuevo eón llega a tener un valor sociopolítico en los grupos judíos durante el período de las actividades del apóstol; pues, a lo largo del primer siglo se hace una y otra vez el intento de romper con la legislación imperial y el poder romanos recurriendo a actos de rebelión. La historiografía del judío Flavius Josephus, íntimamente ligado con el representante del imperio romano, sobre la *Guerra judía*⁸ ofrece un testimonio de una apocalíptica politizada que se presenta en forma del rompimiento histórico con un contexto concreto de desventura y de leyes; sin embargo, los gobernantes romanos, que llevan la ventaja militar, reprimen esta apocalíptica política brutalmente. La interpretación de la tradición doctrinaria del Antiguo Testamento se convierte de esta manera en un medio ideológico de lucha de las diferentes facciones judías, las que persiguen diferentes objetivos. El movimiento de resistencia de los sicarios y zelotes reclama, además de la autonomía política, también la eliminación de las diferencias económicas y sociales de clase; en cambio, la aristocracia judía se somete en las ciudades a la protección del poder romano. La teología paulina, a diferencia de los transgresores apocalíptico-sociorrevolucionarios de la ley y del mundo acomodado de los aristócratas pudientes y a pesar de todas las experiencias de persecución que el apóstol ha sufrido a manos de los representantes políticos de los poderes establecidos, se consagra a encauzar las consecuencias revolucionarias de la parusía en el sentido de una esperanza atenta y paciente a la vez. En la segunda epístola a los tesalónicos⁹, su advertencia al efecto de no caer en la pereza y el desorden y su exhortación a ser perseverante rechaza un entusiasmo que pueda revolucionarse, fiándose en que el Día del Señor ya hubiera llegado. Con ello, la teología de la nueva creación se perfila cada vez más como una teología de la justificación, lo que allana el contenido revolucionario de la esperanza apocalíptica para finalmente suprimirlo, pues la *fe* del individuo, y correspondientemente la *gracia* de Dios, que no se obtiene a cambio de alguna obra, encierran razón suficiente para el advenimiento de la salvación. San Pablo sustituye la esperanza de la revolución inminente y la respectiva acción con la esperanza por justificación, cuya expresión se encuentra en los términos teológicos gracia, fe, espíritu, justicia, reconciliación, etc. Entonces, el reconocimiento de las relaciones de poder del imperio romano, mismo que se extiende políticamente hasta las provincias más apartadas de la región mediterránea y que impone económicamente la esclavitud incluso en lugares donde no se había practicado, también forma parte de este encauzamiento domesticado de las consecuencias revolucionarias del pensamiento apocalíptico. En las epístolas paulinas se encuentra, por un lado, similar al universalismo estoico, la propaganda de la eliminación de todas las diferencias entre judíos, romanos y griegos, siervos y libres, hombres y mujeres como consecuencia de la orientación fiel hacia la figura de Jesucristo como salvador; por otro lado, cada uno debe permanecer en la condición a la que fue llamada:

⁷ Sobre la doctrina de San Pablo véase: Türke (1989), p. 101; Bultmann (1958); Conzelmann (1967)

⁸ Flavius Josephus (1965)

⁹ La Sagrada Biblia latinoamericana, 2 Tes. 3, 1-13

“Que cada uno, pues, quede en la situación en que estaba cuando Dios lo llamó: si eres esclavo, no te preocupes por eso, pero si puedes conseguir la libertad, no dejes pasar la oportunidad. El esclavo que fue llamado a creer en el Señor es hombre libre al servicio del Señor. Y el que fue llamado siendo hombre libre se hace siervo de Cristo.”¹⁰

Así que San Pablo no defiende la obligación absoluta de convertirse en esclavo al mencionar la posibilidad de llegar a ser libre, lo que se podía lograr sobre todo mediante el pago de una exoneración. Sin embargo, eso no debe ser motivo de interpretar la idea paulina de la nueva creación equivocadamente como una llamada a la liberación real de la carne esclavizada. La realidad económica y sociopolítica de la esclavitud se reduce en el resplandor de la pertinencia esclavista a la figura de salvación a una insignificancia en la que no importa la diferencia real entre siervos y libres.

Heidegger omitió la constelación de la teología paulina que acabamos de reconstruir brevemente; sin embargo, los resultados de la teología paulina se toman como punto de referencia para determinar fenomenológicamente la relación entre el mundo circundante, el mundo del con y el mundo del sí mismo. En el mundo del sí mismo, el mundo circundante y el mundo del con del apóstol, Heidegger explica de manera ejemplar el contexto ejecutivo original demostrado fenomenológicamente, el cual ilustra la simultaneidad del permanecer y del devenir radical. Heidegger teme que aquí pudiese aflorar una “palestra de paradojas ingeniosas” y para evitar que éstas lleguen a surgir sólo reproduce de manera más aguda la consecuencia de la teología paulina:

“Lo que cambia no es el sentido de referencia y aun menos lo sustancial. Entonces: Jesucristo no deja el mundo. Si alguien fue llamado como esclavo, de ninguna manera debe caer en la tendencia que pudiera ganar algo para su ser al incrementar su libertad. El esclavo debe seguir siendo esclavo. No importa en qué significación del mundo circundante se encuentre. El esclavo como cristiano está libre de cualquier atadura, pero quien es libre se convierte en esclavo ante Dios. ... Estas direcciones del sentido que apuntan hacia el mundo circundante, a la profesión y a lo que se es (mundo del sí mismo) no determinan de ninguna manera la facticidad del cristiano. No obstante, están ahí, se retienen ahí y apenas comienza a tener lugar su verdadera apropiación. Las significaciones del mundo circundante se convierten mediante el ser devenido en bienes temporales. ... En cuanto estas relaciones ni pueden motivar el sentido arcóntico de la religiosidad protocristiana, surge la pregunta positiva por la relación del cristiano con su mundo circundante y su mundo del con.” (119)

El sentido arcóntico se revela, por lo tanto, como el nexo del sentido de una facticidad en la que ya no se depende de las relaciones con el mundo circundante y el mundo del con, aunque forman parte de la vida. La indiferencia del pensamiento protocristiano ante las diferencias sociales de clase también se actualiza para la determinación fenomenológica de nexos arcónticos de sentido. El motivo del ser devenido se consolida tanto en forma de disposición a un viraje radical como en forma de indiferencia con respecto a una transformación de los sentidos de referencia del mundo circundante y del mundo del con; es decir, de los sentidos de referencia sociales, por lo que éstos pueden seguir como son. Así como se atribuyó poca importancia a la esclavitud en la antigüedad protocristiana, así se

¹⁰ Ibid., 1 Cor 7, 20-23

manifiesta la actitud indiferente ante las divisiones y diferencias en la sociedad del capitalismo moderno – este es el mensaje implícito de la comprensión fenomenológica que, a pesar de que no toma en cuenta las categorías de la economía política, sí señala que los “bienes temporales” no pueden determinar los contextos arconticos de sentido. “Los contextos del mundo circundante y del mundo del con forman parte de la facticidad; pero son bienes temporales en tanto que se viven en la temporalidad.” (119) Si bien Heidegger establece aquí la dificultad de los contextos, en particular respecto a la determinación del mundo del sí mismo caracterizado por el ser devenido; los siguientes análisis hermenéutico-fenomenológicos de los cursos impartidos hasta *El Ser y el tiempo* pueden leerse entonces como una respuesta a las dificultades aquí afirmadas y no resueltas. Sin embargo, ahora ya se pone de manifiesto que Heidegger quiere, de acuerdo con las arriba mencionadas inyectivas contra la interpretación histórico-objetiva de fenómenos históricos, dejar estrictamente fuera de la determinación fenomenológica de la original facticidad histórica de la vida cualquier criterio que pueda determinarse de manera intratemporal o histórico-objetivo y empírico.

En vez de determinar la existencia humana mediante los bienes temporales del mundo circundante y del mundo del con, Heidegger remite al término *kairos*, usado por San Pablo para caracterizar el evento de la parusía. Como herencia transformada de la Apocalipsis del judaísmo antiguo, la esperanza de un evento inminente, la que debe *vivirse* como tal, pertenece a la parusía paulina: “Esto digo yo, hermanos: El tiempo se hace corto. Por eso, pues, los que están casados vivan como si no tuvieran esposa; los que lloran, como si no lloraran; los que están alegres como si no estuvieran alegres; los que compran algo se porten como si no lo hubieran adquirido, y los que gozan la vida presente, como si no la gozaran: porque todo esto pasa, y se descompone la figura del mundo.”¹¹ Heidegger se refiere exactamente a este pasaje de la primera epístola a los corintios sin citarlo como tal. Lo refiere más bien con citas del texto original griego para así adjudicarle al texto un grado de dificultad que no se percibe en las traducciones comunes.

“Al parecer, el pasaje mencionado es fácil de interpretar, pero al comprenderlo realmente eso se vuelve cada vez más difícil.” (121)

Pero la dificultad de comprensión que Heidegger atribuye a este pasaje obedece a que precisamente el motivo de la inquietud, mencionado desde el principio del curso, se activará de nuevo al final del curso. Con ello, el curso se encauza, a manera de conclusión, hacia un resultado que demuestra ser el contenido fundamental del contexto de ejecución de la facticidad cristiana. Como es sabido, se supone que el contexto protocristiano de vida aparece en su determinación original como ser devenido y a la vez en su “estado de quebrado” (*Gebrochenheit*):

“La vida cristiana no es lineal sino quebrada: todas las referencias del mundo circundante tienen que pasar por el contexto de ejecución del ser devenido, de manera que este contexto también estará ahí, pero las referencias mismas –y lo que sugieren éstas– no se tocan de ninguna manera. Quien lo pueda captar, que lo capte.” (120)

¹¹ Ibid., I. Cor 7, 29-32

La significación constitutiva del estado de quebrado implica una potenciación de la “penuria” de la existencia cristiana. “Con el estado de quebrado se intensifica aún más la penuria y la aflicción del cristiano, ha penetrado en lo más interno.” La traslación del contexto externo de referencias del mundo circundante y del mundo del con al interior convierte la radicalización de la penuria en la condición constitutiva de la vida cristiana. Heidegger infiere este conjunto de significaciones, que se acaba de presentar en forma resumida, del pasaje arriba citado de la epístola a los corintios en la que el giro griego *ως μη* se había traducido con la expresión “como si” (*als ob*). Pero Heidegger ve en semejante traducción sólo un “contexto histórico-objetivo”, el cual insinúa que el cristiano simplemente debiera “excluir” sus referencias al mundo circundante. Pero una exclusión en el sentido de una continuación lineal de la existencia cristiana con otras normas éticas no es el sentido fundamental extraído por Heidegger del contexto protocristiano de vida. Cualquier determinación ética es un desconocimiento de las condiciones fenomenológicas, mismas que identifican el contexto de ejecución de la vida cristiana precisamente mediante la expresión griega *ως μη*. Por consiguiente, el sentido de la facticidad cristiana de la vida en su carácter ejecutivo, que debe descubrirse nuevamente, es el estado de quebrado del contexto de vida.

*

El efecto de la gracia en el contexto ejecutivo de la vida fáctica

La directiva fenomenológica de esta investigación dice así: “Los fenómenos mismos deben comparecer en su originalidad” (121) Este criterio se basa en la negación de la determinación histórico-objetiva del fenómeno religioso, lo que también puede llamarse “destrucción fenomenológica”. Esta destrucción demuestra de manera positiva, tomando como ejemplo San Pablo y su comunidad, el estado de quebrado y con eso la potenciación de la penuria de la experiencia fáctica de vida; como tal, el contexto de ejecución se vuelve transparente en sí. Pero a través de la facticidad cristiana de vida, caracterizada por el *estar a la expectativa* de un magno evento escatológico-kairológico, se revela, además, la comprensión que el cristiano no puede lograr *por su propio esfuerzo* la constitución de esta facticidad. Por lo tanto, la facticidad cristiana de vida como ejecución está vinculada al fenómeno del “efecto de la gracia”.

“Es casi ilusorio pensar en adentrarse en este contexto de ejecución. El cristiano sabe que esta facticidad no puede lograrse por esfuerzo propio, sino que proviene de Dios – el fenómeno del efecto de la gracia.”

Con el fenómeno de la gracia, Heidegger ha identificado ahora, al final del curso, un tema que en efecto pertenece a los sustratos dogmáticos de la teología de la historia cristiana de la salvación, la que ha determinado de manera fundamental el desarrollo bimilenario de la historia occidental de la racionalidad. En ello, la evolución histórico-dogmática de la doctrina de la gracia a lo largo de los siglos radica en la teológica de la gracia del Antiguo y del Nuevo Testamento; sin embargo, Heidegger no tiene interés en una reconstrucción

histórica del dogma de la gracia, aunque afirma en el curso que una “explicación de estos contextos” (121) sería muy importante. En lo que atañe la historia de los dogmas, únicamente menciona a San Pablo y a los teólogos San Agustín y Lutero por sus nombres, pero no hace referencia alguna al contenido de sus teologías y su importancia en la historia occidental, la que no se resuelve sólo mediante la distinción entre tradiciones teológicas católicas y protestantes como historia de conflictos. Pero puesto que la exposición de los fenómenos religiosos, la que incluso no prescinde de referencias histórico-objetivas, aclara de cierta modo lo que Heidegger trae a colación, se ofrece a continuación un breve resumen de determinados fenómenos religiosos.

La vida misma del apóstol Pablo demuestra el efecto de la gracia que el individuo experimenta como un poder superior en sí sin que subjetivamente pueda ejercer influencia sobre el suceso que está ocurriendo. La transfiguración existencial del llamado evento de Damasco induce, a quien otrora fuera un perseguidor de cristianos y quien ahora se ha transformado en un apóstol del evangelio de Jesucristo, a tocar el mismo el tema de la gracia. “Pero ahora se nos hizo manifiesto eso mismo que anunciaban la ley y los profetas: Dios nos hace justos y santos sin valerse de la ley. Dios nos hace justos mediante la fe en Jesucristo, y eso vale para todos los que creen sin distinción de personas. Pues todos pecaron y a todos les falta la gloria de Dios; y son rehabilitados por pura gracia y bondad mediante el rescate que se dio en Cristo Jesús.”¹² Otro pasaje dice con respecto a la elección de los verdaderos fieles: “Del mismo modo ahora queda un resto en Israel, los que fueron escogidos por gracia de Dios. Pero si fue por gracia, no fue el fruto de sus observancias. De otra manera, la gracia no sería gracia.”¹² La palabra griega *χαρις* designa en estos pasajes clásicos de la teología paulina de la gracia la voluntad de salvación de Dios que se manifiesta como una voluntad arbitraria de redención, por lo que caracteriza la libertad de un Dios interventor. No hay obra humana que pueda sobreponerse a la soberanía de Dios, por lo cual la elección y justificación se dan en forma de un regalo. El tiempo de gracia ya ha comenzado con el acto de la redención mediante el sacrificio en la cruz, de manera que el nuevo pacto de la gracia puede ocupar el lugar del antiguo pacto, cuya pertinencia se había garantizado mediante un culto controlado por sacerdotes. En ello, la palabra *δικαιοσύνη* le confiere al acto de gracia de Dios un contenido que se refiere directamente a la historia de la salvación y la desventura del hombre. El evento histórico de Jesucristo representa el nuevo estado de un ámbito de gracia que rompió con el antiguo eón de la vida, el cual se rigiera por la ley. Pero este triunfo ya no encierra ningún atributo humano, sino que es la superación de una situación general de desventura sin la intervención interesada de sujetos actores. La gracia de Dios es un *suceso* que le sobreviene al hombre de manera inmerecida e inesperada, es el *acto escatológico* de Dios.¹³

San Agustín concibe este suceso, que no puede antropomorfizarse, de manera consecuente como un *misterio*. Con base en una interpretación de las epístolas paulinas, el obispo de Hippo —quien por su parte experimenta una conversión, misma que refiere con gran maestría literaria como perturbación, crisis de vida y efecto de la gracia divina—

¹² Ibid., Rom 3, 21-24

¹² Ibid., Rom 11, 6

¹³ Véase: Bultmann (1958), p. 287-292

desarrolla, sosteniendo una vehemente disputa con corrientes teológico-filosóficas (Pelagius) contrincantes, una doctrina de la gracia que debido a sus consecuencias radicales provoca una controversia teológica cuyo punto central es el dilema entre los actos de gracia de Dios y la libertad del hombre aseverado en contraste a éstos.¹⁴ En el fondo, esta controversia trata de la atenuación del radicalismo en la doctrina agustina de la gracia; pues, San Agustín afirma la propensión universal al pecado inherente a la naturaleza humana, determinada originalmente por el pecado de Adán. El término pecado original, acuñado por San Agustín, legitima un Dios arbitrario personal que decide quién y qué de su creación será salvado. Es su voluntad que no todos los hombres sean salvados. A pesar de los malos reales comprobados en este mundo, San Agustín mantiene la justificación absoluta de Dios, cuya justicia puede afirmarse incluso cuando para la mayoría de los hombres no hay otra perspectiva que el suplicio infernal. La voluntad omnipotente de Dios se convierte en la causa de eventos que se justifican porque Dios quiso que sucedieran. La comprensión de la racionalidad divina de la voluntad es inasequible para los hombres.

“Quare, nisi quia voluit, quare autem voluerit, o homo, tu quis es, qui repondeas deo?”¹⁵.

San Agustín no niega el libre albedrío del hombre, es mas, éste se convierte en la quintaesencia del efecto de la gracia de Dios, puesto que el hombre ha recibido el libre albedrío como dádiva de Dios. Sin embargo, cuando San Agustín escribe en sus últimos años sobre la libertad del hombre, transfiere el acto autónomo del mundo empírico, en el que realmente sólo trascienden la debilidad y los pecados del hombre, al inicio mítico de la historia de la humanidad, topologizado por el paraíso, o al estado final de la humanidad que conlleva el final escatológico de la historia. En su teología, expuesta de manera no sistemática a lo largo de su vida, San Agustín defiende la primacía absoluta de la gracia de la redención sin que hubiese querido establecer con ello un determinismo estricto. La gracia es, por lo tanto, un principio constitutivo interior o, expresado teológicamente, el fruto de la presencia divina y la fuente perenne de un *delectatio* que el hombre recibe sin que se lo mereciera; su reconocimiento en la obra de la redención exige reconocer la primacía absoluta de la iniciativa divina con respecto a una historia de salvación que trasciende cualquier contexto empírico. Al analizar la doctrina de la sabiduría y la libertad de la antigüedad tardía, en una época cuando tribus nómadas amenazaban la unidad política del imperio romano que ya no podía cubrir su creciente demanda de financiamiento debido a la disminución de la producción y la devaluación de su moneda, San Agustín fusiona las tradiciones filosóficas y religiosas de la Antigüedad sincréticamente en una teología de la gracia que ya no admite nociones idealistas de armonía ni doctrinas de sabiduría estoico-neoplatónicas como versión teórica, sino que confiere una expresión conceptual a la experiencia real de desconcierto de los individuos y su impotencia ante la constitución general de la sociedad. La doctrina de la gracia anticipa de cierta manera el desmoronamiento del imperio romano en el siglo V.

Conforme la iglesia católica comienza a obtener privilegios en el imperio romano que se está desintegrando, la comprensión agustina de la elección divina de la gracia, en la que se acentúa demasiado la trascendencia de Dios ante su presencia immanente, adquiere una

¹⁴ Véase: Flasch (1980)

¹⁵ Ibid., p. 203

significación determinante. Durante la transición de la antigüedad a la edad media, esta doctrina de la gracia sirve para condenar como herejía las versiones alternativas de los pelagianos y semipelagianos, con los que San Agustín ya había sostenido polémicas. Después de la decadencia de las polis y los estados territoriales imperiales de la Antigüedad y con el florecimiento de la cultura urbana europea durante los siglos XI y XII, se llega a dar, como un rasgo típico, un análisis controversial de la doctrina agustina de la gracia, vinculada a la creencia en la predestinación que traslada a Dios a una trascendencia lejos del hombre. La disputa teológica¹⁶ sobre su función clave se lleva a cabo con base en una autonomía de la individualidad que debe valorarse de nuevo, junto con una nueva valoración de la naturaleza, la que se concibe como un contexto *objetivo*. Durante esta etapa constitutiva temprana de la sociedad burguesa, la revolución nominalista del pensamiento ejecuta en el campo filosófico-teológico, a través del debate enconado sobre el universalismo, el nacimiento de la *subjetividad* moderna.¹⁷ El discurso teológico de aquel entonces expresa teóricamente la transformación de la constitución social que se está dando. Con la distinción teológica entre *potentia absoluta* y *potencia ordinata* se discuten el significado y la función de la trascendencia de Dios. En ello, el término *potentia absoluta* ratifica la contingencia absoluta de todo lo que no puede representarse directamente como esencia de Dios; el término *potencia ordinata* se refiere al orden fáctico de revelación de la creación (iglesia, sacramentos, mandamientos). La función positiva de la *potentia absoluta* estriba en la afirmación de la independencia total de Dios del orden de creación revelado, el que sólo tiene importancia como causa secundaria.¹⁸ Con base en esta definición, Dios, como poder arbitrario, puede intervenir en cualquier momento en el orden contingente de la revelación. La consideración del segundo orden institucionalizado desde el punto de vista de lo relativo implica, sobre todo en las corrientes con una fuerte tendencia nominalista, la autonomización de las criaturas de Dios, las que entran como individuos en una relación directa con el Dios arbitrario sin lograr, debido a su razón contingente, conclusiones infalibles acerca de un Dios llamado *deus absconditus*.¹⁹ Por medio de la diferenciación aquí expuesta se llega a formar una percepción dualista de la realidad, influenciada por corrientes nominalistas, que caracteriza también la fase de la Reforma en el norte de Europa. La formación teológica del fraile agustino Lutero en el ambiente cultural de la ciudad de Erfurt se realiza en medio de controversias de procedencia nominalista. Sin que quisiera ser considerado explícitamente como nominalista, el punto de vista de los *moderni* del siglo XV influye en sus ideas teológicas acerca de la gracia. El reformador de la iglesia defiende apasionadamente la idea: “¡*Soli Deo gloria!*” El hombre es un pecador ante el Dios majestuoso, es condenado por la letra de la ley y es justificado únicamente por los méritos del sacrificio de Jesucristo en la cruz. El hombre determinado por el pecado tiene *sólo* la elección de gracia, fe y palabra, por lo que estos términos se revalorizan como las palabras guía del pensamiento de la Reforma: *sola gratia, sola fide, sola scriptura*.²⁰ La prueba de la gracia que debe ilustrarse a través de la verticalidad hace de la dimensión histórica horizontal de la constitución humana un orden contingente inferior conformado como tal según

¹⁶ Véase: Feiner/Löhrer (1963), pp. 639

¹⁷ Véase: Mensching (1992), p. 129-139

¹⁸ Feiner/Löhrer (1963), p. 694

¹⁹ La concepción filosófica sobre el *deus absconditus* se encuentra en la filosofía de Nicolas de Cusa.

²⁰ Meißinger (1962)

critérios constitutivos propios. Pero en este mundo no hay ninguna posibilidad de *ganarse* mediante determinadas obras la justificación, la que radica exclusivamente en las acciones y palabras de aquel héroe quien suscita por su sacrificio representativo un contexto que es recordado en forma de culto en la vida comunitaria eclesial.

Con la representación de estos ejemplos históricos de la teología cristiana de la gracia se pretende concretar el contexto que Heidegger no llega a desarrollar explícitamente, aunque lo aborda al mencionar los nombres de Pablo, Agustín y Lutero. Lo que Heidegger declara como posición propia del análisis fenomenológico de la dirección del sentido de la vida fáctica, se basa en el fondo sólo en la reproducción de una doctrina de la gracia que acentúa demasiado la trascendencia vertical de Dios a expensas de la inmanencia horizontal. En ello, Heidegger no intenta elaborar una teología, que en sí podría valorarse de diferentes maneras, sino que utiliza los elementos identificados de la teología de la gracia para definir un contexto que podrá observarse en la facticidad protocristiana de la vida.

“Lo que sólo está al alcance de nosotros, los cristianos, no es suficiente para la tarea de lograr la facticidad cristiana.” (122)

La abstracción de cualquier capacidad de disponer sobre sujetos empíricos forma parte del contexto protocristiano de ejecución de la facticidad de la vida determinada por el efecto de la gracia, porque el contexto de significación intramundana en el que se halla el cristiano – sea como esclavo o como hombre libre– *no importa*. La facticidad de la vida como ejecución del cristiano no se alcanza cuando el cristiano actúa *por esfuerzo propio*, sino la ejecución, esto es, un evento que se caracterizará por la potencia del movimiento, sólo puede tener lugar por medio de la potencia vertical que *supera* la potencia horizontal de la capacidad de disposición sobre los sujetos.

Análogamente a la percepción dualista de la realidad de las aspiraciones de la Reforma influenciadas por el nominalismo, también en el caso de Heidegger se puede hablar de un dualismo. Por un lado, Heidegger teme:

“Sin la facticidad cristiana las significatividades de la vida decidirían y modificarían el contexto referencial.” (122)

Si las significatividades de la vida de veras decidieran en el sentido de una modificación de los contextos referenciales, la conducción, determinada por la autorregulación práctica, de la vida inmanente-horizontal de los que se han convertido en sujetos autónomos sería lo decisivo. Heidegger aprovecha el cuestionamiento que hace la teología de la gracia de esta autonomía para fijar una potencia de carácter propio contra la inmanencia de las referencias mundanas que únicamente podrá imponerse de manera dual.

“Pero aquí la dirección del sentido de la vida fáctica corre en sentido contrario.”

A manera de conclusión de las reflexiones acerca del análisis fenomenológico del contexto de ejecución de la facticidad de la vida se puede asentar positivamente la necesidad de un

programa de desubjetivación, lo que contendrá la posibilidad de la disposición autónoma subjetiva sobre fenómenos de ejecución de la vida en movimiento:

“La ejecución excede la capacidad del hombre. No se puede pensarla por esfuerzo propia. La vida fáctica no puede dar desde sí mismo los motivos para alcanzar ni acaso el γενεσθαι.”
(122)

El resultado del curso presentado como *Introducción a la fenomenología de la religión* contiene para Heidegger entonces la tarea de hacer valer la contingencia absoluta, descubierta por San Pablo, San Agustín y Lutero en la teología de la gracia, de todo lo que no es Dios en una hermenéutica fenomenológica de la facticidad de la vida constituida como contexto de ejecución mediante una modalidad específica de movimiento. Programáticamente este proyecto puede expresarse también como *ontología de la historicidad*; es decir, como la necesidad de vincular en el campo filosófico, que de cierta manera fue puesto al descubierto por la fenomenología de la religión, el factor constitutivo *ser* con el *tiempo*, que se mencionó teológicamente como el fenómeno del *kairos*. Al unir la ontología de la historicidad con la explicación del “ser ahí” fáctico, abordada en el curso sobre la religión que se analizó tomando como ejemplo la formación paulina de comunidades como fenómeno histórico, se pretende entonces preparar la elaboración de una doctrina de las categorías radicalmente nueva con la que Heidegger quiere ganar la “lucha de los titanes” (*Gigantenkampf*) por la definición contemporánea de la función de la filosofía.

3. La nueva doctrina de categorías de la vida como movimiento (Curso del semestre de invierno 1921/22: *Interpretaciones sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*)

La aprehensión radical de la existencia como el fundamento de la filosofía

Recurriendo al tema de la filosofía de la vida en combinación con el programa fenomenológico, Heidegger pretende confrontar el mundo de la vida, caracterizado por la facticidad con el mundo cosificado tanto por la teoría como por la ciencia. Sin embargo, dicha confrontación no termina al excluir los procedimientos científico-teóricos y del mundo constituido por éstos, en favor de una vida alternativa, basada en una formación preburguesa y anti-racional con lo cual continúan los motivos del romanticismo politizado del siglo anterior. Heidegger pretende realizar, más bien, la crítica fundamental de teorías filosóficas contemporáneas de competencia haciendo propaganda, como alternativa, no en pro de un modo precientífico de vida, elaborado en forma de una cosmovisión purificada de la teoría y de la técnica; a diferencia de esto, él pone su atención en el asunto de la *neutralización* del mundo a través de la racionalización y de la cientificación de tal manera que ya no se lleve a cabo en este mundo neutralizado una *vida* caracterizada por *acontecimientos*. A diferencia del neokantismo y de la fenomenología trascendental, Heidegger apela a la necesidad de orientarse en la filosofía de la vida que ya había sido descalificada por su popularización, pero a la que es necesario recuperar a través de un proceso interpretativo y hermenéutico de los fenómenos históricos favorecidos en ella. Por consiguiente, la explicación fenomenológica es reorientada hacia la “ejecución de experiencia” (*Erfahrungsvollzug*) de un *sentido histórico fundamental*. Como interpretación de la vida fáctica, esta fenomenología funge al mismo tiempo como hermenéutica. La hermenéutica complementa al programa fenomenológico validando en la experiencia fáctica de la vida al sentido histórico de “lo que nosotros somos”. Una fenomenología hermenéutica afirma de esta manera el carácter histórico de un “sentido fundamental” de todos los fenómenos de la vida y del ser. La dimensión de lo histórico indica, según esto, una “determinabilidad del sentido fundamental de la existencia” (*Grundsinnbestimmtheit von Existenz*); este sentido de ser que hay que interpretar históricamente dirige un modo de preguntar, en el cual ya no se puede separar la dimensión del *ser* del *tiempo*.

Con la experiencia fáctica de la vida derivada inmediatamente de la esfera religiosa junto con su significatividad correspondiente, Heidegger se distingue ya de la fenomenología de Husserl, quien identificó la vivencia intencional de la conciencia con respecto de sus motivos constitutivos como *noésis* en correlación a un sentido objetivo y *noemático*. El recurrir a la experiencia fáctica de la vida implica una transformación de la referencia filosófica: En el curso magistral *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* del semestre de invierno de 1921/22¹, Heidegger analiza explícita y centralmente la vida fáctica como un “contexto categorial” con el fin de demostrar que su interpretación de lo categorial coincide con las “categorías fundamentales de la fenomenología”. Este curso, en el cual se

¹ Heidegger (1985); de aquí en adelante, las citas de esta obra llevarán el número de página dentro del texto y entre paréntesis.

menciona sólo marginalmente la doctrina de las categorías de Aristóteles, se caracteriza en el subtítulo como una *Introducción a la investigación fenomenológica*. También la expresión “vida fáctica” se debe entender, desde ahora, como una “categoría fundamental y fenomenológica”. El principio constitutivo de la investigación fenomenológica de la facticidad de la vida se basa, a diferencia del neokantismo, en una “repetición” o “recuperación” (*Wiederholung*) que debe entenderse claramente, puesto que de su sentido depende el proyecto de la filosofía:

“La filosofía es un cómo-fundamental (*Grundwie*) de la vida misma, así que ella propiamente recupera (*wieder-holt*), es decir, recoge (*zurücknimmt*) de la decadencia, y tal recoger mismo, entendido como un investigar radical, es la vida”. (80)

El sentido de la vida palideció a través del uso cotidiano del lenguaje promovido por parte de la filosofía moderna de la vida; justo por este hecho, la vida se expresa como un sentido muy borroso y de multisignificatividad. Como consecuencia de ello hay que expresar una advertencia respecto del uso contemporáneo de la palabra; dicho uso incluye posibles “engaños” que se presentan con más fatalidad mientras más se usa la palabra vida en el discurso cotidiano.

“... experiencia de la vida, aumento de la vida, originalidad de la vida , vida cumplida, etc. Estos modos de presencia de esta expresión ‘vida’ en el uso del lenguaje, especialmente en el uso filosófico, popular, religioso, literario-artístico, ofrecen, por un lado, la posibilidad de decir, de manera no clara, mucho y todo de la vida y permiten moverse así en una dialéctica de juego, donde la expresión señala, según la necesidad, de repente algo diferente. Puesto que la ‘vida’ significa, sin embargo, un último, entonces uno se encuentra, con el uso de esta expresión, siempre ahí donde uno quiere y pretende ser. Por medio de esto uno no está obligado a interrogar por un sentido estricto y de principio, y uno juega con la expresión, respectivamente ésta juega con aquél que practica la filosofía. No se juega con intención, sino fascinado por la palabra y desde cierto sentimiento fundamental auténtico y cierto para ‘la vida’. Con más fatalidad ocurren los engaños; constantemente uno está obstaculizado de las posibilidades de la expresión misma, de distorsionarla en su supuesta fructibilidad y de interrogarla irrespetuosamente hacia su sentido fundamental y las posibilidades explicativas”.

Desde la posición de la filosofía de la vida controlada por la disciplina fenomenológica, Heidegger desarrolla una reflexión filosófica, la cual, por una parte, es capaz de apropiarse de la fascinación contemporánea hacia el tema de la vida pero sin cegarse a través de las exageraciones y engaños vinculados con ella; por otra, el autor moviliza, principalmente al referirse a Kierkegaard, una “pasión” (*Leidenschaft*) existencial necesaria para realizar la proclamada “investigación radical de las categorías”. Con referencia a la filosofía contemporánea y tradicional, Heidegger comprueba una “tendencia deficiente” (*Fehltendenz*) respecto de la “lógica de la aprehensión del objeto” (*Logik des Gegenstandserfassens*) lo que da como consecuencia que la filosofía se inclina a aceptar “múltiples opiniones y decires” procediendo, entonces, según “la costumbre, el gusto, la necesidad, la comodidad y la moda” en lugar de dedicarse a aquella “experiencia plena de fundamento” que incluye la “explicación inmanente de la tarea” (21). En este curso magistral apela Heidegger, otra vez con referencia a Kierkegaard, al “instante” de la “discusión auténtica”, por medio de la cual se determina la “situación de la decisión original” (*Situation*

der Urentscheidung) del filosofar señalado explícitamente como “existencia”. La pasión existencial no se debe confundir con aquella dimensión entusiasta y profunda de la vida, afirmada por los protagonistas de la filosofía de la vida por medio del “vivir” (*Erleben*). Con el fin de no coincidir con el “entusiasmo” contemporáneo que proclama la “intención hacia la decisión original”, Heidegger proclama la “cuestionabilidad absoluta” hacia la cual uno está “lanzado” (*hineingestoßen*). Heidegger pretende recuperar lo que perdieron los herederos de la tradición filosófica a través de su superficialidad y de su fe a la tradición, mediante un proyecto radical. “Lanzado hacia la cuestionabilidad absoluta y teniéndola por la vista, eso significa apropiarse propiamente de la filosofía”. Por medio de la cuestionabilidad absoluta se puede avanzar hacia el fundamento peculiar de la filosofía. La cuestionabilidad absoluta funge, en este curso, como el equivalente de aquel “desierto vacío” mencionado con anterioridad, desde el cual debería ser emprendido un salto patético hacia el propio mundo. La metáfora utilizada ahora por Heidegger ilustra la situación de un navegante amenazado por una catástrofe no especificada; el navegante debe enfrentarse con la alternativa de alcanzar la costa, que permite su salvación, o de atreverse a hacer el “salto al bote flotante” que salva la vida. Heidegger favorece el salto hacia el bote flotante y expresa que ahora todo dependería de “tomar en la mano la cuerda para la vela y ver hacia el viento” (37). El aspecto filosófico de esta dramática situación se basa en la “decisión” de no esquivarse de las “dificultades” correspondientes, sino de “ver” y tomar como suyo o aprehender (*ergreifen*) a estas dificultades como el horizonte peculiar de la vida fáctica. El valor apasionado y el atrevimiento existencial de una iluminación filosófica, en la cual se pretende determinar el inicio y el fin de la dimensión de la vida, se distingue de la “intención entusiasta a favor de la decisión original” (36) de unos filósofos de la vida.

“El fundamento propio de la vida es el aprehender radical y existencial y la *temporalización de la cuestionabilidad*; ubicarse a sí mismo y a la vida, así como a las ejecuciones decisivas en la cuestionabilidad es la aprehensión fundamental (*Grundergriff*) de toda y de la más radical iluminación. El escepticismo, entendido de esta manera, es el inicio y es el inicio auténtico también el fin de la filosofía”.

Puesto que Heidegger anota, sin embargo, que él se mueve con este *pathos* expresionista de tal aprehensión -que une, de forma simultánea, la iluminación más radical con el escepticismo- en la vecindad del entusiasmo contemporáneo rechazado tan drásticamente, él se siente presionado a agregar entre paréntesis y con intención de moderación:

“(En eso ninguna autoreflexión romántica y trágica y ningún autoregocio)”. (35)

*

La tendencia metódica radical de lanzamiento

Hay que aprehender entonces la “tendencia metódica radical de lanzamiento” (*radikale methodische Einsatztendenz*) no con referencia al romanticismo ni a la tragedia, sino de manera *pasional y existencial* con el fin de elaborar, con base en la filosofía estricta, una

lógica que corresponda a la *facticidad de la vida*. El rechazo hacia las orientaciones deficientes y malentendidos en este proyecto se dirige en contra de todas aquellas versiones de filosofía ofrecidas bajo los títulos “filosofía científica”, “filosofía profética”, o “filosofía científica de la cosmovisión”. Heidegger descubre en tales ofertas solo “nacimientos deformados”, derivados de una “situación no aclarada” (39) que coinciden en su totalidad en la convicción de haber resuelto ya la “situación de la comprensión”, es decir, la problemática hermenéutica. Justamente por este hecho, Heidegger reprocha la “ceguera” de sus contemporáneos de frente a la situación espiritual del presente. A diferencia de otras épocas de la historia del espíritu, el espíritu de este tiempo se distingue por el hecho de que la época se ha “alejado de la situación de la comprensión como nunca, pero de tal manera que la situación de la comprensión representa en sí de manera viva una dirección específica de determinación, respectivamente ha emergido hacia la superficialidad genuina, que va a ser decisiva para la apropiación de la situación de la comprensión” (38). La superficialidad constatada aquí se manifiesta como el “experimentar y aprehender nivelado” de una conciencia histórica que sólo puede ser caracterizada como “caída” (*Abfall*). La caída se refiere a la facticidad de la vida apelada por Heidegger, quien pretende asegurarse de ella con pasión existencial y con la elaboración de una nueva base categorial.

El acceso hacia la vida fáctica se basa en la “apropiación de la situación de la comprensión”; lo que parece ser aquí un postulado adecuado de la reflexión filosófica en la tradición de la hermenéutica, Heidegger lo estiliza en una tarea dimensionada de tal manera que su solución consume “quizás la fuerza de la generación actual”. La “apropiación de la situación de la comprensión” lanza a la filosofía en una “relación fundamental” autorreflexiva, en donde “existe auténticamente” (41) El carácter expresado respecto de la autenticidad de la filosofía no se refiere a un proyecto de formación educativa con base en el conocimiento de diferentes tradiciones culturales y tampoco se puede considerar como “experiencia objetiva histórica” señalada a través de “categorías objetivamente históricas”. A diferencia de la objetivación categorial histórica de la filosofía, entendida como un proyecto de formación cultural, Heidegger propone la “conducta” (*Verhalten*) original hacia el objeto: el filosofar acontece con una conducta hermenéutica en medio de una “problemática de situación” definida como la “interpretación radical con relación a un concepto previo ... de la situación propia y concreta” (42). La comprensión del uso del habla muestra ya la presencia de una “situación de la comprensión”. El uso del habla, en sí mismo, señala un contexto histórico junto con la experiencia correspondiente. La historia, sin embargo, puede caer en “olvido”; la tradición histórica puede “desprenderse” (*abreißen*). De esta peculiaridad de la conciencia histórica resulta la siguiente ambivalencia: “En el uso inicial de un habla yace una confianza peculiar hacia la historia del espíritu, un aprehenderse de la ‘tradición’, es decir, de la tradición particular de la ejecución histórica; sin embargo, al mismo tiempo también la posibilidad de un descarrilamiento.”

En las versiones contemporáneas de la reflexión filosófica, la posibilidad del “descarrilamiento” y del “desprender” de la tradición se convirtió en algo tan real, que la filosofía ya sólo se mueve de manera ciega en su propia historia dejándose apoyar por “literatos” y haciendo ya sólo propaganda en favor de una “seudoreligiosidad” que elimina la “iluminación propia de manera drástica” (*rücksichtslose Eigenerhellung*) (48). En contra de

esta decadencia, es necesario elaborar el acceso hacia la facticidad de la vida. El carácter ejecutivo (*Vollzugscharakter*) de la vida fáctica a través del filosofar se identifica como conducta cognoscitiva del hombre hacia sí mismo y hacia los objetos. Heidegger define la conducta como el “sentido de referencia” (*Bezugssinn*) en analogía con la intencionalidad en Husserl. De manera formal se agrega un “sentido de ejecución” (*Vollzugssinn*), por medio del cual se interpreta la conducta intencional en dirección a su “temporalización” (*Zeitigung*). Desde este “sentido de temporalización” (*Zeitigungssinn*) se vuelve accesible la facticidad de la vida. Puesto que el “conducirse” intencional está orientado hacia los objetos, Heidegger agrega todavía un “sentido de sustancia” (*Gehaltssinn*) por el cual se interpreta la objetividad en su “sentido pleno de manera radical y existencial”. Esta triple fórmula de la conducta se complementa, sin embargo, por un “sentido del ser” (*Seinssinn*), mediante el cual la filosofía, que de otro modo carecería de la demarcación de un objeto determinado, se puede asegurar su “objeto” exclusivo. No se debe entender al sentido del ser como el género supremo con referencia a la tradición aristotélica, sino más bien como lo “principal filosófico de cada ente”; de esta manera ahora se puede definir a la filosofía como una “conducta cognoscitiva dirigida a...”, es decir, como intencionalidad y, por tanto, como una “conducta cognoscitiva al ente como ser (58).

Ahora bien, Heidegger rechaza con vehemencia haber ofrecido con esta interpretación de la conducta intencional sencillamente “definiciones arbitrarias”, derivadas de la tradición del conocimiento. No debe pensarse en este caso de definiciones arbitrarias de la situación de comprensión, puesto que se trata de un asunto de principio de toda la filosofía, que implica nada menos que el “conocimiento puro de la cuestionabilidad original, esto es, del carácter fundamental de la existencia humana” (56). Si Heidegger afirma de manera demostrativa que la filosofía debería ser un “fenómeno existencial distinguido” anotando, además, que el conocimiento filosófico no podría ser otra cosa que la “actitud más radical”, el “sentido más original de la aprehensión del objeto” y, consecuentemente, la “determinación más radical” entendida como sinónimo de una interpretación existencial, entonces él está polemizando en contra del dominio de posiciones que afirman la teoría de la conciencia en general como una base; además, y en particular, el filósofo se enfrenta a la cimentación de la doctrina husserliana de intencionalidad con base en la teoría de la conciencia. En el curso magistral sobre la *Introducción en la investigación filosófica*, Heidegger no pretende expresar su crítica hacia Husserl de manera explícita; tampoco está manifestando su interés por distanciarse del movimiento fenomenológico. Se trata más bien de la elaboración de una “fenomenología ontológica” que se sostiene en la siguiente “definición formal”: “La filosofía es, principalmente, la conducta cognoscitiva hacia el ente como ser (sentido del ser), de modo que en la conducta y para ella es importante, de manera decisiva, el ser (sentido del ser) del tener de la conducta.” (60) Sin embargo, la afirmación enfática de la conducta existencial y la orientación de la filosofía hacia el contexto de la vida y una existencia interpretada en su historicidad lo que implica un sentido de facticidad nutrido por la historia y la tradición, todo eso documenta la distancia con la intencionalidad de la conciencia promovida por Husserl. El propósito de continuar con este descubrimiento principal de la fenomenología implica la necesidad de nutrirlo con la vida existencial, cuya constitución hay que elaborar.

La versión existencial del análisis fenomenológico concibe el concepto de una filosofía ontológica que afirma al “ser de la conducta”, junto con el sentido de referencia inherente de temporalización como una “problemática concreta”. Tal concreción no es el problema abstracto de una filosofía separada del contexto de la vida, pues Heidegger recurre justamente al contexto concreto de la vida, en el cual se practican la filosofía y la ciencia. El punto de inicio de esta problemática concreta incluye, una vez más, el análisis de la universidad, es decir, de una institución en la cual conviven tanto los docentes como los estudiantes en su “existencia fáctica”. Pero, esta institucionalización de la filosofía y de las ciencias provoca la pregunta: en qué medida se pueden “formar” todavía en este contexto “experiencias fundamentales”. En relación con este punto, Heidegger expresa una vez más su intención polémica y señala la ambigüedad del concepto de la formación (*Bildung*). La institucionalización del saber es el resultado de un proceso histórico, en relación al cual hay que cuestionar justamente aquello que está presupuesto: que la historia entendida como el “sido de manera objetiva” (*objektiv Gewesene*) implicaría también el “derecho” para “darse un fin y una norma” (*Ziel- und Normgebung*). El dominio de la conciencia histórica marca la diferencia de la generación contemporánea de todas las generaciones anteriores, lo que puede ilustrarse al referirse a Spengler, cuyas consideraciones filosóficas e históricas de una morfología de la historia mundial en combinación con la perspectiva del ocaso para el occidente demarcan aquello preciso que exige el espíritu contemporáneo. Heidegger concede la autenticidad del “sentido fundamental” de Spengler en su “tendencia decisiva de expresión”; sólo este reconocimiento no puede dispensar la afirmación de una “insuficiencia fundamental”, según la cual en Spengler se encuentra la filosofía de la historia sin comprensión de lo histórico. La crítica de Heidegger hacia Spengler culmina en la recriminación de tener “miedo” frente a las consecuencias de su propia posición:

“Que Spengler no comprende lo que pretende hacer, se demuestra por el hecho que el tenga miedo en frente de su propia posición, anunciando el toque de retirada, y debilitando a todo, y tranquilizando a aquellos a quienes la perspectiva del ocaso ... se les ha introducido hasta los huesos: La intención de todo eso no era tan grave, se puede continuar la actividad tranquilamente”. (74)

La pregunta por la “aspiración de la tradición” es contestada por Heidegger ahora en el sentido de una radicalización del programa spengleriano de un pronóstico del ocaso refiriéndose, por esto, a la radicalidad de su filosofía ontológica que combina la fenomenología con la hermenéutica y convierte en punto de discusión al contexto de la vida del “ser ahí” fáctico y, por tanto, el sentido de la tradición. El “ser ahí” existe históricamente y también relacionado por su conducta con el “mundo previo” (*Vorwelt*) y con el “tiempo previo” (*Vorzeit*) de la historia. Con la investigación de una doctrina de categorías de la vida fáctica termina, consecuentemente, el curso magistral que presenta, por primera vez, las categorías fundamentales de la vida como “modos de ser” del “ser ahí”.

La vida como 'curarse de'

La pretensión de Heidegger de trascender por medio de una radicalización las respuestas contemporáneas hacia la crisis de sentido (*Sinnkrise*) de una sociedad desorientada a través de crisis reales, se concentra en el intento de rehabilitar, en primer lugar, la filosofía como la instancia que genera el sentido. La filosofía debe autoentenderse como un modo de la vida, en el cual debe establecerse una amalgama indisoluble entre *vida* y *mundo*, cuyo carácter ejecutivo puede descifrarse con referencia a las “categorías fundamentales de la vida”. Heidegger no entiende las categorías como una “invención” o como una “sociedad de esquemas lógicos”, sino que él sugiere que deben entenderse de modo originario como categorías “vivientes en la vida misma” (*im Leben selbst am Leben*) (88). Esta fórmula misteriosa de una vivacidad tautológica hace necesaria la búsqueda de categorías y de estructuras que, por una parte, resuelven la promesa de la *filosofía moderna* de la vida: ofrecer un nexo categorial diferente a la pretensión sistemática de las teorías idealistas y racionalizantes; por otra parte, estas categorías que interpretan la vida deben evitar la tendencia fatal de renunciar al concepto de la vida en el diccionario filosófico, debido a su multisignificatividad. Lo irrenunciable del concepto de la vida exige, por esto, categorías no alienadas de la vida, a diferencia de las categorías aplicadas en los sistemas racionalizantes; las categorías de la vida tienen que cumplir con la tarea de ofrecer una orientación de la “vida hacia sí misma”. La interpretación hermenéutica y fenomenológica de la facticidad de la vida no pretende “ninguna nueva esfera del conocimiento”, entendido como fin en sí, pero tampoco “coacciona” a través de un “coercer inconveniente con la violencia y la arbitrariedad de una sistemática sin raíces, extraña y con carácter de ordenar” (87). A pesar de esta diferencia postulada hacia una sistemática desarraigada que corresponde a la tradición racionalista, también resulta inherente, respecto de las categorías que interpretan la vida, un *carácter* peculiar de *coerción*, pues la vida fáctica es “sometida a una coerción” ejecutada por las categorías que interpretan la vida, aunque esta coerción se deriva como exigencia de la vida fáctica misma por lo que la interpretación expresa, finalmente, sólo el “es”, es decir, el ser de aquello que constituye la vida fáctica en su “autenticidad”.

La primera de aquellas “categorías fundamentales”, en la cual la vida fáctica misma se puede expresar de manera viviente, es la categoría “cura”, por medio de la cual se expresa el “carácter del mundo” entendido como “significatividad”. “Vivir, tomado en el sentido verbal, hay que interpretarlo según su *sentido de referencia* como un *curarse*; curarse para y curarse de algo, vivir curándose de algo”. (90) Lo inmediato de la introducción de esta categoría, cuya eminencia persigue Heidegger hasta *El ser y el tiempo*, tiene el efecto de un golpe seco en contra del pensamiento sistemático-racionalizante orientado a la fundamentación de una subjetividad. La perspectiva de la filosofía de la vida adquiere aquí, de manera repentina, una base categorial; la facticidad de la vida se enriquece, de pronto, por una significatividad que fundamenta todas las posibles objetivaciones del mundo, de tal manera que ya no se puede permitir, adicionalmente, la mención referencial hacia tradiciones racionalizantes. La categoría “cura” concibe al sentido de referencia hacia el mundo objetivo con tal amplitud que funge ahora como la determinación categorial de la vida misma. La *vida* y la *cura* coinciden, pues *vivir* no es otra cosa que *curarse de*. No obstante, Heidegger aclara que este carácter universal de la cura que señala la constitución de la vida no se

debería confundir con la actitud pesimista e inoportuna de una “expresión amarga y cadavérica” (*Leichenbittermiene*) que amenazaría marcar la vida en su totalidad. En la cura no se trata del dominio de un afecto amargo, sino más bien de un “vértigo extático” (*ausgelassenen Taumel*), de una “indiferencia” (*Gleichgültigkeit*) y de un “estancamiento” (*Stagnation*). Estos ejemplos de una conducta afectiva de vida documentan la extensión del contenido de una cura entendida por Heidegger en su sentido más amplio como la cura por el “pan cotidiano”. El carácter privativo e inmanente al concepto de la cura se interpreta adicionalmente a través de la palabra alemana “Darbung”, lo que Heidegger traduce en latín como “*privatio*” y “*carentia*”. Con el concepto cura entendido como carencia se puede determinar el “cómo fundamental del sentido del ser de la vida” (*Grundwie des Seinssinnes von Leben*) (90). Este sentido privativo del ser de la vida podría ser reprimido a través de actitudes relacionadas con la vida (*Lebenseinstellungen*), por medio de las cuales la vida emerge con una objetivación invariable aceptada por el hombre particular de manera “total” y como “tarea objetiva”; sin embargo, tal objetivación se revela como un parecer ser (*Schein*), pues el sentido privativo del “cómo fundamental” (*Grundwie*) es “más resistente” (*zäher*) y ha “penetrado” (*eingefressen*) de manera “oculta” en la objetividad de la vida. Puesto que la vida es determinada como cura, se puede diagnosticar y desenmascarar una “objetividad segura” (*sichere Objektivität*) por ejemplo, afirmada por el partidismo politizado de una cosmovisión con instantaneidad como una “fuga insegura” (*unsichere Flucht*) frente a la facticidad de la vida. La afirmación de una objetivación segura implica, pues, la fuga de la facticidad de la vida, lo que se concluye de la interpretación de la vida fáctica como cura.

La caracterización de la vida a través del sentido universal de la cura y del “sentido de referencia” es el “inicio concreto” en la “dimensión de lo fenomenal” lo que posibilita la “explicación categorial” del mundo fenoménico. Este mundo de objetos “encuentra” (*begegnet*) su posición en el curarse de, y este “encuentro” (*Begegnis*) es caracterizado por Heidegger como una “experiencia”. Puesto que Heidegger está interesado -a diferencia de la reanimación neokantiana de la teoría del conocimiento- en las relaciones fenomenológicas de constitución, no sorprende escuchar en relación con el concepto de la experiencia que este concepto no debería ser entendido ni en un sentido teórico ni en un sentido específico de la teoría del conocimiento con el fin de diferenciar la percepción empírica del pensamiento racional. Por eso, no se puede revelar el carácter fenomenológico de la realidad del mundo ni por medio de una teoría trascendental del conocimiento ni por la afirmación no problemática de un realismo crítico. A diferencia de esto, la doctrina fenomenológica de categorías se basa en la interpretación de la vida fáctica, es decir, en un “sentido primario de sustancia” (*primären Gehaltssinn*) de la realidad experimentado en su significatividad. Desde este sentido primario de sustancia o desde este “sentido fundamental” (*Grundsinn*) “proceden” (*entspringen*) otros tipos de objetos (*Gegenstandsarten*) como, por ejemplo, la “naturaleza” y el “valor”. Este carácter del proceder permite, entonces, la identificación de “esferas propias del ser” (*eigener Seinssphären*), pero dichas esferas solamente pueden ser diferenciadas mientras quedan ancladas en la experiencia concreta del mundo de la facticidad de la vida por medio del análisis fenomenológico. El punto inicial de la fenomenología se concentra en el carácter inmediato de la realidad del mundo. El mundo “está ahí” (*ist da*); la afirmación fenomenológica de lo inmediato se entiende al mismo tiempo como la

interpretación categorial de lo inmediato en su significatividad, y la significatividad misma emerge en sus raíces del mundo de la vida interpretada como cura.

“La vida entendida como cura vive en un mundo y se cura, en los modos múltiples de las referencias correspondientes, de las ejecuciones y de la temporalización, por los objetos encontrados en la experiencia y en los encuentros mismos. El objeto de la cura no es la significatividad entendida como carácter categorial, sino lo mundano que encuentra su expresión correspondiente y objetivante formado por la vida misma”. (93)

*

Las categorías de la vida como movimiento

Es la vida misma la que se *va formando* (*Das Leben selbst bildet aus*). Heidegger describe este carácter activo de la vida fáctica como una “movilidad” (*Bewegtheit*) de la vida y, más precisamente, como excitación o de “inquietud” (*Unruhe*), y señala a Pascal y a Aristóteles como los exponentes de la tradición en la cual se reflejó el fenómeno del movimiento. La categoría cura representa justamente este carácter de movimiento como una “instrucción que puede ser determinada o indeterminada, segura o aletada” (94), lo cual permite diferenciar “mundos” particulares de la “cura” (*Sorgenswelten*). Un año antes, Heidegger ya había identificado al “mundo circundante” (*Umwelt*), al “mundo con” (*Mitwelt*) y al “mundo de sí mismo” (*Selbstwelt*) como modos particulares del mundo de la cura. Con relación al mundo de sí mismo, Heidegger marca ahora una distancia específica del Yo, pues el “Yo” -que en sí es una “categoría de formación complicada”- no se encuentra necesariamente en la experiencia de la significatividad del mundo de sí mismo como tal. La referencia hacia un Yo ya es, pues, la “distinción” (*Abhebung*) de una “indiferenciación específica” (*spezifischen Unabgehobenheit*) de los mundos señalados, entre los cuales no existe en realidad ninguna “preferencia” de uno de estos mundos. En el caso de una distinción de uno de esos mundos hay que respetar que tal distinción siempre debería implicar una “apropiación determinada por el sentido” (*sinnbestimmte Aneignung*) de los otros mundos, lo cual obliga a respetar al fundamento de la facticidad de la vida como el sentido irrenunciable del ser. En el anexo de este curso magistral, Heidegger ataca, consecuentemente, las posiciones de la metafísica idealista del Yo, en las cuales se afirma al Yo como “fuente y actor” (*Quelle und Akteur*) de una “problemática trascendental-relativa o idealista y absoluta de constitución”.

Heidegger cuestiona la correlación entre sujeto y objeto por su multisignificatividad y por su carácter “vacío” de interpretación; este juicio legitima el rompimiento con la filosofía occidental del Yo desde Descartes, pues en la tradición de esta filosofía, el significado y la estructura categorial de la palabra latina “sum” fue sacrificado a un “problema del Yo”, alrededor del cual se centró la reflexión filosófica a lo largo de varios siglos. Heidegger se enfrenta de manera radical a esta tradición al afirmar: “Con relación al carácter peculiar de ser del yo soy, el soy es decisivo y no el yo”. (174) La facticidad de la vida junto con el sentido del ser condiciona, entonces, también aquella vida fáctica del mundo de sí mismo que llega a ser relevante en su *cuestionabilidad* (*Fraglichkeit*); pero si en este contexto

emerge todavía la pregunta hacia un Yo, entonces se debe concebir al Yo sólo como “mi vida concreta fáctica en su mundo concreto, en su situación histórica dentro de la historia del espíritu y en su posibilidad de la situación”. La cuestionabilidad y la excitación de la vida fáctica están en contraste hacia la “preopinión y determinación teórica y conceptual acerca del Yo” (175). El distanciamiento radical de la tradición occidental de subjetividad promovido por Heidegger también ocurre con respecto del neokantismo y de la posición fenomenológica trascendental de Husserl, quien puso en el trono la conciencia y el Yo como una instancia constitutiva del mundo. La *devaluación* del yo propagado por Heidegger moviliza consecuentemente al sentido del “soy”, es decir, la facticidad en su existencia concreta y en su temporalidad. La tarea de revelar esta facticidad hace necesaria una fenomenología que desarrolle, en lugar de la trascendentalidad atemporal e inmóvil, la interpretación hermenéutica de la vida fáctica en su movilidad.

El ataque en contra de lo dominante de la problemática de una constitución basada en la teoría de la conciencia y del Yo hace necesaria la corrección de un programa fenomenológico que sostiene -a través de la apropiación descriptiva de actos intencionales de la conciencia- posiciones que nos “fueron puestos en la sangre a través de la *teoría del conocimiento* (97). La fenomenología hermenéutica rompe ahora el puente hacia esta tradición al recurrir a contextos de categorías, los cuales “son vivientes en la propia vida concreta misma” (*die im konkreten eigenen Leben am Leben selbst sind*) (99). La intencionalidad de la vida ya no se basa en la descripción de actos de la conciencia, sino en un modo específico de movimiento de la vida, expresado en forma de “categorías de movimiento” (*Bewegungskategorien*). Heidegger pretende avanzar, por medio de la interpretación, hacia esta “movilidad propia de la vida”, “*en la cual y por medio de la cual la vida es*” (117). La perspectiva hermenéutica pretende desenmascarar la vida fáctica como movilidad. Esta determinación simultánea y final de la fenomenología y de la hermenéutica hace plausible el título del curso magistral, en el cual Heidegger anunció interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Sin embargo, hasta ahora Aristóteles apenas había sido mencionado y también en la lectura restante su nombre y la discusión de su filosofía emergen solo esporádicamente. No obstante, Heidegger concibe su introducción a la investigación fenomenológica como una interpretación de Aristóteles contextualizando la *movilidad auténtica de la vida* con el concepto aristotélico $\chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$.

Las categorías fundamentales “*Neigung*”, (declive) “*Abstand*” (distancia) y “*Abriegelung*” (acordonamiento) son los primeros ejemplos de una “indicación de movimiento” (*Anzeige von Bewegung*), pues éstos expresan de manera categorial e innovadora el “curarse por significatividades” o, dicho con otras palabras, tales fenómenos que reproducen interpretativamente el “sentido fundamental” de movimiento y, adicionalmente, de derivaciones correspondientes como “proceso”, “corriente”, “acontecimiento de la vida”, “contexto de ejecución” etc. Lo que se introduce aquí, por primera vez y a través de una “indicación formal” (*formale Anzeige*), como categorías concretas y transitorias de movimiento, tiene como fin servir, además, para exponer al “contexto posible de una experiencia fundamental” de las ciencias particulares. Heidegger menciona explícitamente la “vida de la economía” (117) como el contexto de la experiencia fundamental de la economía nacional. A cada una de estas categorías corresponde un “modo

de movimiento” (*ein Bewegungshaftes*) que se define por medio de “categorías específicas de movimiento” (*spezifische Bewegungskategorien*) determinadas por Heidegger aquí como “Reluzenz” y “Praestruktion”. Estas categorías permiten indicar con “más originalidad” la movilidad propia de la vida. La interpretación categorial pretende entonces identificar un “sentido fundamental”, del cual “todas las determinaciones existenciales toman, a manera de interpretación, su sentido propio y referencial” (117). Con el uso poco común de las palabras que expresan la movilidad de la vida, Heidegger no pretende realizar “descubrimientos” que posiblemente podrían ser registrados con la patente del autor; no se trata aquí de “vanidad” (*Eitelkeit*), sino de la intención de hacer explícita la conciencia contemporánea y dominante de la filosofía de la vida en un punto, en el cual dicha conciencia quedaría restringida en su manera no explícita.

“Con eso se concibe en medio de la filosofía de la vida, de manera no explícita, una tendencia viva, convirtiéndola en un problema explícito, y con eso se trata de apropiarse comprensivamente de la situación espiritual en la cual nosotros somos y que únicamente y en primer lugar tiene su relevancia para nosotros y que hay que dirigir hacia el sentido de facticidad disponible y reveladora para ella”. (117)

La presentación de las categorías de movimiento se basa en una “experiencia del fenómeno” y en las “tendencias de explicación de los fenómenos mismos que son fenomenológicamente motivados”. El sentido revelado de esta manera, junto con los significados derivados de éste, no se debe confundir con invenciones de “palabras” aplicadas irreflexivamente y que implican por tanto el peligro constante de una “mística de palabras sin fondo” (*bodenlose Wortmystik*). Heidegger trata justamente de evitar al carácter artificial de sus categorías de movimiento promoviendo de manera extensa la dirección *pragmática* de su interpretación de un “sentido de movimiento” de la vida. Debido a esto, la interpretación de la “Praestruktion” y de la “Reluzenz” caracterizada inicialmente todavía por un “vacío formal” (*formale Leere*) debe convertirse en algo *concreto*. El carácter intencional de ejecución de la vida fáctica no se puede determinar a través de un análisis abstracto de conceptos, por ello, para la determinación de este carácter se hace necesario recurrir constantemente al “mundo de la cura”, por medio de la cual puede intuirse la movilidad de la vida. Finalmente, esta movilidad se establece en una “movilidad propia” con carácter *paradójico*: “La movilidad es de tal manera que ella se promueve como movimiento en sí mismo hacia sí misma; es la movilidad de la vida fáctica que hace esto a sí misma, de tal manera que la vida fáctica, viviendo en el mundo, no hace, propiamente, el movimiento mismo, sino que el mundo vive como el en que (*Worin*), el sobre que (*Worauf*) y el para que (*Wofür*) de la vida”. Esta paradoja, que resulta de la interpretación de los fenómenos, es determinada por Heidegger categorialmente como “Ruinanz” o como “Sturz”. La movilidad de la vida fáctica representa un movimiento en “ascenso” de tal manera que este movimiento se está formando por una parte de sí mismo y, por otra, se está negando, pues la movilidad de la vida se constituye como un “vacío” hacia el cual se está moviendo la misma vida. La categoría “Ruinanz” es el “sentido fundamental” de la movilidad de la vida fáctica. Heidegger la define a través de determinaciones formales y fenomenológicas de estructura:

“La movilidad de la vida fáctica, que ‘ejecuta’ la vida fáctica *en ella misma como ella misma para ella misma desde sí misma hacia fuera* y en todo eso en *contra* de *sí mismo*, es decir, ‘es’.” (131)

La categoría “Sturz” (caída) es el sinónimo alemán de la expresión latina de “Ruinanz” (lo arruinante). Heidegger la usa en el sentido de una potencia maximizada que adopta concepciones del expresionismo y también el concepto aristotélico de movimiento. Si con la categoría “cura” se pudo encontrar un “sentido fundamental” de la vida por medio del cual se revela la cura en su sentido más amplio como la cura por el “pan cotidiano” en el mundo, revelando de esta manera y simultáneamente un sentido pragmático de movimiento inmanente a la vida por medio de la interpretación fenomenológica, entonces la categoría “Ruinanz” agrega a la movilidad de la vida una “contra-movilidad” (*Gegen-bewegtheit*). Por medio de esta contramovilidad, la interpretación fenomenológica atribuye a la movilidad de la vida un carácter “existenciario”. La dificultad de hacer plausible esta contramovilidad como un momento de la movilidad de la vida y del curarse en el mundo, obliga a Heidegger a mencionar: “No se hace visible desde el primer momento que el surgir en el sentido de la cura es un movimiento de la vida ‘en contra de sí misma’, así que la vida es ‘todavía’ algo diferente, lo que está ahí en la Ruinanz, lo que sucede, sin embargo en el modo de un repugnar”. (132)

Al final del curso magistral, Heidegger convierte la categoría “Ruinanz” con su sentido del “contra”, en un acto de revaloración, en la “determinación categorial y fundamental de la facticidad” (133). Como tal, esta nueva categoría permite, a pesar de la multiplicidad acumulada de categorías, una “simplificación” de la interpretación fenomenológica que se concentra ahora en su contenido existenciario. La totalidad de la vida fáctica aparece ahora por medio de la “interpretación fáctica arruinante” de su ser en un modo nuevo. De esta manera, Heidegger escenifica una dramaturgia que distingue su “ejecución de interpretación” (*Interpretationsvollzug*) de proyectos alternativos por medio de una radicalidad que determina sus intenciones y medios filosóficos. La ejecución de la cura experimenta, pues, un “aumento” (*Steigerung*) de su movilidad; la cura se cura de sí misma, lo que categorialmente se expresa como “Besorgnis” (preocupación); debido a la consecuencia del fenómeno dominante de la preocupación, la “cura misma se arranca hacia la caída” (136). En este punto emerge el concepto del tiempo, pues ahora se imponen caracteres kairológicos, que determinan categorialmente la facticidad de la vida. La vida en sí está constituida históricamente y con el fenómeno “Besorgnis” se “anuncia” a partir de esto, el estado de un atormentar (*quälenderweise*) lo que “traga” (*frißt*) a la vida. La palabra “Qual” (*atormentar*) anuncia algo en la vida: la dimensión del afecto, que recuerda la mística barroca de Böhme, no se debe interpretar en el sentido psicológico, sino que se debe entender como algo que se impone en el alma misma como una tormenta. En la historia del mundo de la vida circundante se puede experimentar ahora que lo “atormentando” (*das Quälende*) se está alejando de sí mismo; adicionalmente se experimenta el “atormentar” (*Qual*), que provoca en el “tiempo continuo” nuevas expectativas; se experimenta cómo la vida fáctica se defiende contra las exigencias; se experimenta también el cómo la presencia misma se establece en el horizonte histórico de la expectativa; se experimenta la presencia de la “Qual” con menor frecuencia, así que, finalmente, la vida fáctica ya no se corresponde con ningún tiempo más. El tiempo se define como un “cómo específico de movilidad” (*ein*

spezifisches Wie der Bewegtheit), el tiempo expresa propiamente el “aumento de la Ruinanz” lo que asombrosamente tiene como consecuencia la eliminación del tiempo, pues la “Ruinanz” en incremento, es decir, como una figura expresionista de movimiento de una vida en caída, no pretende otra cosa que la *autoconservación*.

El aseguramiento mundano de la vida fáctica es la consecuencia de un contra-movimiento arruinante que nivela el carácter del tiempo y que finalmente lo aniquila. Heidegger describe esta experiencia, con una mención al final, con una evaluación cuando comunica: “La vida arruinante se enreda en sí misma en la preocupación, en la cual el curarse fáctico se cura de sí mismo. Entendido de manera ejecutiva, la cura se impone más y más sobre la vida quedando finalmente sobre ella, es decir, la vida fáctica pretende autoconservarse -en una manera fáctica arruinante- convirtiéndose al final, explícita o no explícitamente, de manera frenético o demente.” Sin embargo, Heidegger no se limita a hacer un análisis descriptivo de la vida que anuncia el modo frenético o demente, cuyo escándalo es una vida que se autoconserva, sino que él dramatiza y radicaliza más el “carácter de caída de la vida fáctica” diagnosticada por él con la pregunta provocativa de si se podría señalar un final de la caída para indicar, finalmente, el lugar hacia donde está cayendo. No obstante, se contesta la pregunta sobre el donde o el adonde de la caída de manera negativa, pues no existe de ninguna manera una “posibilidad de estrellamiento” de lo que está cayendo, por lo cual la caída es mera y solamente caída; por otro lado, Heidegger ofrece una respuesta positiva y paradójica que incluye la perspectiva de salvación, cuando afirma: “El hacia dónde de la caída no le es algo extraño, pues es en sí mismo del carácter de la vida fáctica, nada de vida fáctica.”

El adverbio substantivado se revela al final como aquel sentido del ser buscado que se demuestra resistente frente a cualquier argumentación lógica que pretende dirigir la atención hacia una contradicción manifestada por la palabra misma. Tal racionalidad, que descubre en la Nada sólo nada, es denunciada por Heidegger como una argumentación superficial, matándola a golpes a través de la enumeración de múltiples significados de la Nada anclada en el mundo fáctico-histórico de la vida. “La Nada de la falta de acontecimientos históricos, la Nada de la falta de éxitos, la Nada de la falta de perspectivas, la Nada de la ausencia de esperanzas” - estos ejemplos deben revelar la presencia de una nada en el mundo de la vida, lo que revela su impacto cuando se constata de manera correlativa una diversificación de objetos y no el “vacío” de un espacio. La Nada entendida como el sentido del ser coincide con el “vacío” de un contra-movimiento afirmado anteriormente que constituye la vida fáctica. De manera categorial, la Nada expresa el aniquilamiento vinculado con el carácter de la caída que define a la vida; este “vacío” se convierte en una “fatalidad” para la caída misma. En este punto Heidegger anota también que esta concentración e intensificación de su pensamiento puede ser mal interpretado de forma fácil debido al énfasis de la filosofía de la vida y a su impacto entre los contemporáneos del tiempo de la posguerra. Hablando, pues, del “aniquilamiento”, se incrementa usando palabras de este tipo la disposición mental de los estudiantes, formados por su recuerdo en los eventos de la guerra mundial y de los escenarios de ocaso spenglerianos, por un contenido que apenas se puede domar con una racionalidad filosófica, por lo cual Heidegger agrega con tono de moderación: “La expresión suena leve y

metafísicamente salvaje y pretende seducir hacia representaciones del sentido profundo y a discursos filosóficos de escalofrío de la vida.”

No obstante, la interpretación fenomenológica de la facticidad de la vida no debe ser entendida de esta manera. Tal interpretación pretende constituir la facticidad y la existencia por una movilidad, de la cual el sujeto empírico jamás puede apropiarse. Este sujeto la promueve, más bien, por medio de su curarse por el pan cotidiano, pero no por el hecho de tratarse de un sujeto que actúe con base en su racionalidad, sino porque el curarse ya está constituido por una movilidad que actúa sin referencia a un sujeto y que forma su identidad expresándose como un movimiento arruinante en una caída de manera potenciada, es decir, como el sentido fundamental de la movilidad de la vida fáctica. La Nada revelada por la caída no se debe experimentar como algo extraño a la vida, por lo cual Heidegger expresa aquella determinación estructural de la vida fáctica que es una determinación formalista que liquida cualquier contenido empírico y según la cual la vida es “en ella misma como ella misma para sí misma, trascendiendo desde sí misma y en todo eso contra sí misma”. Esta fórmula ontológica categorial de estructura, mantenida por Heidegger hasta la elaboración de *El ser y el tiempo*, sostiene todavía todas las estructuras de movilidad y, con énfasis especial, aquella contra-movilidad que forma el vacío hacia el cual se mueve sin referencia a un sujeto. En la interpretación fenomenológica de la vida fáctica domina la “movilidad contra-arruinante” como un contexto de estructura del cual se han eliminado no solamente todos los ideales del conocimiento, sino también y a pesar de la estructura concretista de la cura todas las cualidades de subjetividad heredadas de la tradición de la ilustración que proclama la autonomía del sujeto con referencia al conocimiento y al actuar. La doctrina de categorías, presentada por Heidegger de manera innovadora en el nombre de la vida y en contra de la racionalidad y cuyo fin es servir como introducción a la investigación fenomenológica, temporaliza (*zeitigt*) la facticidad de la vida revelando así una Nada cuya posibilidad fáctica yace en la contra-movilidad del movimiento arruinante. La desubjetivación es el carácter peculiar de una movilidad autonomizada que produce su propia potenciación, lo que Heidegger describe esforzadamente y al mismo tiempo de manera fascinante.

“Este es un incremento de la caída de tal manera que ella (la movilidad) se ejecuta en ella (la caída) misma y en su propia contra-dirección y que permite encontrar, atravesando por su movilidad, a ella (la caída) constantemente la Nada, y que permite formarse a ella del modo de caída.”

En esta movilidad todo se mueve en un movimiento irrefrenable e incontrolable; con la figura de la caída se presenta la imagen de una catástrofe y, simultáneamente, una domesticación mística de la catástrofe concedida por la Nada. ¿En esta movilidad, en la cual todo se mueve, en un movimiento catastrófico y contra-arruinante, emerge el hombre mismo? Ciertamente, también el hombre está constituido categorialmente en su existencia por el movimiento arruinante, lo que le predestina a ser sometido a un movimiento cuya determinación final ya no depende más de su disposición.

“En el movimiento arruinante, entendido como movilidad fundamental del curarse de, se impone que en la vida fáctica le falta a él mismo constantemente y de cualquier modo algo, de

tal manera que falta al mismo tiempo la determinación de lo que es propiamente aquello que falta.” (155)

El movimiento que apunta hacia la Nada indica una falta principal de determinación de la dirección del movimiento. Por eso, el sinónimo correspondiente para la cura es penuria (*Darbung*), y lo que Heidegger describe aquí es la vida fáctica en penuria revelada en su anulación trascendental. El análisis de la vida se convierte con eso en el análisis de las condiciones contemporáneas, y afirma que la vida no puede sostenerse a sí misma y que no resulta transparente para la razón cotidiana constituida por su contra-movilidad, por lo cual Heidegger utiliza la expresión de lo “brumoso de la vida.” A diferencia de esto, la fenomenología hermenéutica ocupa la instancia que promete, a pesar de todo el dramatismo, una “interpretación sin presupuestos” y que adicionalmente no es tan “acomodada” para recaer en la apología objetivante y racionalizante de puntos de vistas pretendiendo proteger a la filosofía de determinar el sentido del objeto y del ser por medio de una “univocidad y pureza no perturbada”. Si la vida ya no puede ser constituida categorialmente de manera “unívoca”, entonces se impone la pregunta de si el sentido del ser de la vida fáctica no está “fracturado” en sí según su sentido. Heidegger constata esta fractura en la facticidad de la vida, y puesto que él desconfía junto con muchos contemporáneos de los análisis y respuestas de la tradición occidental de la razón, propaga la “cuestionabilidad” permanente y radical de la interpretación de la facticidad como una virtud filosófica adecuada a la movilidad indeterminable de la vida.

C. La desobjetivación como núcleo de la concepción de totalidad de *El ser y el tiempo*

La repetición de la pregunta por el 'ser' y el 'tiempo'

Los cursos magistrales de la actividad docente en Freiburg pertenecen a los orígenes de la historia del libro intitulado *El ser y el tiempo* cuya elaboración inicia Heidegger en el año 1923. El volumen de teorías de fenomenología, de hermenéutica, de ontología, de filosofía de la religión y de crítica de la cosmovisión, acumulado en los cursos de Freiburg, se presenta posteriormente en Marburg al público estudiantil, compuesto de alumnos de Freiburg y de nuevos escuchas. También este público expresa su fascinación, por lo cual se confirma la reputación de Heidegger de iniciar en el campo filosófico un proyecto fenomenológico que no coincide con la fenomenología de Husserl y que excita el interés por su intención atrevida de innovación. En Marburg encuentra Heidegger al teólogo protestante Rudolf Bultmann. Ambos coordinan sus intereses intelectuales teológico filosóficos y organizan seminarios en conjunto. Bultmann discute en sus conferencias la antropología en San Pablo, habla en torno al evangelio de San Juan y a la Apocalipsis de San Juan, en torno a los inicios del protocristianismo (*Urchristentum*) en combinación con el Estado, y en torno a la historia de la investigación sobre la vida de Jesús. Esa temática de las raíces del cristianismo coincide con los tratados filosófico-religiosos de Heidegger del tiempo de Freiburg. Así, el filósofo se apoya en el teólogo, pues se interesa también en las raíces del cristianismo. Sin embargo, Heidegger, antiguo estudiante de teología y originario de una provincia católica (*Meßkirch*) y que en alguna época tuvo la intención de convertirse en sacerdote, ya no trata directamente en el periodo de Marburg los temas de la tradición religiosa; los cursos de Freiburg acerca de la *Fenomenología de la vida religiosa* no continuarán.

El interés hacia el origen del cristianismo, junto con su esperanza escatológica y kairológica se nutre, sin embargo, del contacto con Bultmann y se sustenta a partir del contenido de *El ser y el tiempo*. No obstante, este libro expone con su título a-religioso y limitado a tres palabras la intención de llevar a cabo dentro de la disciplina filosófica aquello que podría hacer que su autor fuera considerado, en el campo filosófico, como un revolucionario. En los cursos de Marburg que anteceden al libro *El ser y el tiempo*, Heidegger continua con la discusión de la tradición filosófica mencionando explícitamente la investigación fenomenológica como línea directiva de método. De acuerdo con su contenido, Heidegger discute en estos cursos a los representantes y a los conceptos fundamentales de la filosofía antigua. (*Aristoteles: Rhetorik*, 1924; *Platón: Sophistes*, 1924/25; *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1926). El filósofo ofrece seminarios acerca de la filosofía escolástica siguiendo los pasos de Tomás de Aquino y de Kant (1926/27). Dedicó un curso semanal de cuatro horas a la discusión de la interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* de Kant; discute tanto los problemas de la lógica en relación a la pregunta por la verdad (1925/26) como *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928). En los cursos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) y *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927),

Heidegger habla extensamente sobre un complejo de teoría que publicara bajo el título de *El ser y el tiempo*.

El manuscrito, que se ofreció a la imprenta en 1926, aparece en la primavera del año 1927 en el *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* editado por Husserl como una impresión especial. De este libro, como se sabe, ha quedado un fragmento, pues de las dos partes planeadas en tres secciones, sólo apareció la primera parte en dos secciones. Puesto que sobre la edición realizada de las obras de Heidegger ya no se puede esperar la publicación de las partes anunciadas, entonces hay que suponer que Heidegger no consideró el carácter fragmentario de su obra como una razón suficiente para impedir la publicación, ni tampoco como carencia u obstáculo para presentar sus intenciones teóricas. En su forma fragmentaria, el autor ha influido en la historia internacional de la filosofía del siglo XX. Esto se debe finalmente a la circunstancia de que tampoco un docente versátil de la filosofía -que impresiona a su público estudiantil a través de la búsqueda radical del origen, expresado metafóricamente como escenario de desierto- puede abstraerse de la exigencia de la institución, pues quien quiere ascender al profesorado no puede confiar en los rumores subterráneos de un nuevo rey de la filosofía, sino que debe satisfacer la obligación de la institución en forma de una publicación. Justamente esto satisfizo Heidegger con *El ser y el tiempo*, un libro que elaboró el año de 1923 con el fin de alcanzar el profesorado anhelado, mismo deseo que hizo realidad como sucesor de Husserl.

Según un juicio contemporáneo, el título de esta obra que irrumpió como un “relámpago” en el paisaje discursivo de la república de Weimar, ofrece la intención de una síntesis entre ontología y filosofía de la vida.¹ El verbo auxiliar substantivado “ser” se origina de la tradición occidental de la metafísica, es decir, de aquello señalado por el lenguaje escolástico como *prima philosophia sive ontologia*. Esta tradición concibió a la filosofía como ciencia universal de la razón interrogando a las razones generales que subyacen en el mundo de la apariencia. En la versión aristotélica la “primera ciencia” trata, a diferencia de las ciencias particulares, del ente como tal en un sentido general. Heidegger pretende repetir esta perspectiva ontológica como “pregunta que interroga por el sentido del ser”, lo que se deba a una cierta necesidad, pues la pregunta por el sentido del ser se enmudeció, según Heidegger, desde su surgimiento en la filosofía griega de Platón y Aristóteles. La afirmación de que en lo contemporáneo no se puede identificar un sentido del ser y que, sin embargo, este ocultamiento pueda ser iluminado a través de un análisis fenomenológico, expresa como núcleo un diagnóstico del estado social contemporáneo y constituye como tal la situación de partida de la inauguración filosófica de la ontología. Sin embargo, Heidegger no puede postular la exclusividad de esta inauguración de la pregunta del ser, puesto que fue propagada al inicio de la República de Weimar (1920) en los discursos filosófico-académicos la “resurrección de la metafísica” (*Auferstehung der Metaphysik*) sin ocultar que se debe tratar en este “renacimiento de la filosofía” de una compensación espiritual tanto de la derrota exterior después de la guerra mundial, como de una derrota interior.² La derrota interior está vinculada a la muerte de Hegel, una muerte por la que fue señalado, según el autor, la pérdida del poder soberano del espíritu y que fue juzgada, finalmente, en los

¹ Misch (1967), p. 1

² Wust (1963), p. 19

“grandes combates del espíritu” del siglo XIX con su fe en el positivismo hasta sus funerales.³ Pero justamente el hecho de que los contemporáneos filosóficos definan como “progreso” el reafirmar la metafísica, es tomado por Heidegger como propósito para orientar la atención hacia aquella tensión gigantesca que “tuvo en vilo” el proyecto de la filosofía junto con la pregunta por el ser en Grecia, pero que entre los contemporáneos fue tan “trivializada”, de modo que ahora sería necesario movilizar la inquietud anterior de los ancestros de la filosofía en contra de la “comprensión tan clara como el sol” de lo presente.⁴ Esta crítica de consecuencias moderadas acerca del asunto de una teoría fundamental -mencionada ya en relación a la teoría de Spengler- hace necesario para Heidegger una repetición de la pregunta por el ser, en la cual no se pone en juego de preferencia el peso propio de la tradición filosófica, sino el estado trivializado de la conciencia contemporánea expuesta por medio de la destrucción a una *crítica* fundamental. Por esto, Heidegger anotó en la introducción de *El ser y el tiempo*: “Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su crítica afecta al ‘hoy’ y a la forma dominante de tratar la historia de la ontología...”. (33) La “mira positiva” de la repetición de la pregunta por el ser expuesta en primer lugar como destrucción de la tradición no persigue, sin embargo, como fin la “aniquilación” (*Nichtigkeit*) del pasado, la cual hace notable que el proyecto de la rehabilitación de la ontología sea entendido como una contribución crítica hacia la discusión contemporánea.

De la misma manera que el concepto “ser”, la expresión “tiempo” del título recuerda, por un lado, la continuidad de la reflexión de la conciencia del tiempo en la historia occidental del espíritu y de la ciencia (Aristóteles, San Agustín, Hegel, etc), en la cual se distinguieron aspectos materiales como el movimiento de aspectos formales como los del alma. La combinación de la perspectiva ontológica con una definición del tiempo, en la cual se determina el tiempo como “temporalidad” e “historicidad”, indica claramente el contexto de la filosofía de la vida en el cual la temporalidad fue mencionada como una afirmación categórica fundamental de la vida misma (Dilthey, Simmel). Si Heidegger señala la temporalidad como una estructura que fundamenta la existencia de un “ser ahí”, orientándola en su existencia auténtica hacia la muerte, entonces emergen de esta determinación estructural las formas categóricas de la filosofía de la vida, lo que provoca, naturalmente, la pregunta por qué el título del libro no combina explícitamente la perspectiva ontológica con la de la filosofía de la vida, es decir, el “ser” con la “vida”. Con base en la presentación de los cursos de Freiburg se pudo identificar la influencia de la filosofía de la vida en el pensamiento de Heidegger con tanta precisión, que el proyecto de una repetición de la perspectiva ontológica con la intención de rehabilitarla solamente pudo ser perseguido por un teórico que “atravesó” la filosofía de la vida.⁵ Sin embargo, desde el curso *Hermeneutik der Faktizität* -la cual se debería haber presentado bajo el título *Logik*, que fue transformado en *Ontologie*⁶ - se manifestó la preeminencia de la ontología y, con eso, una devaluación del concepto de la vida. No obstante, con la concepción de los tres “éxtasis” de

³ Ibid., pp.32

⁴ Heidegger (1986), p. 11; de aquí en adelante, las citas de esta obra llevarán el número de página dentro del texto y entre paréntesis.

⁵ Misch (1967), p. 271

⁶ Heidegger (1988), pp. 1

la temporalidad (el sido, el presente, el advenir) -que revelan el sentido de la “cura auténtica”- Heidegger se refiere a una determinación del ser del hombre exponiendo así una crítica hacia la tradición racionalista que conceptualiza al hombre como sujeto racional y espiritual. En éste punto, Heidegger reproduce los núcleos teóricos de la filosofía de la vida que tuvieron más importancia a partir del siglo XIX.

*

Un resumen de la amalgama peculiar entre la fenomenología y la filosofía de la vida

En los cursos magistrales de Freiburg, Heidegger declaró como tarea de una investigación fenomenológica el encontrar las categorías de la vida que están “de modo original vivientes en la vida misma” (*in ursprünglicher Weise im Leben selbst am Leben*); el concepto “vida” implicaba el movimiento de una vida que se potencializa a contracorriente (*gegenläufig*), es decir, una vida que se concibe de manera dramática y que trasciende de esta manera la disposición subjetiva; la investigación fenomenológica intentó así la elaboración categorial de una hermenéutica de la vida que encontró en los momentos vivenciales de una “vida intensa” (*intensiven Lebens*) -al cual pertenece la experiencia mística religiosa de conversión- su ancla esencial. Heidegger interpretó las categorías fundamentales de la vida (Dilthey) como “modos de ser” del “ser ahí” (*Seinsweisen des Daseins*), agregando que el medio que pudo revelar a esas categorías -la reflexión filosófica que amalgama la fenomenología con la hermenéutica- fue parte del contexto de la vida misma. La perspectiva hermenéutica de la vida añadida a la investigación fenomenológica constató la amenaza de la vida por parte de un contexto de teorización y de objetivación que se expande potencialmente sin límites y que construye desde afuera y desde arriba lo que debía ser propio de la intencionalidad de la vida misma. La advertencia permanente ante procedimientos dialécticos como ejemplos de una objetivación teórica por la cual se congeló la rítmica de la vida, la teorización de lo vivenciable como algo que tiene como consecuencia última lo contrario de la vida, es decir, una “ausencia de vida” (*ein Entleertes*), y la sospecha que se manifestó, a través del esquema sujeto/objeto, en la tradición de la reflexión moderna sólo un mal entendimiento inadecuado a la vida, porque la facticidad de la vida del “ser ahí” está “deformada” (*verbaut*) principalmente desde una tradición teóricamente endurecida que concibe al ser como la determinación relacional de un sujeto pensante -éstas sospechas fundamentales en contra de la tradición racionalista se concentran en el propósito filosófico de innovación de Heidegger y desembocan en una posición que ya no vio posibilidades de continuar con esa tradición calificándola negativamente, así que una innovación sólo puede tener éxito basándose en la destrucción de aquello que se había manifestado como filosofía a lo largo de una tradición de dos mil años, y especialmente desde el principio de las teorías modernas de la conciencia.

Esta amalgama peculiar de la fenomenología con la filosofía de la vida -cuyo fin no era archivar de manera descriptiva y burocrática los actos intencionales de la vivencia, sino que pretendió exponer el contexto de significación del mundo como el carácter dinámico de

la vida a la cual pertenece la facticidad de la existencia humana- debería ser entendida como confrontación con la tradición occidental de la teoría del conocimiento y de la conciencia. Por un lado, el ataque apuntó contra la histórica filosofía trascendental y el idealismo especulativo; por otro lado, Heidegger se dirige en contra de las versiones neokantianas de la filosofía trascendental elaboradas a lo largo del siglo XIX que se establecieron en los dos primeros decenios del siglo XX en forma de escuelas regionales en la filosofía universitaria y a las cuales debía agregarse, como una versión adicional, también la fenomenología trascendental de Husserl, quién introdujo el concepto del “yo trascendental” a la discusión fenomenológica principalmente en discusión con Natorp. En analogía la épica popular del ocaso de occidente de Spengler -quién habló de épocas culturales orgánicamente diferenciadas e inclinadas a su fin morfológico-, Heidegger sostiene que no se puede rescatar la concepción de una historia racional (*Vernunftgeschichte*) en continuación de las posiciones centradas en la conciencia de la tradición occidental, calificándola por ello como una historia decadente cuyos presupuestos debían hacerse patentes y debían ser deconstruidos paulatinamente. Heidegger movilizó esta deconstrucción mediante la imagen de zonas baldías de nadie (*Niemandsländzonen*) -usado como metáfora análoga al desierto-, en las cuales uno tendría que entrar para iniciar desde ahí un proyecto nuevo. El modo brusco de movimiento de un “salto” (*Sprung*) ilustraba la carencia de figuras de mediación de una tradición que justamente por eso provocó la emigración hacia el desierto.

Sin embargo, la existencia metafórica del desierto posibilitó una perspectiva de salvación, pues desde este punto cero tendría que ser emprendido el salto hacia el mundo ya no deformado por el racionalismo, la objetivación y la teorización. El análisis fenomenológico que se opuso, mediante su conciencia descriptiva de método, a los riesgos de una teoría construida desde arriba así como a cualquier positividad de un punto de vista (*Standpunktpositivität*), tendría que revelar, en primer lugar, el carácter original de lo mundano. La fenomenología obtuvo entonces la tarea de disolver las construcciones dominantes de la historia occidental de la racionalidad y de la conciencia. Este aspecto negativo de disolución implicaba, sin embargo, la manera de revelar la constitución genética de la mundanidad original (*genetische Verfassung originaler Weltlichkeit*), es decir, la revelación de estructuras del mundo no alcanzables por el camino teórico determinado por modelos de la conciencia, sino a través de una hermenéutica de la facticidad, cuyo punto de partida determinó Heidegger por medio de la cotidianidad de la existencia del ser humano, del “ser ahí” (*Dasein*). Heidegger concibió la tarea y la posibilidad de una constitución fenomenológica del mundo por medio de la descripción de la “cura cotidiana” (*der täglichen Sorge*) sustituyendo así construcciones teóricas que no se centraron en la descripción de la praxis humana. A través de la descripción de la vida fáctica y orientando la descripción hacia la dimensión del valor de uso (*Gebrauchswert*) de un mundo cotidiano con sus contextos inherentes de referencias (*Verweisungszusammenhang*), se concretizó el carácter pragmático de la descripción fenomenológica distinguiendo así la constitución fenomenológica del mundo de cosmovisiones especulativas y fervientes con sus respectivas concepciones secularizadas de totalidad. A través del uso práctico y cotidiano con las cosas se pudo hacer patente el “plexo de referencias” (*Verweisungsbezüge*) y las “caracteres del encontrarse” (*Begegnischaraktere*), por medio de las cuales el mundo se reveló en su “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). Por medio de esta revelación se hizo patente una *intencionalidad de la*

vida cuya vivacidad fue interpretada como estructura temporal de una cura, de la cual se pudo determinar al estado mundano y a la existencia humana.

El análisis fenomenológico lo concibió Heidegger en el tiempo de Freiburg en vinculación con una doctrina hermenéutica de la intencionalidad de la vida. Esta versión filosófica resultó ser una concesión hacia el espíritu contemporáneo de un movimiento de juventud (*Jugendbewegung*) que invocó la vida como el concepto anhelado de una sociedad racionalizada sin perspectiva de salvación, y que proclamó la vivencia de una vida intensa oponiéndose al intelectualismo dominante burgués junto con los intentos correspondientes de obtener garantías de seguridad de la sociedad de los padres (*Vatergesellschaft*), por medio de las cuales se obstaculizó en esta sociedad solamente una dinámica original de la vida. Esta concesión se expresó filosóficamente como la distanciamiento de Heidegger del análisis fenomenológico de la conciencia de Husserl, quien combinó la tradición de la filosofía trascendental con el movimiento fenomenológico, pretendiendo ser el rector intelectual de esta corriente. Mientras Husserl está usando en su proyecto fenomenológico expresiones que se derivan de la jerga de la filosofía de la vida -hablando, por ejemplo, de la "corriente de la vivencia" (*Erlebnisstrom*)-, él las relaciona, consecuentemente, con el polo de identidad de su filosofía, que es la "conciencia trascendental". El giro hacia la vida en Heidegger señaló, por esto, su disposición de coincidir con y, simultáneamente, de depender de la fascinación contemporánea hacia concepciones de la filosofía de la vida. Así, Heidegger comparte el propósito de romper con la filosofía occidental de la conciencia, en cuyo lugar propuso una *ontología* en la cual fue relevante el concepto de la vivencia (*Erlebnis*), promovido por las corrientes de la filosofía de la vida.

Sin embargo, la expresión entusiasta de la filosofía de la vida, junto con sus discursos neo-romanticistas y sentimentales de la vivencia y de la vida, provocaron el proyecto de la rehabilitación de la ontología disciplinado metódicamente a través de la rigurosidad fenomenológica. Por medio de la doctrina fenomenológica y hermenéutica de la intencionalidad de la vida fáctica, se discutió el concepto de la vivencia con la intención de excluir tanto la fundamentación categorial objetiva como la visión entusiasta de la vida (*die schwärmerische Lebensanschauung*). La influencia de la filosofía de la vida se manifestó en la concepción de un "yo histórico" (*historisches Ich*) que ya no debería reflejarse teóricamente como un objeto inmóvil (*starres Objekt*), sino experimentarse y entenderse en su facticidad temporal. La experiencia de la vida posibilitó, así, la comprensión de situaciones en constantes cambios y de contextos de motivación (*Motivationszusammenhängen*) y de significatividad (*Bedeutsamkeitszusammenhängen*). La vida misma se articuló en sus tendencias fácticas, encontrando su expresión fenomenológica como apariencia en movimiento (*als Erscheinung in Bewegung*). Esta experiencia de la vida fáctica e histórica -que debería vivirse en su plenitud y que permitió por eso la experiencia de la vida como vivencia- fue estilizada como un contraproyecto (*Gegenentwurf*) de los modelos teóricos tradicionales de la conciencia.

No obstante, el concepto de la vivencia fue adaptado en los cursos magistrales con intención crítica, pues Heidegger no quería ser identificado ni con el "entusiasmo" (*Schwärmerei*) de la filosofía de la vida ni con una vida caótica representada por un

irracionalismo que se desprendió en su expresión concreta de una verbalización significativa. Así, Heidegger enfatizó frecuentemente la ambigüedad y el desgaste de este concepto, lo que se debió entender como la exigencia de buscar una alternativa. Esta alternativa surgió conceptualmente a través de la palabra “acontecimiento” (*Ereignis*); sin embargo, Heidegger no hizo uso de este contenido conceptual de manera tan elemental como en sus escritos posteriores de *El ser y el tiempo*, en los cuales el concepto del “acontecimiento” se convierte a una determinación central. El carácter de la vida en su movimiento (*Bewegtheit*) de contracorriente (*Gegenläufigkeit*) marcó también la expectativa del momento kairológico, señalado por el concepto del acontecimiento. Este tema lo discutió Heidegger en sus cursos acerca de la *Fenomenología de la vida religiosa* del cristianismo original. El tema religioso hizo transparente la experiencia fáctica e histórica de la vida del *mundo de sí mismo* (*Selbstwelt*) que concentra en sí todas las tendencias de la vida. Este “mundo de sí mismo” fue entendido como una totalidad, de la cual debería surgir la vida de manera original. Sin embargo, el sentido de la vida religiosa no pudo expresarse adecuadamente a través de una comprensión objetiva de la historia (*im objektgeschichtlichen Verstehen*), sino que tendría que ser explicada a través de una comprensión de la situación religiosa basada en el concepto escatológico de la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*). El tiempo escatológico señala la irrupción irracional e indisponible de la salvación en la facticidad de la vida. La experiencia de la vida por el cristianismo original movilizó la expectativa del individuo religioso con el fin de ejecutar procesadamente una facticidad no calculable (*unberechenbar*) que trasciende, por consiguiente, la capacidad humana de disponer (*Verfügungskapazität*), lo que fue expresado a través del concepto religioso de la *gracia* (*Gnade*), determinante para la existencia cristiana.

*

La crítica hacia la auto-constitución del sujeto

El recuerdo de la situación del cristianismo original en combinación con la filosofía tradicional de la vida y con la historicidad del yo mencionado en la filosofía de la vida de Dilthey son los instrumentos teóricos más importantes usados por Heidegger para oponerse a la fenomenología trascendental. El fenomenólogo Husserl había definido al concepto “fenómeno” como aquello que hace posible el acceso -libre de prejuicios y de presuposiciones tradicionales- hacia las “cosas mismas”. La fenomenología fue por eso una estrategia de investigación orientada hacia las cosas, por medio de la cual se intentaron revelar las cosas de manera original, es decir, hacerlas transparentes en sí mismas sin la influencia de un sujeto del conocimiento preestablecido. El fenomenólogo ya no recurrió, con el concepto de la intencionalidad, a un sujeto del conocimiento dado de manera teórica-constructiva, cuando pretendía demostrar la constitución de las cosas mismas a través de la descripción de actos intencionales de la vivencia. El uso de la intencionalidad implica la renuncia a la relación tradicional entre sujeto y objeto. Sin embargo, Husserl distinguió -con su método de poner entre paréntesis la conciencia natural y con la intuición fenomenológica de las esencias- una dimensión diferenciada principalmente del mundo empírico. En la

conciencia purificada del mundo se llevó a cabo un acto de constitución igualado, finalmente, a la creación del mundo mismo. Para legitimar este efecto constitutivo, Husserl habló, por esto, de una conciencia ideal o de un ego trascendental que constituye todo lo objetivo y que está presente, permanentemente, como un polo de unidad y de identidad en la corriente de la conciencia.⁷ Sin embargo, la idealidad de la conciencia se discute en el proyecto de la investigación fenomenológica también en analogía con el mundo objetivo. De esta forma, Husserl reprodujo la figura de un sujeto del conocimiento reafirmando la tradición de la subjetividad y de la autoconciencia. Esta tradición concibió el sujeto como “yo pienso” y como fundamento del conocimiento (*fundamentum inconcussum*). Con base en este idealismo, la filosofía fenomenológica y trascendental fungió como una teoría del sujeto del conocimiento pretendiendo aclarar la naturaleza del conocimiento a través de una teoría a priori de la función de síntesis basada en un sujeto trascendental. El cambio de perspectiva en medio del análisis fenomenológico condujo a un seguimiento crítico de la tradición trascendental idealista (Descartes, Kant, Fichte), pues Husserl, refiriéndose al efecto de una síntesis original por parte de un sujeto trascendental, se apropió de la coincidencia entre subjetividad y conciencia.

La tradición de la filosofía occidental sobre la trascendentalidad del sujeto continuado por Husserl es sometida por Heidegger a una crítica, favoreciendo la perspectiva ontológica en contra de la subjetividad trascendental puesta. Esta crítica aparece explícitamente en los artículos de la *Enciclopedia Británica*⁸ elaborados por Husserl en 1927, año de edición de *El ser y el tiempo*, presentándolos a su alumno Heidegger, obviamente sosteniendo que la crítica y la corrección que sobre su filosofía se realizó, podría ser todavía integrada a un proyecto común del análisis fenomenológico. Este intento ya puede entenderse como un proceso de acomodación del maestro hacia su alumno. Adicionalmente, Husserl reúne en sus esbozos la fenomenología trascendental explícitamente con la perspectiva ontológica y expresa su pretensión de aclarar la subjetividad trascendental a través de la pregunta por el “ser”. Sin embargo, Husserl entiende la ontología trascendental como la disciplina *a priori* de los fundamentos de las ciencias positivas que encuentran en esta disciplina su última fundamentación. Pero la ontología trascendental, que sustenta a las ciencias positivas, se fundamenta a través de la subjetividad trascendental, cuyo ser ya no es constituible, porque es la subjetividad que exclusiva y esencialmente constituye. En los esbozos se subraya con énfasis la necesidad del “retroceso” (*Rückgang*) hacia la conciencia constitutiva. En un lugar apunta Husserl:

“El retroceso a la conciencia, que toda filosofía busca con variable seguridad y claridad, se extiende así, por encima de la región de lo puramente psíquico hasta el campo de la subjetividad pura. Ésta se denomina subjetividad trascendental puesto que en ella se constituye el ser de todo aquello que para el sujeto es experimentable en diferente modo: lo trascendente en el más amplio sentido.”⁹

⁷ Husserl (1986b)

⁸ Husserl (1990)

⁹ *Ibid.*, p. 163

La trascendentalidad de la subjetividad es entendida por Husserl justamente como un acto de constitución que yace en sí mismo, sin necesidad de referirse a objetos empíricos, pues subjetividad significa “ser constituido trascendentalmente en sí y para sí”. Esta constitución propia de la subjetividad trascendental permite hablar de un “polo de identidad” o de un polo “puesto” y “dado” de manera inmediata a diferencia del mundo de las cosas. Este polo puesto de subjetividad pura está constituido con una soberanía universal que ya no permite la reducción fenomenológica.

“Así pues, mientras que el psicólogo, dentro del mundo naturalmente válido para él, reduce la subjetividad que ahí se halla a la subjetividad puramente anímica -en el mundo-, el fenomenólogo trascendental reduce por medio de su *epojé* absolutamente universal esta subjetividad psicológicamente pura a la subjetividad trascendentalmente pura, a aquella que lleva a cabo y pone en vigencia en sí la apercepción del mundo y en ella la apercepción objetivante ‘alma de realidades animales’.”¹⁰

La subjetividad trascendental es entendida por Husserl como el lugar de origen de todas las significaciones objetivables, de la validez del ser (*Seinsgeltung*), así como el polo peculiarmente relevante que la fenomenología hace evidente. Por medio de la subjetividad trascendental se forma el sentido del ente. De esta manera, Husserl afirmó lo siguiente: “Evidentemente, éste es de hecho, en su particularidad reducida, lo único susceptible de ser puesto, con todos sus correlatos intencionales, y me ofrece así la más fundamental, la primera base de experiencia para una investigación trascendental.”¹¹ Lo que Husserl celebra como el descubrimiento fundamental y como la substancia original y adecuada para posibilitar la investigación fenomenológica, es comentado por Heidegger con la reflexión escéptica:

“*ipositum*, lo positivo! O qué clase de posición es esa? En qué sentido es puesto esto, si ha de ser no nada, sino más bien en cierta manera todo?” “¿Cuál es el carácter de la posición en la que el ego absoluto está puesto? En qué medida no se halla aquí ninguna positividad (cualidad de puesto)?”¹²

En otro lugar, él comenta la distinción entre el “yo fáctico” y el “ego absoluto” de tal manera: “¿Cuál es la especie de ser de este ego absoluto - en qué sentido es el mismo que él yo fáctico, en qué sentido no es el mismo?”¹³

En el contexto de su crítica inminente a los artículos de la *Enciclopedia Británica*, Heidegger se refirió, en una carta del 22 de octubre de 1927 dirigida a Husserl, a “la tendencia principal” de su obra *El ser y el tiempo*, recientemente publicada, en la cual había problematizado la posición de la subjetividad trascendental, que le sirvió a Husserl para legitimar el *pathos* proyectado hacia un progreso continuo del género humano basado en la racionalidad. En su carta Heidegger mencionó:

¹⁰ Ibid., p. 167

¹¹ Ibid., p. 178

¹² Idem.

¹³ Ibid., p. 168

“Hay coincidencia en lo siguiente: Lo existente en el sentido de lo que usted llama ‘mundo’ no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso a lo existente de esa misma especie de ser. Pero con ello no está dicho que lo que constituye el lugar de lo trascendental no sea en general un ente, sino que ello origina directamente el problema: ¿Cuál es la especie de ser del ente en el cual el ‘mundo’ se constituye? Éste es el problema central de *El ser y el tiempo*; es decir una ontología fundamental del ‘ser ahí’. Se trata de mostrar que la especie de ser del ‘ser ahí’ humano es totalmente diferente de la de todos los demás entes y que ella, como la que es, encierra en sí precisamente la posibilidad de la constitución trascendental. La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico. Éste, el hombre concreto, no es nunca en cuanto tal -en cuanto ente- un hecho real mundano, porque el hombre nunca está solamente ahí delante, sino que existe. Y lo ‘maravilloso’ está en que la composición de la existencia del ‘ser ahí’ posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo. ... No debe pasarse por alto la cuestión de la especie de ser del constituyente mismo. Por ello el problema del ser está universalmente referido al constituyente y a lo constituido.”¹⁴

El problema indicado por Heidegger expresa la sospecha de que, a pesar de la coincidencia constatada, no se puede continuar por cuestiones de principios a la temática del ser y de la subjetividad afirmada por Husserl. La sospecha se dirige en contra de la “subjetividad constituyente” determinada por Husserl sin más reflexión como algo que existe como ente (*seiend*), lo que tiene como consecuencia la nivelación de la diferencia entre lo constituido y lo constituyente. La pregunta por el ser movilizad por Heidegger pretende marcar esta distinción como una diferencia de ser entre lo constituido y lo constituyente, pues el olvido de la diferencia concluye en una filosofía acrítica de lo trascendental que habla de actos constitutivos en referencia a una subjetividad sin tomar en cuenta, que el sujeto siempre existe en el estado de caída (*verfallen*) hacia el mundo. La autoconstitución del sujeto, es decir, la continuación de afirmar la autonomía de la subjetividad con base en la conciencia, funge como el hilo conductor de la filosofía trascendental, que distingue el yo a través de su trascendentalidad en el contexto del mundo sin haber aclarado con esto principalmente la pregunta relativa a cómo este sujeto absolutizado quedaría vinculado con el yo fáctico empírico dentro del mundo constituido. La aclaración de principio de la relación problemática entre la constitución subjetiva y trascendental y de la facticidad del yo es emprendido por Heidegger con base en la repetición de la “pregunta que interroga por el ser”, en cuya ejecución se renuncia ampliamente al uso de los conceptos derivados de la fenomenología trascendental de Husserl. Esa renuncia hacia la terminología se debe al propósito de Heidegger de comprender la actitud subjetiva de constitución desde la perspectiva ontológica, pues el “ser” funge ahora como el “horizonte” a priori del ente, lo que no está “puesto” en el sentido positivo de una reflexión, sino lo que se debe a un *acontecimiento del ser* (*Seinsgeschehen*) lo que subjetivamente no es disponible, y por lo cual el “ser” tampoco puede ser objetivado por parte de una razón subjetiva.

*

¹⁴ Ibid. , p. 173

El análisis fenomenológico-hermenéutico del mundo y la dinámica indisponible de la vida

A través de la siguiente pregunta, Heidegger expone el problema central de su obra magistral: “¿Cuál es la especie de ser del ente, en el cual el ‘mundo’ se constituye?”. (45) La “ontología fundamental” del “ser ahí” fue la respuesta crítica proyectada en contra de la tradición de la filosofía del sujeto trascendental continuada desde Descartes hasta Husserl. Esta respuesta expresa el tema central que se discute como alternativa en *El ser y el tiempo*. La ontología fundamental en su forma publicada expresa simultáneamente una filosofía de la existencia, pues el análisis del “ser ahí” es el análisis de la existencia humana. La vinculación indisoluble de ambos polos temáticos, es decir, la vinculación de la ontología fundamental con el análisis de la existencia es la que permite identificar la intención programática de esta obra. El punto de salida de las exposiciones fenomenológicas acerca de la analítica del “ser ahí” en *El ser y el tiempo* consiste en la afirmación de una “comprensión del ser” (*Seinsverständnis*) por medio del cual el “ser ahí”, el hombre, está “ónticamente señalado” (*ausgezeichnet*), es decir, diferenciado de todo ente distinto. “El ‘ser ahí’ es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser.” (21) Todavía en el tiempo de la docencia en Freiburg, Heidegger se dedicó a la búsqueda de categorías de la vida, las cuales están “de modo original viviente en la vida” (*in ursprünglicher Weise im Leben am Leben*) con el fin de descubrir el “sentido fundamental” de una trascendencia subjetivamente no disponible y de una potencia inquieta de movimiento que caracteriza a la vida fáctica. La vida fue concebida ya como “cura” y determinada, al mismo tiempo, como una “carencia” (*Darben*), por medio de la cual se expresó la insuficiencia (*Bedürftigkeit*) existencial del hombre, quien no puede disponer intelectualmente de la potencia ambigua de la vida caracterizada por un movimiento de contracorriente y en medio de una “bruma” (*Diesigkeit*) que esconde, más bien, un secreto amenazante. El esfuerzo hermenéutico para descifrar la intencionalidad de la vida fracasó con respecto a la impenetrabilidad de la bruma.

A diferencia, la no-transparencia de la intencionalidad de la vida queda superada desde el principio de la exposición en *El ser y el tiempo* a través de la aseguración de la ontología fundamental, según la cual la comprensión del ser funge como una determinación ontológica del “ser ahí”. La distinción del hombre a través de la perspectiva ontológica -que incluye un proceso intelectual de comprensión, por medio del cual la existencia óntica siempre está “revelada” (*erschlossen*)- no se debe confundir con la tradición teórica y especulativa de la ontología, en la cual se discutió con perspectiva teórica universal el “ser del ente” como “substancia” o como “sujeto”. “Ser ontológico aún no quiere aquí decir: desarrollar una ontología. Sí reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este ser ontológico del “ser ahí” como preontológico. Pero esto no significa tan sólo ser ónticamente, sino ser en el modo de un comprender el ser.” (22) La diferencia hacia la tradición ontológica con su perspectiva teórica y universal de la pregunta hacia el ser en general y no hacia el ser de un ente determinado la marca Heidegger a través de la referencia hacia la comprensión preontológica del ser que distingue, finalmente, la conducta del ser (*Seinsverhalten*) del “ser ahí”, es decir, su “existencia”. La precomprensión -presente en todos los contextos de la vida de aquello que significa ser- implica la preeminencia del “ser

ahí”, de tal manera que, con base en el “ser ahí”, se convierte en tema también el ser de otro ente, por medio de lo cual se actualiza la universalidad de la pregunta por el ser. La ontología es, por eso, la analítica del “ser ahí” como “condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías”, pues las “ontologías que tienen por tema entes de un carácter de ser de una forma distinta de la del ‘ser ahí’ tienen, por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la misma estructura óptica del ‘ser ahí’.” (23) La ontología fundamental hay que buscar, en primer lugar, en la “analítica existencial” del “ser ahí”.

El sentido del ser del ente, es decir, la elaboración de la perspectiva ontológica, se basa esta vez en el “hacer transparente” (*Durchsichtigmachen*) del “ser ahí” que interroga por el ser. La terminología favorecida por Heidegger expresa la distancia hacia la tradición filosófica que concibe al hombre como “*animal rationale*”, como “persona”, “conciencia” o como “sujeto” (Yo). Esta tradición se pone en tela de juicio entendiéndolo al “ser ahí” como existencia lo que indica formalmente: “El ‘ser ahí’ es en la forma de un poder ser comprensor al que en su ser le va este mismo.” (253) La comprensión del “ser ahí” en su ser, esto es, de existir en relación a sus posibilidades correspondientes (que se reducen finalmente al dualismo de ser sí mismo o de no ser sí mismo), expone la crítica hacia la fenomenología que puso entre paréntesis todo el ente con el fin de instaurar al mundo entre paréntesis como un mundo purificado por medio de la trascendencia de un polo idéntico de subjetividad. Sólo el sujeto trascendental pudo garantizar los fundamentos de un progreso del conocimiento, por medio de los cuales se restituyó la confianza en el progreso del género humano con base en el modelo occidental de racionalidad. Según Heidegger, esta fenomenología trascendental erró con su tema del sujeto constitutivo la meta; por consiguiente, esta versión contemporánea de filosofía tiene que ser sustituida y, adicionalmente, completada por una hermenéutica con el fin de resolver la intención programática de la fenomenología. De la pretensión crítica resulta la programática de *El ser y el tiempo* postulada por Heidegger al final de las reflexiones con carácter metódica sobre la “explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser”. (11) Aquí expone Heidegger, con base en una retórica que gira alrededor de una teoría del origen, el carácter hermenéutico circular del “ser ahí” que se comprende en su ser:

“Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser ahí”, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión surge y retorna.” (49)

Si uno pretende saber ahora la manera de cómo el hombre, esto es, el ente distinguido por el “título” “ser ahí” *existe*, entonces se obtiene la información de que a la existencia pertenece “por esencia” el “ser en el mundo”. Fenomenológicamente, se trata de una unidad diferenciada entre el “ser ahí”, la comprensión del ser y el ser, es decir, se trata de una relación de intencionalidad que otorga a la existencia el *status* de preeminencia. En este contexto, la preeminencia se basa en la existencia del “ser ahí” lo que ya imposibilita la posible identificación de un sujeto del conocimiento. La facticidad de la existencia, interpretado ya en el tiempo de Freiburg como ejecución (*Vollzug*) de la existencia, representa la diferencia decisiva hacia el polo de identidad en su constitución trascendental,

es decir, hacia el “yo pienso” purificado de todos los contenidos mundanos y de la existencia empírica del mundo de la vida. Al mismo tiempo, la facticidad de la existencia en el mundo expone la crítica hacia la versión de la intencionalidad en Husserl que implica la reducción hacia un ego trascendental sin mundo. La existencia con su comprensión preontológica del ser no se manifiesta como una conciencia que se refiere, como por ejemplo en Kant, por medio de formas puras de intuición y de conceptos producidos por ella hacia un mundo extraño y externo; a diferencia de la conciencia, la comprensión se refiere inmediatamente a la propia constitución de vida del “ser ahí”. Sin embargo, el concepto “vida” está sustituida en *El ser y el tiempo* por la expresión “ser en el mundo” lo que señala la “constitución fundamental” del “ser ahí”, otorgándole un carácter trascendental. Esta constitución fundamental del “ser ahí” como un “ser-en” la define Heidegger como “estructura existencial”, por lo cual se debe entender a la fenomenología hermenéutica como una estrategia que revela al sentido del ser con base en las *estructuras existenciales fundamentales* del “ser ahí”. Las estructuras constitutivas y *a priori* de la “existencialidad” señalan, por esto, al contexto de las estructuras ontológicas de la existencia a diferencia con las “categorías” que determinan todo el ente diferente al “ser ahí”. La estructura “ser-en” indica la superación de la separación entre la esfera trascendental del sujeto con el mundo objetivo. Refiriéndose a este contexto, Heidegger habla, con apoyo en aclaraciones etimológicas de Jacob Grimm, de un estado específico del “ser ahí” que habita en el mundo en el sentido de una familiarización. El “ser-en” del “ser ahí” caracteriza al ente “que en cada caso soy yo mismo”. (67) De esta manera, el “ser ahí” funge como un sujeto mundano que no está dirigida por medio de la lógica referencial de la razón trascendental no mundana hacia una objetividad extraña, sino que se encuentra de manera inmediata y constante en una relación familiarizada con el mundo en el cual puede “habitar”.

“ ‘Yo soy’ quiere decir otra vez: habito, me detengo cabe ... en el mundo, como algo que me es familiar de tal o cual manera.” (67)

El mundo en el sentido trascendental se convierte en una determinación existencial del “ser ahí” que se comprende como un “yo soy” que *existe* en el mundo. La facticidad del “ser ahí” en su mundanidad y en su comprensión cotidiana de “termino medio” del mundo implica ahora la comprensión de la constitución heterogénea experimentada como contexto de “conformidad”, de “referencia” y de “significatividad”. (97) El “análisis del útil” (*Zeuganalyse*) presentado por Heidegger demuestra la pretensión descriptiva de inmediatez y de concreción del análisis fenomenológico que tiene una relevancia menor para la problemática central de la constitución de subjetividad. Esta relevancia se manifiesta, más bien, a partir de las conclusiones de la descripción fenomenológica de la facticidad cotidiana del “ser ahí”. Consecuentemente, Heidegger habla, con respecto a la primera sección, del carácter “preparatorio” del “análisis fundamental” del “ser ahí” que no discute los procesos diferenciados de existencia, sino que descubre la existencia sólo en su “indiferenciada modalidad inmediata y regular”. (55) El contenido pragmático y preteórico desarrolla extensamente la descripción de la constitución cotidiana y de “termino medio” de la existencia humana en continuación de la temática iniciada en el curso magistral sobre la *Hermenéutica de la facticidad*. La posición crítica hacia teorías constructivistas presentadas en estas conferencias afirma la exigencia fenomenológica de una descripción preteórica que continúe con la perspectiva ontológica en *El ser y el tiempo*, donde Heidegger distingue la

ontología del “ser ante los ojos” (*Vorhandenheitsontologie*) de la ontología del “ser a la mano” (*Zuhandenheitsontologie*) aclarando que la última especifica la “determinación ontológica categorial de unos entes tales como son en sí”. (85) La ontología del ser a la mano de lo cotidiano la propone Heidegger como alternativa a la ontología del ser ante los ojos que a su vez condicionó toda la tradición de filosofía de los últimos dos mil años en forma de modelos teóricos constructivistas de conocimiento. Puesto que Heidegger está convencido de la preeminencia de la concreción pragmatista con base en el mundo de la vida, él promueve, consecuentemente, una determinación de la teoría fundada en la estructura preteórica de la cura y de una deficiencia previa que corresponde a la cura.

“Sí, ahora, preguntamos qué es lo que revela el fenómeno del conocimiento mismo, hay que constatar que el conocimiento mismo se funda por anticipado en un ser ya cabe el mundo que constituye esencialmente el ser del ‘ser ahí’. ... Para que sea posible el conocimiento como una actividad que determina teóricamente lo ante los ojos, es menester una previa *deficiencia* del tener que ver con el mundo en el modo del curarse de.” (74)

La crítica hacia la preeminencia de la teoría del conocimiento, que pone entre paréntesis al ente “en sí” entendida como el “ser ante la mano”, se manifiesta además con la afirmación, según la cual el carácter del mundo como un “todo” queda oculto por la actitud teórica. O dicho de otra manera: Sólo en el “curarse de viendo en torno” (*im umsichtigen Besorgen*) que se basa en el “estado de abierto” (*Erschlossenheit*) del mundo y, dicho con mas exactitud, en la “perturbación” (*Störung*) de un determinado contexto practico de referencia (como ejemplo menciona Heidegger un martillo dañado) emerge un tema que va a ser esencial en el análisis del “ser ahí”. “El plexo de útiles no destella como un todo aún nunca visto, sino como un todo avistado constantemente ya con anterioridad en el ver en torno. Mas con este todo se anuncia el mundo.” (88) El estado de abierto preontológico del ser en el mundo se refiere a la comprensión “previa” y “familiarizada” del mundo del “ser ahí” como *totalidad*, que ni se debe ni se puede objetivar por medio de una consideración teórica-especulativa. El ser en el mundo como determinación existenciaría señala con la preeminencia de la praxis la “posibilidad del descubrimiento de entes en general” o la “mundanidad del mundo” caracterizada también como un “pretérito apriorístico”. (99) La comprensión preontológica del ser dirige la conducta existenciaría del “ser ahí” por medio de sus actos de comprensión, que siempre existe de manera familiarizada en contextos de referencia, de conformidad y de significatividad descubriendo así la totalidad del mundo -provocado por la perturbación de una referencia dentro del contexto del útil, cuya inofensividad no impide hacer transparente aquella totalidad, por medio de la cual se “anuncia” el carácter previo y trascendental de “mundo”. Este conjunto de revelaciones se debe a la constitución preontológica del “ser ahí” como ser en el mundo.

“La significatividad abierta es, en cuanto estructura existenciaría del ‘ser ahí’, de su ser en el mundo, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad.” (102)

En este lugar termina el análisis fenomenológico-hermenéutico del mundo en Heidegger. Si terminaría con el descubrimiento de la totalidad de la “mundanidad del mundo” el análisis del “ser ahí”, entonces se tendría la impresión de una intención

fundamental y armoniosa del análisis fenomenológico, pues la comprensión del mundo se basaría en la comprensión preontológica y en la “familiarización” con significatividades, significatividades que hay que descubrir con el fin de habitar en el mundo. El problema de un “ser ahí” se limitaría a la crítica de una teoría y de un conocimiento desconectada del contexto de la vida. La ausencia de conflictividad de este análisis fenomenológico del mundo y de la existencia humana, lo que máximamente puede distorsionarse a través de medios de trabajo dañados o no existentes en un mundo preindustrial, corresponde a aquella ingenuidad del contexto de lo útil siempre mencionado como característica de la versión heideggeriana, por medio de la cual no se puede llevar a cabo ni una presentación ni una explicación del contexto de la vida caracterizado por el progreso de la industrialización capitalista.¹⁵ En este sentido, Heidegger queda atrás del diagnóstico de constelaciones conflictivas de la sociedad burguesa capitalista elaborado por Simmel, quien describe, en referencia a la filosofía de la vida, al concepto de la cultura no como una mera formación espiritual, sino a través de su relación con el proceso material de la vida. De la misma manera, la abstinencia de Heidegger se demuestra en relación con Lukács, quien usa las categorías de la economía política para elaborar una teoría de la cosificación que también se nutra de la filosofía de la vida. No obstante, sería un propósito legítimo de demostrar el carácter ficticio de construcciones abstractas de teorías que aíslan el conocimiento del contexto social y del mundo de la vida. Pero tal tema no es el núcleo de interés de Heidegger. El rechaza, de manera radical, dar una explicación de la relación entre el conocimiento y el ser social; el tema de la ideología, tratado con frecuencia en los discursos contemporáneos, se elimina de la misma manera como cualquier explicación sociológica de las significatividades reales y de los contextos de “conformidad” del orden capitalista del mundo y de las condiciones de la problemática real de existencia de individuos sometidos a fines determinados por el capital y el estado. La crisis de la República de Weimar no se menciona, aunque tratándose propiamente de una descripción de los contextos concretos de significatividades del ser en el mundo. La abstinencia de un diagnóstico real de la crisis es provocada, más bien, por el carácter ahistórico y estructural de la descripción fenomenológica del mundo que subraya su ignorancia en relación a los conflictos reales a través de aquella familiarización que hasta ahora emerge, aparentemente, como resultado del análisis fenomenológico del mundo y de la cotidianidad. La abstracción de la constitución real de la sociedad es parte del programa de la combinación entre fenomenología y hermenéutica llevado a cabo por Heidegger con la perspectiva de elaborar una ontología fundamental.

Sin embargo, Heidegger no renuncia al proyecto del descubrimiento de las categorías de la vida iniciado en el tiempo de Freiburg que expresaron el movimiento y la dinámica de la vida subjetivamente no disponible. Por medio de las categorías de la vida se pretendió describir un drama filosófico nombrando explícitamente constelaciones de conflicto que provocaron la urgencia de llevar a cabo una conversión; Heidegger sólo modifica tal dramática. El drama de la ontología fundamental es la continuación y la transformación del drama de la filosofía de la vida del tiempo de Freiburg, señalando con la expresión “ser” una instancia por medio de la cual el hombre es “determinado”, pues el ser es la determinación del “ser ahí” que se refiere a través de su conducta comprensiva a su ser preguntando por el “sentido” que define la “tarea” lo que va a ser.

¹⁵ Véase: Franzen (1975), pp. 33

La ontología fundamental, a pesar de sus connotaciones religiosas, se debe entender explícitamente como ateísmo. Las analogías en relación al dios judeo-cristiano quien creó la vida, quien impone el juicio final sobre su creación y quien únicamente estaría capacitado para otorgar la gracia, esas analogías deberían ser rechazadas como simples juegos en la historia espiritual. Con toda la razón: El “ser” no habla, no actúa y no juzga como el dios judeo-cristiano y no puede entenderse, por consiguiente, como un sujeto universal omnipotente con pasiones (el dios de ira) y con fines determinables (salvación). El ateísmo de la problemática ontológica afirmado por el mismo Heidegger (aquí se nutre Heidegger todavía del proyecto anti-idealista y antropomorfizante de los jóvenes hegelianos del siglo XIX) está en contexto con una problemática de la filosofía de la existencia, por medio de la cual se señala la particularidad del hombre, su “distinción” en relación con todo otro ente manifestándola a través de la demostración fenomenológica de la comprensión pre-ontológica del ser. Por esto, Heidegger concibió el “ser ahí” como el ente que hay que investigar en primer lugar, y al cual el ser no está dado en el sentido de una norma sino, más bien, en el sentido de una “tarea”, lo que se debe a la constitución ontológica del “ser ahí”.

La comprensión preontológica del ser revela, en primer lugar, lo múltiple y la riqueza de un mundo que hay que descubrir y que se hace patente de manera fenomenológica como un mundo circundante familiarizado por medio de contextos de referencia y de estructuras de significatividad. En el mundo pacificado del ser a la mano constata Heidegger un “saber” y una “comprensión” fundada en la conducta cotidiana hacia el ente. Sin embargo, de esta circunstancia no resulta una filosofía que moviliza la exclusividad de la interrogación por el ser en el sentido de un drama filosófico. La precomprensión existente del ser exige, por eso, una radicalización de la hermenéutica. En este sentido, debe tratarse de una comprensión que radicaliza la tendencia siempre presente y previa de la existencia prefilosófica acerca de la comprensión del ser. La pregunta por el ser no se puede reducir señalando la familiarización del hombre con significatividades en la comprensión del mundo. Por eso hay que profundizar al análisis fenomenológico-hermenéutico de la existencia humana, pues solamente de esta manera se puede describir y descifrar filosóficamente una tensión (la tensión de la diferencia ontológica) que trasciende cualquier constelación conflictiva basada en condiciones reales -con tanta intensidad que ya no parece ser necesario de nombrar los conflictos reales como tales.

*

La radicalización de la existencia

“La pregunta que interroga por el ser no es en conclusión nada más que el hacer radical una tendencia de ser esencialmente inherente al ser del “ser ahí” mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser”. (24) ¿Qué es lo que se va a radicalizar en *El ser y el tiempo*? Pues Heidegger sólo permite la existencia final del “ser ahí” como ser en el mundo. El ser en el mundo es la constitución trascendental del “ser ahí”, es decir, el mundo no es ningún ente,

sino la presuposición para aquello lo que se revela como ente. A través de su integración estructural en y su familiarización con el mundo, el “ser ahí” no se encuentra relacionado al mundo por medio de la inminencia de actos puros de la conciencia en analogía a un sujeto trascendental, sino como *existencia* intencional que el análisis existencial hace transparente. La existencia la usa Heidegger con relación a la “esencia” del “ser ahí” señalando: “La esencia del ‘ser ahí’ está en su existencia”.⁽⁵⁴⁾ Esta filosofía de la existencia, cuya exposición debe posibilitar la pregunta hacia el “sentido del ser”, es la continuación de aquellas pretensiones antiesencialistas que irrumpieron en la filosofía del siglo XIX bajo la influencia de corrientes vitalistas como oposición a la metafísica tradicional. Según Kierkegaard, el representante más importante de la filosofía de la existencia en el siglo XIX, la metafísica alcanzó su punto de culminación como filosofía de la esencia con Hegel, en cuya filosofía del espíritu el hombre pensante y finito debería ser elevado hacia el dios infinito, cumpliendo con la norma que solamente lo infinito y lo universal pudiera ser concreto y verdadero a diferencia de lo particular y lo finito.¹⁶ La naturaleza infinita de dios la entendió Hegel como la totalidad absoluta del espíritu y como la “afirmación verdadera” de la esencia, por medio de la cual se puede reconciliar el desdoblamiento (*Entzweiung*) y la negatividad de la vida particular. En referencia a metáforas romanticistas, Kierkegaard ironiza esta versión optimista de una concordancia entre el hombre finito y la verdad esencial construida con base en el método dialéctico. Kierkegaard señala la ilegitimidad de tal versión que tiene que ser sustituida por la concepción de un hombre final quien, por lo incierto de su propia muerte y por su existencia histórica fáctica única, no puede concordar con una verdad absoluta y universal. La insistencia de la filosofía de la existencia sobre lo inevitable y lo indisponible de la muerte se concentra en la concepción de lo finito del sujeto fáctico pretendiendo rescatar así una *subjetividad concreta* que queda amenazada por la fuerza absorbente de una esencia universal y espiritual. En referencia a la esencia, los conceptos metafísicos maximizan la pretensión de un absoluto que provoca el escepticismo y la sospecha en los representantes de la filosofía de la existencia quienes exigen la renuncia a tales conceptos. Por medio de la escenificación de la desesperación encarando lo finito fáctico, la filosofía de la existencia expone la polémica en contra de la tradición occidental del sujeto y de la racionalidad que enfatizó la coincidencia entre la subjetividad y el conocimiento. La evidencia de la relación entre subjetividad y conocimiento había expresado Descartes, a manera de un paradigma, esto es, a través del *cogito ergo sum*.

Heidegger, quien se presentó simultáneamente como filósofo de la existencia y como anticartesiano, afirma ahora desde los griegos el dominio ininterrumpido de la ontología ante los ojos (*Vorhandenheitsontologie*) continuado también en Descartes y, además, en toda la tradición de la filosofía moderna que abarca tanto al idealismo como al neokantismo contemporáneo junto con la fenomenología trascendental. A diferencia, Hegel había caracterizado a Descartes como aquel filósofo con el cual inicia la “filosofía del nuevo mundo” y en el cual la filosofía por fin llega a ser “soberana”, es decir, llega a la “razón” (*Vernunft*) y a la “autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*), pues Descartes distinguió del sujeto como res cogito el mundo de la res extensa legitimando con la autoreferencia la *autonomía* del sujeto lo que implica un nuevo inicio de la filosofía.¹⁷ Pero justamente aquello lo que

¹⁶ Véase: Zimmermann (1992); Löwith (1964)

¹⁷ Hegel (1971), p. 123

Hegel celebra como nuevo paradigma de la filosofía, Heidegger lo juzga como continuación de la ontología ante los ojos lo que implica que la transformación de la filosofía moderna no fue, desde esta perspectiva ontológica, ninguna transformación de principios que podría justificar la pretensión de la innovación. El anatema en contra de Descartes dice:

“Descartes no se deja dar los entes intramundanos la forma de ser de éstos, sino que basándose en una idea del ser de origen no desembozado y de legitimidad no comprobada (ser = constante ser ante los ojos), prescribe al mundo, hay que repetir, su verdadero ser” (111).

La referencia en Descartes hacia el sujeto sucede entonces por medio del “pasar por alto” del fenómeno del mundo y este motivo comprende Heidegger como continuación de una atracción del pensamiento filosófico perseguido desde Parménides que provocó la tradición “endurecida” de la “ontología del mundo” que se basa en la “constante reiteración de este pasar por alto” (115). En este asunto descubre Heidegger un escándalo peculiar que consiste en el hecho de que no se pueda explicar, con los medios conceptuales de la tradición, al fenómeno del pasar por alto del mundo, así que siempre queda, como consecuencia del concepto ontológico dominante de la naturaleza, algo “oculto” lo que se puede revelar solo por medio del análisis del “ser ahí” preguntando por su ser. La permanencia de la ontología ante los ojos en Descartes origina, entonces, la ambigüedad de su concepción del sujeto, en la cual se mezclan elementos trascendentales con la actitud natural de la ontología ante los ojos, pues aún anticipando el cogito a la res extensa, se señala el cogito en el sentido de la ontología ante los ojos como “sustancia”.

La ontología ante los ojos indica con el pasar por alto del mundo la fuga del “ser ahí” de la autenticidad de su ser. El diagnóstico crítico del cogito cartesiano, según el cual el ser del yo se debe entender desde la realidad de la res cogitans, se refiere también a la continuación de la filosofía trascendental en Kant. Aquí se puede señalar por una parte como “positivo” que Kant no reduce al yo ónticamente a una sustancia subyacente. Sin embargo, él determina, por otro lado, el “yo” con el “yo pienso” especificando el yo en un “sentido ontológicamente inadecuado” otra vez como “sujeto”. Pero el hilo conductor ontológico para la subjetividad no se debe referir ni al concepto de la sustancia ni al concepto del sujeto, pues la consecuencia sería la homogenización según el modelo de la ontología ante los ojos. A diferencia, el análisis fenomenológico demuestra la heterogeneidad y constitución genealógica de este modelo a través de la determinación del ser que indica en cada caso un modo de ser particular. También el concepto del sujeto en Kant, Heidegger lo interpreta como referencia regresiva hacia lo “sustancial”, es decir, como continuación de la ontología ante los ojos.

“Pues el concepto ontológico de sujeto *no caracteriza el ser sí mismo del yo qua sí mismo, sino la mismidad y constancia de algo siempre ya ante los ojos*. Caracterizar ontológicamente el yo como *sujeto* quiere decir sentarlo como algo siempre ya ante los ojos. El ser del yo se comprende como la realidad de la *res cogitans*.” (347)

La ontología fundamental favorece, en contra de esta tradición, la determinación de la “constitución fundamental” del hombre como intencionalidad existenciaría hacia un ser; esta referencia hacia el ser se basa en la comprensión pre-ontológica del ser y señala un estado

previo de “abierto” (*Erschlossenheit*). Sin embargo, este estado de abierto a no puede ser conocido por el sujeto de manera objetiva con el fin de una conclusión conceptual, que implicaría la determinación intencional hacia un fin teleológico. La ontología de la substancia orienta, con consecuencia lógica, hacia una relación consistente entre yo y mundo, determinando criterios estables de certeza que implica “en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos” (110) en ellos. La certeza se basa, por ejemplo, en el conocimiento matemático o en la genealogización de acontecimientos físicos siguiendo modelos de la mecánica. “Descartes lanza, así, con una expresa filosofía, la ontología tradicional sobre la vía de la física matemática moderna y de sus fundamentos trascendentales.” (111) Pero tal certeza, consistencia y sustancialidad en relación con un sujeto caracterizado por la racionalidad significa, al mismo tiempo, la disposición universal (*Verfügungsallmacht*), la “no-menesterosidad” (107) (*Unbedürftigkeit*) y la autonomía, esto es, justamente lo contrario de aquello que “tuvo en vilo” el meditar filosófico en sus orígenes históricos. Si el hombre, a diferencia, está relacionado con un ser que escapa por principio a una objetivación racionalista, entonces emerge otra vez el contexto temático de una dinámica de la vida caracterizado por una movilidad indisponible para el hombre. Este contexto temático se expresa en *El ser y el tiempo* por medio de una analítica del “ser ahí” que expone la menesterosidad existencial de ser (*die existenzielle Seinsbedürftigkeit*) del hombre a través de la revelación de estructuras existenciales.

*

El riesgo del sujeto truncado

La crítica hacia la tradición de subjetividad expuesta por Heidegger no representa sólo el propósito de renombrar los conceptos filosóficos sino expresa, más bien, el propósito de una determinación innovadora y radical de los contenidos dominados por conceptos filosóficos tradicionales, que fueron utilizados en las versiones contemporáneas de teorías filosóficas. Este fin tiene como consecuencia una “destrucción” de los conceptos fundamentales de la ontología. La destrucción se expresa “positivamente” a través de la concepción de la filosofía de la existencia elaborada en el horizonte de la perspectiva ontológica. La existencia significa, según esta perspectiva, al ser distinguido del “ser ahí” diferenciado de otro ente; sin embargo, no se debe entender al hombre distinguido en su existencia corporal y espiritual como imagen semejante a la de Dios. La distinción del “ser ahí” se debe a la pregunta dirigida hacia la horizontalidad del ser que se “funda” en la comprensión intencional de la existencia. La intencionalidad existencial la entiende Heidegger, en analogía con Husserl, como un *dirigirse a*, pero Heidegger la especifica no como característica de la conciencia, sino como una conducta transitiva del “ser ahí” hacia su ser. Por lo tanto, el “ser ahí” con su determinación por el ser ya no debería ser concebido como conciencia entendido como una “esfera interna” (*Innensphäre*) o como un sujeto que abandona su interioridad con el fin de relacionarse con el mundo externo a través del conocimiento y de la acción práctica. La existencia intencional sustituye, así, la relación clásica entre sujeto y objeto.

“Al dirigirse a ... y aprehender, no sale el “ser ahí” de una su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el ‘ser ahí’ es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, ahí fuera, cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto.” (75)

Como “ser-en”, el “ser ahí” se comprende ontológicamente a sí mismo “inmediatamente desde aquellos entes y desde el ser de aquellos entes que él mismo no es, pero que le hacen frente ‘dentro’ de su mundo”. (70) Pero aquello que encuentra el “ser ahí” dentro de su mundo de manera inmediata, tiene que ser trascendido expresamente hacia el ser. La estructura existencial del “ser-en” determina la existencia del “ser ahí” al mismo tiempo como trascendencia, es decir, como la trascendencia del ente inmediato y como trascendencia de la propia existencia del “ser ahí”. Este concepto de la trascendencia se discute en el tratado *De la esencia del fundamento* elaborado dos años más tarde, que se editó en el año 1929 como escrito conmemorativo de Husserl. En una nota señala Heidegger:

“Séame permitido indicar aquí que lo publicado hasta ahora de las investigaciones sobre *El ser y el tiempo* no tiene otro propósito que el de un bosquejo concreto que desencubra la *trascendencia*. ... Y esto ocurre a su vez para posibilitar la única intención principal que está señalada con claridad en el título de toda la primera parte, obtener ‘el horizonte *trascendental* de la *pregunta* por el ser’.”¹⁸

Al mismo tiempo, Heidegger se siente obligado a referirse a malas interpretaciones de la concepción del “ser ahí” en *El ser y el tiempo* que afirmaron en su núcleo la identificación de la trascendencia del “ser ahí” como un “punto de vista antropocéntrico”. En contra de tales interpretaciones -expresadas también por Husserl-, Heidegger contesta por una parte que la interpretación ontológica del ser en y desde la trascendencia del “ser ahí” no puede significar la “deducción óptica del todo del ente no commensurable” con el “ser ahí”. Tal deducción se basaría en un antropocentrismo; solamente, una centralización de esta naturaleza hacia el hombre no correspondería al desarrollo del problema en *El ser y el tiempo*. Por medio de una pregunta retórica, que expresa la línea directiva de interpretación, Heidegger pretende desenmascarar la falacia de tal interpretación:

“Que peligros oculta en sí un ‘punto de vista antropocéntrico’ que pone *todos* sus esfuerzos *únicamente* en mostrar que la *esencia* del ‘ser ahí’ que está ahí en el ‘centro’ es ek-stática, es decir, *excéntrica* y que por eso el supuesto punto de vista libre, contra todo sentido del filosofar como posibilidad esencialmente finita de la existencia, sigue siendo una ilusión?”¹⁹

La distinción del “ser ahí” se basaría según esto en un centro que hay que exponer, simultáneamente, también de manera excéntrica. La excentricidad del “ser ahí” distinguido como centro se basa en la trascendencia que no se puede entender por medio del contexto óptico del útil, es decir, de las cosas con valor de uso, identificándolas como el momento principal del ser en el mundo. El contexto óptico del útil, en combinación con la familiaridad

¹⁸ Heidegger (1987), p. 95

¹⁹ Ibid., p. 96

manifestada, expresa exclusivamente una función preparativa y queda, con respecto al problema trascendental del mundo, de una “significación subordinada”²⁰. El habitar familiarizado en el mundo junto con la comprensión ontológica del ser tiene que revelar, entonces, un significado peculiar. La expresión “mundo” no es relevante para hacer patente por medio del análisis fenomenológico al carácter familiar de contextos de significatividad y de conformidad. El “ser ahí” humano es un ente en medio de otro ente, pero la banalidad de esta determinación la interpreta Heidegger como una “conducta” específica del “ser ahí” “*en su referencia al ente en totalidad*”²¹. La *totalidad* funge como el índice peculiar del mundo: “El mundo como totalidad no ‘es’ ningún ente, sino aquello desde lo cual el “ser ahí” *se da para indicar* ante cuáles entes, y cómo se *puede* conducir.”²² El “pasar por alto” (*Überstieg*) hacia la totalidad representada por el mundo ya sucede por medio de la facticidad del “ser ahí” con base en su comprensión preontológica.

“El ‘ser ahí’ humano -ente que se encuentra *en medio* del ente, que se comporta *frente* al ente-existe de tal modo que siempre es patente el ente en total. La totalidad no tiene que estar propiamente concebida, si pertinencia al ‘ser ahí’ puede estar encubierta, la amplitud de este todo es mudable. Se entiende la totalidad sin que el todo del ente patente se capte propiamente en sus conexiones específicas, sus regiones, y estratos e incluso sin que se lo investigue ‘exhaustivamente’. El comprender esa totalidad, que es siempre anticipativo y abarcador, es pasar por alto el mundo.”²³

Según la comprensión hermenéutica de la totalidad, el pasar por alto al mundo no implica el trascender del “ser ahí” hacia un objeto frente a él con el fin de conceptualizarlo categorialmente, sino el sobrepasar de la existencia intencional hacia sí mismo.

“*En* el sobrepasar llega el ‘ser ahí’ ante todo a ese ente que él es, a él en cuanto él ‘mismo’. La trascendencia constituye la mismidad. Pero, una vez más, nunca únicamente ésta, sino que el sobrepasar concierne, en cada caso, a la vez también al ente que el ‘ser ahí’ ‘mismo’ *no* es; con mayor exactitud: en el ascenso y por él, puede diferenciarse y decidirse dentro del ente, qué y como es un ‘mismo’ y que no. En tanto que el ‘ser ahí’ existe como mismo -y sólo por eso puede comportar-‘se’ *frente* al ente, que debe haber sido antes sobrepasado. Si bien el ‘ser ahí’, siendo en medio del ente y rodeado por él, ya ha sobrepasado siempre, como existente, la naturaleza.”²⁴

El “ser ahí” existe dentro de la totalidad del mundo como “trascendencia”, como “mismidad” (*Selbstheit*) o como un “poder ser” (*Seinkönnen*). Estos conceptos testifican el esfuerzo de exponer un contenido después de la destrucción de los conceptos que se refieren a la relación tradicional entre sujeto y objeto. Así, lo negado se puede determinar otra vez positivamente, pero sin desembocar en una simple reposición de lo negado. La temática discutida aquí por Heidegger es la “subjetividad del sujeto” que él pretende hacer transparente en su problemática por medio del concepto de la trascendencia. Sin referirse

²⁰ Ibid., p. 90

²¹ Idem.

²² Ibid., p. 91

²³ Idem.

²⁴ Ibid., p. 74

extensamente hacia la “historia aún oculta del problema originaria de la trascendencia”, Heidegger reclama que se “debe hacer ver que la trascendencia no puede desencubrirse ni captarse por una fuga a lo objetivo, sino únicamente por una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, que debe renovarse constantemente, y que se opone al ‘subjetivismo’ del mismo modo que debe rehusar una sujeción al ‘objetivismo’.”²⁵ Se trata entonces de la interpretación de la subjetividad que pretende evitar tanto el subjetivismo como el objetivismo. La perspectiva ontológica de *El ser y el tiempo*, que combina la fenomenología con la hermenéutica, promete escapar a los enredos subjetivistas (idealismo trascendental, psicologismo) y objetivistas (el realismo de la ontología ante los ojos) presentes en las teorías contemporáneas que documentan su apego a la tradición. Pero el contraproyecto de Heidegger convierte en tema justamente aquello que se discutió en la tradición occidental, desde Descartes hasta los neokantianos y Husserl. La ontología fundamental del “ser ahí” transforma un enorme potencial de desconfianza hacia las teorías modernas de subjetividad pretendiendo superar todavía la crítica de la filosofía de la vida del siglo XIX hacia el concepto del sujeto de la Ilustración. Esa transformación es necesaria debido al supuesto de Heidegger de que las teorías contemporáneas de subjetividad desembocan finalmente, o bien en el trascendentalismo, o bien en el reduccionismo. A diferencia, la ontología fundamental actualiza la rehabilitación de la pregunta por el ser con el fin de posibilitar una nueva fundamentación de la subjetividad que se hace transparente por medio de la conducta existencial en el horizonte de la totalidad del mundo. Y si este nuevo intento fracasara, entonces se reafirmaría el riesgo de discutir, una vez más, sólo la versión de un “sujeto truncado” (*Rumpfsjekt*).

“Si se escoge para el ente que nosotros mismos respectivamente somos y que comprendemos como ‘ser ahí’, el título ‘sujeto’, entonces rige que la trascendencia designa la esencia del sujeto, es la estructura fundamental de la subjetividad. El sujeto nunca existe antes como ‘sujeto’, para trascender *también, en caso de que* haya objetos presentes, si no que *ser-sujeto* significa: ser en y como trascendencia ente. El problema de la trascendencia no se puede exponer nunca como si se buscara una decisión acerca de si la trascendencia puede convenir al sujeto o no, más bien la comprensión de la trascendencia es ya la decisión sobre esto, si en general tenemos concepto de algo así como ‘subjetividad’ o sólo conjeturamos, por decir así, un esqueleto de sujeto.”²⁶

*

El análisis existencial como sustituto de una teoría crítica de la sociedad

¿Qué es lo que distingue, entonces, la estructura fundamental de subjetividad caracterizada por la trascendencia de un sujeto truncado? Es, pues, el análisis del “ser ahí” elaborado de manera extensa en *El ser y el tiempo* que continúa después de la parte preparatoria del análisis del mundo. El análisis del “ser ahí” está ordenado por medio de apartados lo que sugiere documentar de manera burocrática e ininterrumpida un contexto fenomenológico. La

²⁵ Ibid., p. 95

²⁶ Ibid., p. 73

continuidad progresiva de los apartados en el desarrollo de los capítulos de *El ser y el tiempo* pretende, por supuesto, la demostración de una continuidad temática de la constitución de una “genealogía de los distintos modos posibles del ser” (21) revelados por el análisis fenomenológico. Esta genealogización no debe construir de manera deductiva, pero si incluye una cierta coordinación jerárquica de los modos de ser, así que se debe entender del modo dado del ser la comprensión del modo siguiente: *Ser y tiempo* funcionan en este proyecto de genealogización como *horizonte* lo que implica el rechazo de aquella positividad del punto de vista (*Standpunktpositivität*) que Heidegger constató con respecto a la trascendencia de la subjetividad favorecido por Husserl y que queda sustituida por la apertura del horizonte. Los conceptos *ser* y *tiempo* funcionan simultáneamente como el horizonte *regulador* y *director* por medio del cual la investigación concreta y ontológica escenifica su avance.

Este preguntar inició con la afirmación de la conducta comprensiva del mundo y se desarrolló como familiarización con contextos de significatividad, por medio de los cuales se llevó a cabo el encuentro con el ente en el horizonte de las posibilidades propias del “ser ahí”. Sin embargo, la ausencia de tensión en este encuentro se anula repentinamente en la siguiente “cuestión existencial acerca del quién” del “ser ahí” (capítulo IV, § 25). Desde aquí, Heidegger discute como punto central el tema de la subjetividad, pues el “ser ahí” es un ente “que en cada caso soy yo mismo; el ser es en cada caso el mío”. (130) El “quién” del “ser ahí” se determina en continuación como “ser-con”, es decir, como interrelación con otro sujeto. El “ser-con” representa como estructura existencial el “estado de abierto de los otros constituido previamente” y coloca la estructura de la significatividad, expuesta en el análisis del mundo, en un nuevo nivel. (140) La esfera colectiva elimina, pues, al carácter de la subjetividad, pues el sujeto no se expresa en su subjetividad como un “ser sí mismo”, sino como el “uno” substantivado. El “ser ahí” “uno” es un “yo” que siempre está huyendo de su propio “poder ser sí mismo”. En la forma neutralizada “de la llamada “dictadura” se expone un uso “público” junto con un “término medio” (*Durchschnittlichkeit*), por medio de la cual se revela el “aplanamiento de todas las posibilidades del ser”. Una posibilidad no aplanada del ser sería, a diferencia, una situación de excepción en analogía con las “situaciones de límite” mencionada por Jaspers. Con referencia a la terminología de la filosofía de la vida, Jaspers habló de un “proceso vivo” iniciado por la constitución antinómica de subjetividad con el fin de disolver las estructuras cosificadas de la realidad (“*Gehäusebildungen*”)²⁷. Heidegger concibe al carácter del uno determinándolo por lo público por medio del cual se describe la relación social de competencia inherente a la determinación existencial del “ser con”.

“En el curarse de lo que se ha emprendido con, para y contra los otros, descansa constantemente la cura sobre una diferencia frente a los otros, ya sea sólo para borrarla, ya sea que el peculiar ‘ser ahí’, habiendo quedado en la zaga de los otros, quiera recuperar el terreno perdido en la relación con ellos, ya sea que el ‘ser ahí’ se alce sobre los otros para abatirlos.” (143)

²⁷ Jaspers (1985), pp. 282

En el capítulo sobre el “cotidiano ser sí mismo”, Heidegger se encuentra tan cercano a una descripción de relaciones sociales de competencia, así que se impone la pregunta, por que no se continuó fenomenológicamente esta directiva de un análisis de la realidad social. Sin embargo, el análisis de la sociedad no es el fin de una genealogía fenomenológica de los modos distintos del ser, aunque esta genealogía tampoco renuncia completamente a referirse a la dimensión de la sociedad. En este sentido, la “dictadura del uno” es en parte la representación y en parte la crítica de la civilización y de la cultura burguesa, de la cual emergen efectos que Heidegger discute de forma llamativa.

“El uno mismo tiene sus peculiares modos de ser. ... Por eso se mantiene fácticamente en el término medio de aquello que está bien, que se admite o no, que se aprueba o se rechaza. Este término medio en la determinación de lo que puede y debe intentarse vigila sobre todo conato de excepción. Todo privilegio resulta abatido sin ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida a largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. Esta cura del término medio desemboza una nueva tendencia esencial del ‘ser ahí’, que llamamos el *aplanamiento* de todas las posibilidades del ser.” (144)

En esta crítica de la civilización y cultura es notable la completa ausencia de las categorías políticas y económicas que posibilitan nombrar y conceptualizar los fenómenos especiales de la sociedad burguesa de masas junto con el propósito universal-capitalista de la valoración del valor. Esta pretensión de una *teoría crítica de la sociedad* se sacrifica en Heidegger a favor de un análisis ontológico fundamental de la existencia, cuyo fin consiste en mostrar, de manera positiva, los fenómenos sociales como determinación existencial de estructuras de la subjetividad. “El uno es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del ‘ser ahí’ y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del ‘ser ahí’.” (146) Sin embargo, en la pretendida genealogización de los modos del ser, la neutralidad del uno sirve únicamente a demostrar una nivelación de las posibilidades del ser, así que este modo, en la cotidianidad del término medio del curarse de, se “ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real” (215) obteniendo de esta manera la validez de una *existencia inauténtica*, pues el “ser ahí” como “uno” no se comprende de sus posibilidades, sino pretende, de manera activista por medio de una amplia trafagosidad, descargarse (*entlasten*) de las posibilidades del ser que todavía faltan de identificar.

“Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del ‘montón’ como *se* apartan de él; encontramos ‘suplevante’ lo que *se* encuentra sublevante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.” (143)

La “trafagosidad” (*Betriebsamkeit*) del sujeto socializado coincide con el aquietamiento y la satisfacción de su impulso activista con respecto a posibilidades que hay que realizar de manera concreta; pero justamente este contexto de posibilidad y realidad que solo se puede producir en el contexto de la sociedad tiene como consecuencia la anulación de la “posibilidad de lo posible convirtiéndolo en disponible” (284). La crítica de Heidegger hacia la civilización y la cultura permite, con base en la perspectiva ontológica-fundamental, la

diferenciación entre la “no-autenticidad del uno mismo” y la “autenticidad del ser sí mismo”: “El sí mismo del “ser ahí” cotidiano es el uno mismo, que distinguimos del ser mismo propio, realmente empuñado.” (146) Por medio de aquella lógica modal del ser separada de manera completa de la realidad social y de esta diferenciación que sostiene un “abismo fundamental” en la identidad del yo, Heidegger pudo conceptualizar con expresiones de la ontología existencial lo que fue anunciado en la tradición de la filosofía de la vida y en sus tendencias contemporáneas neo-romanticistas del *movimiento de la juventud* como un modelo dualístico de pensamiento. El modelo dualístico de Heidegger no propaga el ser sí mismo propio como un “estado excepcional del sujeto” desprendido del uno, sino como una “modificación existencial” del uno. Bajo la perspectiva ontológica, la mera modificación se convierte, sin embargo, en una cuestión de principio que define la identidad del sujeto. “La mismidad del sí mismo existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias.” (147)

*

La innovación existencial y la dimensión de la autenticidad

Los protagonistas del movimiento de la juventud expusieron, bajo la influencia de la filosofía de la vida, “la necesidad hacia una innovación existencial”²⁸ por medio de la apelación de una totalidad originaria de la vida sacrificada en el largo proceso de racionalización de la civilización de los padres (*Vater-Zivilisation*). La instancia de la sociedad debería ser sustituido por la *comunidad* y el espíritu racionalizante y cosificante debería ser condicionado por la contra-instancia de una dinámica originaria de la vida, o debería ser eliminado en las versiones más radicales y sustituido por el culto de vivencias fundamentales racionalmente no accesibles. El dualismo articulado en las fórmulas de protesta del movimiento de la juventud representa la nostalgia neo-romanticista y la esperanza hacia las fuerzas de origen capaz de compensar y curar las rupturas y los conflictos en la vida social. La movilización revolucionaria de esta nostalgia hacia el origen con transferencias hacia los contenidos políticos por parte de simpatizantes del movimiento de la vida se manifiesta en la falta de disposición de permitir un compromiso, es decir, de permitir en general todavía el experimento de mediación entre la dimensión social y las fuerzas del origen. En el intento de politizar la nostalgia neoromanticista por medio de representantes de la llamada *revolución conservadora* en el tiempo de la República de Weimar²⁹, se propaga por esto la sumisión total de los sujetos socializados bajo poderes objetivados de origen (sangre y suelo).

En su proyecto filosófico de la ontología fundamental, Heidegger pretende evitar la politización directa de los conceptos aplicados. Sin embargo, en la introducción él se refirió a lo “rudo” (*Ungefüge*) y “feo” (*Unschöne*) de las expresiones agregando que es una cosa “contar cuentos de los entes y otra es apresar el ser de los entes”.(49) En la ontología griega

²⁸ Anselm (1990), p. 114 y p. 43

²⁹ Mohler (1994)

de Platon y Aristóteles se percibe, a diferencia, “lo inaudito en materia de fórmulas” deduciendo como consecuencia que tampoco a los contemporáneos de la República de Weimar debería ser negado lo que los filósofos griegos “pedían” una vez de sus contemporáneos. La continuación del tratado de la ontología fundamental se caracteriza por eso por la “mayor complicación de la conceptualización” y por la “dureza de la expresión” “intensificada” (*gesteigert*) con la especificación de la genealogización de los modos de ser.

El contenido conceptualmente intensificado de las determinaciones y estructuras existenciales se identifica por medio de aquella dimensión de autenticidad, que Heidegger distingue de la constitución no-auténtica del “ser ahí”. La no-autenticidad implica el aquietamiento o la no-menesterosidad del “ser ahí” en su existencia socializada, es decir, en su conducta social dirigida por lo público, pues la ubicación en esta esfera mediatizada y privilegiada de la sociedad burguesa convierte en disponible lo que propiamente pertenece al ser que no debe ser objetivada. Sin embargo, la *disposición* subjetiva convierte la realización social de las posibilidades en una determinación exclusiva de una subjetividad que ya no se orienta, por consiguiente, hacia las posibilidades del ser. El contexto inmanente de la sociedad tiene que ser disuelta y abandonada justamente por que este contexto condiciona positivamente la existencia no-auténtica del “ser ahí”. En el nombre de la autenticidad, el “ser ahí” tiene que evitar su neutralización y su aplanamiento señalado como “caída” hacia el ente intramundano y hacia la hermenéutica no-auténtica correspondiente que caracteriza la conducta de lo cotidiano y que contiene inevitablemente la amenaza de subjetividad. La descarga (*Entlastung*) del sujeto por medio del contexto de lo intramundano tiene que ser superada y el aplanamiento de la subjetividad tiene que ser transformada. La conceptualización intensificada (*gesteigerte Begrifflichkeit*) sirve en *El ser y el tiempo* para hacer plausible la *conversión hacia la autenticidad*³⁰ lo que incluye una disolución de los contextos sociales e intersubjetivos. Con esta disolución, Heidegger continua los proyectos disolutivos elaborados en ejemplos de la filosofía de la vida.

*

El salto hacia el centro del círculo hermenéutico y la conversión

La “constitución existencial de ahí”, que continua con el párrafo 29, moviliza al culto romántico del “encontrarse” y del “estado de ánimo” que revela el estado de ánimo de uno dentro del mundo. El “encontrarse” en Heidegger implica el mundo que hay que discurrir por medio de los estados de ánimo, esto es, una determinación relacional de un yo con el mundo que, sin embargo, no hay que entender como relación del conocimiento porque antecede a cualquier relación cognoscitiva. A diferencia al conocimiento, al cual es inminente el esfuerzo autoreflexivo del concepto desde la ilustración en forma de una teoría del conocimiento, el “estado de ánimo” implica la entrega del “ser ahí” al mundo sin la opción previa de su autoreflexión, pues el “de dónde”, el “adónde” y el “por que” del estado de ánimo queda oscuro. Lo que revela el estado de ánimo es, solamente, *que es*. “Este

³⁰ Véase: Merker (1988)

carácter del ser del ‘ser ahí’, embozado en cuanto a su de dónde y su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien abierto, este ‘que es’, lo llamamos el estado de yecto de este ente en su ahí, de tal suerte que en cuanto es un ser en el mundo, es el ahí.” (152) El estado de yecto implica un modo de movimiento ya ocurrido, en el cual no se puede identificar a ningún sujeto. No existen razones objetivamente determinables que aclaran, “por que” el “ser ahí” ha sido jactado, con base en sus estados de animo, hacia sus posibilidades. No existen razones por las cuales pueda apropiarse de algo racionalmente; sin embargo, Heidegger constata como momento constitutivo del “estado de abierto” la “comprensión” por medio de la cual no se conoce ningún objeto, sino se revela el existir como un “poder ser en el mundo” (162). El “ser ahí” comprende su propio modo de existir como “poder ser”. Con esta comprensión se trata de una auto-relación trascendente lo que se podría confundir con el “saber” (*Wissen*) por posibilidades reales del ser en el mundo, por lo cual Heidegger habla de la “proyección” (*Entwurf*). En el sentido existencial, el “ser ahí” se proyecta hacia las posibilidades de su poder-ser auténtico o no-auténtico con el fin de comprenderse desde estas posibilidades. La proyección hacia las posibilidades de ser sí mismo determina la distinción del “ser ahí” en relación con otro ente señalado al principio. “En razón de la forma de ser constituida por el existencial de la proyección, es el “ser ahí” constantemente ‘más’ de lo que es efectivamente, si se quisiera y se pudiera llevar registro de la riqueza de su ser, tomándolo a él mismo por algo ante los ojos.” (163) Por medio de la comprensión, el “ser ahí” sigue la indicación: “Llega a ser lo que eres!”. Por medio de esta fórmula, el “ser” está contextualizado con el movimiento de un devenir que se puede representar sólo hermenéuticamente.

La pregunta hacia el sentido del ser es el núcleo de esta investigación hermenéutica que señala no pretender la búsqueda de un sentido profundo (*tiefsinnig*) ni “cavilar sobre nada que esté tras del ser” (*ergrübeln*) (170), si pudiera existir o no, acaso, un sentido oculto en esta pregunta por el sentido. Desde las posibilidades de la existencia, se “resuelve” el ser sin recurrir hacia un sujeto trascendental o un observador neutral que condiciona “el saber” derivado de la pregunta por el sentido. Puesto que la hermenéutica del “ser ahí” expone la comprensión de la existencia junto con la estructura de la totalidad del mundo y puesto que la interpretación se “mueve” siempre dentro de la “existencial estructura ‘previa’” (171), entonces se trata en este conocimiento hermenéutico de un círculo en el que está dado ya por supuesto lo que apenas hay que fundamentar. Sin embargo, la hermenéutica de la pregunta por el sentido prescinde de las “reglas más elementales” de la lógica y de la fundamentación científica renunciando a ser integrado en el “territorio del conocimiento riguroso”. La afirmación del lugar del interprete inherente a la figura hermenéutica circular debe ser situado sin condiciones, lo que Heidegger expresa de la siguiente manera:

“Pero ver en este círculo un *circulus vitiosus* y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente ‘sentirlo’ como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender.” (171)

La afirmación de la estructura hermenéutica circular de la comprensión existencial resulta de la existencial estructura previa del “ser ahí” y posibilita la determinación positiva del “conocer en la forma más original”, que legitima con base en la descripción fenomenológica (tener previo=*Vorhabe*, ver previo=*Vorsicht*, concebir previo=*Vorgriff*) (168), mostrándose

así resistente tanto en relación a ideas arbitrarias o “ocurrencias” (*Einfälle*) como en relación a ideologías y cosmovisiones expresadas en “conceptos populares” (*Volksbegriffe*). En el círculo hermenéutico

“se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que queda asegurado el tema científico.” (172)

La referencia hacia el camino del análisis fenomenológico de la existencia humana accesible hermenéuticamente admite un cierto sentido inadecuado de la expresión geométrica “círculo” que es parte de la ontología ante los ojos; por consiguiente, no podría ser apropiada para caracterizar ontológicamente al “ser ahí”. Sin embargo, Heidegger persigue como fin la emancipación completa de los criterios formales lógicos y científicos afirmando por eso que la analítica existencial no debería renunciar a la figura del “círculo”. “En la analítica existencial ni siquiera puede evitarse un círculo en la prueba, porque *no prueba en absoluto* según las reglas de la lógica de la inferencia.” (342) No obstante, tampoco le importa a Heidegger recurrir, exclusivamente por razones teóricas de oposición a la teoría de la ciencia, a figuras geométricas con el fin de definir formalmente una lógica hermenéutica. La hermenéutica existencial funge, más bien, para legitimar el contenido indicado por la expresión “tiempo” refiriéndose a la historicidad del “ser ahí”. Según eso, al “ser ahí” le es propio una estructura hermenéutica debido a su arraigamiento en la historia y en el tiempo.

En los cursos magistrales de Freiburg, Heidegger ya había discutido la perspectiva de la hermenéutica junto con la temática del sujeto de la filosofía de la vida con el resultado de concebir un “yo histórico” que funge explícitamente como contraparte al sujeto trascendental caracterizado por la ausencia de criterios mundanos y determinado por su función universal para generar el conocimiento. El círculo hermenéutico en *El ser y el tiempo* continúa entonces una temática elaborada tiempo atrás. En *El ser y el tiempo* se trata de una hermenéutica que hace transparente las formas constitutivas de movimiento del “ser ahí”; de esta manera, el “ser ahí” se comprende en su ser. La transparencia hermenéutica de la genealogización ontológica de los modos de ser fue “intensificada” hasta la estructura de totalidad del ser en el mundo. Esta intensificación alcanzó su clímax con la distinción entre autenticidad y no-autenticidad. El camino hacia el ser sí mismo del “ser ahí” fue hasta ahora indicado por el modo de una existencia no-auténtica, en la cual el uno-mismo absorbió completamente al ser sí mismo. La comprensión de la autenticidad es, por esto, el propósito central de los capítulos pendientes de *El ser y el tiempo* lo que cuantitativamente constituye el contenido principal del libro. La hermenéutica de la autenticidad tiene que llegar a una autocomprensión con el fin de revelar la necesidad de una *conversión* (en analogía a la conversión religiosa de un místico que supera de esta manera al abismo existente entre el mundo de la distorsión y la iluminación de la esfera divina), por medio de la cual se decide la alternativa o de perder su subjetividad a través de favorecer la disponibilidad intramundana o de fundamentar de manera original la autenticidad del ser sí mismo. Con referencia a la no-

autenticidad, el “ser ahí” pierde su identidad disolviéndose en la neutralidad del uno; la hermenéutica que hay que iniciar implica, por esto, mostrar lo accesible de la dimensión de la autenticidad todavía oculta. Sin embargo, este acceso depende de apropiarse de manera total del círculo hermenéutico no legitimable con base en criterios de la racionalidad lógica y científica. Por eso afirmó Heidegger:

“Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo.” (171)

Parece ser que podría apropiarse del “modo justo” sin dificultades, simplemente con base a la renuncia hacia el canon científico de reglas. Solamente Heidegger, a lo largo de su carrera como filósofo, siempre había señalado que la filosofía no debería malinterpretarse ni como doctrina ligera de formación educacional ni como un sustituto de cosmovisión; en este sentido, la filosofía no puede ofrecer caminos de liberación con base en perspectivas serenas de salvación. La filosofía la define Heidegger, más bien, como lo contrario de una confirmación ligera señalando con frecuencia que, por medio de la filosofía, todo se convierte en algo inestable, así que, a diferencia de la ambigüedad de la habladuría pública, se conservaría por la filosofía el “susto” (*Schrecken*); por consiguiente, la filosofía debería ser entendida como “ataque” (*Angriff*) con el fin de salir de la rutina cotidiana para regresar “hacia el fondo de las cosas”. En Freiburg habló, con respecto a este contexto, también de una emigración hacia el desierto señalando que solo por medio del movimiento de un salto sería posible de modo inmediato el acceso hacia el mundo. También la comprensión circular del “ser ahí” en su ser reclama el movimiento de saltar originaria, inmediata y totalmente hacia el centro del círculo:

“Los esfuerzos han de apuntar más bien a saltar desde un principio y del todo dentro de tal ‘círculo’, para asegurarse ya desde el comienzo del análisis del ‘ser ahí’ la visión plena del ser circular de éste.” (343)

La metáfora del saltar indica, de la misma manera como los otros ejemplos (ataque, susto e inestabilidad), la renuncia hacia figuras de mediación (dialéctica) entre la no-autenticidad y la autenticidad. Puesto que la dimensión de la no-autenticidad está constituida por el contexto intramundano de condiciones, en el cual el “ser ahí” se descarga (*entlastet*) de las posibilidades del ser deshaciéndose así de su subjetividad, entonces el paso hacia la otra dimensión del ser de la autenticidad es el que permite la rehabilitación de la subjetividad. Este paso sucede solamente sin anunciar una sola razón inteligible. Esta ausencia de razonamiento está ejemplificado por el modo brusco del movimiento del saltar. El salto hacia el círculo hermenéutico implica por una parte que el sujeto, que efectúa el salto, todavía se encuentra en la dimensión de la no-autenticidad. El salto desde la no-autenticidad presupone un “esfuerzo” (*Bemühung*), lo que no se refiere a otra cosa que al progreso de iniciación hacia la comprensión del ser dirigido por los conceptos de la ontología existencial y controlado fenomenológicamente. La comprensión del ser percibe por medio de esta iniciación progresiva una *función radical de iluminación*, pues la interpretación ontológica lleva a la esfera de lo “originario” (*Ursprünglichkeit*). Todo depende de efectuar el salto hacia el círculo de manera “original” y “total” para asegurarse la “visión plena” del “ser circular” del “ser ahí”. El salto hacia el círculo promete la comprensión de la “totalidad” sintetizada por la “visión plena”; tal comprensión representa la

transparencia total a diferencia de la “bruma” afirmada en Freiburg, que oculta la constitución de la vida. “La comprensión del ser sólo es aclarable *radicalmente* como esencial ingrediente del ser del “ser ahí” sometiendo al ente a cuyo ser es inherente semejante comprensión a una exégesis *original* enderezada al ser de este ente.” (253) El salto hacia la totalidad del círculo implica el alcance del origen, del cual el “ser ahí” siempre está distante encontrándose en la no-autenticidad del uno mismo o, con otras palabras, en la realidad del mundo. La radicalización de la comprensión preontológica del ser desenmascara la comprensión hermenéutica del ser de la totalidad como una teoría de la recuperación del origen perdido.

*

La movilidad catastrófica de la no-autenticidad y la pérdida de subjetividad

El progreso de iniciación a las estructuras existenciales constitutivas para el “ser ahí” percibe su dramatización expresiva de la perspectiva directiva del ser y del origen. La no-autenticidad y la cotidianidad funcionan como el modo positivo del ser que posibilita la comprensión del “ser ahí” desde lo intramundano. El ser en el mundo del “ser ahí” con su orientación exclusiva en el contexto intramundano implica la “caída” del “ser ahí” al mundo real. La caída es una “estructura ontológica existencial”, desde la cual la comprensión, orientada propiamente hacia la autenticidad, se convierte en “habladuría”. La “habladuría” representa el “desarraigo” (*Entwurzelung*) y la “falta de base” (*Bodenlosigkeit*) del “ser ahí” que está flotando sin base (*bodenloses Schweben*) (189), el “aquietamiento” (*Beruhigung*) en medio del “desenfreno del tráfico” (197), el “extrañamiento” (*Entfremdung*) en el “comprarse con todo comprensivo de todo” (198) - dicho brevemente: la anulación de la autenticidad y de las posibilidades correspondientes del “ser ahí” por parte del uno desubjetivado en su dimensión pública. Sin embargo, en esta no-autenticidad se expresa una movilidad intensificada hacia el “derrumbamiento” (*Absturz*) y al “torbellino” (*Wirbel*). El “movimiento” de la caída lo califica Heidegger como el derrumbamiento del “ser ahí” en su propio ser.

“El ‘ser ahí’ se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el no-ser de la cotidianidad impropia. Pero este derrumbamiento le resulta oculto por obra del público estado de interpretado, dado que resulta interpretado como ‘exaltación’ y ‘vida concreta’. La forma de movimiento del derrumbamiento en la falta de base y dentro de la falta de base del ser impropio en el uno, despega constantemente al comprender del proyectar posibilidades propias y lo apega a la aquietada presunción de poseerlo o alcanzarlo todo. Este constante despegarse de la propiedad, fingiéndola empero siempre, a una con el apegarse al uno, caracteriza el estado de movimiento de la caída como un *torbellino*.” (198)

La vinculación violenta del “ser ahí” con la realidad intramundana y su desubjetivación correspondiente por medio de una catastrófica movilidad no controlable equivale, desde el punto de vista de la autenticidad existencial, a una huida hasta ser mostrado que justamente la función de la descarga (*Entlastungsfunktion*) de subjetividad

intramundana aparece como una *pérdida* de subjetividad. Ahora bien, con relación a este aspecto, Heidegger hubiera podido referirse a doctrinas religiosas o cosmovisiones secularizadas de la misma manera como a movimientos contemporáneos de culto, en los cuales se enfatizó justamente la restitución de la identidad social amenazada. La lógica del ocaso en combinación con la apelación fundamental de un nuevo inicio era parte de la conciencia ideologizada de la burguesía desilusionada de la República de Weimar. Pero la interpretación ontológica existencial rechaza ser mal entendida como “afirmación óptica” sobre la “corrupción de la naturaleza humana” y no pretende ser la empresa que compite ni con las cosmovisiones ni con las religiones que deciden “ópticamente”, si el hombre es “sumido en el pecado” o si se encuentra en el “*status corruptionis*” o en un estadio intermedio, en el “*status gratiae*”. (199) La problemática de la ontología existencial es “anterior” de la afirmación sobre corrupción o no-corrupción y pretende condicionar ontológicamente por medio de la pregunta hacia el sentido del ser aquello lo que la religión y la cosmovisión anuncian como la ausencia óptica de sentido.

“Pero la fe y la ‘cosmovisión’, al hacer tales o semejantes afirmaciones, como el hacer afirmaciones sobre el ‘ser ahí’ en cuanto ser en el mundo, tienen que recurrir a las estructuras existenciales puestas de manifiesto, supuesto que sus afirmaciones aspiren al par a este objeto de una comprensión *conceptual*.” (200)

La pretensión de poder determinar con anterioridad la crítica contemporánea religiosa o cosmovisional del estado social contemporáneo, lo cual implicaría la orientación final de las cosmovisiones y de la religión, dirige al proyecto ateo de la ontología fundamental del “ser ahí” que se dispensa fenomenológicamente de cualquier presuposición. Por eso hay que aclarar fenomenológicamente la relación entre lo constituido y lo constituyente para mostrar hermenéuticamente, que sólo la existencia auténtica genera la modificación de aquello que existe en un estado de caída y, por consiguiente, en un movimiento desubjetivante que resulta de la exclusiva y privilegiada orientación intramundana de los sujetos. El uno mismo se encuentra simultáneamente en todos los lugares y en ningún lugar; es caracterizado por su naturaleza pública en su anonimato; sus orientaciones señalan este modo de ser del “ser ahí” como un “*ens realissimum*”, que articula al “contexto de referencia de la significatividad” exclusivamente desde la realidad intramundana; filosóficamente se deduce la determinación del mundo como ser ante los ojos y se proclama, en correspondencia, la sustancialidad como el hilo ontológico de la “subjetividad del sujeto” - de esta manera, la existencia intramundana aplanada y nivela las posibilidades del ser atribuibles a la constitución del ser del “ser ahí”.

*

La fenomenología de las estructuras constitutivas de la existencia y la totalidad

La fenomenología significa en su aspecto formal según Heidegger: “Permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo.” (45) La desformalización de la fenomenología implica el mostrar “expresamente” aquello que “inmediata y regularmente *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y

regularmente se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento". (46). Se expresa aquí el "ser" del ente, el cual se muestra de manera "desfigurada" y permanece por ello "oculto"; no obstante, el ser puede ser revelado fenomenológicamente como aquello que se muestra. La fenomenología implica la exclusión de una subjetividad que se hace superflua en la medida en que se puede hacer transparente lo que se muestra. La transparencia purificada de intereses e intenciones subjetivas es lo que Heidegger pretende alcanzar con la demostración fenomenológica de los momentos constitutivos del "ser ahí" como un ser en el mundo. La síntesis de estos modelos constitutivos se convierte en tema bajo el concepto de la totalidad del "ser ahí". Tres características ontológicas señalan la unidad del "ser ahí" concebido ya en el tiempo de Freiburg como "cura". La estructura de la cura queda resumida en la fórmula existencial "pre-ser-se" (existencialidad) "ya en un mundo" (facticidad) "como ser-cabe" los entes que hacen frente al mundo (estado de caído) (344). En esta fórmula se usan de manera exclusiva los verbos auxiliares en la forma de infinitivo y combinados con preposiciones a través de guiones. La renuncia al uso de verbos de acción indica ya la eliminación del contexto real histórico que se pone fenomenológicamente entre paréntesis y que queda anulado en la medida exigida por la elaboración de la pregunta hacia el sentido del ser. La formalización de la estructura de la cura del "ser ahí" no expone, sin embargo, sólo la exclusión de contenidos reales, contenidos que propiamente son señalados a través del concepto de la cura, lo que de hecho recordó todavía el propio Heidegger en el tiempo de Freiburg, refiriéndose a la cura por el pan cotidiano. En la fórmula ontológica existencial de estructura ya no resta nada de lo que podría ser señalado todavía como contenido; la forma de infinitivo de los verbos auxiliares elimina adicionalmente cualquier carácter de subjetividad, es decir, cualquier referencia hacia actividades determinadas por sujetos que podrían servir como el material de un análisis fenomenológico. Este análisis constata a manera de protocolo, siempre con más rigurosidad, que no se puede responder la pregunta por el sentido del ser, ni recurriendo a la constitución trascendental de un yo, ni refiriéndose a lo intramundano y a un modo de preguntar determinado por el hacer de sujetos que se curan con referencia de contenidos reales. Sin embargo, en la *estructura* de la cura encuentra la problemática del sujeto, organizado hasta ahora fenomenológica y hermenéuticamente, por primera vez un "fondo" (*Boden*) que puede resistir y sostener, pues desde este fondo se puede revelar de manera positiva la subjetividad del sujeto en su totalidad y autenticidad. En continuación se combina entonces la pregunta hacia el sentido del ser con una energía dramática adaptada de la filosofía de la vida.

La parte publicada de *El ser y el tiempo* incluye de manera extensiva la teoría de la subjetividad del sujeto que se convirtió en tema inicialmente con base en la pregunta hacia el "quién" del "ser ahí" y de su modo de ser en el mundo. La teoría del sujeto en Heidegger implica la crítica hacia la teoría del sujeto trascendental que dictamina la autoconstitución de la subjetividad por medio de la conciencia trascendental. La teoría del sujeto en forma de la pregunta por el "quién" junto con la estructura de cura tiene como fin la "indicación formal" de una interpretación del ser que todavía se debe rendir. El aspecto formal subrayado con frecuencia posibilita en eso una unificación metódica de aquello que fue explicado siempre por la comprensión preontológica del ser de una manera más bien no adecuada. El

formalismo de estructura permite, por eso, juntar lo que fue elaborado hasta ahora como un contexto de estructuras existenciales. Puesto que el aquietamiento del uno mismo fue interpretado, con referencia a la exclusividad de una relación intramundana, como una manera de descarga del ser (*Seinsentlastung*) y, por consiguiente, como no-autenticidad instalándose el uno mismo en la realidad del ser “ante los ojos” de una manera tal que, ya no podría ser arriesgada su existencia; entonces, la hermenéutica de la autenticidad pone en marcha un movimiento que hace transparente por una parte la descarga del ser como tal.

Por otra parte, la hermenéutica de la autenticidad reivindica la *totalidad* de subjetividad como el tema central. La totalidad se convirtió en tema ya con la estructura existencial de totalidad del ser en el mundo; sin embargo, apenas con el concepto de la cura, la totalidad ocupa metódicamente su lugar central con el fin de caracterizar la subjetividad. La determinación existencial de estructura “cura” sustituye metódicamente la problemática trascendental de la conciencia, para fungir como alternativa a la apología fenomenológica de la conciencia. Sin embargo, como alternativa la cura pretende aclarar justamente aquello que también Husserl había intentado, con el fin de determinar la esencia de la subjetividad. El “ser ahí” es, en su esencia, existencia y, como tal, caracterizado por su finitud y por la trascendencia, lo que implica que “en su ser le va este su ser” (21). Por medio del concepto de la totalidad con referencia a la cura, el “ser ahí” llega por primera vez a una comprensión de aquello que es propiamente él mismo. La promesa de promover la iluminación fenomenológica acerca de la constitución de la subjetividad sólo se puede cumplir después de haber eliminado todos los malentendidos antropológicos. La cura expresa de manera sintética la “complejidad fenoménica” (200) del ser en el mundo, pues la pluralidad de los modos de ser se une a través de la “mirada fenomenológica de la unidad del todo”, de tal manera que la unidad diferenciada se convierte genealógicamente y promovido por la totalidad al tema principal.

Sólo después de esta inauguración genealógica de totalidad y unidad, se pueden determinar ontológicamente tanto las posibilidades como los modos de ser del “ser ahí”. Tal determinación ontológica incluye, sin embargo, el rechazo de connotaciones ónticas y antropológicas, pues se debe excluir del significado del “título” cura que se “emplea en esta su acepción puramente ontológico-existencial”, cualquier tendencia e interpretación óntica del ser. Sólo eliminando los significados ónticos de la totalidad originaria, la cura funge como el “fenómeno fundamental” de la investigación *fenomenológica*. “De ella queda excluida toda tendencia óntica u ónticamente entendida, como cuidado o incuria”. (213) “De aquí que fracase también el intento de hacer remontar el fenómeno de la cura, en su totalidad esencialmente inquebrantable, a actos o movimientos especiales, como el querer y el desear o el impulso y la inclinación, o el intento de construirlo con ellos.” (214) La orientación hacia contextos ónticos de significado escondería al ser del “ser ahí” de tal manera que ya no sería posible revelar fenomenológicamente lo que ónticamente quedaría oculto. La revelación fenomenológica de estructuras implica, por eso, la exclusión metódicamente controlada de contextos intramundanos o, con otras palabras, el poner entre paréntesis el contexto social de las determinaciones existenciales que ejecuten consecuentemente el abandono de esta realidad. Esta determinación funcional de la fenomenología orientada hacia las figuras del abandono y de la conversión hace plausible el rechazo de Heidegger tanto de

figuras dialécticas de mediación como de la teoría de la represión lo cual implicaría la versión del “retorno de lo reprimido” (*Wiederkehr des Verdrängten*).

*

El estado de ánimo, la angustia y la singularización de la existencia

Este procedimiento fenomenológico adaptado por Husserl desde su crítica al psicologismo culmina en Heidegger con el análisis de la angustia que todavía pertenece a la primera sección de la analítica existencial del cotidiano ser en el mundo, lo cual indica, sin embargo, al mismo tiempo el punto de transformación intencional desde el principio por la pareja oposicional de la no-autenticidad y la autenticidad. La genealogía de los modos de ser, fenomenológicamente dirigida, revela en el concepto estructural de la ontología existencial una unidad diferenciada en sí como totalidad, por medio de la cual se concibe la subjetividad del sujeto o, en palabras de la ontología existencial, al “ser ahí” que interroga por su ser de manera formal y estructural. Esto con tanta precisión y, al mismo tiempo, con un sentido tan amplio que finalmente ya no se discute otra cosa por medio de esta concentración de los modos plurales del ser que la calidad subjetiva, pues la cura señala la unidad de los momentos sintetizados como totalidad del “ser ahí”.

Ontológicamente, el “ser ahí” es existencialidad (pre ser sé), facticidad (ya ser en el mundo) y estado de caída (ser cabe). En la cura, al ser le va su ser como ser en el mundo. Sin embargo, el “ser ahí” tiene que apearse a su existencialidad con el fin de relativizar su estado de caída hacia los contextos intramundanos de significatividad, sin eliminar por eso su facticidad. El carácter distinguido de la cura del “ser ahí” yace de esta manera en el fenómeno existencial del “pre ser sé” traducido por Heidegger como el “encontrarse fundamental de la angustia” por medio de la cual el “ser ahí” está proyectado hacia sí mismo, es decir, hacia las posibilidades inherentes a él. El “estado de ánimo” fundamental de la “angustia” es el motivo predilecto movilizado por Heidegger con el fin de oponerse a la tradición de la razón teórica y práctica de la ilustración. Este motivo posibilita la dramatización de la genealogía de los modos de ser con el resultado de la autoreferencia de subjetividad que permite así la radicalización de una comprensión siempre ya existente del ser. Radicalizado de esta manera, el proyecto de la ontología fundamental continúa la búsqueda de una respuesta a la pregunta hacia el sentido del ser. El análisis de la angustia presupone en esto la preeminencia tratada con anterioridad del “estado de ánimo”, por medio de la cual se vislumbra “antes de todo conocer y querer y muy por encima del alcance de lo que estos son capaces de abrir” con más originalidad, lo que sucede por medio del conocer y del querer de manera secundaria y con posterioridad. La apología de culto del estado de ánimo atribuido al contexto neorromantizante del movimiento de la juventud en la ontología fundamental desenmascara al antirracionalismo como fin, pues por medio de los estados de ánimos y de los modos correspondientes del encontrarse, la constitución ontológica percibe un fundamento que pretende ser mucho más fundamental que todas aquellas constituciones promovidas por la tradición de la ilustración en el campo de la teoría

con consecuencias prácticas y sociales. La *constitución fundamental* del “ser ahí” llega a una identidad “no desfigurada” (211) por medio del modo permanente del encontrarse de la angustia, lo que hace transparente fenomenológicamente que aquí se aborde como tema solamente el “poder ser más peculiar” del “ser ahí” o la subjetividad pura.

Heidegger analiza los estados de ánimo y los modos del encontrarse por medio de la directiva antipsicologista, acuñada por Husserl, no como tales de la vida interior del alma de sujetos empíricos, sino como formas existenciales del estado de abierto del mundo en su ser. Heidegger descubrió este antipsicologismo también en las investigaciones aristotélicas sobre la *Retórica* (curso magistral del verano de 1924); en *El ser y el tiempo* se refiere justamente a esta fuente con el fin de cimentar su análisis del encontrarse. Todavía antes de la elaboración del análisis de la angustia, Heidegger discutió el fenómeno del “temor” junto con sus modificaciones (espanto, terror, pavor, etc.) y expresa: “Aquello que se teme, lo ‘temible’, es en todos los casos algo que hace frente dentro del mundo, algo de la forma de ser de lo ‘a la mano’, de lo ‘ante los ojos’ o del ‘ser ahí’ con.” (158) A diferencia de la determinabilidad de aquello que provoca el temor, la angustia señala tanto la indeterminabilidad y la desobjetivación como el “desvío” (*Abkehr*) de la orientación hacia el ente intramundano lo que retrocede convirtiéndose en algo insignificante e indiferente. “Aquello ante que se angustia la angustia no es ‘nada’ de lo ‘a la mano’ dentro del mundo.” (207) La indeterminación del “ante que” de la angustia quiere decir

“que en general no son ‘relevantes’ los entes intramundanos. Nada de lo que está ‘a la mano’ y ‘ante los ojos’ dentro del mundo funciona como aquello ante lo que se angustia la angustia. La totalidad de conformidad de lo ‘a la mano’ y lo ‘ante los ojos’ descubierta dentro del mundo carece en cuanto tal de importancia. Se hunde todo en su propio seno. El mundo tiene el carácter de una absoluta insignificatividad.” (206)

Obviamente, el propósito de la ontología fundamental llega aquí a un resultado que implica el giro del análisis de la cotidianidad realizado hasta ahora y de la familiarización correspondiente. Si hasta ahora, el fin del análisis fenomenológico fue demostrar los contextos inmanentes del mundo de significatividad y de estructuras de referencias, entonces la angustia voltea lo revelado hasta ahora, aniquilándolo con el fin de revelar en lugar de la significatividad: la insignificatividad. El ente como un todo y como totalidad de conformidad se aleja; el mundo carece de toda importancia; lo intramundano se hunde en su propio seno y se desobjetiviza sin la opción de identificar, por medio de categorías espaciales, una instancia que amenaza a tal grado provocando así la angustia y la pérdida correspondiente del mundo objetivo. La angustia acontece sin razón, pero justamente en eso se “funda” el “desvío de la caída” (206).

En la angustia se resbala la orientación y la trafagosidad en medio del mundo favorecida por el “ser ahí” y dictaminada por la omnipotencia de la dictadura de lo público. Lo que Heidegger conceptualiza aquí con intuición, no puede negar la influencia de la fascinación mística que pretende llevar a cabo la negación del mundo por medio de la iniciación de ciertas técnicas de meditación; sin embargo, el propósito heideggeriano se desenvuelve como algo diferente a una mera rehabilitación de procedimientos místicos y extáticos que posibiliten descargarse del mundo. La angustia organiza en un sentido técnico

la “absoluta insignificatividad” y la carencia de importancia del ente intramundano, pero a diferencia del temor, la angustia no se manifiesta en relación con algo que pertenece a lo intramundano. Ella desenmascara la “nada del ser a la mano”; sin embargo, esta nada no es una “nada total” sino una nada que promete otra vez fungir como fundamento capaz de sostener después de haber disuelto el fundamento no-auténtico de lo intramundano. La experiencia de misterio subyacente aquí afirma la potencia de una transformación que es atribuible peculiarmente al ser lo que, sin embargo, no puede ser señalado como tal para no perder el aura del secreto del cual se nutre. La nada, por la cual el “ser ahí” se angustia, figura como el nombre de misterio para el ser. Heidegger sintetizó esta fórmula de misterio dos años más tarde en la conferencia pública que dictó en Freiburg *¿Qué es metafísica? (Was ist Metaphysik)* usando una metáfora expresionista:

“En la clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria patencia del ente como tal: que es ente y no nada.”³¹

La pérdida del mundo se recupera revelando la nada de la angustia y en medio de la noche iluminada, el ente oculto de manera originaria. De este acontecimiento de revelación habla Heidegger también en *El ser y el tiempo*:

“El ‘nada’ de lo ‘a la mano’ se funda en el ‘algo’ más original, en el mundo. Éste es, empero, esencial y ontológicamente inherente al ser del ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser en el mundo’. Sí, según esto, se destaca como el ‘ante qué’ de la angustia la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, ello quiere decir esto: *aquello ante que se angustia la angustia es el mismo ‘ser en el mundo’.*” (207)

El mundo se revela en primer lugar por medio de la angustia, pero esta revelación implica la pérdida de la familiarización del mundo circundante y del mundo colectivo, esto es, la comprensión desde lo intramundano y desde la trafagosidad pública del uno. La angustia devela al “ser ahí” la “inhospitalidad” (*Unheimlichkeit*) de su ser en el mundo, hacia el cual el “ser ahí” está re proyectado como un ente singularizado. La angustia ataca aquella “publicidad cotidiana del uno” hecho transparentado por Heidegger, inicialmente; a través del análisis fenomenológico que seduce al “ser ahí” a una “aquietada seguridad en sí mismo” y el “estar en su casa comprensible de suyo” (209). En la angustia “queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad”: *ésta* experiencia catastrófica del “ser ahí” disuelve cualquier manera de sostenerse en el ente, sirviendo justamente por eso para señalar, por medio de la singularización radical, un ser posible (*Möglichsein*) lo que el “ser ahí” puede tomar como suyo. La fórmula filosófica del misterio de Heidegger apela a la diferencia entre la autenticidad y la no-autenticidad. *Auténtico* es tomar como suyo las posibilidades del “ser ahí” que no se pueden medir en el criterio exclusivo de su realización. *Auténtico* es el poder ser singularizado, señalado por el superlativo de lo más propio o, con otras palabras, el “*ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo*” (208). *Auténtica* es, según esto, la elección de toda la subjetividad del sujeto que ya no teme ser reducido a un sujeto “truncado” en el enredo inauténtico de contextos intramundanos, cuya explicación depende de la organización teórica de categorías sociales. El camino hacia la *autenticidad* es, sin

³¹ Heidegger (1987), p. 49

embargo, preseñalado por la experiencia de la existencia de la inhospitalidad del mundo con origen en la no-fundamentación de la angustia, lo que por una parte tiene como consecuencia una real insignificatividad y desobjetivación y, por otra parte, un proceso de *desobjetivación* escenificado en analogía a un drama que se va a desarrollar en lo siguiente.

*

La disolución del mundo y la disolución del "ser ahí"

El análisis de la angustia, en *El ser y el tiempo* funge como la llave para la problemática que encierra esta obra y que fue expresada conceptualmente por el título sin haber convertido en tema aquello que cuantitativamente se extendió como el tema a tratar. Las expresiones *ser* y *tiempo* fueron mencionados desde la introducción como los contenidos relevantes, sin embargo, conceptualmente fue determinado sólo un *horizonte* con cualidades trascendentales alejado todavía a mucha distancia, y cuyo acceso tiene que ser elaborado con base en la descripción fenomenológica y sin el énfasis contemporáneo de las cosmovisiones con bases terminológicas en la filosofía de la vida. La interpretación realizada hasta ahora identificó, con base en la temática de la subjetividad, un interés que se expresó por medio de la pregunta hacia el "quien" del "ser ahí" explícitamente con intenciones críticas hacia la tradición. Heidegger pretende en su obra principal elaborar la determinación de la constitución del "ser ahí" evitando, sin embargo, esta expresión al máximo con el fin de mostrar que la unidad entre el constituyente y lo constituido, afirmado por Husserl con base en la autoconstitución de un sujeto trascendental, no se puede pensar sin distorsiones interiores.

La ontología fenomenológica fundamental del "ser ahí" diagnostica tales distorsiones con el fin de reprocharlas. La pregunta por el ser con su diferencia inherente entre el ser y el ente posibilita a Heidegger corregir la problemática trascendental de la subjetividad de la fenomenología, la cual afirma como positivo y como puesto, la trascendentalidad del ego absoluto. Esta filosofía continúa acriticamente la tradición entera de la filosofía desde Descartes, reproduciendo por eso la ontología ante los ojos que implica la positividad del lugar de lo trascendental, lo que elimina, finalmente, el carácter de la indisponibilidad del ser. La tradición de la filosofía trascendental junto con la interpretación central de la problemática de la conciencia, continuada por la fenomenología trascendental, se reorienta en la teoría ontológica fundamental del sujeto por medio de determinaciones estructurales de subjetividad, pues con base en estas determinaciones ya no se puede hablar de un sujeto calificado por la autonomía de los actos de la conciencia como un Yo homogéneo que dispone, potencialmente, sobre el mundo.

La genealogización de los modos de ser tiene como fin la demostración de una ambigüedad y heterogeneidad de la subjetividad, lo que se descubre por medio de la versión de una hermenéutica fenomenológica. La combinación de estos procedimientos epistemológicos permite a Heidegger exponer la mundaneidad y la intersubjetividad, en la

cual la subjetividad del sujeto aparece como un fenómeno que hay que determinar de manera doble. La duplicidad en autenticidad y no-autenticidad manifiesta la imposibilidad de hablar de un Yo con la pretensión absoluta en el sentido de la autoconstitución. La determinación estructural “cura” subraya la intención de despotenciar a la conciencia; Heidegger la interpreta consecuentemente como un fenómeno derivado. La estructura existencial “cura”, que ya en sí demuestra la desubjetivación, funge positivamente como la determinación fundamental del “ser ahí”, e ilumina el núcleo filosófico de una hermenéutica fenomenológica que pretende elaborar una teoría del sujeto con intenciones críticas hacia la tradición. La fórmula estructural diferenciada en sí demuestra, por un lado, que el “ser ahí” existe en forma de caída hacia el mundo, pagando como precio su propia subjetividad; por otro lado, ésta fórmula determina que el “ser ahí”, en su facticidad, está dirigido hacia su poder-ser de posibilidades para abrir, existencialmente, el horizonte que constituye el ser de la subjetividad auténtica. Con el análisis de la angustia fue determinada la dirección con respecto a la determinación del modo de ser de la existencia humana, pues el “ser ahí” no existe con base en su intelecto, sino más bien con base en un estado de ánimo que se impone inevitablemente como la condición existencial del ser en el mundo. Este estado de ánimo implica la disolución del contexto intramundano familiarizado. La familiarización se convierte en inhospitalidad. En la angustia y por medio de la angustia retrocede el ente determinado por su significatividad, el ente pierde su objetividad (*gegenstandslos*) convirtiéndose en algo indiferente. A este proceso de *disolución del mundo* corresponde un proceso específico de *disolución del “ser ahí”* que, sin manera de asegurarse en el mundo, se orienta hacia posibilidades que puede elegir en su existencia singularizada en la “libertad de la elección de sí mismo”. Esas posibilidades no se convierten en realidad en el sentido de la intramundaneidad. La problemática de la subjetividad es, entonces, continuada de manera decisiva por medio del análisis de la ontología fundamental que pretendió radicalizar la comprensión preontológica del ser como el “momento esencial” del “ser ahí”, con el fin de exponer así la “constitución fundamental” del “ser ahí”.

*

La estructura de totalidad y el precursar hacia la muerte

La combinación entre “ser ahí” y “temporalidad”, que aparece en el título de la segunda sección de su obra, se basa en el “análisis preparativo fundamental” de la primera sección e implica la verificación de la radicalización anunciada en el nombre de la “estructura original de totalidad” del “ser ahí”. La estructura de totalidad se interpreta con orientación hacia la temporalidad que funge como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser. De esta manera, Heidegger conecta la pregunta que interroga el sentido del ser con la dimensión del tiempo. El título estructural “cura” representa ya en la primera sección la “formal totalidad existencial del todo estructural ontológico” del “ser ahí” (213). La formalización de esta estructura se distingue, sin embargo, de la totalidad concreta del “ser ahí” auténtico. Justamente, la diferenciación estructural de la cura como “pre-ser-se en el ser-ya-en (el mundo) como ser-cabe” (213) la interpreta Heidegger como una indicación fenomenal,

según el cual debería existir todavía un fenómeno más original capaz de fundamentar la totalidad formal de la diversificación estructural de manera ontológica. Heidegger niega por eso haber expuesto la pretensión de la *originalidad* con relación al análisis existencial llevado a cabo hasta ahora. Apenas con el inicio de la segunda sección, la originalidad, la totalidad y la autenticidad se convierten en los criterios dominantes de un análisis existencial del “ser ahí” que pretende dar valor al “ser sí mismo auténtico” a diferencia del “uno mismo no-auténtico”. El análisis de la muerte ejemplifica en eso la finitud fáctica del “ser ahí” que ya no dispone ni de una teología del pecado junto con la teología de la salvación ni de cualquier perspectiva de salvación secular con referencia a una praxis específica de culto. A diferencia, la inminencia de la totalidad finita del “ser ahí” y del mundo es promovida por una ontología fundamental y atea que propone, en lugar de la conservación del mundo por parte de un dios creativo, y en lugar de la promesa secularizada o religiosa de salvación, el “estado de yecto” (*Geworfenheit*) de la existencia finita. Sin embargo, la anulación revelada en el análisis de la angustia junto con la indeterminación e insignificatividad de la inminencia mundana propagó, con referencia a la nada determinable, una fórmula de misterio que representa un ser como el fundamento del “ser ahí”. Por medio de la perspectiva indicada de una radicalización hermenéutica, el análisis de la angustia se convierte en el análisis de la muerte y, en correspondencia, el estado de yecto hacia el mundo se convierte en el estado de yecto hacia la muerte. “La nada ante la que pone la angustia desemboza el no-ser que define al “ser ahí” en su ‘fundamento’ que no es él mismo sino el ‘estado de yecto’ en la muerte.” (335) La muerte toma lo propio de la comprensión hermenéutica-existencial como la “posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable” del “ser ahí”. (282) Heidegger subraya el significado existencial, del cual se derivan las determinaciones ónticas, a diferencia de cualquier modo de naturalizar el fenómeno de la muerte. “El finar mentado con la muerte no significa un ‘haber llegado al fin’ el “ser ahí”, sino un ‘ser relativamente al fin’ de este ente. La muerte es un modo de ser que el “ser ahí” toma sobre sí tan pronto como es.” (268) La muerte es la expresión más aguda y definitiva de la negación de la existencia, la posibilidad más extrema y destinataria proyectada sobre el “ser ahí”. Por medio de la muerte se constituye el fin indisponible del “ser ahí”. Justamente en este sentido, es decir, como “posibilidad más extrema”, la muerte hay que tomar como suyo por parte del “ser ahí” sin anticipar el morir como la realización de tal posibilidad.

Lo que se debe anticipar como pura posibilidad, pero como posibilidad en sus consecuencias más extremas por parte del “ser ahí”, sucede a través de un modo de movimiento determinado como “precurсар hacia la muerte”. El precurсар garantiza la totalidad, la autenticidad y la originalidad del “ser ahí” que se apropia con certeza de su subjetividad escapando ahora, con cierta perspectiva de éxito, de la amenaza de ser reducido a un sujeto truncado. La certeza propia que se alcanza por medio del precurсар hacia la muerte, Heidegger la interpreta en el sentido hermenéutico-fenomenológico de una transparencia total, pues ahora se alcanza de manera positiva la autotransparencia “auténtica”, “total” y “originaria” lo que hasta ahora fue impedido por la interpretación no auténtica bajo el control dictatorial de la esfera pública. La certeza de anticipar la posibilidad de la muerte no se basa, sin embargo, en un “saber explícito y teórico” que constata empíricamente el hecho de la muerte, sino se basa en el “estado de abierto” (verdad) que ni

puede ser calculado, ni coordinado con una verdad correspondiente a la ontología ante los ojos. La certidumbre de la muerte no puede calcularse siguiendo los criterios de una verdad de lo ante los ojos, que

“hace frente con la mayor pureza para un permitir que hagan frente los entes en sí mismos dirigiendo simplemente la vista a ellos. El ‘ser ahí’ tiene que haberse perdido lo primero de todo en el mundo de los hechos (*Sachverhalte*) ... para lograr la pura ‘objetividad’, es decir, la indiferencia de la evidencia apodíctica.” (288).

Pero Heidegger no quiere votar ni a favor de este positivismo de la indiferencia ni en la ética correspondiente de la fenomenología trascendental que proclama la “evidencia apodíctica” continuando la búsqueda de una certeza “clara” y “distinta” de la tradición de la filosofía trascendental. La “certeza” del precursar hacia la muerte como dinámica específica de un movimiento no “pertenece al orden gradual de las evidencias acerca de lo ante los ojos”, ella no tiene ningún fundamento empírico de referencia y rechaza, además, la instancia de un Yo trascendental que manifiesta su capacidad de constitución como conciencia. El “tener por verdadera la muerte” es de “otra índole” con respecto a todo aquello que es parte de la tradición de la historia de la filosofía occidental y de la historia de la subjetividad. La otra índole consiste en ser “más original que toda certidumbre referente a un ente que haga frente dentro del mundo”.

“En el precursar, y únicamente en él, puede cerciorarse el ‘ser ahí’ de su más peculiar ser en su irrebasable totalidad. De donde el que la evidencia de un directo darse las vivencias, el yo y la conciencia quede necesariamente por debajo de la certidumbre encerrada en el ‘precursar’. Y no así porque la correspondiente forma de aprehensión no sea rigurosa, sino porque fundamentalmente no puede tener *por verdadero* (abierto) aquello que en el fondo quisiera que ‘estuviese ahí’ como verdadero: el ‘ser ahí’ que *soy yo mismo* y como ‘poder ser’ sólo puede ser propiamente precursando.” (289)

*

La transparencia genealógico de la singularización radical del sujeto como dramaturgia de concientización

La subjetividad del “ser ahí” es interpretado por Heidegger en referencia hacia las “situaciones límites” mencionadas por Jaspers:

“El precursar pone al ‘ser ahí’ ante una posibilidad que permanece constantemente cierta y sin embargo indeterminada en todo momento en punto a cuándo la posibilidad se convertirá en la imposibilidad. Tal posibilidad hace patente que este ente es yecto en la indeterminación de su ‘situación límite’, resuelto relativamente, a la cual logra el ‘ser ahí’ su poder ser total propio.” (335)

Adicionalmente a esta referencia, Heidegger agrega todavía en una nota que el autor del libro *Psicología de las cosmovisiones*³² había determinado, de manera “esencial”, la

³² Jaspers (1984)

pregunta hacia “lo que sea el hombre”, por lo cual se expresa en esta tendencia filosófica la “fundamental significación existencial ontológica de las situaciones límites”, lo que implicaría también no usar a la obra de Jaspers simplemente como “obra de consulta sobre los tipos de cosmovisiones”. (327) Si Jaspers pudo reflejar, entonces, los límites del alma con el fin de descubrir al sentido del “yo soy”; y si él pudo construir, con base en las situaciones límites y en referencia a la estructura antinómica correspondiente, las totalidades cosmovisionales que pujan la existencia humana hacia el límite revelando así la situación destinataria en analogía al mito de origen, entonces pudo él, según el juicio de Heidegger, señalar caminos desconocidos que trascienden en un sentido innovador la tipología neutralizante de las cosmovisiones promovidas por Dilthey.³³ Sin embargo, pocos años antes Heidegger no solamente había elogiado la psicología de la cosmovisión de Jaspers con referencia a sus pretensiones innovadoras, sino también había criticado, reprochándole la reproducción metódicamente no reflejada de la separación entre una consideración científica y entre una valoración cosmovisional en relación a Max Weber. En un contraproyecto, que proclamó la “autocontemplación auténtica” de la rigurosidad fenomenológica de método en combinación con la temática de la filosofía de la vida expuesto por Jaspers, Heidegger pretendió revelar los fenómenos de la existencia convertidos en tema por las cosmovisiones como pregunta hacia el sentido del “yo soy”. Sólo una estrategia hermenéutica pudo hacer patente la vida histórica fáctica sin objetivar así la reflexión sobre la historia. El potencial más importante identificado por Heidegger con relación a la “conciencia interior” (*Gewissen*), permitió aclarar la problemática de la existencia; sin embargo, la elaboración de esta temática fue determinada como una tarea a futuro. En *El ser y el tiempo* se cumple este derivado en el marco de un análisis ontológico fundamental de la existencia humana que, expresamente, no debe ser confundida ni con la filosofía de la vida ni con la tipología de las cosmovisiones elaborado por Dilthey, quien reafirma las consecuencias relativistas descubiertas ya por Husserl.

El precursar hacia la muerte posibilita el proceso de acertarse del ser más peculiar del “ser ahí” que recupera su subjetividad en el alcance de su totalidad irrebasable. La totalidad, ya tratada en el análisis del estado de ánimo y del estado de la angustia con la consecuencia de la disolución de cualquier sostenimiento en el ente intramundano, implicó, además, la anulación del mundo circundante-social a favor de la experiencia de la nada determinado en la analogía de la lógica de los misterios. La nada de la angustia descubrió la autenticidad como la posibilidad del “ser ahí” o el “*ser libre para* la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo”. (208). Heidegger interpreta el proceso del ser libre como el elegir de la elección de sí mismo, es decir, como el decidirse a favor de la posibilidad de la autenticidad. Sin embargo, este procedimiento de decisión requiere todavía de un “saber” específico que lleva a la posibilidad existencial de la muerte, entendida como la posibilidad más peculiar del “ser ahí”, a una certeza más fundamental que cualquier certeza categorial, siempre más pálida a la luz de la singularización radical del “ser ahí” y que por fin queda eliminada. Este acontecimiento se testifica por parte de un fenómeno señalado por Heidegger como “voz” o la “vocación de la conciencia”. Si la muerte convierte en certeza la posibilidad permanente de la imposibilidad de la existencia constituyendo así el fin indisponible del “ser ahí”,

³³ Dilthey (1978)

entonces la voz de la conciencia interior otorga una validez incondicionada a la “constitución fundamental del “ser ahí” como su modo peculiar de ser. La conciencia interior está determinada por el fenómeno de anulación (*Nichtigkeit*) conocido en el análisis de la angustia, pues la conciencia invoca al “ser ahí” hacia la nada. El “ser ahí” es “...el ‘sí mismo invocado’ que comprende la vocación, pero sigue indeterminado y vacío en su ‘qué’ ” (298) aún siendo alcanzado “inequívoca e intransferiblemente” y explícitamente “sin acepción (*Ansehen*) de su persona” (299), es decir, abstrayendo de cualquier criterio empírico-social. Sin embargo, también la subjetivación de la conciencia bajo el título del “voceador de la vocación” se encierra en una “peculiar indeterminación”:

“No sólo rehusa éste la respuesta a las preguntas acerca del nombre, clase, origen y consideración, sino que, y a pesar de que en la vocación no se disfraza en manera alguna, no da ni siquiera la menor posibilidad de hacerlo familiar dentro de una comprensión del ‘ser ahí’ de orientación ‘mundana’.” (299)

La subjetividad del voceador, es decir, la pregunta hacia la identidad de “quién es él”, se puede aclarar sólo con dificultad, pues el voceador no existe como un sujeto que “planea” o “prepara” lo que realiza entonces de manera deliberada y con voluntad. A diferencia de eso, se impone lo peculiar de una instancia que tiene que ser neutralizada, por lo cual Heidegger aclara: “Voca ‘algo’, sin que se lo espere y hasta contra la propia voluntad.” (299) A pesar de eso, el vocador no está diferenciado del “ser ahí” como la manifestación de una “potencia extraña” en el sentido de la voz de dios o como un ideal categórico moral con la pretensión universal de validez. De manera afirmativa hay que admitir: “Quién es el vocador no resulta determinable ‘mundanamente’ por medio de *nada*.” (301) Ésta indeterminación hace plausible que la vocación no pueda originarse del mundo familiarizado, sino solamente de un mundo inhabitable por la angustia, que ya no permite el orden de valores basado en una idealidad metafísica que sirve como medida y orientación. Por consiguiente, la vocación de la conciencia del “ser ahí” ya no moraliza al mundo convertido hacia una inhospitalidad aniquilada por el método fenomenológico, sino se dirige de manera exclusiva hacia un “ser ahí” cuya subjetividad se debate con relación a la existencia auténtica.

En el análisis siguiente de la culpa, se concentra la subjetividad del “ser ahí” que interroga por su ser hacia un contenido que en sí no agrega ningún momento nuevo de diferenciación a los momentos conocidos por el análisis de la angustia y de la muerte. La indicación de Heidegger de entender el fenómeno de la culpa desde la constitución fundamental de la cura, desenmascara el interés sistemático de juntar en una unidad ordenada todos los fenómenos señalados hasta ahora, inclusive al fenómeno que hay que discutir todavía (el tiempo). De esta manera, se puede mostrar fenomenológicamente y comprender hermenéuticamente el orden genealógico de los modos de ser. Con el fin de entender mejor al fenómeno de la “deuda” conocido tanto desde la tradición del pecado como de la economía, Heidegger se refiere al uso cotidiano del lenguaje identificando por una parte el momento significativo de “ser causa o autor de algo”; por otra, identifica el momento significativo de la “deficiencia”. (307) También en este caso, Heidegger se abstiene explícitamente de referirse a relaciones empíricas que se impongan por la referencia

hacia lo cotidiano, pero que son transformadas siempre con el fin de identificar, en analogía al fenómeno de la cura, la “idea formal existenciaria” que permite la determinación del fenómeno de “ser deudor”. “Quede indeciso cómo surjan semejantes exigencias y de qué modo deba concebirse su carácter de exigencia y de ley sobre la base de este origen.” Lo que queda indeciso en relación a sus consecuencias empíricas, se puede determinar ahora sin mayor complicación con referencia al motivo del “no-ser” o de la anulación (*Nichtigkeit*). “Definimos, pues, la idea existenciaria formal del “deudor” así: ser el fundamento de un ser determinado por un ‘no’, es decir, *ser el fundamento de un ‘no ser’*.” (308) De esta manera, el “ser ahí” comprendido como deudor hace transparente su propia subjetividad. En comparación con el análisis de la angustia presentado con el fin de una desformalización de la estructura de la cura (existenciariidad, facticidad, estado de caída), ahora no se trata de determinaciones existenciarias nuevas, sino de una concepción radicalizada de subjetividad que repetitivamente está interpretada hacia su no ser con el fin de comprenderse propiamente como fundamento, lo que sucede por parte de la “vocación” de la conciencia que expresa la deuda del “ser ahí”. En relación con la estructura de la cura, el “ser ahí” se proyecta como existencia hacia su propio ser; la facticidad corresponde al estado de yecto del “ser ahí”; inmediata y regularmente, el “ser ahí” está caído al ente intramundano. Desde esta estructura formal de totalidad, Heidegger desarrolla la determinación peculiar de la constitución fundamental del “ser ahí” que por una parte -existiendo- es el fundamento de su ser y, por otra parte, como estado de yecto no puede apropiarse de su propio fundamento. El no ser desenmascara la ambigüedad constitutiva de poder y no-poder del “ser ahí” que obtiene de esta manera la transparencia de su ser sí mismo en el sentido total, auténtico y original. La anulación de su existencia como fundamento resulta de la determinación existenciaria de la deuda del “ser ahí”.

“¿Y como *es* este fundamento yecto? Únicamente proyectándose sobre posibilidades en las cuales es yecto. El ‘sí mismo’ que en cuanto tal ha de poner el fundamento de sí mismo no puede hacerse dueño *nunca* de este fundamento y sin embargo ha de tomar sobre sí existiendo el ‘ser fundamento’. Ser el fundamento peculiar y yecto es el ‘poder ser’ que le va a la cura.” (309)

El “ser ahí” es, en cuanto a su constitución de ser, el fundamento de su anulación. Esta determinación memoriza todavía la afirmación de la autonomía de subjetividad en la tradición de la Ilustración; a diferencia de la autonomía y de la capacidad autoconstitutiva del sujeto del conocimiento, la ontología existenciaria proclama un “ser ahí” constituido por la angustia de la conciencia y de la deuda. El concepto deuda expresa la constitución existenciaria de ser del “ser ahí” que, en cuanto ser sí mismo, es el “ser fundamento”. (310) De esta manera se puede hablar de la autonomía absoluta del “ser ahí”, pues es el fundamento de sí mismo diferenciado como tal del mundo objetivo del ser ante los ojos; por consiguiente, el “ser ahí” existe en el “estado de ser en sí mismo” (*Selbständigkeit*) del “ser sí mismo” (*Selbst*) (330). Adicionalmente, la ontología existenciaria defiende a un “sentido ontológico de no (*Nichtheit*)” (310), del cual hace uso, aunque este sentido sigue siendo “oscuro”. La función del “no” en el análisis de la angustia tenía como consecuencia la disociación del mundo cotidiano; el mundo ya no puede fungir en el sentido constitutivo para determinar el ser sí mismo del “ser ahí”, esto es, su subjetividad. A diferencia, la constitución de ser del “ser ahí” recurre a determinaciones estructurales desmundanizadas

(*entweltlicht*) que permiten paulatina y genealógicamente la transparencia de aquellas tendencias radicales de singularización que definen la subjetividad del sujeto. El mundo cotidiano no funge como el fundamento para comprender el “ser ahí” hermenéuticamente. Esta prohibición se convierte en positividad basándose en el estado de ánimo, del no ser de la angustia, de la vocación, de la conciencia y de la deuda, pues estos momentos existenciales posibilitan descifrar ontológica y hermenéuticamente la pregunta del “ser ahí” hacia su propio ser. Ahora comprende el “ser ahí” que puede ser un ser sí mismo sólo pagando como precio la renuncia de su relación con el mundo y que, en cuanto ser sí mismo, tiene que darse el fundamento determinado, al mismo tiempo, por su anulación. Sólo por medio de un acto de una decisión no racionada puede ser rescatado y conservado lo que está amenazado constantemente por el peligro de la autodisolución, pues la dimensión no-auténtica de la publicidad promueve el movimiento catastrófico de un torbellino que impide la constitución de ser del “ser ahí”. La autoconstitución de la subjetividad como fundamento consiste en la transparencia hermenéutica de una subjetividad radicalmente vaciada de las relaciones intramundanas. Esta subjetividad tiene que tomar como suyo su propia disolución, pues sólo de esta manera puede obtener el peso específico de un poderoso *ser*, que únicamente puede garantizar la ejecución de la constitución.

Es necesario aclarar el sentido oscuro del “no”. Este propósito no puede ser resuelto a través de una “dialéctica” de la “negación” que busca solamente un “refugio” y que hasta ahora no ha sido capaz plantear el “origen ontológico del no” como “problema”. (311) Desde los cursos magistrales de Freiburg hasta la elaboración de *El ser y el tiempo*, Heidegger persigue el fin de legitimar una teoría decididamente antidialéctica; la combinación de la fenomenología con la hermenéutica se refiere, sin embargo, a la temática tratada en teorías dialécticas con el fin de reactualizar lo que aquellas teorías presupusieron sin la capacidad de plantearlos como problema. El problema del “no” emerge como tal primariamente en la ontología de la existencialidad que afirma la subjetividad (el ser sí mismo) como el fundamento dirigido hacia su propia anulación. Esta ontología niega la capacidad de fundamentación con origen en las relaciones intramundanas que no permiten generar la perspectiva de la pregunta que interroga por el ser. Las relaciones intramundanas hacen transparente una inhospitalidad totalizante y desubjetivante y son calificados por parte del “ser ahí”, en analogía a las metáforas de la lógica de los misterios, como un “no”.

La deuda del “ser ahí” que empuja a ocuparse, con base en la anulación del mundo, ya no con las relaciones preontológicas de constitución, sino de manera “radicalizada” con la aclaración del “sentido del ser” en general, consiste en el problema que el “ser ahí” no puede coincidir inmediatamente con el ser y tampoco objetivarse como *factum brutum* en el sentido de la ontología ante los ojos. Ambas posibilidades implicarían la pura desaparición del “ser ahí”. Para no disolverse inmediatamente ni en el poder de origen del ser ni en la objetividad desubjetivante del mundo, el “ser ahí” tiene que singularizarse de manera radical o, con otras palabras, el “ser ahí” tiene que concentrarse exclusivamente hacia su subjetividad y las posibilidades inherentes. El subjetivismo de esta fundamentación de subjetividad se basa en la reclamación y rehabilitación de un núcleo del sujeto amenazado por el movimiento de un torbellino. Este núcleo está constituido simultáneamente como fundamento (*Grund*) y como el origen ontológico del “no”. La autoafirmación de tal constitución incluye la escenificación

dramática como parte irrenunciable. El drama de la ontología existencial que se nutre de las escenificaciones dualísticas de la búsqueda de origen por parte de la filosofía de la vida, pretende con la presentación del tema de la conservación de subjetividad cuestionar radicalmente la fundamentación de subjetividad que depende de los criterios constitutivos de la tradición racionalista, donde prevalece la aseguración de una lógica de estabilidad con base en criterios racionales y objetivantes. A diferencia, la ontología existencial proclama motivos de movilidad en combinación con una lógica potenciada de la posibilidad. La posibilidad que ha de “abrir, comprendiendo, en cuanto *tal*” y ha de “comprenderse sin debilitación alguna *en cuanto posibilidad*, ha de desarrollársela *en cuanto posibilidad*, y en el conducirse relativamente ella ha de *aguantársela en cuanto posibilidad*.” (285) La posibilidad del “ser ahí” yecto consiste en tomar como suyo por medio de la hermenéutica su estado de yecto y su anulación como su fundamento existencial con el fin de derivar de tal constitución una “proyección” que en sí está reproduciendo la falta de fundamentación. El “ser ahí” es fundamento propio a la medida de comprenderse siempre como superación de tal fundamento. Sin embargo, Heidegger descubre en esta determinación ambigua una “verdad” que no sólo se revela como “estado de abierto”, sino que se revela por la decisión del “ser ahí” movilizad por la angustia, la vocación de la conciencia y el reconocimiento de su deuda más peculiar. Este decisionismo expresa la intelección verdadera con una capacidad específica de acción de un sujeto caracterizado por la ausencia de categorías sociales. Aquí reproduce Heidegger la relación entre teoría y praxis con el fin de negarla al mismo tiempo, pues la conciencia testifica un “estado de abierto” (verdad) que coincide con el “estado de resuelto”. Posibilitada por esta coincidencia, emerge del fondo del “no” una verdad que disuelve silenciosamente los criterios sociales transmitidos por el discurso público cuyo fin es la determinación del sujeto social. En este lugar se instaura el aura de un misterio, esto es, el aura del ser que toma posición del sujeto angustiado y deudor o, con otras palabras, del sujeto desubjetivado que se reafirma entonces como un sujeto purificado por el poder de la instancia ser.

“El ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’ implícito en el ‘querer tener conciencia’ resulta constituido, según esto, por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más peculiar ‘ser deudor’ y por el habla como silenciosidad. Este señalado ‘estado de abierto’ propio, atestiguado en el ‘ser ahí’ mismo por su conciencia -*el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser deudor*- lo llamamos el ‘estado de resuelto’.” (323)

*

La interpretación del ‘tiempo’ y la conservación de subjetividad a través del movimiento

La ontología existencial afirma con la concepción del “ser ahí”, que se fundamenta en sí misma y que se disuelve simultáneamente por medio de su anulación, una teoría de subjetividad que no busca la mediación entre el sujeto con el mundo objetivo, sino que deshace el contexto de mediación con el fin de conservar una subjetividad constituida a través de fenómenos de desubjetivación. El “ser ahí” está proyectado, en el sentido de la

situación límite, hacia sí mismo existiendo en la ambigüedad de una posibilidad que permanece cierta y que, a pesar de eso, queda indeterminada en cada instante. Desde el fondo de su propia anulación, el “ser ahí” está orientado a sí mismo. De esta manera, el “ser ahí” funge solamente como sujeto, cuya “situación” peculiar ya no se “oculta” por nada. La desideologización radical se lleva a cabo a través de la eliminación de ocultaciones debidas, en su conjunto, al contexto social de la dictadura del uno. Sin embargo, la desideologización ya no se refiere a una crítica de ideologías determinadas, sino está basada en la transparencia lograda a través del procedimiento fenomenológico-hermenéutico. Esta transparencia resuelve el propósito transmitido en una carta a Husserl, según el cual el “ser” de la existencia humana debería ser totalmente distinto de todo otro ente. Este interés de la ontología existencial, presentada a manera dramática y ejecutada con intención programática, se basa en el carácter de subjetividad de la existencia humana que implica la independencia radical de criterios sociales de constitución. La independencia de los criterios constitutivos inmanentes de una sociedad se demuestra a través de la revelación fenomenológica de la estructura total del “ser ahí”. Por un lado, esta estructura hace transparente al dualismo de la autenticidad y de la no-autenticidad reproduciendo así constelaciones dualísticas originadas por la filosofía de la vida. La perspectiva ontológica de la transparencia fenomenológica de la estructura de la totalidad ofrece, por otro lado, el marco de interpretación de *El ser y el tiempo*, por medio del cual se trasciende la inminencia social de la constitución del sujeto.

El “ser ahí” mismo es la instancia predilecta que trasciende hacia estructuras de la totalidad. El fin programático de *El ser y el tiempo* está determinado por el propósito hermenéutico de interpretar la totalidad previamente dada, pues “toda interpretación tiene su ‘tener previo’ (*Vorhabe*), su ‘ver previo’ (*Vorsicht*) y su ‘concebir previo’ (*Vorgriff*)”. (254). La primera estructura formal y existencial que representó una totalidad desubjetivada, fue la “cura” con su diferenciación peculiar, lo que hizo necesario dirigirse a una totalidad desformalizada. La estructura de la cura es determinada por Heidegger como “pre-ser-sé-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)”. (213) Esta fórmula diferenciada de estructura ya no contiene determinaciones de subjetividad aunque fue señalada como la fórmula constitutiva para el sujeto, pero indica la “temporalidad” como fenómeno, pues “el pre-ser-se se funda en el advenir. El ya-en está denunciando que entraña el *sido*. El ser-cabe... se hace posible en el presentar”. (355). La temporalidad es ahora el horizonte trascendental, por medio del cual se puede explicar la pregunta por el ser. Heidegger finaliza su libro con la pregunta: “¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación de la temporalidad?”. La perspectiva ontológica de *El ser y el tiempo* queda, por lo tanto, inconclusa, pues las preguntas: “¿Lleva algún camino desde el tiempo original hasta el sentido del *ser*?” y “¿Se revela el tiempo también como horizonte del *ser*?” quedan sin respuesta. (471) La determinación positiva de la temporalidad expuesta en *El ser y el tiempo* yace, sin embargo, en la orientación hacia la constitución del sujeto, pues da a luz los tres “éxtasis” de la temporalidad (advenir, sido, presente) con la mayor agudeza en la existencia auténtica del “ser ahí”.

“Retroviniendo a sí en el advenir, se pone el ‘estado de resuelto’, presentando, en la situación. El sido surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como ‘advenir presentando que va

siendo sido', lo llamamos la 'temporalidad'. Sólo en tanto el 'ser ahí' es determinado como temporalidad, se hace posible a sí mismo el caracterizado 'poder ser total y propio' del 'precursor estado de resuelto'. *La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia*". (354)

La discusión fenomenológica de la temporalidad fue iniciada por Husserl con sus conferencias magistrales sobre la "conciencia del tiempo", especificada como pregunta en la cuestión de la manera en la que el tiempo se da a la conciencia (*Gegebenheitsweise der Zeit für das Bewußtsein*). La conciencia del suceso objetivo del tiempo presupone la conciencia de la temporalidad de las vivencias subjetivas e intencionales. Todas las vivencias intencionales pueden ser representadas de manera consciente y subjetivamente, pues ellas forman los contenidos de la "corriente de la conciencia" (*Bewußtseinsstrom*) que demuestra en sí la temporalidad. Subjetivamente, se representa la temporalidad en la "conciencia interior del tiempo" (*im inneren Zeitbewußtsein*). Husserl³⁴ distingue entre la "conservación retencional" (pasado) y la "expectación protencional" (futuro); lo presente se encuadra a través de esas dimensiones del tiempo. La vivencia de la conciencia representa estas dimensiones del tiempo como horizontes originales. La tarea del análisis fenomenológico consiste en hacer transparente la vivencia de la temporalidad respecto a su tridimensionalidad, pues cada objeto -sea una melodía, una acción o un acontecimiento- se experimenta en sus fases temporalmente diferenciadas. Sin embargo, Husserl afirma a la conciencia de lo presente como la conciencia originaria del tiempo. El "acto de representación" del pasado y del futuro a través de la memoria y de la expectativa define al "ayer" como un "hoy" ya pasado y lo "posterior" como un "ahora", que todavía va a acontecer. Esta posición central de lo presente en Husserl es atacada por Heidegger, quien rebautiza de manera radical las dimensiones temporales como "éxtasis" de la temporalidad señalando, por una parte, que la temporalización no puede implicar la sucesión de los éxtasis del tiempo. "El advenir *no es posterior* al sido y éste *no es anterior* al presente." (379) La afirmación de la "igual originalidad" (*Gleichursprünglichkeit*) de los éxtasis del tiempo es condicionada, sin embargo, a través de la preferencia de un éxtasis determinado del tiempo, pues el "*fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir*". (357) La preeminencia del futuro como modelo de la temporalidad auténtica coincide con el fenómeno de la muerte, en el cual la *anulación* de la existencia encuentra su *posibilidad* extrema del ser en una expresión existencial que aclara, que apenas en este lugar se puede alcanzar la totalidad del "sí mismo" (*Selbst*), es decir, un concepto adecuado de subjetividad. La subjetividad está constituida a través de la combinación de la preeminencia del advenir con el carácter de "proyección" (*Entwurf*) del "ser ahí" que se proyecta hacia su ser y se concibe a sí mismo como un *poder ser*, es decir, como *posibilidad* pura, que tiene una validez "superior" a la de la realidad y que ilumina aquello que puede ser real. La hermenéutica del "ser ahí" se nutre de la interpretación fenomenológica de una temporalidad propia, la cual da al advenir, a diferencia con la fenomenología de Husserl, el *status* de una preeminencia que sirve para unir la comprensión del presente y del sido.

La radicalización hermenéutica de la comprensión preontológica del ser se basa en una interpretación de la temporalidad que reproduce de manera modificada lo que en la filosofía

³⁴ Husserl (1985)

de vida de Dilthey fue concebido como búsqueda de categorías de la vida.³⁵ La determinación de los éxtasis de tiempo indica, además de la discusión crítica con Husserl, también una distancia hacia la filosofía de Dilthey, en la cual convergen el tiempo con la vida. Dilthey entendió la vida como un ocurrir en movimiento, como el tiempo vivido o como “tiempo-corriente” (*Zeit-Fluß*) de vivencias. Pero sólo las “categorías de la vida” posibilitan el hacer plausible aquello que la mera vida no resuelve: al “contexto de la vida” (*den Zusammenhang des Lebens*) diferenciado temporalmente en su totalidad. “En la vida se incluye, como la primera determinación categórica de la misma y fundando todas las otras, a la temporalidad.” En la “vivencia del tiempo” (*Erlebnis der Zeit*) se percibe al tiempo como un “avanzar” ininterrumpido, en el cual lo presente significa “constantemente al pasado y el futuro al presente”. Sin embargo, el ocurrir temporal no se puede vivenciar en un sentido estricto, pues la observación racionalizada del pasado demuestra la sustituibilidad de la vivencia inmediata. Cada observación “destruye” (*zerstört*) al carácter fluyente del tiempo real e interrumpe el flujo. Como en la temporalidad, la vida está determinada también por la “comprensión” que se ejecuta en forma de categorías formales y reales. Por medio de las categorías reales (significado, valor, fin, desarrollo, ideal), se reconstruye el contexto evolutivo de la vida como un “contexto de significación” (*Bedeutungszusammenhang*), en el cual cada presente memorable ocupa un “valor propio” quedando en “relación hacia el sentido de la totalidad”. La categoría del significado posibilita en eso la interpretación de una totalidad de la vida por medio de un acto intencional que reproduce la vida. Esta hermenéutica de la ciencia espiritual se lleva a cabo como “interiorización de la realidad” (*Innewerden von Wirklichkeit*), por medio de la cual se otorga a los acontecimientos su “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). El ocurrir de la vida en el tiempo se configura a través de la categoría del significado que revela el contexto de la totalidad como relación entre el pasado y el futuro y como la relación entre humanos particulares con el género humano. Esta realización procesa la totalidad pero con ciertas limitaciones, puesto que la categoría del significado posibilita una relación de las partes de la vida hacia la totalidad que “jamás se lleva a cabo de manera completa”. A partir de esto concluye Dilthey:

“Debería esperarse el fin del curso de la vida pudiendo observar sólo en la hora de la muerte el todo, desde el cual se podría determinar la relación de sus partes. Se debería esperar el fin de la historia para poseer el material completo para determinar su significado.”³⁶

La hermenéutica universalizada por Dilthey es una contribución para la discusión epistemológica del siglo XIX con repercusiones políticas y sociales. La distinción entre ciencias naturales y ciencias espirituales con la diferencia correspondiente entre el explicar y el comprender tiene como fin la crítica metodológica de la teoría positivista del conocimiento y pretende, por consiguiente, la ampliación de este canon normativo de la ciencia. El paradigma de la historia determina al método de las ciencias espirituales a diferencia del método analítico, que controla al saber “positivo”. La ciencia espiritual implica la determinación de las partes a través de la concepción de la totalidad y viceversa, pues la totalidad tiene que ser representada también desde las partes. El estado de suspensión concertado por Dilthey caracteriza al círculo hermenéutico, en el cual no se puede fijar si la

³⁵ Dilthey (1981)

³⁶ Ibid., p. 288

totalidad antecede principalmente a las partes o si estas condicionan a la totalidad. Esta constitución del círculo hermenéutico no postula la precomprensión dada que podría ser radicalizada como en el ejemplo de Heidegger, pues por lo indeterminable de la relación entre partes y totalidad existe sólo una comprensión que crea, relativiza y modifica perspectivas del ir y venir entre las partes y la totalidad. Con su cercanía hacia Hegel, Dilthey representa una capacidad productiva y utópica de transformación derivada de la relación sujeto/objeto, pues la concepción de la comprensión posibilita tanto el aumento del saber como la autoreflexión crítica de precomprensiones que toman conciencia de su propia historia y que marcan la diferencia con relaciones ahistóricas de estructura. Sólo de manera hipotética, Dilthey puede expresar la “hora de la muerte” del individuo como la condición para avisar la totalidad con el fin de asegurar así las relaciones de las partes. La anticipación real de la hora de la muerte no se lleva a cabo en la “construcción del mundo histórico” reflejada a través de las ciencias espirituales por medio de categorías que hacen transparente al contexto de la vida. La conciencia del pasado representa en eso el relativismo inmanente de épocas históricas. Este relativismo funge como el sustrato epistemológico de la historia, que Dilthey traduce en la *tarea de formación* (*Bildungsaufgabe*) con base en elementos derivados de la tradición del idealismo y del romanticismo burgués. Esta intención utópica es inherente al círculo hermenéutico de Dilthey. A diferencia, el círculo hermenéutico de Heidegger rechaza cualquier condición y mediación histórica a favor de una inmediatez que se alcanza por medio del movimiento del salto. Condiciones, motivaciones, necesidades etc. forman parte de la cotidianidad no-auténtica, desde la cual el “ser ahí” tiene que saltar sin motivo o motivado solamente con base en una decisión pura y vacía de contenido. El salto original y total hacia el centro del círculo hermenéutico posibilitó asegurar la transparencia total o la “visión plena” (*den vollen Blick*) hacia el ser del “ser ahí” y su constitución temporal. La figura de movimiento del precursar hacia la muerte, vinculada a la preeminencia del futuro, expone en este contexto la radicalización de la comprensión del ser preontológicamente dada.

A diferencia de la defensa husserliana del *nunc stans*, del “ahora”, y a diferencia de la interpretación de la comprensión en Dilthey, anclada en la constitución temporal de la vida que no permite la preeminencia incondicional de la totalidad, Heidegger afirma con énfasis, que no se puede adjudicar entre los éxtasis temporales, ni al sido ni al presente, sino exclusivamente al futuro el criterio de la preeminencia. La preeminencia del futuro llega a ser relevante para la hermenéutica existencial, pues Heidegger pretende proyectar una teoría innovadora de la historicidad del “ser ahí” a diferencia de la filosofía de la vida y de la fenomenología trascendental del yo, con el fin de aclarar la constitución de subjetividad legitimada a través de la destrucción de los principios tradicionales de constitución. La hermenéutica del “ser ahí” en el horizonte trascendental del tiempo posibilita la transparencia de la estructura hermenéutica de la historia que no permite ninguna mediación histórica, sino que emerge del lugar de origen del círculo hermenéutico, cuyo alcance depende del movimiento brusco del salto. Por medio del “modo de temporalización” (*Zeitigungsmodus*) del advenir, se revela la posibilidad auténtica de la existencia con base en la decisión. Este decisionismo implica anular al dominio de la integración intramundana y, además, la auténtica emancipación de aquella economía de utilidad con base en cálculos controlada por la dictadura del uno, que imposibilita constantemente la autenticidad del “ser ahí”, es decir,

que imposibilita su subjetividad propiciando el desperdicio de su subjetividad a través de un activismo sin freno en el “presente”. A diferencia, el decisionismo se basa exclusivamente en la selección del futuro con el fin de posibilitar la dimensión del ser que determina las posibilidades del “ser ahí”. Por medio del precursar hacia la muerte, el “ser ahí” vuelve a su propia anulación revelando así el éxtasis temporal del sido con el fin de hacer patente la “situación” del “ahí” del instante (*Augenblick*) con sus posibilidades. El modo de movimiento del *salto* se transforma en un *precursar* continuado, al cual están inherentes, de manera no negable, connotaciones ideológicas de guerra. Así como el vocero de guerra que transmite los lemas de resistencia en el frente, obscurecido por las tormentas de acero que generan un tipo especial de estado de ánimo, de la misma manera el “ser ahí” tiene que identificar su angustia, que le fue asignada por su estado de ánimo, con un precursar ininterrumpido. La ganancia de la angustia soportada yace en la coincidencia entre la posibilidad más extrema del ser y del ser más extremo de la anulación. La decisión, de traducir la certeza de la muerte en un precursar que anticipa constantemente la muerte, implica la finalidad de rechazar al mundo no-auténtico de la dispersión dentro del contexto de la cotidianidad con el propósito de existir en el “instante” del “presente propio” condicionado por la temporalidad trascendental. El precursar hacia la muerte une, siguiendo los criterios interiores de una jerarquía estructural del tiempo, los éxtasis diferenciados del advenir, del presente y del sido hacia una totalidad.

*

La historicidad y la dramaturgia de la escenificación excepcional de la existencia

La temporalidad funge como condición de una “historicidad”, por medio de la cual no se describe el ocurrir de acontecimientos históricos, cuyo movimiento no se puede presentar sin la acción de sujetos empíricos. Sin embargo, Heidegger discute la historia mundial, movida por sujetos identificables, como un fenómeno derivado, pues la historia real es posible solamente a través de la constitución temporal del “ser ahí”. La constitución de la subjetividad a través de la temporalidad trascendental revela el “sentido del ser del ente que llamamos ‘ser ahí.’” (27) Este sentido se hace patente a través del movimiento temporal que constituye al “ser ahí”. La combinación de la rigidez fenomenológica con la comprensión hermenéutica de la constitución histórica del yo, discutido extensamente en los cursos magistrales en Freiburg, se manifiesta en *El ser y el tiempo* como la constitución de subjetividad de un “ser ahí” que, a partir de la jerarquía de modos de ser demostrada sucesivamente, ha de tomar como suyo lo que se reveló como la temporalización de su ser. En el capítulo quinto de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, Heidegger discute explícitamente la temática de los cursos magistrales de Freiburg con base en conceptos de movimiento derivados de la filosofía de la vida. Por medio de esta discusión está programada la discusión crítica con Dilthey. La crítica de Dilthey está disfrazada en el propósito de “servir” a su obra que presenta una concepción de historicidad interpretada por los criterios de la filosofía de la vida; no obstante, propiamente está anunciado el cultivo del “espíritu” del conde Yorck, ausente en la obra de Dilthey. El “interés” que subyace a la

filosofía de la vida circula alrededor de la historicidad. Este interés expresó el conde Yorck, con más precisión que Dilthey, como la elaboración de la “diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico”. Aquí señala la filosofía de la vida su “meta fundamental”. Por otra parte, Heidegger, el ontólogo fundamental, anuncia justamente, con relación a este punto, la cuestión ontológica en el sentido de una “radicalización fundamental” de la cuestión de la filosofía de la vida.

“Con todo, ha menester el planteamiento del problema de una radicalización *fundamental*. ¿De qué otra manera apresar filosóficamente en conceptos ‘categoriales’ la historicidad en lo que tiene de diferente respecto de lo óntico, que reduciendo así lo ‘óntico’ como lo ‘histórico’ a una *unidad más primitiva* de la posible comparación y diferenciación?” (434)

“La analítica existencial y temporal” del “ser ahí” en forma de la ontología fundamental se apropia ahora justamente de la diferenciación genérica de aquello que había discutido la filosofía de la vida, sin contribuir con sus medios categoriales la solución del problema. Propiamente, la filosofía de la vida refleja al “no quebrantado señorío de la ontología tradicional”, que mantiene los “problemas ontológicos encadenados dentro de una estrechez fundamental” (435). Heidegger pretende corregir esta reducción a través de toda la concepción de *El ser y el tiempo*. La genealogización de los modos de ser es dirigido por el modelo de la totalidad original que reveló sucesivamente y con base en el análisis del “ser ahí” tales “fenómenos fundamentales” como la angustia, la muerte, la conciencia, la culpa y, finalmente, el sentido temporal-histórico del “ser ahí”. Con la demostración de la “temporalidad original” del “ser ahí”, Heidegger ofrece una “construcción existencial de la historicidad” que resuelve las presuposiciones no aclaradas de construcciones alternativas de la filosofía de la vida. “La exégesis existencial de la historiografía como ciencia se endereza únicamente a mostrar cómo la historiografía procede ontológicamente de la historicidad del ‘ser ahí’.” (407). Desde la temporalidad original del “ser ahí” se “deduce” la historicidad del mismo. Heidegger aprovecha la ontologización de la historia para exponer la pregunta hacia la subjetividad de los sujetos que actúan históricamente.

“Nadie niega que en el fondo sea el humano ‘ser ahí’ el ‘sujeto’ primario de la historia, como bastante claro lo dice el aducido concepto vulgar de la misma. Pero la tesis: ‘El ‘ser ahí’ es histórico’ no mienta sólo el *factum* óntico de que el hombre represente un ‘átomo’ más o menos importante en el tráfago de la historia del mundo, no pasando de ser el juguete de las circunstancias y los sucesos, sino que equivale a plantear este problema: *¿hasta qué punto y en razón de qué condiciones ontológicas es inherente a la subjetividad del sujeto ‘histórico’ la historicidad como constitución esencial?*” (412)

El *factum* óntico de los sujetos históricos se trasciende a través de la perspectiva ontológica que lo transforma en un problema de la “constitución esencial” de la subjetividad de los sujetos. Por lo tanto, el análisis de la temporalidad es la continuación del análisis de la subjetividad que fue identificado como el núcleo de la temática de *El ser y el tiempo* y que fue discutido desde el inicio como pregunta hacia la “constitución” del “ser ahí” que interroga por su ser.

En el párrafo 74 que trata de la “constitución fundamental de la historicidad”, Heidegger lleva a conclusión esta temática de la subjetividad presentada desde el tiempo de Freiburg como facticidad del “ser ahí”. La jerga ontológica del análisis existencial -practicada por Heidegger como continuación de la ontología griega con el fin de promover “lo inaudito de las formulaciones” también en el contexto contemporáneo a través de una “complicación de los conceptos”, lo que sucede sucesivamente a través de una intensificación de la “dureza de la expresión”- amalgama con una conceptualización que memoriza la temática expandida en forma de cosmovisiones esotéricas o populares cultivadas como remitologizaciones modernas de antiguos mitos del origen. La pretensión de la ontología existencial de hacer transparente las suposiciones de las cosmovisiones dirigidas hacia fines ónticos, coincide con el propósito de convertir en tema el “problema de la historia” a través de su orientación hacia sus “raíces originales” (408). Los conceptos de la ontología fundamental prometen la iluminación acerca del origen de la historicidad auténtica, es decir, estos conceptos aclaran las posibilidades existenciales del “ser ahí” como existencia en el mundo. “Yecto, es sin duda entregado el ‘ser ahí’ a la responsabilidad de sí mismo y de su poder-ser, pero como ser-en-el-mundo.” (413) La intención práctica de las teorías cosmovisionales emerge también en este nivel de la ontología fundamental, que pretende aclarar las determinaciones del origen con base a la pregunta por el ser, después de haber purificado la dimensión de la autenticidad por la lógica correspondiente de las posibilidades de la dimensión no-auténtica determinada por fines que se realizan en el contexto óntico. El procesamiento de purificación se nutre esencialmente del *movimiento* hacia la muerte, es decir, del *precurzar* que coincide con el éxtasis temporal del advenir propio. La aceptación resuelta de las posibilidades reveladas constituye la autoreferencia histórica del “ser ahí”, que se dirige en su subjetividad circular exclusivamente hacia sí misma. “El “estado de resuelto”, en que el “ser ahí” retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la ‘herencia’ que toma sobre sí* en cuanto yecto.” (414) Con base en su mortalidad, el ontólogo fundamental concede a los hombres una historia que se les revela como herencia. Con la aceptación decisionista de tales herencias acontece, con cierta violencia, la conversión de la no-autenticidad hacia la autenticidad.

“El precurzar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y ‘provisional’... Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al ‘ser ahí’ a la simplicidad de su *destino individual.*” (414)

Desde el destino del “ser ahí” singularizado hacia la constitución colectiva de una comunidad del pueblo se requiere solamente de la combinación etimológica de sílabas de “*Schicksal*” (destino) y “*Geschichte*” (historia). El “destino colectivo” (*Geschick*) señala el “gestarse histórico” de la comunidad o del pueblo e incluye más que solamente la suma de los destinos individuales. La “constitución fundamental de la historicidad” expone de esta manera lo que fue intencionado durante todo el proceso de revelar las determinaciones existenciales: hacer transparente la *constitución* del “ser ahí”, es decir, subjetividad en su forma pura, lo que incluye para Heidegger la constitución de colectividad. Sólo con la unidad entre individuo y

comunidad, que se establece como superación de todas las diferenciaciones y en analogía a una dimensión mítica de destino definido como la constitución indisponible por parte de sujetos no-auténticos, la pregunta por el ser alcanza un nivel que se deriva exclusivamente de ella. “El ‘destino colectivo’, en forma de ‘destino individual’, del ‘ser ahí’, en y con su ‘generación’, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del ‘ser ahí’.” (415)

La apelación del destino individual junto con el destino colectivo posibilita la formación de una “situación” constituida en analogía al mito del origen, por medio de la cual se puede reinterpretar los contextos enredados y no transparentes de la realidad óptica en una “sencillez” (*Einfachheit*) transparente. La ontología fundamental, que interpreta con base en su análisis de la muerte la historia como destino, funge como lo contrario de una teoría de la sociedad dedicada a la ilustración de fines ópticos perseguidos por sujetos socializados. Tal ontología abstrae de detalles y concreciones políticas sustituyendo la teoría de la sociedad; a pesar de eso, se comprende como indicación para escenificaciones colectivas, en los cuales el “pueblo” se convierte en sujeto. El análisis fenomenológico-hermenéutico está al servicio de una preparación mental (*Gesinnung*) que antecede a tales escenificaciones colectivas, revelando las estructuras fundamentales y constitutivas de la existencia y determinando como punto de salida:

“El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos”. (53)

La exigencia para llevar a cabo esta tarea se basa en la desconfianza frente a las determinaciones de la subjetividad del sujeto derivadas de la tradición de la ilustración que no pueden fundamentar, por lo cual Heidegger constata una “carencia fundamental” que solamente se puede curar a través de una fundamentación ontológica. Con la redeterminación de los fundamentos ontológicos, el movimiento del precursar hacia la muerte cultiva, como punto culminativo de todas las determinaciones estructurales y existenciales, una constitución del “ser ahí” que no se distingue -en analogía al místico- por su subjetividad singularizada como una existencia de excepción, sino que recorre el progreso de iniciación dramática de determinaciones existenciales con el fin de ser preparado para la escenificación excepcional de una existencia colectiva. Refiriéndose al movimiento del precursar hacia la muerte, Heidegger prepara filosóficamente el traspaso hacia procedimientos colectivos de sacrificios que no pueden ser calculados a través de fines dominantes en contextos sociales. La descripción de la estructura de la existencia revela, sucesiva y paulatinamente, la “totalidad” de un “ser sí mismo auténtico” que encuentra en la “lucha” de la comunidad del pueblo, esto es, en la escenificación de una movilización de masas su fin auténtico e histórico convertido hacia un destino.

La afirmación del “ser sí mismo auténtico” implica la renuncia al apego a la no-autenticidad condicionado por el uno, cuyo movimiento catastrófico de torbellino anula cualquier afirmación auténtica de subjetividad. Sin embargo, el rescate de la subjetividad amenazada debe ser posible de manera “total” y “original”, lo que sucede solamente pagando como precio un vacío total (*totale Entleerung*) o la anulación de exigencias y obligaciones derivadas de la realidad social. Para conservar la subjetividad, esta tiene que ser desubjetivada de manera radical. La ejecución de tales procesos de desubjetivación en el nombre de la aniquilación culmina con la regulación ontológica de una lógica de posibilidad

que se manifiesta a través del precursar hacia la muerte. Por medio del precursar, se realiza la posibilidad como tal, fundamentando así la “proyección” del “ser ahí” en su existencia histórica. La ganancia de esta disposición a favor del sacrificio consiste en la revelación del “oculto fundamento de la historicidad” del “ser ahí” (417). Con la determinación de este acontecimiento pleno y auténtico del “ser ahí” a través de un acontecer colectivo se origina, justamente por la preeminencia del éxtasis temporal del futuro, una “igual originalidad” de todos los éxtasis temporales, produciendo por medio de la organización de todas las estructuras existenciales la situación mítica de origen de una “situación” libre de conflictos de todos los momentos diferenciales.

“Sólo cuando en el ser de un ente moran juntas la muerte, la deuda, la conciencia moral, la libertad y la finitud en la forma igualmente original que en la cura, puede ese ente existir en el modo del ‘destino individual’, es decir, ser histórico en la raíz de su existencia.” (415)

Por medio de la apelación de una situación mítica de origen, Heidegger diagnostica con base en la perspectiva ontológica una crisis fundamental, cuya superación está condicionada por la renuncia radical de un análisis inmanente de la sociedad. Este diagnóstico se presenta en el tiempo de la República de Weimar, cuya constitución política fue atacada por los principales agentes políticos. La inauguración de la pregunta por el ser con la distinción entre autenticidad y no-autenticidad es por sí misma el síntoma de ésta crisis transformado a una crisis de la problemática fundamental de constitución, por medio de la cual se pone a cuestión toda la tradición teórica y práctica de Occidente. Con esta pretensión, la ontología fundamental se nutre de aquellos múltiples movimientos cosmovisionales que constatan desde el siglo XIX la inestabilidad, la falta de sentido y la decadencia de la vida contemporánea señalando, sin embargo, al mismo tiempo la necesidad de recuperar la unidad perdida de sentido a través de modelos de totalidad. El pronóstico del ocaso de la constitución moderna de la sociedad proclamado por el movimiento de la juventud bajo la influencia de la filosofía de la vida se puede transformar en una expectativa de resurrección que se basa en la disposición hacia una constitución totalmente diferente. Así, como el fénix de las cenizas, emerge desde la decadencia de la sociedad, caracterizada por la ausencia de origen debido a corrientes ilustrativas y secularizantes, la visión de una innovación que cultiva la remitologización del pensamiento. La remitologización hay que entenderla como un proyecto anti-ilustrativo que relativiza y extingue finalmente la competencia de la conciencia y que propaga a su vez fuerzas de orígenes con más vitalidad. A la decadencia de la sociedad existente se opone, de forma visionaria, una nueva constitución que se basa en modelos de totalidad por medio de los cuales se superan los antagonismos (por ejemplo, el antagonismo entre individuo y sociedad) que amenazan la estabilidad de la constitución.

Heidegger promete una terapia de la crisis homogeneizando con el criterio de la “igual originalidad” a aquello que quedaría disperso en fenómenos aislados sin la formulación explícita de la pregunta por el ser y el tiempo. La transparencia de la temporalidad funge en este proyecto como el horizonte que dirige la perspectiva ontológica. El horizonte de la temporalidad ilumina la estructura de existencia del “ser ahí”, es decir, su constitución de ser. La historicidad del “ser ahí” señala explícitamente “golpes del destino” que tocan al “ser ahí” que en el “fondo de su ser es ‘destino individual’.” (414) El destino se

define en el sentido mítico del origen como “superpotencia” que prepara al “ser ahí” para las “adversidades”, lo que se refleja en la constitución ontológica del “ser ahí”. La “constitución del ser” del “ser ahí” -explicada por medio de la estructura temporal y total de la cura-ilumina el “poder del destino” que se “libera” en la lucha colectiva. Heidegger entiende al destino como la vinculación de un colectivo con las fuerzas del origen interpretándolo como sinónimo de una orientación colectiva de las existencias singularizadas: “En el ‘ser uno con otro’ en el mismo mundo y en el ‘estado de resuelto’ para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los ‘destinos individuales’.” (415) La vinculación del “ser ahí” con el origen o, con otras palabras: su integración en un destino colectivo presupone un “ser ahí” cuya subjetividad se caracteriza por motivos desgarradores de movimiento. Sólo un “ser ahí” que anticipa, en la libertad del precursar hacia la muerte, su propio estrellamiento como condición de su constitución de ser o: sólo un sujeto que interioriza, por medio de la experiencia extrema de la catástrofe, la extinción de su subjetividad, puede garantizar la “igual originalidad” de los éxtasis diferentes del tiempo como “un cohabitar” que posibilita la orientación histórica, es decir, la existencia en el “modo del destino”. Heidegger presenta el modelo dionisiaco de la disolución del sujeto, derivado de la filosofía de la vida, en la terminología de una fundamentación ontológica de la existencia, estructurada por modelos de anulación, los cuales son interpretados en este contexto como versiones de desubjetivación. Por medio de la transformación del movimiento derivado de la filosofía de la vida se expone, a través de la ontología fundamental y haciendo uso de una dramática expresionista, la exclusividad de un sujeto que homogeneiza en su subjetividad los tres éxtasis del tiempo con el fin de restaurar con tal simultaneidad mítica de origen del tiempo aquel dominio de historia (*Geschichtsmächtigkeit*) que fue disuelto en el discurso público de los fines no-auténticos. Esta transformación alcanza en el párrafo sobre la “constitución fundamental de la historicidad” su punto culminativo. La pérdida de sustancia subjetiva por medio del predominio del uno, sólo puede ser compensado por una constitución de subjetividad que incluye en la experiencia de la facticidad del “ser ahí” o, con otras palabras, que incluye en la re-proyección hacia la existencia subjetiva la disposición a la subjetividad sacrificada.

“Sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su ‘ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido, puede, haciéndose ‘tradición’ de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar ‘estado de yecto’ y ser, en el modo de la mirada, para ‘su tiempo’. Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un ‘destino individual’, es decir, una historicidad propia.” (416)

IV. Conclusión

La tercera sección de la primera parte del plan de trabajo (50) propuesta por Heidegger con el título invertido *Tiempo y Ser*, fue planeada como una “nueva reiteración” del análisis existencial del “ser ahí” y debería ser presentada dentro del “marco de la discusión fundamental del concepto del ser” (361). El cambio de perspectiva del “ser ahí” anunciado por Heidegger que se distingue por su comprensión del ser hacia un ser que es el factor constitutivo del “ser ahí” en su historicidad, guarda una analogía notable con el paso hacia la fenomenología trascendental realizado por Husserl. Husserl mismo entendió su cambio de perspectiva como la radicalización de los contenidos identificados antes del giro trascendental, en el marco de una analítica descriptiva de la conciencia. Continuando con la analogía, en la tercera sección de *Tiempo y Ser* se hubiera expuesto una posición, en la cual el ser como instancia trascendental correspondería a la radicalización de aquellos contenidos presentados por Heidegger en la parte publicada de la ontología fundamental. Sin embargo, esta radicalización no se llevó a cabo y por consiguiente, ni la tercera sección de la primera parte ni la segunda parte anunciada con tres apartados fueron publicados por Heidegger. De este hecho se deduce la cuestión ¿se debe considerar como un proyecto fracasado la exposición de la pregunta por el ser elaborada programáticamente como una concepción de subjetividad que expresa una posición crítica hacia la tradición de la filosofía trascendental?

Este fracaso sería al mismo tiempo un fracaso de todo el pensamiento temprano, pues la presentación de los motivos y temas diferentes en los cursos magistrales (crítica hacia el neokantismo, hacia la filosofía y el concepto de la cosmovisión, hacia la filosofía de la vida y hacia una concepción de religión bajo la influencia del neokantismo que neutraliza los temas religiosos) tuvo como fin identificar justamente aquellas *figuras de excitación* (*Beunruhigungsfiguren*) que contribuyeron a una concepción de subjetividad en la cual juegan un papel decisivo los procesos de desubjetivación. Toda la fase hasta *El ser y el tiempo* se puede presentar como la elaboración de un pensamiento original, en el cual los *motivos de movimiento* (*Bewegungsmotive*) desempeñan una función derivada de la tendencia de caída desde el origen y de la tendencia correspondiente de retorno hacia el origen. Las estructuras de movilidad de la subjetividad del sujeto desarrolladas en el contexto del concepto de la vida, expresan -junto con su ejecución dramática- la oposición a una fenomenología cuya concepción de una corriente de vivencias marcada por un *fluir* no excitado estuvo vinculado con una tradición que manifiesta, a través de su orientación teórica de la conciencia, un modo de *cálculo* que aniquila la *incalculabilidad* de la lógica del origen. La versión de que la tradición filosófica del pensamiento desde los griegos y con énfasis especial desde la ilustración occidental tuvo el efecto de nivelar y eliminar las figuras de excitación, provocó una crítica radical con la pretensión de un nuevo inicio que fue anunciado y organizado como empresa gigantesca.

Según la interpretación de este trabajo, el fin del programa filosófico perseguido por Heidegger, a lo largo del primer decenio de la posguerra, consistió en desarrollar en forma de una *crítica alternativa de cultura* un proyecto que pretende identificar fenómenos degenerados de la sociedad contemporánea con la finalidad de escaparse de ellos. La

presencia múltiple y popular de versiones cosmovisionales basadas en la filosofía de la vida y su modo competitivo de presentarse, obligó a desarrollar una orientación *ontológica* para establecer de esta manera un *fundamento* capaz de sostener la conversión de los fenómenos degenerados. La analítica existencial expuso, con base en la fenomenología, la descripción de tales “caracteres de movilidad” inherentes a la “facticidad de la vida”. La descripción hermenéutica fenomenológica de la facticidad reveló, de esta manera, la constitución trascendental de la subjetividad como un *ser* que aparece no de otro modo sino por medio de procedimientos de desubjetivación. La presentación organizada de tal desubjetivación a través de una perspectiva de totalidad -por medio de la cual se organiza la transparencia de la dimensión trascendental del ser sin convertirlo por eso en un factor disponible- es el núcleo fascinante de una ontología fundamental que afirma, por un lado, delimitarse por medio de determinaciones nuevas de la tradición, pero por otro lado queda todavía atrapada en los dilemas y las contradicciones de la constitución tradicional de subjetividad. Con este proyecto filosófico, Heidegger participa en el *pathos* expresionista del *Aufbruch* de su tiempo, pero él ejemplifica al mismo tiempo la problemática del escape de la tradición de la filosofía burguesa trascendental. La dificultad de cumplir con la promesa de un *Aufbruch* verdadero se expresa por el hecho que Heidegger, después de la eliminación organizada de todos los contenidos de sujetos sociales, rescata finalmente todavía una subjetividad vaciada por los procesos de desubjetivación que se manifiesta tanto individual como colectivamente. La consagración ontológica fundamental de la exclusividad de la existencia revela, inmediatamente y en analogía al motivo religioso de la transformación, la disposición hacia un giro que contiene en la programación filosófica de *El ser y el tiempo* una función central.

La indicación hacia la tercera sección no publicada endurece la versión de que en la obra *El ser y el tiempo* no se trata solamente de un fragmento, sino que toda la concepción de este pensamiento, con su dependencia de núcleos problemáticos de la filosofía trascendental, ha fracasado por completo. En la historia de recepción y de interpretación del pensamiento temprano de Heidegger, este fracaso se traduce en la distinción entre Heidegger I y Heidegger II, con el fin de documentar la imposibilidad de trazar en la progresión del camino heideggeriano del pensamiento una continuación homogénea de la temática expuesta. La negación de la continuidad se sostiene en expresiones autointerpretativas del autor: Heidegger aplicó el uso de la figura de una *Kehre* con el fin de sugerir que la destrucción hacia la tradición filosófica ejecutada por él, todavía debería realizarse, otra vez, hacia su propia posición que fue concluida de una manera en la obra *El ser y el tiempo*. No obstante, el cambio de perspectiva anunciado en forma de una *Kehre* se debe entender como la continuación de aquella *investigación radical de categorías* proyectada desde los primeros cursos magistrales. La investigación categorial de la llamada filosofía tardía consiste en una perspectiva de totalización, cósmicamente extendida desde una historia del ser que absorbe la ontología de la existencia con su configuración ambigua del origen a través de las figuras de la caída y el retorno. La *lógica del acontecimiento* (*Ereignislogik*) de la fase tardía devora, con su renuncia al nombre de “filosofía”, también la versión de una subjetividad vaciada cuyo *sacrificio* está en constante disposición, para interpretar así la *historia del mundo* desde la figura doble de la caída del ser y del retorno hacia el ser. Por consiguiente, hay que investigar la *Kehre* -que se demuestra paradójicamente como continuación de intenciones manifestadas en las conferencias

tempranas- con respecto a la versión ontológica existencial de constitución de la subjetividad. Tal investigación debe considerar en su análisis la experiencia histórica del *nacionalsocialismo*, pues el carácter filosófico social de la ontología fundamental encuentra en el pensamiento de la fase tardía su continuación. Esta característica del pensamiento heideggeriano se va a discutir en una siguiente parte del trabajo.

Bibliografía

- Anselm, Sigrun (1990): Vom Ende der Melancholie zur Selbstinszenierung des Subjekts. Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft
- Arendt, Hannah (1969): Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. En: Merkur, tomo 10
- Aristóteles (1983): Etica Nicomaquea. México, Universidad Nacional Autónoma de México
- Aristóteles (1978): Metaphysik (Griechisch-Deutsch); 2 tomos. Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Bauer, Walter (1952): Wörterbuch zum Neuen Testament. Berlin, Alfred Töpelmann Verlag
- Behler, Ernst (1988): Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie. Paderborn, Ferdinand Schöningh
- Behrens, Klaus (1984): Friederich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794 - 1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik. Tübingen, Niemeyer
- Berkowski, N. J. (1979): Die Romantik in Deutschland. Leipzig, Koehler&Amelang
- Best, Otto F. (Editor) (1982): Theorie des Expressionismus. Stuttgart, Reclam
- Blüher, Hans (1922): Wandervogel. Geschichte einer Jugendbewegung, Erster Teil: Heimat und Aufgang. Prien (Chiemsee)
- Brentano, Franz (1955): Psychologie vom empirischen Standpunkt, 2 tomos. Hamburg, Meiner
- Breuer, Stefan (1995): Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Bourdieu, Pierre (1975): Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt, Syndikat
- Bultmann, Rudolf (1935): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band 2, Stuttgart, Kohlhammer
- Bultmann, Rudolf (1958): Theologie des Neuen Testaments. Tübingen
- Conzelmann, H. (1967): Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München
- Die Bibel (1982): Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Stuttgart, Katholische Bibelanstalt
- Diersch, M. (1977): Empiriekritizismus und Impressionismus. Berlin, Rütten&Loening
- Dilthey, Wilhelm (1978a): Introducción a las Ciencias del Espíritu, México, Fondo de Cultura económica
- Dilthey, Wilhelm (1978b): Teoría de la concepción del mundo, México, Fondo de Cultura económica
- Dilthey, Wilhelm (1981): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt, Suhrkamp
- Eucken, Rudolf (1918): Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer
- Fariás, Victor (1989): Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt, Fischer
- Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (1963): Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, tomo IV/2; en: Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln, Zürich, Köln, Benziger Verlag
- Figal, Günther (1991): Martin Heidegger. Philosophie der Freiheit. Frankfurt, Anton Hain
- Flasch, Kurt (1980): Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart, Reclam
- Flavius Josephus (1965): Der jüdische Krieg. 2 tomos. München, Goldmann Verlag

- Flex, Walter (1936): Der Wanderer zwischen zwei Welten. Ein Kriegserlebnis. En: Walter Flex: Gesammelte Werke, tomo 1, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung
- Frank, Manfred (1989): Kaltes Herz. Uniendliche Fahrt. Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne. Frankfurt, Suhrkamp
- Franzen, Winfried (1975): Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers. Meisenheim am Glan, Anton Hain
- Frege, Gottfried (1894): Rezension von Dr. E. G. Husserl: Philosophie der Arithmetik. En: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, tomo 103
- Frege, Gottfried (1884): Die Grundlagen der Arithmetik, Breslau
- Fürstenau, Peter (1958): Heidegger. Das Gefüge seines Denkens. Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Gadamer, Hans Georg (1995): Erinnerungen an Heideggers Anfänge. En: Gesammelte Werke, tomo 10, Tübingen, Mohr
- Gerber, Walther (1957): Zur Entstehungsgeschichte der deutschen Wandervogelbewegung. Ein kritischer Beitrag. Bielefeld
- Gründer, Karl y Ritter, Joachim (Editores) (1980): Historisches Wörterbuch der Philosophie, tomo 5. Basel, Verlag Schwabe & Co
- Gudopp, Wolf-Dieter (1983): Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von 'Sein und Zeit'. Frankfurt, Marxistische Blätter
- Gutiérrez, Carlos B. (1976): Die Kritik des Wertbegriffs in der Philosophie Heideggers. Heidelberg (Inaugural-Dissertation)
- Haeckel, Ernst (1900): Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie. Bonn, Verlag von Emil Strauß
- Hamann, R. (1923): Der Impressionismus in Leben und Kunst, Marburg
- Hardenberg, Friedrich von (Novalis) (1953): Hymnen an die Nacht. En: Die Dichtungen, tomo 1. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider
- Hardenberg, Friedrich von (Novalis) (1957): Fragmente, tomo II. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider
- Hardenberg, Friedrich von (Novalis) (1984): Fragmente und Studien. Die Christenheit und Europa. Editor: C. Paschek, Stuttgart, Reclam
- Hegel, G.W.F. (1969): Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Hamburg Meiner
- Hegel, G.W.F. (1975): Wissenschaft der Logik. Hamburg, Meiner
- Hegel, G.W.F. (1977): Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. En: Jenaer Schriften 1801-1807. Werke in 20 Bänden, tomo 2, Theorie Werkausgabe. Frankfurt, Suhrkamp
- Hegel, G.W.F. (1978a): Eleusis. An Hölderlin. En: Frühe Schriften. Werke in 20 Bänden, tomo 1, Theorie Werkausgabe. Frankfurt, Suhrkamp
- Hegel, G.W.F. (1978b): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke in 20 Bänden, tomo 20, Theorie Werkausgabe. Frankfurt, Suhrkamp
- Hegel, G.W.F. (1985a): Fenomenología del espíritu, México, Fondo de Cultura económica
- Hegel, G.W.F. (1985b): Filosofía del derecho. México, Universidad Autónoma de México
- Heidegger, Martin (1976): Mein Weg in die Phänomenologie. En: Zur Sache des Denkens. Tübingen, Max Niemeyer

- Heidegger, Martin (1977): Vier Seminare. Le Thor (1966/1968/1969), Zähringen (1973). Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1978a): Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. En: Frühe Schriften, tomo 1. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1978b): Neuere Forschungen über Logik. En: Frühe Schriften, tomo 1. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1978c): Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen' (1919/21). En: Wegmarken. Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1985): Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1986a): El ser y el tiempo. Traducción de: José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica
- Heidegger, Martin (1986b): Que es Metafísica? Y otros ensayos. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte
- Heidegger, Martin (1987): Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (mit einer Nachschrift der Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums". Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1988a): Prolegomena Zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1988b): Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, tomo 63. Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1993): Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, tomo 59. Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1995): Einleitung in die Phänomenologie der Religion. En: Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, tomo 60. Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Heinrich, Klaus (1982): Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Basel-Frankfurt, Stroemfeld/Roter Stern
- Hepp, Corona (1987): Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende. München, Deutscher Taschenbuch Verlag
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (1964): Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meisenheim am Glan
- Hölderlin (1969): Hyperion; en: Werke und Briefe, tomo 1. Frankfurt. Insel Verlag
- Husserl, Edmund (1962): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. En: Husserliana, Gesammelte Werke, tomo VI, Den Haag, Martinus Nijhoff
- Husserl, Edmund (1973): La filosofía como ciencia estricta, Argentina, Editorial Nova
- Husserl, Edmund (1968): Phänomenologische Psychologie. Husserliana, Gesammelte Werke, tomo IX. Den Haag, Martinus Nijhoff

- Husserl, Edmund (1982a): *Investigaciones lógicas*, (tomo 1). Madrid, Alianza Universidad
- Husserl, Edmund (1982b): *Investigaciones Lógicas* (tomo 2). Madrid, Alianza Universidad
- Husserl, Edmund (1984): *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México, Folios Ediciones
- Husserl, Edmund (1985): *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Hamburg, Meiner
- Husserl, Edmund (1986a): *Die Idee der Phänomenologie*. Hamburg, Meiner
- Husserl, Edmund (1986b): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura económica
- Husserl, Edmund (1986c): *Meditaciones Cartesianas*. México, Fondo de Cultura económica
- Husserl, Edmund (1987): *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. En: *Gesammelte Werke*, tomo XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers
- Husserl, Edmund (1988): *Briefwechsel*. En: *Husserliana, Dokumente*, tomo III, Teil 6, *Philosophenbriefe*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers
- Husserl, Edmund (1990): *El Artículo de la Encyclopædia Britannica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México
- Husserl, Edmund (1991): *Philosophie der Arithmetik, Psychologische und logische Untersuchungen*, Halle
- Jaspers, Karl (1985): *Psychologie der Weltanschauungen*. München, Piper
- Jünger, Ernst (1963): *Sturm*. Olten
- Kahler, Erich (1920): *Der Beruf der Wissenschaft*. Berlin
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
- Kant, Immanuel (1977): *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*; en: *Vorkritische Schriften bis 1768*, 2 tomos; *Werkausgabe Band II*. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
- Kindt, Werner (Editor) (1968): *Die Wandervogelzeit*. Düsseldorf/Köln
- Klages, Ludwig (1974): *Mensch und Erde*. En: *Sämtliche Werke*, tomo 3, *Philosophische Schriften*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann
- Köhnke, Klaus Christian (1986): *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt, Suhrkamp
- Kopetzky, Helmut (1981): *In den Tod - Hurra. Deutsche Jugendregimenter im Ersten Weltkrieg*. Köln, Pahl-Rugenstein
- Krieck, Ernst (1938): *Leben als Prinzip der Weltanschauung und Problem der Wissenschaft*. Leipzig, Armannen Verlag
- Krieck, Ernst (1920): *Die Revolution der Wissenschaft: Ein Kapitel über Volkserziehung*. Jena
- Landgrebe, Ludwig (1963): *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh
- Leese, Kurt (1932): *Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie*. Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag
- Lehmann, Karl (1984): *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*. En: Pöggeler, Otto (Editor): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein, Athenäum

- Lenk, Kurt (Editor) (1984): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie.* Frankfurt/New York, Campus
- Liebmann, Otto (1912): *Kant und die Epigonen.* Berlin
- Linse, Ulrich (Editor) (1983): *Zurück o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890-1933.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag
- Losurdo, Domenico (1995): *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsfelosophie.* Stuttgart, Metzeler
- Löwith, Karl (1969): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts.* Frankfurt, Fischer
- Lübbe, Hermann (1974): *Politische Philosophie und Ideologie.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag
- Mannheim, Karl (1964): *Wissenssoziologie,* Neuwied/Berlin
- Mannheim, Karl (1980): *Strukturen des Denkens,* Frankfurt Suhrkamp
- Mannheim, Karl (1995): *Ideologie und Utopie,* Frankfurt, Vittorio Klostermann
- Meinecke, Friedrich (1908): *Weltbürgertum und Nationalstaat.* München/Berlin
- Meister Eckhart (1979): *Deutsche Predigten und Traktate.* München, Carl Hanser Verlag
- Meißinger, K.A. (1962): *Der katholische Luther.* München
- Mensching, Günther (1992): *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter.* Stuttgart, J. B. Metzler Verlag
- Merker, Barbara (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls.* Frankfurt, Suhrkamp
- Misch, Georg (1967): *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger.* Darmstadt
- Mohler, Armin (1994): *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Müller, Max (1964): *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* Heidelberg
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Die Geburt der Tragödie. Kritische Studienausgabe.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag
- Ollig, Hans Ludwig (Editor) (1982): *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker.* Stuttgart, Reclam
- Peter, Klaus (1985): *Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung.* Stuttgart, Reclam
- Pinthus, Kurt (1959): *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus.* Hamburg, Rowohlt
- Rentsch, Thomas (1989): *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod.* München, Piper
- Richardson, William J. (1963): *Heidegger. Through Phenomenology to Thought.* The Hague (Phaenomenologica XIII)
- Rickert, Heinrich (1922): *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit.* Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr
- Ringer, Fritz K. (1987): *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890 - 1933.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag
- Rolf, Bernd (1977): *Die Destruktion der Substantialität in der Analytik des Daseins. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Existenz.* Köln
- Rothacker, Erich (Editor) (1927): *Probleme der Weltanschauungslehre. En: Reichls philosophischer Almanach, tomo 4.* Darmstadt, Otto Reichl Verlag

- Santander, Jesús Rodolfo (1985): Trabajo y praxis en "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo. México, Universidad Autónoma de Puebla
- Scheler, M. (1973): Sociología del saber, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte
- Schelling, F. W. J. (1963): Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre I-IV (1796/97). En: Schellings Werke, Erster Hauptband, Münchener Jubiläumsdruck, München, Beck/Oldenburg
- Schelling, F. W. J. (1967): Die Weltalter. Fragmente. En: Schellings Werke, Vierter Hauptband, Münchener Jubiläumsdruck, München, Beck/Oldenburg
- Schelling, F. W. J. (1975): Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
- Schelling, F. W. J. (1983): Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Schelling, F. W. J. (1962): System des transzendentalen Idealismus. Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Schlegel, F. (1964): Transzendentalphilosophie. Jena 1800-1801. En: Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe, tomo 12, Philosophische Vorlesungen, München, Verlag Ferdinand Schöningh
- Schlegel, F. (1966): Signatur des Zeitalters. En: Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Tomo 7: Schriften zur Geschichte und Politik. Editor: E. Behler, Paderborn, Schöningh
- Schlegel, F. (1969): Philosophie des Lebens. En: Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe, tomo 10, München, Verlag Ferdinand Schöningh
- Schlegel, F. y Schlegel, A. W. (1992): Athenaeum. Eine Zeitschrift, 3 tomos, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Schleiermacher, Friedrich (1957): Zur Pädagogik. En: Werke. Auswahl in vier Bänden. Dritter Band, Leipzig, Felix Meiner
- Schnädelbach, Herbert (1991): Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt, Suhrkamp
- Schopenhauer, Arthur (1992): El mundo como voluntad y representación. México, Editorial Porrúa
- Schopenhauer Arthur (1960-1963): Parerga und Paralipomena I. En Sämtliche Werke. Stuttgart/Frankfurt
- Schulz, Walter (1979): Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität. Pfullingen, Neske
- Schulz, Walter (1984): Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, En: Pöggeler, Otto (Editor): Heidegger. Perspektiven seines Werkes. Königstein, Athenäum
- Schwan, Alexander (1965): Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag
- Simmel, Georg (1919): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. En: Simmel, Georg: Philosophische Kultur. Leipzig, Alfred Kröner Verlag
- Simmel, Georg (1918): Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München, Duncker&Humblot
- Simon, Josef (1973): Leben. En: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, tomo 3. München, Kösel-Verlag
- Spiegelberg, H. (1969): 'Intention' und 'Intentionalität' in der Scholastik, bei Brentano und Husserl. En: Studia Philosophica, tomo 29
- Spiegelberg, H. (1971): The Phenomenological Movement, den Haag

- Spiegelberg, H. (1981): *The context of the phenomenological Movement*. Den Haag
- Spengler, Oswald (1995): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag
- Thomä, Dieter (1990): *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*. Frankfurt, Suhrkamp
- Tillich, Paul (1980): *Die sozialistische Entscheidung*. Berlin, Medusa-Verlag
- Träger, Claus (1984): *Geschichte und Romantik*. Frankfurt, Verlag Marxistische Blätter
- Troeltsch, Ernst (1925): *Die Ideen von 1914*. In: *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*. Editor: Hans Baron, Tübingen, Verlag von Mohr
- Troeltsch, Ernst (1917) *Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen*. Berlin
- Tugendhat, Ernst (1967): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, Walter de Gruyter
- Türke, Christoph (1989): *Zum ideologiekritischen Potential der Theologie. Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation*. Lüneburg, zu Klampen
- Weber, Max (1980): *El político y el científico*. Puebla, La red de Jonas
- Weber, Max (1985): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen
- Wiplinger, Fridolin (1961): *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Freiburg-München, Karl Alber
- Wirkus, Bernd (1996): *Deutsche Sozialphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Wust, Peter (1963): *Die Auferstehung der Metaphysik. Gesammelte Werke, tomo 1*. Münster, Verlag Regensberg
- Zimmermann, Franz (1992): *Einführung in die Existenzphilosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft