

# El desasosiego de la vida fáctica

La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones  
de Friburgo de Martin Heidegger  
(1919-1923)

TESIS DOCTORAL  
(Mención Internacional)



Programa de doctorado: “Razón, lenguaje e historia”  
Mención de Calidad del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte  
(Resolución del 28 de mayo de 2003 de la Dirección General de  
Universidades)

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement  
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Presentada por:  
*Rocío Garcés Ferrer*

Dirigida por:  
*Dr. Manuel Jiménez Redondo*  
*Dr. Manuel E. Vázquez García*

Valencia, 2014

*El desasosiego de la vida fáctica.  
La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de  
Friburgo de Martin Heidegger  
(1919-1923)*

*Copyright 2014 © Rocío Garcés Ferrer*

*Para Andrés*



*“Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo  
a me ipso fugerem? Quo non me sequerer?”*

*AGUSTÍN, Confesiones*



## ÍNDICE

RESUMEN	11
<i>ABSTRACT</i>	13
NOTA BIBLIOGRÁFICA Y ABREVIATURAS	15
INTRODUCCIÓN GENERAL	19
§1. Estado de la cuestión	22
§1.1. El nuevo punto de partida de la filosofía: la facticidad	25
§1.2. La transformación <i>afectiva</i> de la intencionalidad	30
§1.3. El desasosiego de la vida fáctica	36
§2. Objetivo y estructura del trabajo	40
§3. Metodología	44

### PRIMERA PARTE

#### El descubrimiento del *Faktum* de la facticidad:

#### Las raíces *teológicas* de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica

INTRODUCCIÓN	51
CAPÍTULO 1. El contra-movimiento del sujeto de la mística	57
§4. La despedida del <i>sistema</i> del catolicismo	57
§5. La irrupción del espíritu histórico	61
§6. El amor como desasimiento y <i>unio mystica</i> en Eckhart	67
§7. Schleiermacher: el sentimiento religioso y la intuición total	72
CAPÍTULO 2. La comprensión <i>kairológica</i> del tiempo en el cristianismo primitivo	83

§8. <i>Theologia crucis</i>	85
§9. La experiencia fáctica de la vida cristiana	91
§10. La esperanza escatológica	98
CAPÍTULO 3. La fenomenología de la vida fáctica como <i>curare</i>	
en las <i>Confesiones</i> de Agustín	105
§11. <i>Inquietum cor nostrum</i>	108
§12. La doble movilidad del <i>curare</i> : <i>defluxus</i> y <i>continentia</i>	113
§13. Las tres formas de la <i>tentatio</i>	117
§13.1. <i>Concupiscentia carnis</i>	120
§13.2. <i>Concupiscentia oculorum (curiositas)</i>	122
§13.3. <i>Ambitio saeculi</i>	125
RECAPITULACIÓN Y TRÁNSITO. Delineación de una fenomenología del <i>animus</i>	
como primer paso hacia una fenomenología de la <i>akedia</i>	131
SEGUNDA PARTE	
El acceso al <i>Faktum</i> de la facticidad:	
La génesis epistemológica de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica	
INTRODUCCIÓN	141
CAPÍTULO 4. El nuevo inicio: la búsqueda de una ciencia originaria de	
la vida	145
§14. La idea de una ciencia originaria	146
§15. La inmersión en el <i>factum</i> del conocimiento	150
§16. El enigma del “hay” y el salto al mundo como significatividad	156
§17. La imbricación vital entre la motivación y la tendencia:	
la intuición hermenéutica	163
§17.1. Las dos objeciones teoréticas al método fenomenológico	165
§17.2. El “algo preteorético” y la teorización formal	167
§17.3. La expresión de la movilidad de la vida “en la tendencia	
que la motiva y en la motivación hacia la que tiende”	172



CAPÍTULO 5. La experiencia fundamental como origen del filosofar	177
§18. La motivación como unidad de la situación	180
§19. La experiencia fundamental y el sí mismo: el <i>Selbstwelt</i>	185
§19.1. Dilthey y la acentuación del mundo del sí mismo	189
§19.2. La destrucción de la <i>psyché</i>	195
a) El motivo existencial fundamental de la destrucción	198
b) La preocupación por sí mismo como “la realidad originaria”	202
§19.3. Las situaciones límites y las experiencias fundamentales	206
§20. La experiencia filosófica fundamental y la indicación formal	212
CAPÍTULO 6. La movilidad de la vida fáctica	223
§21. ¿ <i>Anima</i> o <i>psyché</i> ?	225
§22. Las categorías de la vida fáctica en su <i>aversio</i> y en su <i>mobilitas</i>	229
§22.1. Las categorías que describen la aversión al origen	233
a) La inclinación	233
b) La distancia	235
c) La oclusión	237
d) Lo fácil	241
§22.2. Las categorías del movimiento: <i>relucencia</i> y <i>prestrucción</i>	244
a) La movilidad de la inclinación	246
b) La movilidad de la distancia	249
c) La movilidad de la oclusión	250
§23. La movilidad fundamental de la ruina	254
§23.1. La intensificación del cuidado: la ocupación	257
§23.2. La facticidad del morir y lo histórico	259
§23.3. La nada de la vida fáctica como aniquilación e imposibilidad	263
§24. El cuestionamiento radical y la filosofía como contra-movimiento	268
RECAPITULACIÓN Y TRÁNSITO. La fenomenología hermenéutica de la vida fáctica a la luz de la fenomenología de la <i>akedia</i>	277

## TERCERA PARTE

### La dimensión ontológica del *Faktum* de la facticidad:

#### La hermenéutica fenomenológica de la facticidad

INTRODUCCIÓN	297
CAPÍTULO 7. La fenomenología de la <i>akedia</i> como la matriz intencional oculta de la hermenéutica de la facticidad	305
§25. Destrucción y apropiación de la fenomenología de la acedia	305
§25.1. Destrucción hermenéutica de la acedia medieval	308
§25.2. Apropiación hermenéutica de la fenomenología de la <i>akedia</i>	313
§26. El origen ontológico del desasosiego: la <i>stéresis</i> o <i>privatio</i> de la vida fáctica	319
§27. La muerte como hilo conductor del análisis ontológico de la facticidad	326
§27.1. La muerte como fenómeno positivo	327
§27.2. Los rasgos kairológicos de la muerte	330
§27.3. La manifestación privativa de la muerte en la cotidianidad	338
§28. La doble movilidad del <i>adfectus</i> y la disposición afectiva	340
§28.1. La definición aristotélica del <i>pathos</i> en la <i>Metafísica</i>	343
§28.2. El <i>pathos</i> y la corporalidad del viviente en <i>De anima</i>	345
§28.3. La doble movilidad del <i>pathos</i> y del <i>adfectus</i>	347
ÚLTIMA RECAPITULACIÓN. La hermenéutica de la facticidad como una ontología de lo (im)posible	355
CONCLUSIONES	363
<i>CONCLUSIONS</i>	379
BIBLIOGRAFÍA	395

## RESUMEN

El *objetivo* de nuestra investigación es analizar la transformación afectiva de la intencionalidad en las primeras lecciones que Martin Heidegger impartió como *Privatdozent* en la Universidad de Friburgo (1919-1923), dentro del contexto de la conocida por la literatura secundaria como “la transformación hermenéutica de la fenomenología”. A tal efecto, y en aras de una mejor delimitación de nuestro objeto de estudio, consideramos el proyecto de la “hermenéutica de la facticidad” como un programa filosófico original e independiente respecto al proyecto de la “ontología fundamental” de *Ser y tiempo* (1927); ya que si bien es cierto que existe una continuidad metódica con esta obra, su temática, la interpretación hermenéutica del fenómeno de la “vida fáctica”, no se articula todavía en torno a la primacía de la *Seinsfrage*.

Así las cosas, podemos resumir la *cuestión* que ha motivado el desarrollo de nuestro trabajo con las siguientes palabras: frente al protagonismo que la bibliografía especializada ha concedido a las disposiciones y tonalidades afectivas fundamentales en la obra posterior de Heidegger, ¿qué papel juega la afectividad en la transformación hermenéutica de la fenomenología y qué relación guarda con la noción de facticidad? Nuestra *hipótesis* es que durante este periodo la afectividad desempeña una función crucial en la transformación preteórica de la intencionalidad. Al punto que —previamente a la fijación terminológica de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*)— ella hace posible el movimiento de trascendencia por el cual la vida fáctica se encuentra *ya siempre* fuera, situada y expuesta al mundo según la doble movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*) de la constante ex(a)propiación de su ser. Justo por ello, el sentido de referencia intencional (*Bezugssinn*) de la vida fáctica adopta la forma del desasosiego (*Unruhe*) o de la inquieta movilidad de la “preocupación” (*Bekümmern*).

La *estructura* de nuestra tesis se divide en tres partes. En *primer lugar*, situamos el punto de partida (*Ansatz*) fáctico e histórico en el descubrimiento del

motivo fundamental (*Grundmotiv*) de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica: el desasosiego y la preocupación por el mundo del sí mismo característicos de la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo. En *segundo lugar*, analizamos el problema epistemológico que este motivo fáctico le plantea al método fenomenológico —el modo de acceso no teórico al ser de la vida fáctica en su movilidad y su expresión conceptual—, así como la relevancia de la estructura intencional de la motivación en la transformación hermenéutica de la fenomenología. Y, en *tercer lugar*, valoramos el desplazamiento que introduce la fundamentación ontológica de la hermenéutica de la facticidad en la matriz intencional de la preocupación.

## ABSTRACT

The *aim* of our research is to analyse the affective transformation of intentionality in Heidegger's first lectures given as *Privatdozent* at the University of Freiburg (1919-1923), in the context of what the secondary literature calls "the hermeneutical transformation of phenomenology". To that effect, and in order to better define our object of study, we consider the project of the "hermeneutics of facticity" as a philosophical programme that is both original and independent from the "fundamental ontology" project of *Being and Time* (1927); for despite the undeniable methodical continuity with the latter, the subject of the former, the hermeneutical interpretation of the phenomenon of "factual life", is not articulated on the primacy of *Seinsfrage*.

Starting from this premise, we can summarise the *question* that has motivated our undertaking in the following words: considering the importance conferred by the specialised literature to basic affective dispositions and tonalities in Heidegger's subsequent work, which role does affectivity play in the hermeneutical transformation of phenomenology and how does it relate to the notion of facticity? Our *hypothesis* is that during this period affectivity performs a crucial function in the pretheoretical transformation of intentionality. To the point that –prior to the terminological coining of the "affective disposition" (*Befindlichkeit*)– it opens the door to the movement of transcendence through which factual life *always* finds itself *already* out there, situated and exposed to the world according to the dual fundamental movedness (*Grundbewegtheit*) of the constant ex-appropriation of the self. Precisely because of this, the sense of intentional reference (*Bezugssinn*) of factual life takes the form of restlessness (*Unruhe*) or the form of the distressed movedness of "concern" (*Bekümmern*).

The *structure* of our thesis is divided in three parts. *First* of all, we situate the factual and historical starting point (*Ansatz*) in the discovery of the basic motive (*Grundmotiv*) of the hermeneutical phenomenology of factual life: the restlessness and the distressed concern toward the self-world of the factual experience of early

Christian life. *Secondly*, we analyse the epistemological problem posed by this factual motive to the phenomenological method —the non-theoretical mode of access to factual life in its movedness and conceptual expression—, as well as the relevance of the intentional structure of motivation for the hermeneutical transformation of phenomenology. And *finally*, we assess the displacement introduced by the ontological foundation of the hermeneutics of facticity in the intentional matrix of concern.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA Y ABREVIATURAS

Las obras de Heidegger se citan con la abreviatura y el número de página de la edición alemana, añadiendo en su caso tras punto y coma la página de la traducción castellana (recogida en la Bibliografía). La mayoría de las veces estas traducciones han sido modificadas. Cuando no hay versión castellana, la traducción es nuestra.

### A) Abreviaturas generales

KNS	<i>Kriegsnotsemester</i> 1919 (semestre por necesidad de guerra)
SS	<i>Sommersemester</i> (semestre de verano)
WS	<i>Wintersemester</i> (semestre de invierno)

### B) Volúmenes de la *Gesamtausgabe* (GA) de M. Heidegger

GA 1	<i>Frühe Schriften</i>
GA 9	<i>Wegmarken</i>
GA 15	<i>Seminare</i>
GA 16	<i>Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges</i>
GA 17	<i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i>
GA 18	<i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i>
GA 19	<i>Platon: Sophistes</i>
GA 20	<i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes</i>
GA 21	<i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i>
GA 22	<i>Grundbegriffe der antiken Philosophie</i>
GA 23	<i>Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant</i>
GA 24	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 26	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik</i>
GA 27	<i>Einleitung in die Philosophie</i>

GA 28	<i>Der deutsche Idealismus</i>
GA 29/30	<i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i>
GA 56/57	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>
GA 58	<i>Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 59	<i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks</i>
GA 60	<i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i>
GA 61	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles</i>
GA 62	<i>Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik</i>
GA 63	<i>Ontologie. Hermeneutik der Faktizität</i>
GA 64	<i>Der Begriff der Zeit (Abhandlung 1924)</i>
GA 66	<i>Besinnung</i>

### C) Otros escritos de M. Heidegger

AKJ	<i>Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"</i>
BwA	<i>Heidegger-Arendt, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse</i>
BwB	<i>Heidegger-Blochmann, Briefwechsel 1918-1969</i>
BwBu	<i>Heidegger-Bultmann, Briefwechsel 1925-1975</i>
BwE	<i>Heidegger-Elfride Heidegger, "Mein liebes Seelchen!" (1915- 1970)</i>
BwJ	<i>Heidegger-Jaspers, Briefwechsel 1920-1963</i>
BwL	<i>"Drei Briefe Martin Heidegger an Karl Löwith"</i>
BZ	<i>Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)</i>
KPM	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i>
KV	<i>Kasseler Vorträge</i>
LR	<i>Heideggers Luther-Referat</i>
NB	<i>Natorp Bericht (edición de GA 62)</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
US	<i>Unterwegs zur Sprache</i>
WPh?	<i>Was ist das—die Philosophie?</i>
ZOLL	<i>Zollikoner Seminare</i>



## D) Otras obras

### Agustín

Conf *Confesiones*

### Aristóteles

De an *Acerca del alma*  
EN *Ética a Nicómaco*  
Fís *Física*  
Met *Metafísica*  
Ret *Retórica*

### Husserl

LU I *Logische Untersuchungen I*  
LU II *Logische Untersuchungen II*  
PhsW *Philosophie als strenge Wissenschaft*  
Ideen I *Ideen zur einer reinen Phänomenologie*  
CM *Cartesianische Meditationen*

### Kant

KrV *Kritik der reinen Vernunft*  
KpV *Kritik der praktischen Vernunft*

### Pablo

Cor *Epístola a los Corintios*  
Fil *Epístola a los Filipenses*  
Ga *Epístola a los Gálatas*  
Rom *Epístola a los Romanos*  
Tes *Epístola a los Tesalonicenses*



## INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde que a mediados de los años ochenta diera comienzo la publicación de las primeras lecciones de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo (1919-1923), la recepción de su obra no ha cesado de aumentar y extenderse; hasta el punto de que hoy en día, dada su inesperada influencia en la filosofía anglo-americana, resulta difícil adscribirle únicamente el rótulo de “filósofo continental”.<sup>1</sup> Junto al variado interés que despierta su trabajo, el paso del tiempo también nos ha legado una mayor perspectiva. De este modo, el pensador de la Selva Negra ya no es tan sólo conocido como el autor de *Ser y tiempo* (1927), sino que el horizonte de cuestiones que nos plantea su obra se ha ampliado a la vez que nos ha devuelto un perfil más ajustado del hombre real y concreto. A ello ha contribuido tanto “la edición integral de última mano” (*Gesamtausgabe letzter Hand*) de sus obras completas —iniciada en 1975 y no exenta de polémica—, que incluye lecciones, seminarios, conferencias, ensayos, manuscritos, cuadernos de notas, correspondencia, etc., como la formación de excelentes investigadores a ambos lados del Atlántico.<sup>2</sup>

Así las cosas, en los veinte años transcurridos desde el inicio de la edición de sus primeras lecciones en 1985 hasta su término en 2005, hemos podido asistir a la gestación de su pensamiento —como él mismo le confió por carta a Karl Löwith— a

---

<sup>1</sup> La lectura pragmatista de la obra de Heidegger comenzó a cobrar importancia en los Estados Unidos a principios de los ochenta con el artículo de Robert Brandom “Heidegger’s Categories in *Being and Time*” (1983) y la obra de Mark Okrent *Heidegger’s Pragmatism* (1988), a los que siguieron en los noventa los trabajos de Richard Rorty y Hubert L. Dreyfus. No obstante, el libro más famoso de Dreyfus, *Being-in-the-World* (1991), se remonta a unas notas transcritas de su curso sobre *Ser y tiempo* en Berkeley (“Fybate Lecture Notes”) que ya circulaban de mano en mano veinte años antes. Desde entonces se ha tenido en cuenta la obra de Heidegger en diversos contextos, sobre todo con el propósito de entablar un diálogo entre la filosofía continental y la analítica; véanse, por ejemplo, los trabajos de Carman (2003), Crowell (2001), Dreyfus y Wrathall (2005) y Malpas (2003). La tentativa más reciente es el debate entre McDowell y Dreyfus; véase Scheer (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate* (2013).

<sup>2</sup> Respecto a la polémica suscitada en torno al criterio editorial de la *Gesamtausgabe*, que ha prescindido —según voluntad expresa de Heidegger— de un aparato crítico-filológico y que se considera por ello una edición de “última mano” y “sin interpretación”, véase Buren (1992), Herrmann (1986), Jamme (1996a), Kisiel (1991), (1992c) y (1995b) y Rodi (1991).

partir de su “procedencia fáctica” y su “contexto vital” (BwL, 29).<sup>1</sup> Esta perspectiva, que tiene en cuenta la motivación fáctica y la circunstancia vital en la génesis del proyecto de *Ser y tiempo*, ha logrado atenuar la extrañeza y el asombro que causó en 1927 la irrupción de esta obra en el frágil tejido intelectual de la Europa de entreguerras.<sup>2</sup> Hasta entonces sólo contábamos con los testimonios, las más de las veces fascinados, de sus alumnos más brillantes, que tiempo después se convirtieron en reconocidas figuras intelectuales, como, por ejemplo, les sucedió a Günther Anders, Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Hans Jonas, Karl Löwith, Herbert Marcuse, Leo Strauss o Hannah Arendt. Fue esta última la que hizo famoso el rumor, extendido por toda Alemania durante los años veinte, sobre el “rey secreto de la filosofía”; en aquel tiempo circulaba de boca en boca el nombre de un joven y desconocido profesor que, sin haber publicado aún ninguna obra significativa, llenaba sus clases debido a la atracción que ejercían sus palabras.<sup>3</sup>

A pesar de la aureola de genialidad que rodeó al joven asistente de Husserl durante sus primeros años de docencia en la Universidad de Friburgo, el criterio editorial seguido por la *Gesamtausgabe* ha sido el contrario: posponer la publicación de estas lecciones y otorgarles un carácter “suplementario” en la organización general del *corpus* heideggeriano. De hecho, en la división inicial del proyecto no se tuvo en cuenta su edición: la primera sección estaba dedicada a los escritos publicados por Heidegger entre 1910 y 1976; la segunda sección a los cursos universitarios de Marburgo (1923-1928) y a los impartidos en la etapa posterior de Friburgo (1928-

---

<sup>1</sup> El primer curso que vio la luz en 1985 fue el del WS 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (GA 61); y el último en salir, en 2005, ha sido el volumen titulado *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62), que incluye las lecciones del SS 1922, y las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, más conocidas como *Natorp Bericht* o *Informe Natorp*. A lo largo de la década de 1985-1995 fueron publicadas todas las lecciones tempranas de Friburgo excepto esta última.

<sup>2</sup> Durante mucho tiempo, debido a la dificultad para acceder a los manuscritos y apuntes de las lecciones universitarias que Heidegger impartió en los años previos a la publicación de *Ser y tiempo*, se creyó que este libro había surgido de la nada. Véase Gethmann (1986/87: 27), Gil Villegas (1995: 169), Kisiel (1993: 1) y Rodríguez (1997: 12).

<sup>3</sup> Arendt (BwA, 179-180; 170) pronunció este discurso el 26 de septiembre de 1969 en la Radio Bávara con ocasión del ochenta cumpleaños de Heidegger: “En este caso no había nada en que la fama pudiera apoyarse, nada escrito, salvo los apuntes de los cursos que circulaban de mano en mano [...]. Era poco más que un nombre, pero el nombre recorrió toda Alemania como el rumor sobre un rey secreto [*heimlichen König*]”. Gadamer (1996: 251) lo recuerda como “un pensador revolucionario que casi se asustaba de la osadía de las preguntas que él mismo iba formulando con cada vez mayor radicalidad, pero al que la pasión por el pensamiento llenaba de tal modo que se transmitía a su auditorio con una fascinación irrefrenable”. Jonas (2005: 90) describe “la profundidad del pensamiento de Heidegger” como “extremadamente fecunda” y relata la fascinación que los estudiantes sentían por su lenguaje. Y Löwith (1992: 170) define los primeros años de Friburgo como una “época absolutamente rica y fructífera” debido a la “intensidad y la impenetrable profundidad de la fuerza espiritual de Heidegger”.

1944); la tercera sección a los trabajos inéditos y conferencias; y la cuarta sección estaba destinada a otro tipo de textos no publicados en vida, como seminarios y cuadernos de trabajo, más conocidos como los “Cuadernos negros” (*Schwarzen Hefte*), que serían editados en último lugar. Según las palabras de Herrmann (1986: 153), editor principal y administrador del legado, el deseo de Heidegger era comenzar por la edición de los cursos correspondientes a la segunda sección y que éstos ayudasen a comprender mejor los textos publicados en la tercera. Sobre las lecciones tempranas de Friburgo —tal y como recoge Gethmann (1986/87: 34)— se prefirió posponer la decisión acerca de su publicación, que en todo caso sería integrada como un “suplemento” (*Supplement*) de la segunda sección.<sup>1</sup>

Asimismo, sabemos por los testimonios de Pöggeler (1986: 401) y (1986/87: 124) y Gadamer (2002: 278) que Heidegger no tenía la intención de publicar los cursos que tanta fama le habían granjeado entonces. Él mismo situó en la época de Marburgo el origen del camino de su pensamiento y quiso dejar atrás los (*theologische*) *Jugendschriften* de Friburgo:<sup>2</sup> quizá porque todavía no era posible discernir con claridad la vía regia hacia la pregunta por el sentido del ser, y el *pathos* que movía al cuestionamiento radical de la filosofía se hallaba plenamente enraizado en la facticidad de la vida; o quizá porque era consciente de la dificultad que entrañaría la edición de estas lecciones tras la pérdida de algunos manuscritos y la necesidad de cotejar los apuntes de los alumnos.<sup>3</sup> Sea como fuere, al final se optó por editar las lecciones tempranas de Friburgo como “suplemento de la segunda sección”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Las palabras exactas de F.-W. von Herrmann, reproducidas por Gethmann (1986/87: 34), fueron: “Ob auch die frühen Freiburger Vorlesungen aus der Privatdozentenzeit Heideggers zwischen 1916 und 1923 als Supplement der zweiten Abteilung herausgegeben werden, bleibt einer späteren Entscheidung vorbehalten”.

<sup>2</sup> Con todo, según relata Pöggeler (1986: 401), “Heidegger toleró generosamente que yo estudiara sus primeros cursos al modo de los *Escritos de juventud* hegelianos (soñaba, por tanto, con un futuro descubrimiento de lo más bello que él hubiera elaborado)”.

<sup>3</sup> Según el testimonio de H. Buchner recogido en Neske (1977: 50), Heidegger temía que si se editaban sus cursos le sucediese lo mismo que a Hegel. En este respecto, y como ya denunciara Kisiel (1993: 10), el curso más problemático, pues se perdió el manuscrito y ha sido configurado sobre la base de los apuntes de cinco estudiantes, es el del WS 1920/21, titulado *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA 60, 3-156). La edición del resto de lecciones de este periodo —excepto el apéndice *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919) (GA 56/57, 205-214), reconstruido parcialmente con los apuntes de O. Becker— parte del manuscrito original al que se le añaden al final unos anexos con notas del propio Heidegger o con apuntes significativos de algún alumno; no obstante, el editor siempre explicita esta información en el epílogo.

<sup>4</sup> Sobre los distintos cambios de criterio de la *Gesamtausgabe* y la solución del “suplemento”, véase Buren (1994a: 14-16). Gadamer (2002: 278) expresó públicamente en 1986 su satisfacción por esta decisión: “Estoy muy agradecido a Hermann Heidegger y a los otros responsables por haber resuelto

En cualquier caso, y dada la problemática que ha rodeado la publicación de estas primeras lecciones de Friburgo (1919-1923), podemos afirmar —al igual que sugiere Buren (1994a: 15)— que nuestro objeto de estudio funciona al modo de un *supplément* en el interior del *corpus* diseñado por la *Gesamtausgabe*. Además lo hace en un doble sentido: de una parte, desplaza la interpretación construida en torno a la *mens auctoris* y arroja luz sobre el fundamento de su arquitectura textual; de otra, la *écriture*, el cuerpo o la materialidad del sentido es encarnada aquí por “la facticidad” (*Faktizität*).<sup>1</sup> Pues, como enseguida tendremos ocasión de ver (§1.1), esta noción refractaria a las categorías tradicionales se resiste a manifestarse según el modo de la presencia; subvierte la dualidad metafísica empírico/trascendental; socava la pretensión moderna de fundamentar racional y teóricamente la existencia; desestabiliza la noción de “propiedad” (*Eigentlichkeit*) desde su originaria no-originariedad; y será progresivamente “reprimida” (*abgedrängt*) por la economía textual de la interpretación canónica que conduce a *Ser y tiempo*.

## §1. Estado de la cuestión

La historia efectual de las interpretaciones que ha generado el difícil ensamblaje de las lecciones tempranas de Friburgo en el *corpus* de la *Gesamtausgabe* se puede resumir, según Gethmann (1986/87: 27-35), en dos líneas fundamentales. De un lado, la *interpretación evolucionista* defiende la unidad y la coherencia del camino del pensar heideggeriano, y ésta puede ser a su vez ascendente o descendente según la relevancia que se le conceda a *Ser y tiempo*: o bien esta obra representa la culminación del trabajo realizado en los cursos previos (lectura ascendente); o bien supone una pérdida de agudeza y radicalidad filosófica respecto a aquéllos (lectura descendente). De otro lado, la *interpretación pluralista* niega la existencia de una unidad temática, e inspirándose en el lema que Heidegger mismo escogió para

---

tan rápidamente la decisión de si había que publicar las lecciones previas a la época de Marburgo, que Martin Heidegger había dejado abierta. Hay que tener el valor de reconocer que incluso un gran hombre pueda subestimar su propia influencia y sobre todo la prometedor riqueza de sus comienzos”.

<sup>1</sup> Raffoul y Nelson (2008b: 4) han reparado en la proximidad que existe entre la *différance* de Derrida y la facticidad de Heidegger a partir de la “ex-apropiación” que define a ambas nociones; una “ex-apropiación que difiere cualquier sueño metafísico de presencia plena y apropiación”.

encabezar la edición de sus Obras completas: “Caminos, no obras” (*Wege, nicht Werke*), sostiene que ésta reúne una diversidad de caminos.<sup>1</sup>

Por lo que respecta al objetivo de nuestro trabajo —que detallamos en el §2—, y en aras de su mejor delimitación, vamos a considerar las lecciones tempranas de Friburgo como “un programa filosófico autónomo”,<sup>2</sup> al margen del enfoque genealógico y de las interpretaciones evolucionista y pluralista, ya que en ellas no aflora todavía la necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser, no tienen por finalidad la constitución de una ontología fundamental, y, sobre todo, porque su problemática gira en torno a la elaboración de una hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica. Justo por ello resulta esencial obtener una interpretación acorde a su especificidad, es decir, una interpretación que nos facilite el acceso adecuado a “la cosa misma” que allí se trata: el ser de la vida fáctica.<sup>3</sup>

A tal efecto, nuestra investigación desea contribuir a una valoración de estas primeras lecciones que exceda el marco de la discusión bibliográfica dominante durante los años que siguieron a su edición, más atenta a la unidad o a la ausencia de la misma en el *corpus* heideggeriano que al estudio detallado de su alcance filosófico. Ciertamente, la situación ha cambiado en la última década gracias a la publicación de trabajos, en su mayoría tesis doctorales, donde el interés se circunscribe a un análisis sistemático de estas lecciones, de tal modo que su temática no se ve desvirtuada por

---

<sup>1</sup> La interpretación evolucionista ascendente es defendida principalmente por Herrmann (1964), (1985), (1994) y (2000); véase también Adrián Escudero (2001) y (2010) y Xolocotzi (2004). La interpretación evolucionista descendente se encuentra sobre todo en Gadamer (1986/87: 16), Figal (1992: 48-49) y Kisiel (1993). Por otra parte, Pöggeler (1986: 366-367, 420-426) es el representante más destacado de la interpretación pluralista. Asimismo, cabe señalar el mérito de trabajos que, previamente a la publicación de los cursos, avanzaron su contenido y ofrecieron una primera visión de conjunto; véase, por ejemplo, Lehmann (1984) y Sheehan (1979).

<sup>2</sup> Compartimos, por tanto, la opinión de Rodríguez (2011: 71-72) cuando dice que “la *hermenéutica de la facticidad* puede concebirse como un programa filosófico autónomo, con metas y cometidos que no abocan necesariamente en el proyecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*”. Pues si bien es cierto que existe una continuidad metódica con la obra de 1927, un estudio de este periodo puede ofrecer a su vez “el terreno experimental para una hermenéutica fenomenológica que busque constituirse como un proyecto filosófico independiente”. Véase igualmente Rodríguez (2006: 185).

<sup>3</sup> Heidegger explicitó cuál era el objeto de estas lecciones en un currículum redactado en 1922 para optar a una plaza de profesor titular en la Universidad de Gotinga: “Las investigaciones en las que se basa la totalidad del trabajo realizado para estas lecciones tienen por finalidad una sistemática interpretación fenomenológico-ontológica de los fenómenos fundamentales de la vida fáctica [*der Grundphänomene des faktischen Lebens*], ésta es comprendida desde su sentido de ser [*Seinsinn*] como ‘histórica’ [*historisches*] y a partir de sus modos fundamentales de comportarse en el trato con y en un mundo (mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo) es llevada a una determinación categorial” (GA 16, 44).

interpretaciones ajenas a su contenido.<sup>1</sup> En nuestro caso —según desarrollamos en el §1.2—, hemos escogido como hilo conductor “la transformación afectiva de la intencionalidad”. Ésta tiene lugar a la vez que Heidegger encuentra un nuevo punto de partida para su preguntar filosófico en el ser de la “vida fáctica” y en el sentido de su ser como “facticidad” (§1.1), ya que sólo entonces puede emprender la radicalización del método fenomenológico. Es así, pues, como emplazamos el proyecto heideggeriano de una “hermenéutica de la facticidad” en el contexto más general de una radicalización de los presupuestos de la fenomenología; y, en particular, de la noción de intencionalidad.<sup>2</sup>

De acuerdo con lo anterior, entendemos que la unidad de la obra de Heidegger podría ser leída *in extremis*, además de como el conjunto de los diversos caminos abiertos en torno a la *Seinsfrage*, como los diferentes modos de aproximación al enigma de la correlación intencional. A saber: como los diferentes modos de referir al enigma que encierra la trascendencia, la ex-centricidad respecto a la conciencia moderna que supone el estar siempre más allá de sí o el encontrarse ya siempre fuera; el enigma, por tanto, del tránsito y del movimiento, que no es otra cosa, a fin de cuentas, que el enigma oculto en el pliegue del tiempo; el enigma del “entre”, de la “distancia” expresada en el guion del *Da-sein* o de la “y” del ser *y* del tiempo, pero también el enigma de *Ser y tiempo*.<sup>3</sup> Bajo esta luz, las palabras de Heidegger acerca de su propio camino de pensamiento —“*Wege, nicht Werke*”— adquieren un nuevo cariz: ellas parecen indicar ahora la imposibilidad de escribir una obra cuando se trata de pensar el tránsito mismo, el enigma del *in-tendere* como puro *trans-cendere* o la correspondencia entre pensar y ser.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Véanse, entre otros, Arrien (2014), Arrien y Camilleri (2011), Camilleri (2008), Crowe (2006), Greisch (2000a), Lara (2008), Redondo Sánchez (2001a) y Sommer (2005). Respecto a la década de los noventa hay que destacar los trabajos pioneros de Imdahl (1997), Kim (1998) y Rodríguez (1997).

<sup>2</sup> A nuestro juicio, durante este periodo el pensamiento de Heidegger se mueve dentro de la fenomenología, ya que la intencionalidad es precisamente el hilo conductor que hace posible su transformación radical. Véase al respecto Buchholz (1995), Held (1988), Herrmann (2002), Hopkins (1993) y Ruckteschell (1999).

<sup>3</sup> Según reconoce el propio Heidegger al final del §75 de *Ser y tiempo*: “Constantemente la interpretación existencial de la historicidad del Dasein, sin advertirlo, se sume en la oscuridad. Las oscuridades son difíciles de disipar por cuanto no se han distinguido aún las posibles dimensiones del cuestionamiento adecuado y porque en todas ellas ronda el *enigma del ser* [*das Rätsel des Seins*] y — como ahora se nos ha hecho claro— el del *movimiento* [*Bewegung*]” (SZ, 392; 407). Sobre el papel del enigma en esta obra, véase Critchley (2002) y Haar (1994a).

<sup>4</sup> En una carta dirigida a Max Kommerell, con fecha de 4/8/1942, escribe Heidegger: “Toda exposición directa de mi pensar sería hoy el más grande fracaso. Quizás se halla ahí un primer testimonio de que mis intentos llegan de vez en cuando a la cercanía de un verdadero pensar. Todo pensar serio es un fracaso a diferencia del poeta en su verdadero actuar” (citado en Xolocotzi [2004: 27]). En ese sentido,



Esta interpretación se ve reforzada a su vez por los comentarios de Heidegger en diversos lugares, pero especialmente en el *Seminario de Zähringen* que tuvo lugar en 1973, tan sólo tres años antes de su muerte.<sup>1</sup> Allí reconoce el impulso (*Anstoß*) que significó para el desarrollo de su trabajo la radicalización de la intencionalidad; primero en términos de lo “ex-stático del Da-sein” (*Ek-statik des Da-seins*), y después como la “instancia en el claro” (*Inständigkeit in der Lichtung*) (GA 15, 384).<sup>2</sup> Por nuestra parte, queremos mostrar cómo durante el periodo de 1919-1923 esta transformación de la intencionalidad encuentra su motivación última en el descubrimiento de la facticidad.

### §1.1. El nuevo punto de partida de la filosofía: la facticidad

Entre los conceptos acuñados por Heidegger durante su primera estancia en la Universidad de Friburgo, la noción de “facticidad” ha sido sin duda la más influyente. Su preeminencia se debe a que la facticidad no es una noción más entre otras, sino que ella abre un nuevo horizonte de sentido en cuyo interior surgirá el “primer planteamiento de la pregunta por el ser”;<sup>3</sup> el fenómeno de la vida fáctica centra el interés del joven *Privatdozent* durante los años 1919-1923 y la facticidad da nombre a su programa filosófico inicial: la “hermenéutica de la facticidad”. Una vez descubierto este horizonte, Heidegger podrá encontrar una salida a la situación aporética en la que se hallaba anclado el neokantismo e iniciará su propio camino en la fenomenología, tras el giro trascendental dado por Husserl en 1913 con la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*.

---

Leyte (2005: 9) afirma que “no hay una filosofía de Heidegger que quepa articular en un conjunto de tesis”; sobre la noción de tránsito, véase asimismo Leyte (2011).

<sup>1</sup> Véanse, por ejemplo, las lecciones del WS 1923/24, donde Heidegger afirma que el descubrimiento de la intencionalidad hace posible por primera vez en la historia de la filosofía “el camino para una investigación ontológica fundamental” (GA 17, 260); véase también GA 20, 34 y ss.

<sup>2</sup> La radicalización del a priori de correlación intencional le permite a Heidegger “desplazar” (*verlegen*) la filosofía de la conciencia (*Bewußt-sein*) hacia la apertura trans-subjetiva de un espacio previo (*Da-sein*) donde acontece el sentido. La continuidad de esta problemática se puede rastrear desde el primer curso de Friburgo, y el surgimiento de la *Umwelterlebnis* o “vivencia del mundo circundante” —donde la vida se encuentra plenamente imbricada con lo vivido en el acontecer del mundo— pasa por la fijación conceptual del término *Dasein* y llega hasta la *Zusammengehörigkeit* o la copertenencia entre el hombre y el ser en su pensamiento último sobre el *Ereignis*.

<sup>3</sup> Como ha destacado Gadamer (2002: 34): “La palabra clave para el primer planteamiento de la pregunta por el ser no es la autoconciencia, la razón o el espíritu, sino la facticidad”. Sobre el importante papel que desempeña la facticidad en la obra de Heidegger durante los años 1921-1930, véase Martínez Matías (2002).

El término “facticidad” (*Faktizität*) proviene del sustantivo *factum* (*Faktum*), “hecho”, participio del verbo *facere*, “hacer” o “realizar”. Si bien es cierto que en alemán se emplea indistintamente *Faktum* y *Tatsache* para referir a “hecho” —y lo mismo ocurre con el adjetivo “*faktisch*” y “*tatsächlich*”, “fáctico” y “real” o “efectivo”—, su origen es diverso: mientras que *Faktum* es un calco del término latino *factum*, *Tatsache* es la versión alemana, elaborada en 1756 por el teólogo Joachim Spalding, del *matter of fact* inglés, que proviene a su vez de la expresión latina *res facti*.<sup>1</sup> Con anterioridad a la identificación positiva de *factum* con hecho empírico o *factum brutum*, su significado estuvo vinculado, empero, a las acciones y gestas humanas (*res gestae*), a un “hacer” que es a su vez un “acontecer” histórico memorable: una “hazaña”. En ese sentido, Giambattista Vico reivindicará el origen de toda verdad en los hechos históricos con su famosa afirmación *verum ipsum factum*; la verdad ya no se encuentra en el ser, según la definición escolástica *verum est ens*, sino en lo que ha sido “hecho”, *verum quia factum*, en lo que ha sido realizado por el hombre en la historia. Por ello, el campo semántico del adjetivo *facticius*, “facticio”, se mueve en el ámbito de lo artificial, lo producido o lo fabricado por el hombre; *facticius* se opone a *nativus* y significa, según indica Agamben (1988: 66), *qui non sponte fit*, lo que no es natural y no se ha dado el ser a sí mismo.

Ahora bien, a pesar del predominio indiscutible del paradigma productivo durante los siglos XIX y XX —en gran medida debido a la ascendencia del Idealismo alemán y del marxismo—, y más allá del auge del empirismo y del positivismo, la noción de facticidad ha logrado preservar a lo largo del tiempo una significación propia. En este respecto, Agamben localiza el origen de la comprensión heideggeriana de la facticidad, antes que en el uso que Husserl y el neokantismo hacen de este término —como contingencia, pura factualidad (*Tatsächlichkeit*) o *factum brutum* en contraposición a la esfera de la apodicticidad, la validez o la logicidad (*Logizität*)—,<sup>2</sup> en la expresión *facticia est anima* de Agustín de Hipona, donde “facticia” significa “hecha” por Dios y apela a la no-originariedad constitutiva del alma humana.<sup>3</sup> La

---

<sup>1</sup> Véase la entrada “*Faktizität*” en Adrián Escudero (2009: 88-90).

<sup>2</sup> Véase Kisiel (1986/87: 94) y (2008: 46). Véase asimismo Ideen I (§2), donde se establece la distinción entre “hecho” (*Tatsache*) y “esencia” (*Wesen*). Según apunta Landgrebe (1982: 109), aunque Husserl emplea en sus últimos escritos el término “facticidad” en un contexto de reflexión metafísica, el uso filosófico de esta noción lo había introducido por primera vez Heidegger; es más, este autor sugiere que Husserl descubrió la importancia de la facticidad en su lectura de *Ser y tiempo*. Véase también Landgrebe (1968: 53-61).

<sup>3</sup> Agamben (1988: 82, n. 11) obtiene estas referencias de la voz *facticius* del *Thesaurus linguae latinae* y de la voz *facio* del Diccionario etimológico de Ernout-Meillet. En nuestra lengua, el Diccionario de

facticidad remite así —a diferencia de la acepción tradicional, ya sea en su versión historicista (*factum*) o en su versión positiva (*faciendum*)— a un “hecho último” cuya procedencia es un enigma, toda vez que nos descubre una heteronomía y una pasividad fundamental en el origen mismo del ser de la vida fáctica. Dicho de otro modo: la vida fáctica “se encuentra” ante el enigmático *Faktum* de su ser como algo que no ha sido puesto ni elegido por ella; además, este “encontrarse” le revela su estar ya siempre entregada (*überantwortet*) a una enigmática donación que le sobrepasa (*über-*) y de la cual ha de responder (*antworten*), a pesar de —o precisamente por— ser inapropiable.<sup>1</sup>

En la tradición filosófica —tal y como recoge la voz “hecho” (πράγμα, *factum*, *res gesta*, *Faktum* o *Tatsache*) del Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora—, el significado del sustantivo *factum* quedó vinculado al mundo de las apariencias, a todo aquello que es contingente, cambiante y temporal, que se opone y se subordina —según la conocida distinción platónica— al mundo del ser o a la realidad pura de las ideas que son necesarias, inmutables y eternas. La contraposición jerárquica entre el ámbito de lo necesario y de lo contingente pervive en la formulación leibniziana de “verdades de razón” y “verdades de hecho”; si bien las primeras son necesarias, universales y la razón las deduce sin recurrir a la experiencia, las segundas se derivan de lo dado en ella y pertenecen al reino de lo contingente y empírico. La misma dualidad reaparece en la distinción entre las proposiciones sobre hechos (sintéticas) y las proposiciones sobre ideas (analíticas) de Hume.

Sin embargo, con el advenimiento de la filosofía trascendental, el término “*Faktum*” se introduce en el lenguaje filosófico con una nueva significación. Cuando en la *Crítica de la razón práctica* Kant presenta la conciencia de la ley moral —la *ratio cognoscendi* de la libertad trascendental (KpV, A 5)— como un “*factum* de la razón”, ya no se trata de un “hecho empírico” en el sentido de *Tatsache*, de algo contingente y “dado” en una intuición sensible, sino del “encuentro” con un *datum*,

---

María Moliner recoge esta acepción en la entrada “facticio”: “Artificial o fabricado; se aplica a las cosas hechas arbitrariamente y no fundadas en la naturaleza de la cosa de que se trata”.

<sup>1</sup> Según propone Raffoul (2002a) y (2010: 242-281), es posible hacer una lectura ontológica de la responsabilidad en *Ser y tiempo* desde esta condición paradójica del *Faktum* de la facticidad. A fin de diferenciar el sentido que Heidegger otorga al *Faktum* de la facticidad frente al significado tradicional de *factum brutum* o de mero hecho empírico (*Tatsache*), conservamos el término alemán “*Faktum*” a lo largo de nuestro trabajo para referirnos al uso heideggeriano y empleamos el término latino “*factum*” cuando se trata de la acepción tradicional.

con un “hecho último” e infranqueable.<sup>1</sup> En todo caso, como más tarde sostendrá Fichte y desplegará el Idealismo alemán, este *factum* puede ser entendido como un producto de la acción de la razón pura (*Tathandlung*), como el resultado de su propia autodeterminación. Por consiguiente, el *Faktum der Vernunft*, a diferencia del *Tatsache* empírico, se funda en una determinación a priori de la voluntad pura y goza de una certeza apodíctica. De este modo, y a pesar de su carácter ideal, el uso kantiano del *factum* de la razón práctica inaugura una nueva dimensión de la experiencia ética —de la experiencia de la libertad y de la libertad como experiencia— al tender un puente entre las dos esferas que la tradición había mantenido separadas: la motivación para actuar y la justificación racional.

Por lo que respecta a la noción de facticidad que se gesta durante los primeros años docentes de Heidegger en la Universidad de Friburgo, en un fructífero diálogo con el neokantismo, ésta ahonda más si cabe en la paradoja del “*factum* trascendental” descubierta por Kant —en la comprensión del *factum* de la razón como *ius*, como un “hecho último” con el que nos “encontramos” y que tiene validez o legitimidad en sí mismo—, sólo que ahora ese *Faktum* ya no es estrictamente hablando un “hecho de la razón”, sino más bien lo que podríamos denominar un “*Faktum* de la vida fáctica” o “*Faktum* de la facticidad”.<sup>2</sup> La radicalidad de este *Faktum* transforma y subvierte, al desplazar el origen del sentido y el lugar de lo trascendental desde la razón a la vida fáctica, la dualidad que había articulado hasta entonces la metafísica tradicional: la contraposición entre el plano ideal de lo necesario y eterno, y el plano real de lo contingente, temporal e histórico; o en

---

<sup>1</sup> “La conciencia de esta ley básica puede llamarse un ‘*factum* de la razón’, dado que no cabe inferirla de datos precedentes de la razón [...], sino que se nos impone [*aufdringt*] por sí misma como una proposición sintética *a priori*, la cual no se funda sobre intuición alguna, ni empírica ni pura [...]. Con todo, para considerar esta ley como *dada* [*als gegeben*] sin dar pie a tergiversaciones, conviene subrayar que no se trata de un hecho empírico, sino de un *factum* de la razón pura [*kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft*], la cual se revela a través de él como originariamente legisladora” (KpV, A 56). Acerca de la problemática que plantea en el *corpus* kantiano la singularidad de este “*factum* de la razón”, que es también un *ius*, véase Martínez Marzoa (1992: 15-27).

<sup>2</sup> En unas notas para las clases del WS 1919/20, Heidegger escribe bajo el rótulo “*Faktum*”: “Punto de partida de la filosofía: la vida fáctica como *Faktum*” (GA 58, 162). En *Ser y tiempo* se detalla su condición paradójica como *Faktum* del Dasein: “El Dasein comprende su ser más propio como un cierto ‘estar-ahí de hecho’ [*tatsächlichen Vorhandenseins*]. Y, sin embargo, el ‘carácter factual’ [*Tatsächlichkeit*] del hecho [*Tatsache*] del propio existir [*Dasein*] es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente factual [*tatsächlichen Vorkommen*] de una especie mineral. El carácter factual del *Faktum* Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein, es lo que llamamos *facticidad* [Faktizität] del Dasein. [...] El concepto de facticidad implica el ser-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en forma tal que ese ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo” (SZ, 55-56; 82).

términos kantianos, el abismo abierto entre la esfera de lo empírico (*quid facti*) y la esfera de lo trascendental (*quid juris*), entre lo individual y lo universal o entre la intuición y el concepto. Lo fáctico se sitúa así en esa zona intermedia que no es ni puramente fenoménica ni puramente nouménica, sino el lugar mismo de la diferencia. A medio camino entre lo necesario y lo contingente, entre lo trascendental y lo empírico, lo fáctico define en última instancia la condición finita del ser humano, pero ya no en términos de “sujeto” y de “subjetividad”, como hasta ahora había hecho la tradición, sino en su dimensión más radical de “vida fáctica” y “facticidad”.

A ojos de Heidegger, Kant también habría vislumbrado una posible “solución” a este *hiatus irrationalis* en la imaginación trascendental o en el dominio de la esquematización espacio-temporal. No obstante, retrocedió atemorizado —según sugiere en su *Kantbuch* (1929)— ante el inquietante descubrimiento de esta desconocida raíz común (KPM, §31). Tal y como Kisiel (2008: 47) advierte, esta *terra incognita*, que hace posible el encuentro entre lo universal abstracto y lo individual concreto, entre la intelección y la sensación, es precisamente el ámbito donde primero Emil Lask —fallecido en el frente durante la Primera Guerra Mundial— y después el joven Heidegger desarrollan la comprensión antepredicativa de la intuición categorial y, con ello, una versión más radical, pre-teorética y trans-subjetiva de la intencionalidad. Sobre esta nueva base, el *Faktum* de la facticidad se convierte en el “hecho último” y en el *medius locus* de la génesis del sentido; esto es: el *topos outopos* donde, previamente a la función constituyente de la conciencia, tiene lugar la ejecución histórica de las significaciones de la vida fáctica —en tanto que ya siempre situada en el mundo— y su despliegue categorial.

El nuevo punto de vista que introduce la facticidad y que disloca el sistema binario de oposiciones de la metafísica tiene por resultado, junto a la radicalización del ámbito de aplicación de la intencionalidad —y por ello de la trascendencia—, una profunda revisión de la noción fenomenológica de experiencia. A diferencia de lo que sucede en la fenomenología husserliana, donde la intencionalidad recorre el movimiento de apertura al *nóema*, pero no contempla la movilidad de la trascendencia que supone la apertura ontológica al mundo en su historicidad; y también a diferencia de lo que sucede en la dimensión experiencial abierta por la filosofía moral kantiana a partir del encuentro con la ley moral o el *factum* de la razón, la experiencia fáctica es pre-teorética y pre-práctica, desborda los límites subjetivos del recinto trascendental de la conciencia y, en el caso de la experiencia del

*Faktum* de la facticidad, ésta surge a partir del “encuentro” con una heteronomía radical, que, paradójicamente, hace posible lo que podríamos denominar la experiencia ontológica fundamental de la responsabilidad: el tener que responder de la enigmática entrega (*Überantwortung*) del Dasein al ser y a su ser, que “ya siempre” (*immer schon*) le antecede y que se sustrae por ello al ámbito de la manifestación, mediante su haber de ser (*zu-sein*).<sup>1</sup> Como trataremos en el §1.3, la imposibilidad de dejar atrás y de dar alcance a este “enigmático a priori” arroja constantemente a la vida fáctica fuera de sí, a un persistente desasosiego y a una incesante movilidad.<sup>2</sup>

### §1.2. La transformación *afectiva* de la intencionalidad

Una vez delineado el marco en el que se inscribe nuestro trabajo —el nuevo horizonte abierto por la noción de facticidad—, pasamos a detallar cuál es el hilo conductor que nos va a permitir recorrer y analizar las lecciones tempranas de Friburgo. Se trata del importante papel que desempeña la intencionalidad en la progresiva configuración de la hermenéutica de la facticidad. En ese sentido hemos querido destacar su “dimensión *afectiva*” sobre el trasfondo más general de la acuñada por la literatura secundaria como “la transformación *hermenéutica* de la fenomenología”,<sup>3</sup> pues creemos que no se ha prestado suficiente atención a su labor catalizadora — íntimamente vinculada a la facticidad— en la radicalización de la fenomenología que Heidegger lleva a cabo durante estos primeros años. En nuestra opinión, esto se debe a dos tendencias interpretativas fundamentales: la comprensión de la afectividad al margen de la impronta intencional que tiene en estos primeros años; y la

---

<sup>1</sup> En *Ser y tiempo* aparece así formulado: “Siendo, el Dasein es una existencia arrojada, *no* se ha puesto a sí mismo en su Ahí. [...] Existiendo, jamás logra ir más atrás de su condición de arrojado, de tal suerte que pudiese alguna vez producir formalmente desde *su ser-sí-mismo* y llevar hasta el Ahí esa condición de ‘que él es y tiene que ser’ [*daß es ist und zu sein hat*]. Pero la condición de arrojado no yace detrás de él como un acontecimiento que, habiéndole efectivamente ocurrido, en seguida se hubiese desprendido de él, sino que, como cuidado, el *Dasein* es constantemente —mientras está siendo— su ‘que es...’” (SZ, 284; 303). Como se sabe, el acceso al nudo *Faktum* del “que es y tiene que ser” se da en las tonalidades y disposiciones afectivas (SZ, §29).

<sup>2</sup> Critchley (2002: 164) define la función de este “enigmático a priori” en la obra de 1927 como constitutiva en un sentido trascendental a la vez que regulativa; o como descriptiva a la vez que normativa. Leyte (2013a: 35) localiza en el origen trascendental de este enigma una “dificultad estructural” intrínsecamente vinculada a la imposible comparecencia del tiempo.

<sup>3</sup> Véase Adrián Escudero (2010: 460-491) y (2011), Gander (2001), Herrmann (1981) y (2000), Kalariparambil (1999: 67-148), Riedel (1989), Rodríguez (1997) y Xolocotzi (2004).

comprensión de la transformación hermenéutica de la intencionalidad al margen de su dimensión afectiva.

Así, de un lado, por lo que respecta al estudio de la afectividad en la filosofía de Heidegger, existen numerosas publicaciones en torno al papel que desempeña la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) en el contexto de *Ser y tiempo* (1927) o acerca de la importancia que adquieren las “tonalidades afectivas fundamentales” (*Grundstimmungen*) en el “pensar histórico del ser” de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/37).<sup>1</sup> En cambio, resulta más difícil dar con alguna referencia, previa al contexto de la redacción de su *opus magnum*, que destaque la importancia de la afectividad en la transformación hermenéutica de la fenomenología. De igual forma, se suele pasar por alto que la hermenéutica de la facticidad surge a partir de una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) y que, como experiencia del “fondo” o del “fundamento” (*Grund*) de la existencia, es esencialmente afectiva; pues en ella la vida fáctica “se encuentra” con el *Faktum* de su ser en plena consonancia “rítmica” con la situación.<sup>2</sup> En otras palabras: se suele pasar por alto que, para Heidegger, la motivación última del preguntar filosófico, y por ende el suelo del que brota su cristalización conceptual, tiene un origen afectivo desde el inicio de su andadura fenomenológica, ya que la referencia intencional más básica entre la vida fáctica y su ser —o, como dirá después, la correspondencia entre pensar y ser— se da siempre en el seno de una *Grundstimmung* o tonalidad afectiva fundamental. Por todo ello, y con el fin de acceder al trasfondo afectivo del pensar heideggeriano en estos primeros años, hemos escogido como hilo conductor la transformación preteórica de la intencionalidad.

De otro lado, por lo que respecta al estudio de la intencionalidad, es un *locus communis* la identificación de la transformación heideggeriana de la intencionalidad con la noción de “cuidado” (*Sorge*), toda vez que ésta tiende a ser interpretada en términos de *prâxis*: ya sea por la proyección de la *phrónesis* aristotélica (Gadamer, Figal, Taminiaux o Volpi) o ya sea por la proyección de la *praxis* en el sentido del

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Coriando (2002), Duque (2002), Ferreira (2002), Fink-Eitel (1992), Gander (1994), Gilardi (2008), Granberg (2003), Greisch (1987), Haar (1983), (1988) y (1994c), Han (1996), Held (1991), (1992) y (1993), Kalariparambil (1999), Marion (1980), Pocaï (1996) y Xolocotzi (2007).

<sup>2</sup> En ese sentido cabe destacar el trabajo de Redondo Sánchez (2005), que parte de la noción de experiencia fundamental en las lecciones tempranas de Friburgo como el origen de las disposiciones y tonalidades afectivas. Véase también Rodríguez (1997: 208-210). Agamben (1988), por su parte, fue uno de los primeros en barruntar la dimensión afectiva de la facticidad en estos primeros años. Asimismo, el estudio de Sommer (2005: 121 y ss.) analiza el origen aristotélico y neotestamentario de la doble movilidad de la disposición afectiva en las lecciones previas a *Ser y tiempo*.

pragmatismo americano (Dreyfus), la movilidad característica de la afectividad queda relegada a un segundo plano.<sup>1</sup> En cualquier caso, esta interpretación tiene su razón de ser en el desplazamiento llevado a cabo por Heidegger del a priori de correlación intencional (teorético) a un ámbito “preteorético” (*vortheoretisch*). ¿Pero qué hay “antes” de lo teorético si se trata de pensar lo preteorético fuera del marco tradicional de lo teorético, esto es, más allá de la oposición clásica entre teoría y praxis?<sup>2</sup> Pues bien, como ya hemos apuntado, “antes” de lo teorético Heidegger descubre un *locus* más originario donde acontece el sentido de la vida fáctica en plena imbricación con el mundo como “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). Esta apertura sobrepasa los límites de la conciencia trascendental debido a una comprensión radical del *intendere* como *tras-cendere*, que será descrita a su vez en términos de una incesante “movilidad” (*Bewegtheit*).<sup>3</sup>

A nuestro juicio, esta *terra incognita* se encuentra más cerca del enigmático reino intermedio del esquematismo que del ejercicio propiamente dicho de la praxis, sólo que aquél ha sido trasladado —gracias a la radicalización preteorética de la *intentio* vital— a la situación fáctica y mundana de la ejecución temporal e histórica

---

<sup>1</sup> Véanse, por el contrario, los trabajos de Hayes (2005), (2007) y (2011) dedicados a la relevancia de la *órexis* como *kinesis* en la transformación heideggeriana de la intencionalidad, donde destaca la importancia que Heidegger concedió a la *Física* y a los escritos biológicos de Aristóteles para la comprensión de la movilidad de la vida fáctica. Sin embargo, este autor no tiene en cuenta la tradición neotestamentaria.

<sup>2</sup> A lo que Heidegger respondía así en 1919: “Se ha de romper con la primacía de lo teorético, pero no según *el modo* que proclama un primado de lo práctico o que introduce otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético” (GA 56/57, 59; 70-71). Poco tiempo después, en las lecciones del WS 1919/20, se pregunta: “La experiencia fáctica no es teorética — ¿entonces? / emocional — presentación emocional [*emotionale Präsentation*]!” (GA 58, 109, n. 5); véase también GA 58, 39 y 220. Y en las lecciones del WS 1921/22 advierte de la incapacidad del “pragmatismo” para comprender la verdadera naturaleza del cuidado (GA 61, 135).

<sup>3</sup> Agamben (1988: 68) traduce “*Bewegtheit*” por “*e-moción*” para resaltar ese doble carácter de movilidad (moción) y agitación apasionada (emoción) que define a la vida fáctica. Heidegger diferencia expresamente entre *Bewegung* y *Bewegtheit*. Mientras el primer término refiere al movimiento físico —a la *kinesis* aristotélica—, el segundo, un sustantivo abstracto formado a partir del verbo *bewegen*, es más difícil de verter al castellano: por un lado, significa emoción, conmoción o afectión (por ejemplo, “*Ich bin bewegt*” expresa el hecho de encontrarse conmovido, emocionado o afectado), pero Heidegger le incorpora, por otro lado, un sentido de movilidad o dinamicidad existencial que sólo es característica de la vida fáctica. Segura Peraita (2002: 42, n. 7) habla por ello de una “dinámica *bio-emocional*” que en absoluto se reduce a un sentimiento psicológico, sino que más bien refiere a “una forma de actividad que tiene que ver con el propio despliegue del Dasein humano en lo que tiene de irreductible a los restantes seres de la naturaleza o a Dios”. Véase también Adrián Escudero (2009: 59-61) y (2010: 310-312). Krell (1992: 35) vierte este término por “animación” (*animation*) o “animatividad” (*animatedness*). Nosotros traduciremos “*Bewegtheit*” por “(e)moción” en el contexto de la fenomenología de la vida religiosa con el fin de conservar el doble sentido de moción y emoción, y de destacar la peculiaridad y la extrañeza del uso heideggeriano; posteriormente emplearemos “movilidad”. Acerca de la importancia que adquiere el movimiento en el pensamiento de Heidegger, véase Bensussan (2008), Malabou (2004) y (2005: 59-62 y 85-95), Rosales (2007) y Sloterdijk (2001).



del ser de la vida fáctica en su movilidad. Por esto mismo compartimos la opinión de Buren (1993: 135) y Kisiel (1992a: 109-110) cuando afirman que la transformación preteórica de la intencionalidad y de la intuición categorial, antes que en la experiencia práctica —como parece desprenderse de la lectura de *Ser y tiempo*—, se gesta en los análisis fenomenológicos de la vida religiosa en la mística medieval. Ya que es ahí donde Heidegger pone a prueba por primera vez el a priori de correlación intencional fuera del esquema teórico de la *nóesis* cognitiva, y donde amplía el marco vital de la ejecución temporal desde el sentido del “flujo” de la conciencia interna del tiempo a la “movilidad” de la conciencia histórica.<sup>1</sup>

Por lo pronto, la correlación intencional cobra una especial intensidad *emotiva* en la experiencia religiosa fundamental del amor místico. En sus notas sobre mística medieval recogidas en *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), Heidegger introduce el término “*Bewegtheit*” para dar expresión a la *moción* y a la *emoción*, a la agitada movilidad que caracteriza a la vivencia religiosa en su tender hacia la unión con Dios. La correlación entre *nóesis* y *nóema* es desplazada al ámbito preteórico de la esfera afectiva y volitiva, si bien estas esferas han sido previamente liberadas de la dependencia “analógica” que en la fenomenología guardan con la esfera del juicio (Ideen I, §95) para aproximarse, en cambio, al origen medieval de la *intentio* como *órexis*.

Durante el periodo de 1919-1922, Heidegger esquematiza formalmente el movimiento de la intencionalidad a partir de una triple dirección: el “sentido de referencia” (*Bezugssinn*), el “sentido de contenido” (*Gehaltssinn*) y el “sentido de ejecución” (*Vollzugssinn*); y en el curso del WS 1921/22 introduce el “sentido de temporalización” (*Zeitigungssinn*) (GA 61, 52-53), que en cierto modo ya se hallaba implícito en el sentido de ejecución.<sup>2</sup> Asimismo, el término “vivencia” (*Erlebnis*) es

---

<sup>1</sup> En las lecciones del WS 1921/22, Heidegger confirma que la noción ontológica de “movilidad” (*Bewegtheit*) es una radicalización expresa de los términos husserlianos y bergsonianos de “proceso [*Prozess*], corriente [*Strom*] y del carácter de flujo [*Flusscharakter*] de la vida” (GA 61, 114). Gadamer (2002: 44) reparó también en este importante punto de inflexión: “La oposición ontológica de Heidegger a la subjetividad trascendental de Husserl se muestra aquí en el punto central de la fenomenología de la conciencia del tiempo interior. [...] El punto de mira de Heidegger, en cambio, era la dimensión ontológica original del tiempo, que se encuentra en la movilidad [*Bewegtheit*] fundamental de la existencia”.

<sup>2</sup> Como señalan Gethmann (1986/87: 46) y Kisiel (1986/87: 117), en el *Vollzugssinn* se puede apreciar la huella de la *nóesis* husserliana; en el *Gehaltssinn* la del *nóema* o correlato objetivo de la intención; en cambio, el *Bezugssinn* sería la expresión de la pura correlatividad o del puro referir que hace posible la relación intencional. Sobre la importancia de este triple esquema de la intencionalidad, véase además Adrián Escudero (2009: 62 y 185-187), Buren (1994a: 29 y ss.), Crowell (2001: 125 y ss.),

abandonado progresivamente por su carga psicológica y es sustituido por el de “comportamiento” (*Verhalten*). Sobre esta nueva base, la vida fáctica es comprendida como “fenómeno” desde sus comportamientos intencionales y, a diferencia de la dualidad característica del a priori de correlación husserliano, sobresale un tercer elemento: la movilidad (*Bewegtheit*) del puro referir, del “*Sich-richten-auf*” o del “sentido de referencia”, mediante el cual el vivir y lo vivido se encuentran imbricados en una misma totalidad de sentido, que primero quedará recogida bajo la indicación formal de la “preocupación” (*Bekümmern*) y después bajo la indicación formal del “cuidado” (*Sorge*). El *Informe Natorp* (1922) destaca así este tercer aspecto intencional: “La intencionalidad, tomada simplemente como el estar-referido-a, es el primer carácter fenoménico de la movilidad fundamental [*Grundbewegtheit*] de la vida —esto es, del cuidado— que es puesto de relieve de forma inmediata” (NB, 365; 47).

Puede afirmarse, por tanto, que la noción de *Bewegtheit* cobra un especial protagonismo durante estos años en los que Heidegger centra todo su esfuerzo en articular conceptualmente el sentido del ser de la vida fáctica a través de una fenomenología preteórica de la facticidad. Hasta el punto de que en el fondo de la hermenéutica de la facticidad, en el origen mismo de la interpretación, se hallaría una suerte de “fenomenología de la afectividad”. O mejor aún, se trataría de una fenomenología que surge de la destrucción del fundamento teórico y reflexivo de la subjetividad constituyente husserliana: el acceso privilegiado e introspectivo de la autopercepción. De resultas nos encontramos ante una fenomenología de los modos en los que la vida fáctica ejecuta la referencia intencional al *Faktum* de su ser desde su encontrarse *ya siempre* fuera, arrojada en el mundo, y a raíz de lo cual —dada la naturaleza adversativa y *obliqua* de su *intentio*— se volvería indispensable una “terapéutica” del sentido: una “hermenéutica de la facticidad” que facilite el acceso a la *recta* comprensión del sentido del ser de la vida fáctica en y desde sí misma, es decir, que facilite el acceso al fenómeno de la facticidad como aquello que se revela en su no aparecer. Se trataría, en definitiva, de una fenomenología hermenéutica de la *afectividad* porque lo que está en juego en el fondo de la fenomenología hermenéutica de la *facticidad* es la modulación de la apertura al mundo —o como dirá en el WS 1921/22, la supresión o la apropiación de la distancia (*Da-sein*)—, de su

---

Greisch (1994: 27), Kisiel (1993: 44, 52 y ss.), Lara (2008: 29-40), Pöggeler (1986/87: 139), Rodríguez (1997: 53-56) y Volpi (1988b: 207) y (2011: 18).

exposición y entrega al Ahí (*Da*), y del acceso al *Faktum* de su ser a través del *adfectus*.<sup>1</sup>

Es más, afectividad y facticidad no sólo se hallan vinculadas en un respecto fenomenológico, sino que también lo están a nivel terminológico: *adfectus* o *affectus* (afecto, sentimiento, disposición del alma, estado o inclinación) es el participio pasivo de *afficere* (poner en cierto estado, afectar, disponer o debilitar), derivado del verbo *facere*, del que proviene igualmente el término *factum*. Las dos palabras conservan la huella del *facere*, la marca heterónoma de la finitud que supone el “haber sido hecho” o el “haber sido arrojado” en el mundo. De tal manera que la vida fáctica “se tiene” (*Sichhabens*) o “se encuentra” (*Sichbefinden*) con el enigmático *Faktum* de su ser en el *adfectus* o en el abrir originario de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*); un enigma que, por otro lado, refiere a un *datum* que es anterior a toda donación, a un “pretérito perfecto a priori” que precede a cualquier pasado temporal y en el que descansa la enigmática condición de posibilidad del sentido.

Ahora bien, previamente a la fijación terminológica de la “disposición afectiva” en 1924 y a su rendimiento ontológico en la obra de 1927, el acceso al *Faktum* del ser de la vida fáctica tiene lugar en el seno de una fenomenología que se despliega según una peculiar “dialéctica hermenéutica” o “diahermenéutica” (GA 58, 262) y que se articula en torno a una doble movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*): la *intentio* como *aversio*, como φυγή o como el retroceder y el huir (*Zurückweichen*, *Fliehen*) de la vida fáctica ante su propio ser; y la *intentio* como *versio*, como αἴρεσις o como el dirigirse (*Zugehen*) hacia y el aprehenderse (*Zugreifen*) a sí misma. La prioridad de la negación sobre la posición y de la *aversio* sobre la *versio* pone de manifiesto —según veremos a continuación (§1.3)— que la vida fáctica refiere habitualmente a su ser mediante una *intentio obliqua*: desde su exposición y entrega al Ahí (*Da*) y desde la movilidad ruinante o expropiación de sí.

Con todo, podemos decir que esta doble movilidad recoge la dinámica intencional de las dos pasiones o emociones fundamentales de la facticidad y su

---

<sup>1</sup> Emplearemos “*adfectus*” en lugar de “*affectus*” —al igual que hace Heidegger en las lecciones del WS 1921/22 (GA 61, 180)— para subrayar la doble polaridad intencional de la preposición “*ad-*” (contra o hacia), que también posee la preposición alemana “*gegen*”. Al mismo tiempo, con el uso del término “*adfectus*” queremos acentuar la destrucción y la singular apropiación heideggeriana de la tradición grecolatina del *pathos* y del *affectus*. La fenomenología hermenéutica de la afectividad que se desprende de aquí se manifiesta, pues, como una alternativa a la fenomenología husserliana de la reflexión; el sí mismo se tiene o se pierde en y desde la movilidad de la trascendencia y no da consigo como siendo un “yo” en el movimiento introspectivo de la reflexión. Véase especialmente GA 20, 352 y SZ, 135; 160.

reverso dialéctico: el amor (odio) a la verdad y el miedo (angustia) ante la muerte; éstas articulan a su vez la *dynamis* profunda —la dialéctica entre encubrimiento y mostración— que modula la apertura o el Ahí del ser de la vida fáctica. Ocurre, entonces, que en el fondo de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad late una “lógica del corazón” (*Logik des Herzens*) (NB, 365; 48); la misma que en 1965 le permitirá justificar a Heidegger la presencia implícita del amor en su obra principal: “El *cuidado* [*Sorge*], entendido correctamente, esto es, de forma ontológico-fundamental, nunca puede ser diferenciado del ‘amor’ [*Liebe*], sino que es el nombre para la constitución extático-temporal del rasgo fundamental del Dasein, a saber, como comprensión de ser [*Seinsverständnis*]” (ZOLL, 237; 254).<sup>1</sup>

### §1.3. El desasosiego de la vida fáctica

Con el término “desasosiego” (*Unruhe, Beunruhigung*) hemos querido expresar la profunda inquietud y la incesante preocupación (*Bekümmderung*) que definen —en un sentido indicativo-formal (*formalanzeigend*)— a la “movilidad” (*Bewegtheit*) de la intencionalidad de la vida fáctica durante el periodo de las lecciones de Friburgo (1919-1923); antes, por tanto, de la fijación del término “cuidado” (*Sorge*), que será introducido en el curso del WS 1921/22 como “sentido de referencia” (*Bezugssinn*) de la vida fáctica, pero que no alcanza una acepción similar a la de *Ser y tiempo* hasta 1925.<sup>2</sup> Es cierto, por lo demás, que este término conserva el inconfundible sello dialéctico de la filosofía hegeliana. Sin embargo, como exponemos a continuación, el vínculo que en este periodo se establece entre la todavía embrionaria “fenomenología de la *facticidad*” y la “fenomenología del *espíritu*” adopta muy pronto el carácter de una honda confrontación (*Auseinandersetzung*).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Según recoge Agamben (1988: 63), Heidegger respondía así, en el *Seminario de Zollikon* (1965), a las objeciones de Wilhelm Koepp y de Ludwig Binswanger; véanse también las críticas de Löwith (1984: 76) y Jaspers (1978: 34). Un indicio de la presencia latente del amor en *Ser y tiempo* se puede encontrar en las citas de Pascal y Agustín; véase SZ, 139; 163, n. 1.

<sup>2</sup> Tal y como Kisiel (1993: 493) precisa, el término “*Bekümmderung*” funciona en las lecciones tempranas de Friburgo como un híbrido entre el cuidado y la angustia; es decir, como una “preocupación angustiada” (*distressed concern*) que traduce tanto el término bíblico θλίψις (que en alemán significa “aflicción o tribulación” [*Trübsal, Bedrängnis*] y “penuria, dificultad o necesidad” [*Not*]) como el *curare* de Agustín. A partir de 1925, con la introducción del “cuidado” (*Sorge*) como la estructura originaria del ser del Dasein, el desasosiego se ontologiza al mismo tiempo que la angustia se impone como experiencia fundamental.

<sup>3</sup> Durante estos primeros años son muy frecuentes las referencias críticas a la filosofía de Hegel a la vez que se impone la tarea de una gran confrontación de principios con ella. Véase, por ejemplo, GA 1, 410-

No es casual, pues, que el término “desasosiego” (*Unruhe*) aparezca por primera vez en el lenguaje del joven Heidegger cuando, en el epílogo de su trabajo de habilitación, irrumpe el tiempo en el seno mismo del concepto; cuando surge la cuestión de cómo determinar las categorías de la vida de la conciencia si ésta es ante todo temporal e histórica. Y, de manera sorprendente, la respuesta adquiere enseguida la forma —con y contra Hegel— de una “referencia vital” (*Lebensbezug*) de “correlatividad” (*Korrelativität*) entre la inmanencia y la trascendencia, entre el mundo y Dios, entre el cambio y la eternidad; en suma, entre la historia y lo absoluto (GA 1, 409). De este modo, al tomar correlativamente en consideración el valor del individuo, la trascendencia deja de ser un valor absoluto y el flujo del tiempo empieza a circular también por sus venas; la historicidad fluidifica el idealismo de los valores del neokantismo a la par que la trascendencia es contemplada desde el *individuum*, que es *existentiam et tempus*.

Como ha señalado con acierto Schwarz (2003: 218), el “motivo hegeliano” que asume el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad reside justamente en el paralelismo estructural entre la historicidad de la vida fáctica y la historicidad de la filosofía. Sólo que ahora esta “correlatividad vital” no va a ser entendida en términos de “conciencia” y de “espíritu” —esto es, según la autodeterminación del concepto o la realización histórica de la conciencia filosófica como espíritu—, sino en términos de “vida fáctica” y “facticidad”. Justo por ello podemos afirmar que la filosofía, en tanto que es un modo de ejecución de la vida fáctica, comparte con ella la misma lógica: una misma “movilidad” (*Bewegtheit*) que se nos manifiesta en su naturaleza intrínsecamente temporal como “historicidad”.<sup>1</sup>

Ahora bien, dada la índole preteórica y prerreflexiva de la facticidad, la “dialéctica hermenéutica” o “diahermenéutica” difiere radicalmente de la dialéctica hegeliana; a pesar de lo cual, Heidegger hace suya la noción de negatividad —“la *productividad del no* (sentido de la dialéctica hegeliana)” (GA 58, 148) y su “fuerza motriz” (GA 58, 240)— desde el punto de vista de la finitud de la vida fáctica y le otorga una función metodológica como “contra-movimiento” de la “destrucción

---

411; GA 56/57, 97, 126; GA 58, 240, 246, 262-263; GA 59, 23, 96, 145; GA 61, 140, 146; NB, 383-384 y GA 63, 45.

<sup>1</sup> La comprensión de la temporalidad como “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) de la *facticidad*, frente a la comprensión del tiempo como “historia” (*Geschichte*) del *espíritu*, es la respuesta de Heidegger al desafío que le plantea Hegel. Así, en *Ser y tiempo* podrá decir que “el ‘espíritu’ no cae *dentro* del tiempo, sino que la existencia fáctica, en cuanto cadente, ‘cae’ *desde* la temporeidad originaria y propia” (SZ, 436; 449).

hermenéutica”.<sup>1</sup> La relación entre la movilidad de la vida fáctica y la tradición filosófica no se establece a través de una mediación conceptual, como por otro lado haría posible el principio reflexivo de la subjetividad, sino mediante la “destrucción” que exige “la apropiación radical de la situación actual de la filosofía” (NB, 368; 51).<sup>2</sup> Ya que aquello que en el fondo se busca es el acceso a la experiencia fundamental que determina nuestra situación hermenéutica. Asimismo, esta doble tarea —la elaboración de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad y la destrucción hermenéutica de la tradición—, expuesta por vez primera en el *Informe Natorp* (1922), será integrada después en la arquitectura de *Ser y tiempo* como la doble tarea de la elaboración de una analítica ontológica del Dasein como puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general (SZ, §5) y la destrucción de la historia de la ontología (SZ, §6).

¿En qué consiste la negatividad de la facticidad? La prioridad originaria de la “negación” (*Negation*) —del “contra” (*Gegen*) y del “no” (*Nicht*)— sobre la posición, tal y como Heidegger afirma en el *Informe Natorp*, se debe a que “el carácter de ser del ser humano está fácticamente determinado por una caída, por una inclinación hacia el mundo” (NB, 362; 44-45). Esta inclinación, y en general la movilidad de la caída, encuentran su justificación última en la dimensión preteórica y afectiva de la intencionalidad de la vida fáctica, en el modo que tiene de referir a sí misma y de acceder a la verdad de su ser desde su encontrarse ya siempre arrojada en el mundo. A diferencia del movimiento dialéctico y especulativo de la *intentio obliqua* como *reflexio*, característico de la experiencia de la conciencia, la movilidad de la *intentio obliqua* como *refractio*, característica de la experiencia de la facticidad, no puede ofrecer un resultado positivo, un desvelamiento del velamiento originario de la facticidad, a través de una mediación conceptual. Bien al contrario, esta *intentio obliqua* apunta a un más allá de la representación —con la que la vida fáctica habitualmente se confunde en su relucencia mundana— que no puede ser mediado,

---

<sup>1</sup> Sobre la descripción del movimiento del concepto como inquietud y negatividad, véase Hegel (2006: 910). Por su parte, Kojève (2013: 501-585) ha interpretado esta negatividad, en relación a *Ser y tiempo*, como finitud e historia. Leyte (2013b) lee esta tensión en términos de una fenomenología del “aparecer” del espíritu (Hegel) y una fenomenología del “desaparecer” o “rehusarse” del tiempo (Heidegger).

<sup>2</sup> En este respecto concluye Heidegger: “*La hermenéutica cumple su tarea sólo a través del camino de la destrucción [Destruction]. La investigación filosófica, en la medida que ha comprendido el carácter objetual y el modo de ser de su hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento ‘histórico’ en el sentido radical del término*” (NB, 368; 51). Sobre la problemática que introduce este vínculo “destrutivo” con la historia en el seno de la interpretación fenomenológica de la tradición, véase Jaran (2012b) y Rodríguez (2008).

sino que exige ser ejecutado desde esa misma experiencia fáctica como contra-movimiento (*Gegen-Bewegung*); a saber: como un movimiento que va a la contra (*Gegen-*) del contra (*gegen*) de la movilidad de la caída.<sup>1</sup> Al punto que, frente a la mediación dialéctica de la reflexión, se impone el siempre comenzar de nuevo de la “re-petición” o “re-cuperación” (*Wieder-holung*) hermenéutica.

Sucede, además, que la negatividad de la facticidad afecta de lleno a la noción de verdad: a diferencia de la *clara et distincta perceptio* cartesiana y de la *intentio recta* de la evidencia husserliana, la *intentio obliqua* de la vida fáctica refiere de manera indirecta a la verdad —al modo de una “voluntad de (no) verdad”— a través de la experiencia negativa de la errancia y del error, la experiencia del alejamiento de su origen fáctico y de la huida y ocultación ante la verdad. Es así como la apertura al mundo y a la verdad de su ser se encuentra desde el principio “mediada” por esta movilidad negativa, por la ruina o por la tendencia fundamental al error, a la huida y a la ocultación.<sup>2</sup> La noción de experiencia fáctica adquiere entonces un lugar central en la elaboración de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, ya que la facticidad, de una parte, no puede hacerse presente al conocimiento de forma clara y distinta, sino que sólo sabe de sí *oblicuamente* a través de la experiencia vital; de otra parte, ella precisa asimismo una fenomenología hermenéutica porque el acceso inmediato y recto a su ser le está vedado.<sup>3</sup> De nuevo con y contra Hegel: sólo mediante el despliegue de la experiencia histórica de la vida fáctica (su historicidad) es posible alcanzar la verdad de la facticidad, pero aquí “verdad” ya no es evidencia cierta, sino enigma. Se trata, en palabras de Marion (1989: 93), del “juego siempre inobjetivable de lo aparente con lo inaparente”.

---

<sup>1</sup> Este “contra del contra” tampoco puede consistir en una negación determinada porque, en realidad, no niega ningún “contenido” (*Gehaltssinn*), sino que más bien consiste en un corte o diferencia radical respecto a la lógica de la representación y tiene lugar en el ámbito de la “ejecución” (*Vollzugssinn*) temporal. Véase al respecto Oudemans (1994).

<sup>2</sup> Por este motivo, Bech (2001: 273) traduce “*Bewegtheit*” por “labilidad” y Krell (1994: 371) tilda de “demoníaca” a esta movilidad. Sobre la experiencia de la errancia y del error en los primeros cursos de Heidegger, véase Richardson (1995).

<sup>3</sup> Heidegger descubre la importancia de la experiencia para el acceso a sí mismo, además de en su lectura de las obras de Dilthey, en las *Confesiones* de Agustín: “No puedo simplemente mirar hacia mí mismo y encontrarme así abierto ante mí [*offen vor mir*]. Estoy oculto para mí mismo, *nisi experientia manifestetur* [si la experiencia no me manifiesta] (Conf X, 32, 48), si el nexo de experiencia, es decir, la experiencia histórica en su ‘extensión’ [*Erstreckung*] (la experiencia existencial orientada hacia sí mismo), no me saca a la luz [*offenbar macht*]” (GA 60, 216-217; 71).

## §2. Objetivo y estructura del trabajo

Nuestra hipótesis de trabajo es que Heidegger descubre en la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo, tal y como queda recogida en las epístolas paulinas y en el relato autobiográfico de las *Confesiones* de Agustín, la descripción más acerada de la “dialéctica de la facticidad”, y encuentra el motivo original del preguntar filosófico en el “sentimiento vital” del desasosiego (*inquietum cor nostrum*).<sup>1</sup> Esta dialéctica supone, además, una primera aproximación fenomenológica al estrecho vínculo que existe entre *veritas* y *vita*, al problema de la “verdad existencial” (GA 61, 200, n. 34) desde el punto de vista de la ejecución de la vida fáctica; antes, por tanto, de que Heidegger redescubra, en torno a 1922, el significado ontológico y fenomenológico de la ἀλήθεια como “desocultamiento” (*Unverborgenheit*) en el *Corpus aristotelicum*. Posteriormente ambas concepciones de la verdad (la neotestamentaria y la griega) quedarán fusionadas en la articulación interna de *Ser y tiempo*.<sup>2</sup>

De ahí que si el asombro (θαυμάζειν) es la tonalidad afectiva fundamental (*Grundstimmung*) que hizo posible la pregunta filosófica por el ser del ente (τί τὸ ὄν) en Grecia (WPh?, 24); y en la Modernidad la duda cartesiana se alza sobre la tonalidad afectiva fundamental de la *securitas* y la *tranquillitas* que le proporciona la *certitudo* acerca del *ens certum* (WPh?, 27), el desasosiego es “el sentimiento vital” que movió a Agustín —primero a Pablo y más tarde fue reavivado por la mística medieval, Lutero, Pascal y Kierkegaard— a un cuestionamiento (*Fraglichkeit*) radical por el ser de la vida fáctica, por cómo se tiene y se pierde a sí misma; o, mejor aún, por el enigmático hecho de “que es” (*Daß es ist*), convirtiendo así a la vida en

---

<sup>1</sup> Así es expresado en las lecciones del WS 1919/20: “Agustín vio en el ‘*inquietum cor nostrum*’ el gran e incesante desasosiego de la vida [*die große unaufhörliche Unruhe des Lebens*] [...]. En las palabras ‘*inquietum cor nostrum*’ se da un aspecto completamente nuevo de la vida. La lucha entre Aristóteles y este nuevo ‘sentimiento vital’ [*Lebensgefühl*] continúa en la mística medieval y finalmente en Lutero” (GA 58, 62 y 205). Sobre “el resurgimiento hermenéutico” que ha experimentado tanto la obra de Agustín como las investigaciones acerca de su influencia en el joven Heidegger, véanse las respectivas introducciones de Caputo y Scanlon (2005: 1-15) y Paulo (2006: 1-27), así como los trabajos de Arrien (2013), Brito Martins (1998), Buren (1994a), Capelle (2005), Coyne (2011), Dahlstrom (2006), Esposito (1993), (1996), (2005) y (2009), Fischer (2007a), Herrmann (1992), (1993) y (2001), Kisiel (1993), (1994a), (1994b) y (2006), Sommer (2005) y (2011) y Vigliotti (2011).

<sup>2</sup> En las lecciones del WS 1923/24 afirma Heidegger: “Sólo una vez surgió un nuevo intento de dar a la idea de verdad un nuevo sentido: en el *Nuevo Testamento* y, apoyándose en él, en *Agustín*” (GA 17, 125; 132). Véase asimismo en el §44 de *Ser y tiempo* el juego entre, de un lado, la “apertura” (*Erschlossenheit*) y la “obstrucción” (*Verschlossenheit*), así como la “tendencia al encubrimiento” (*Verdeckungstendenz*) y la “transparencia” (*Durchsichtigkeit*) de la existencia; y, de otro lado, el ocultamiento (*Verborgenheit*) y la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*).



problema (*quaestio mihi factus sum*), en la tarea más difícil (*terra difficultatis*) y en la carga más pesada de sobrellevar (*oneri mihi sum*). Podemos entonces afirmar que, durante esta etapa inicial, la inquietud del preguntar filosófico no despierta propiamente ante el sentido del ser en general, sino ante el fenómeno mismo de la vida fáctica y ante el hecho de que la vida sea. El aguijón del desasosiego, la *insecuritas* y la *intranquillitas* ante el enigmático *Faktum* de la facticidad, será inoculado después en la destrucción y apropiación fenomenológica de la filosofía práctica de Aristóteles y permanecerá en la dinámica ontológica de la existencia como el aguijón de la muerte.

Así las cosas, desde el “sentimiento vital” del desasosiego que motiva el cuestionamiento radical por el ser de la vida fáctica y que orienta en ese sentido la destrucción de la tradición, el objetivo de nuestro trabajo va a consistir en analizar la transformación afectiva de la intencionalidad como el hilo conductor que nos permita comprender la trascendencia —la radicalización del *in-tendere* como *tras-cendere*— desde el nuevo horizonte descubierto por la facticidad; es decir: el movimiento de trascendencia por el cual la vida fáctica se encuentra ya siempre fuera, expuesta al mundo y en una constante ex(a)propiación de su ser. O dicho de otro modo: se trata de “leer” (*ablesen*) en el movimiento intencional de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad el rastro dejado por la fenomenología de la afectividad como el origen de la trascendencia; previamente, pues, al establecimiento y preeminencia del término “existencia” (*Existenz*) y a la comprensión ontológica del *tras-cendere* desde la constitución extático-horizontal de la temporalidad. A tal efecto, la estructura de nuestro trabajo se articula en tres partes o en tres movimientos fundamentales que giran alrededor de un mismo *leitmotiv*: el *Faktum* de la facticidad.

La Primera Parte, titulada “El descubrimiento del *Faktum* de la facticidad: las raíces teológicas de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica”, toma como punto de partida la “procedencia espiritual y fáctica” (BwL, 29) del joven Heidegger: la ruptura con el “sistema del catolicismo” y la impronta del protestantismo en su radicalización del método fenomenológico. Esta última se aprecia tanto en la *destructio* de la actitud teórica y reflexiva de la fenomenología como en la acentuación hermenéutica de la dimensión afectiva, ejecutiva e histórica del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*). Primero nos detendremos en el epílogo de su trabajo de habilitación, “Das Kategorienproblem” (1916), para analizar a continuación las notas y las lecciones editadas bajo el título *Phänomenologie des religiösen Lebens: Die*

*philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) y *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921).

El contenido de esta Primera Parte se divide a su vez en tres capítulos: en el Capítulo 1 abordamos la transformación preteórica de la intencionalidad en el epílogo del *Habilitationsschrift* y en las notas sobre mística medieval; en el Capítulo 2 analizamos la lectura fenomenológica de las epístolas paulinas que Heidegger lleva a cabo en las lecciones del WS 1920/21, y, en especial, la importancia que adquiere el sentido ejecutivo, temporal e histórico en la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo; y en el Capítulo 3 esbozamos una primera articulación fenomenológica de la intencionalidad de la vida fáctica como *curare* o preocupación (*Bekümmern*) a partir del comentario al libro X de las *Confesiones* de Agustín en las lecciones del SS 1921.

En la Segunda Parte, titulada “El acceso al *Faktum* de la facticidad: la génesis epistemológica de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica”, volvemos sobre lo ya expuesto en la Primera Parte, pero ahora desde un punto de vista metodológico. Se trata de la parte central y más extensa de nuestra investigación, ya que en ella analizamos las lecciones que versan sobre cuestiones referentes al método fenomenológico durante el periodo 1919-1922; previamente, por tanto, a la elaboración de la hermenéutica de la facticidad: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919); *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919); *Über das Wesen der Universität und das akademische Studium* (SS 1919); *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20); *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22); así como la recensión del libro de Karl Jaspers: “Anmerkungen zu Karl Jaspers’ *Psychologie der Weltanschauungen*” (1919-1921).

De forma análoga a la anterior, esta Segunda Parte se articula también en tres capítulos. El Capítulo 4 gira en torno al nuevo inicio filosófico que supone la idea de una “ciencia originaria de la vida” en la trayectoria intelectual de Heidegger y se detiene en la relevancia que adquiere la transformación pre-teórica, pre-reflexiva y trans-subjetiva de la intencionalidad para su constitución. Tanto desde el punto de vista del acceso al acontecer originario de la vida en su movilidad (*Bewegtheit*) en

cuanto “vivencia del mundo circundante” (*Umwelterlebnis*) —mediante la “intuición hermenéutica” (*hermeneutische Intuition*)—, como desde el punto de vista de su expresión conceptual —a través de la teorización formal—, la nueva acepción de la intencionalidad se convierte en la condición de posibilidad de la ciencia originaria de la vida.

El Capítulo 5 se centra en la importancia que tienen las “experiencias fundamentales” (*Grunderfahrungen*) para la elaboración de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. En este respecto, nos adentramos en la esfera motivacional de la intencionalidad con el fin de acceder al suelo experiencial del que surge la ciencia originaria de la vida. De ahí resulta la necesidad de que un “motivo existencial fundamental” (*existenziellen Grundmotiv*), que emerge siempre del seno de una experiencia fundamental, ofrezca la orientación previa o “preconcepción” (*Vorgriff*) tanto a la “destrucción fenomenológica” (*phänomenologische Destruktion*) como a la “indicación formal” (*formale Anzeige*). De tal suerte que las dos instancias metodológicas que hacen posible el acceso a la vida fáctica y su expresión conceptual dependen del acontecer excepcional, atemático e indisponible de una experiencia fundamental.

Para concluir esta parte, asistimos en el Capítulo 6 a la primera descripción categorial de la facticidad que sigue el hilo conductor de la intencionalidad de la vida fáctica: primero a partir de un análisis de las categorías que se derivan del sentido de referencia (*Bezugssinn*) o cuidado; y después a partir de un análisis de las categorías de la movilidad según el sentido de ejecución y temporalización (*Vollzugssinn* y *Zeitigungssinn*). Nos hallamos, pues, ante una fenomenología de los modos en los que la vida se comporta y ejecuta la referencia intencional a su ser desde su encontrarse ya siempre arrojada en el mundo, así como de la movilidad y la contra-movilidad que se deriva de ello. Además, en esta incipiente articulación ontológica de la matriz intencional del cuidado vemos prefigurada, por vez primera, lo que podríamos denominar una “fenomenología hermenéutica del *adfectus*”, la cual se nos presenta, dado el cariz negativo y adversativo de la referencia intencional de la vida fáctica a su ser, bajo la forma de una “fenomenología de la *akedia*”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A lo largo de nuestro trabajo usaremos el término “*akedia*” para referirnos a su sentido etimológico de privación (*a*) del cuidado (*kêdos*), es decir, como des-cuido (*Sorg-losigkeit*) o des-preocupación (*Un-bekümmerung*). En cambio, emplearemos la palabra “*acedia*” para referirnos al pecado capital tal y como es recogido por Tomás de Aquino en su *Summa theologia*.

Finalmente, en la Tercera Parte, titulada “La dimensión ontológica del *Faktum* de la facticidad: la hermenéutica fenomenológica de la facticidad”, analizamos el paso de la fenomenología (hermenéutica) de la vida fáctica a la hermenéutica (fenomenológica) de la facticidad a través de la tercera y última vuelta: la vuelta ontológica. Tanto la motivación fáctica e histórica de la Primera Parte como su expresión epistemológica y sistemática de la Segunda Parte quedan ahora recogidas en el marco de una “ontología de la facticidad”. A su vez, como esta vuelta implica un desplazamiento respecto a la problemática de las dos anteriores, sólo consta de un capítulo conclusivo. En el Capítulo 7 valoramos las consecuencias de la ontologización de la facticidad con la fijación de la preconcepción (*Vorgriff*) ontológica de la existencia (*Existenz*) como el modo propio de ser del Dasein, y de la matriz intencional de la “fenomenología de la *akedia*” con el establecimiento en 1924 del existencial de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*).

Asimismo, en esta Tercera Parte analizamos las lecciones y escritos del periodo 1922-1924. Excedemos puntualmente el año 1923 porque durante estos dos años, que son previos a la articulación de la ontología fundamental (1924-1927), Heidegger perfila las estructuras ontológicas de la hermenéutica de la facticidad y culmina su intenso diálogo con Aristóteles. Por esta razón, junto al trabajo denominado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* —más conocido como *Natorp Bericht* (1922)— y las lecciones tituladas *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922) y *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), hemos tenido en cuenta algunos textos del año 1924: la conferencia “Der Begriff der Zeit”, el tratado que lleva el mismo título *Der Begriff der Zeit* y el curso sobre Aristóteles titulado *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924).

### §3. Metodología

La cuestión del método adquiere en nuestro caso una relevancia señalada, sobre todo porque ha de hacer frente a tres dificultades fundamentales: en primer lugar, la naturaleza no-sistemática de las lecciones de Friburgo como objeto de análisis; en segundo lugar, la naturaleza no-temática del tema de estas lecciones, el ser de la vida fáctica; y, en tercer lugar, la concepción no-teorética y no-reflexiva de la fenomenología hermenéutica y de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad.

Con el propósito de adentrarnos correctamente en el círculo de la comprensión y de seguir con detalle los pasos de la transformación hermenéutica de la fenomenología, *el método* que hemos empleado para el análisis, la articulación y la exposición del contenido de los cursos de Friburgo coincide con la estructura de nuestra investigación explicitada en el epígrafe anterior. A saber: hemos optado por repetir la génesis y la estructura epistemológica de la hermenéutica de la facticidad desde su origen fenomenológico para valorar, crítica e internamente, los presupuestos y los desplazamientos que el *Faktum* de la facticidad introduce en el corazón mismo del método de la fenomenología. En ese sentido, situamos el punto de partida (*Ansatz*) de nuestra investigación en las lecciones sobre fenomenología de la vida religiosa. Ya que es ahí donde Heidegger descubre la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo, donde surge el motivo existencial fundamental (*existenziellen Grundmotiv*) del filosofar como preocupación y desasosiego por el mundo del sí mismo, así como la preconcepción (*Vorgriff*) hermenéutica de la facticidad (*Faktizität*) en términos de *Selbstbekümmern*. Continuamos con el análisis y la exposición del problema metódico que esta preconcepción le plantea a la fenomenología —esto es, el modo de acceso no teórico al fenómeno de la vida fáctica en su movilidad y su expresión conceptual—, primero en el proyecto de una ciencia originaria de la vida y después en la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. Y valoramos, en último lugar, los cambios que introduce la fundamentación ontológica de la hermenéutica de la facticidad en la matriz intencional de la preocupación con la incorporación de la preconcepción (*Vorgriff*) ontológica o la indicación formal de la existencia (*Existenz*).

Por lo que respecta *al objeto* de análisis, somos conscientes de la dificultad que entraña dotar de una articulación sistemática a un conjunto de lecciones que no siempre poseen una factura acabada, sin caer en la tentación de deformar su problemática con la proyección retrospectiva de conceptos más asentados en la obra posterior de Heidegger. Para resolver esta última cuestión hemos introducido en notas a pie de página aquellas referencias que permiten adquirir una perspectiva sobre la evolución histórica de los problemas tratados, sin por ello renunciar a una delineación de la constelación conceptual que emerge del pensamiento vivo de las lecciones. A tal efecto hemos incluido al final de cada una de las tres partes de nuestro trabajo una sección denominada “Recapitulación y Tránsito”, donde se recoge el resultado del análisis previo y se tiende un puente con el desarrollo ulterior, a la vez

que se agrupa en un mismo marco conceptual las nociones que articulan el despliegue intencional de la vida fáctica en su movilidad. Para tal fin nos hemos servido de una terminología provisional que, al igual que sucede con las indicaciones formales, nos permite trazar la dinámica interna y señalar los cambios y desplazamientos realizados en cada una de las tres vueltas. Esta terminología es provisional porque nuestra intención no es tanto ofrecer un resumen del contenido de las lecciones como esbozar el recorrido de la transformación preteórica de la intencionalidad en su intrínseca movilidad. Así, por ejemplo, cuando hablamos de una “fenomenología del *animus*”, de una “fenomenología del *adfectus*” o de una “fenomenología de la *akedia*” queremos expresar en un mismo esquema conceptual la dinámica de la intencionalidad vital y la referencia ejecutiva al ser de la vida fáctica.

Ahora bien, el problema metodológico principal lo trae consigo *el tema* de estas lecciones: el ser de la vida fáctica. La dificultad estriba en la imposibilidad de acceder a él de manera directa, teórica y reflexiva, lo que nos sitúa a su vez ante una extraña coyuntura: ante un tema sin tematización posible y ante una tesis sin un contenido doctrinal. Pues, al fin y al cabo, aquello que persigue la hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica no es una descripción material del fenómeno “vida”, sino la explicitación de la “fenomenología de la facticidad”. Y esto significa: una explicitación del sentido del ser de la vida fáctica, de la fenomenalidad o de los modos de exposición en los que la vida ejecuta (*Vollzugssinn*) la referencia intencional a su ser (*Bezugssinn*) y se comprende a sí misma desde su encontrarse ya siempre arrojada en el mundo (*Gehaltssinn*). Según esta acepción hermenéutica, la fenomenología no se interesa tanto por el conocimiento de los fenómenos como por la explicitación de su modo de exposición; o mejor dicho: precisamente porque el ser de la vida fáctica no se manifiesta nunca bajo el modo de la presencia, la hermenéutica ha de sacar a la luz la fenomenalidad y la movilidad que conlleva la paradójica manifestación de su ausencia: la temporalidad (*Zeitigungssinn*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*) implícitas al despliegue de su sentido. Justo por ello, como ya anunciamos al comienzo de esta Introducción General, hemos escogido el hilo conductor de la transformación preteórica de la intencionalidad y su intrínseca movilidad; la difícil tentativa hermenéutica que supone acceder y dotar de expresión conceptual al tránsito mismo en el que tiene lugar el ser de la vida fáctica cuando no teorizamos sobre ella.

\* \* \*

La realización de esta tesis doctoral ha contado con la ayuda de una beca predoctoral FPI de la Conselleria d'Educació, Cultura i Esport de la Generalitat Valenciana; con una beca del mismo organismo público para una estancia de investigación de tres meses en el Philosophisches Seminar de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania); y con una beca doctoral de la Fundación Caja Madrid. Deseo también expresar mi agradecimiento a sus dos directores, Manuel Jiménez Redondo y Manuel E. Vázquez García, por haber aceptado mi proyecto de investigación, por haberme enseñado a hacer filosofía en los seminarios y en los márgenes de la institución académica sin por ello abandonar el rigor; y, ante todo, por su amistad. Debo asimismo unas palabras de especial gratitud a mi madre, por su fe incondicional en mi trabajo a pesar de la adversidad; a mi hermano, por la confianza que siempre ha depositado en mí; y a Andrés Alonso Martos, por la incondicionalidad de su amor, así como por la responsabilidad y la paciencia con las que ha leído y comentado cada página de esta tesis. Por último, dedico a la memoria de mi padre el final de este trabajo, del cual me escuchó hablar —convaleciente pero con mucho interés— en sus comienzos.





## Primera Parte

EL DESCUBRIMIENTO DEL *FAKTUM* DE LA FACTICIDAD:

LAS RAÍCES TEOLÓGICAS DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LA VIDA  
FÁCTICA



## INTRODUCCIÓN

**H**oy en día contamos con un abundante material bibliográfico, formado por numerosos estudios, testimonios, biografías, así como por la edición de diversos intercambios epistolares,<sup>1</sup> que nos permite obtener una amplia y detallada visión acerca de la relevancia que tuvo primero la teología católica, y después su conversión al protestantismo, en la formación y en los trabajos académicos iniciales del joven Heidegger. En nuestro caso, más que en el análisis de su etapa de formación temprana en el catolicismo —cuyo inicio podemos situar en su ingreso en el internado San Conrado de Constanza y su paso por el seminario arzobispal en Friburgo (1903-1909), y su término en el fallido intento por obtener, en 1916, una plaza en la cátedra de filosofía católica de la Universidad de Friburgo—,<sup>2</sup> nos detendremos en el impacto filosófico que supuso la teología protestante, sobre todo durante los años 1919-1923, para el descubrimiento de la experiencia originaria de la vida fáctica en el cristianismo primitivo, así como en las consecuencias epistemológicas que de ella se van a derivar en la progresiva transformación hermenéutica de la fenomenología husserliana.<sup>3</sup> Este último aspecto, el epistemológico, que aquí meramente esbozamos

---

<sup>1</sup> Entre los testimonios destacamos los de Arendt (1969), Gadamer (1977), Jaspers (1978), Jonas (2003) y Löwith (1986); y entre los intercambios epistolares los de Heidegger y Arendt (1998), Heidegger y Blochmann (1989), Heidegger y Bultmann (2009), Heidegger y Elfride (2007), Heidegger y Jaspers (1990), Heidegger y Müller (2003) y Heidegger y Rickert (2002).

<sup>2</sup> Una reconstrucción pormenorizada de la formación académica del joven Heidegger se encuentra en Seehan (1981) y (1988a). Buren (1994a: 156) clasifica la evolución de los intereses religiosos del joven Heidegger en tres etapas: la fase antimodernista y neo-escolástica (1909-1912); la fase mística neo-neo-escolástica (1913-1916); y la fase libre, mística y protestante (entre 1917 y principios de los años veinte). En la actualidad, gracias a la publicación de la correspondencia entre Heidegger y su mujer, sabemos que su aproximación al protestantismo comenzó en torno a 1915, aunque esta conversión permaneció oculta hasta 1917 para salvaguardar su posible promoción académica.

<sup>3</sup> Sobre la influencia de la teología en la formación del joven Heidegger y en su filosofía se pueden consultar, entre otros, los siguientes trabajos: Adrián Escudero (1999a), (1999b) y (2010: 137-223), Buren (1994a) y (1994b), Camilleri (2008), Capelle (2001), Caputo (1978) y (1993a), Casper (1980), Crétella (1990), Crowe (2006), Denker (2004a), Duque (1999), Fehér (1995) y (2009), Gadamer (1983c) y (1983d), Gethmann-Siefert (1974), Haar (1996), Haeffner (1993), Herrmann (1992), (2001) y (2007), Jonas (1964), Jung (2003a), Kisiel (1988), (1994a), (1994b) y (2006), Lehmann (1984), McGrath y Wiercinski (2010), Noller (1967), Ott (1988), (1993) y (1995), Pöggeler (1986), (2004) y (2007), Redondo (1999), Richardson (1965) y (1995), Safranski (1997a), Schaber (2004), Schaeffler (1978) y (1988), Sheehan (1979), (1981) y (1988a), Sommer (2005), Thomä (1990: 146-161) y Zaborowski (2004).

al hilo de una descripción de la fenomenología de la vida religiosa, será desarrollado de forma más sistemática en la Segunda Parte.

El interés que orienta nuestro trabajo al adentrarnos en las “raíces teológicas” de la fenomenología de la vida fáctica es *sensu stricto* filosófico; responde a la idiosincrasia de una fenomenología hermenéutica que surge de la experiencia de la vida fáctica y que desea convertirse en su autoexplicitación categorial. En ese sentido, podemos datar el hallazgo del *Faktum* de la facticidad en estos primeros años, cuando el todavía incipiente discípulo de Husserl se consagra a la comprensión fenomenológica de la experiencia fáctica de la vida religiosa en los místicos medievales, las epístolas paulinas y las *Confesiones* de Agustín. Un testimonio del profundo alcance que tuvo este descubrimiento en la determinación de su camino intelectual se encuentra en una carta a Karl Löwith, con fecha de 19/8/1921, donde Heidegger se niega a aceptar la denominación de “filósofo” y declara:

Yo trabajo concreta y fácticamente [*faktisch*] desde mi “Yo soy” — desde mi procedencia espiritual y en general fáctica [*geistigen überhaupt faktischen Herkunft*] — mi medio — y mi contexto vital, a partir de aquello que me es accesible ahí [*da zugänglich ist*] como la experiencia vital donde yo vivo. Esta facticidad, en tanto que existencial [*existenzielle*], no es un mero “existir [*Dasein*] ciego”; está incluida en la existencia [*Existenz*], pero esto quiere decir que la vivo — que “yo debo” no hablar sobre ella. Con esta *facticidad de ser así* [*Soseins-Faktizität*], con lo histórico [*Historischen*], se enfurece el existir [*das Existieren*]; esto significa que yo vivo las obligaciones internas de mi facticidad, y de modo tan radical como la comprendo. — A esta facticidad mía pertenece — aquello a lo que me refiero sucintamente — cuando digo que yo soy un “teólogo cristiano” [*christlicher Theologe*] (BwL, 29).<sup>1</sup>

Quince años después, tras su “error político”, Heidegger volverá de nuevo sobre la espinosa cuestión del vínculo que su trabajo guarda con el cristianismo, esta vez bajo la forma de una meditación retrospectiva:

---

<sup>1</sup> Traduciremos “*Dasein*” por “existir” o “existencia” hasta que Heidegger fije en el *Informe Natorp* (1922) su uso técnico. A partir de entonces emplearemos el término alemán “*Dasein*” tal y como ya es habitual en la bibliografía especializada. Asimismo traduciremos “*existenziell*” por “existencial”, ya que la diferencia entre un nivel ontológico o “*existenzial*” (existencial) y otro óntico o “*existenziell*” (existente) sólo cobra sentido en el contexto de *Ser y tiempo*.

[T]odo el camino que he recorrido hasta aquí fue tácitamente acompañado por la confrontación [*Auseinandersetzung*] con el cristianismo, una confrontación que no era ni es algún “problema” tomado al azar, sino la salvaguarda de la procedencia más propia [*Wahrung der eigenen Herkunft*] [...]. Sólo quien estuvo tan enraizado en un mundo católico realmente vivido se hará alguna idea de las necesidades que, a modo de sacudidas sísmicas subterráneas, han influido en el camino de mi preguntar hasta el presente (GA 66, 415).<sup>1</sup>

Inmersos en el interior de este singular horizonte teo-lógico,<sup>2</sup> que surge de una motivación puramente fáctica e inaugura así la confrontación latente con el cristianismo, vamos a incidir a lo largo de esta Primera Parte en tres momentos que cobran una especial relevancia durante el periodo de 1919-1921. Como tendremos ocasión de ver con más detenimiento, nos hallamos ante unos años dedicados al análisis fenomenológico de la vida religiosa, donde la noción de correlación intencional experimenta una significativa y profunda transformación.<sup>3</sup>

En un *primer momento* (Capítulo 1), las incursiones del joven Heidegger en la mística medieval están orientadas a extrapolar la relación intencional a un ámbito más originario que el delimitado por la vida trascendental de la conciencia, y, por ende, hacia la articulación de una concepción más amplia de experiencia fenomenológica. Si bien es cierto que comparte con Husserl la comprensión de la intencionalidad como un comportamiento (*Verhalten*) y valora positivamente el

---

<sup>1</sup> En esta misma dirección se puede leer la declaración del diálogo con un japonés en *De camino al habla*: “Sin esta procedencia teológica no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia [*Herkunft*] también es siempre porvenir [*Zukunft*]” (US, 96; 88).

<sup>2</sup> Según indica Kisiel (1993: 78), el hecho de que Heidegger subraye aquí “-logo” significa poner el acento en la fundamentación filosófica de la teología a partir de las experiencias fundamentales que la fenomenología saca a la luz.

<sup>3</sup> Entre aquellos autores que han investigado el vínculo de la religión con la filosofía de Heidegger podemos destacar a Buren (1994a: 151, 157-202), que ve en la experiencia cristiana un “modelo óptico” a partir del cual obtiene las “categorías ontológicas” que darán lugar al nuevo comienzo de una “ontología fenomenológica”, es decir: una “reinscripción creativa” de la configuración intencional fundamental del cristianismo primitivo; Camilleri (2008: 12 y 58-64) afirma que la esfera teológico-religiosa no sólo constituye la procedencia de la fenomenología heideggeriana, sino que además es objeto, durante estos primeros años (1916-1924), de una fenomenología de la religión y de una hermenéutica teológica; Capelle (2001) concibe la relación entre filosofía y teología como una tensión constitutiva de su camino de pensamiento; Crowe (2006: 19-20) cree que el hecho de que Heidegger deslindara el ámbito de la fe frente a la filosofía es perfectamente compatible con una “robusta fe cristiana”; Fehér (1995: 201-202) y (2009) piensa que el joven asistente de Husserl traslada a un “nivel filosófico” una interpretación radicalizada de motivos teológicos; Fischer (2007a: 61) advierte del peligro de leer su obra temprana bajo el prisma de una “secularización de motivos cristianos” o como una “teología enmascarada”, tal y como Löwith interpretó el pensamiento de quien fuera su maestro; Kisiel (1993: 112-115) sitúa la ruptura de Heidegger con el cristianismo en 1922 y argumenta que su interés por la religión fue siempre filosófico; y Sheehan (1979) observa una clara tendencia deflacionaria de la escatología del cristianismo primitivo en su obra.

hallazgo de la intencionalidad de la intuición (*Anschauung*) por desplazar el lugar de la verdad del juicio a la percepción (*Wahrnehmung*), concibe a su vez como “injerto de un prejuicio fatal”<sup>1</sup> el que este comportamiento haya quedado limitado a la actitud teórica, que, al emular el ideal cartesiano del conocimiento, restringe el empleo de la intencionalidad en función del principio de evidencia y certeza. El origen de la trascendencia deberá buscarse entonces en un comportamiento intencional previo a la errónea subjetivización de la intencionalidad y a su *Erkenntnistheorie*; una predisposición al puro *theorein* que Heidegger sitúa en la metafísica griega de la presencia, que alcanza su desarrollo y expansión con la helenización (*Gräzisierung*) de los conceptos de la teología cristiana durante la Edad Media y que culmina en la filosofía moderna de Descartes.

De entrada, y una vez esbozada la situación de la crisis religiosa del joven Heidegger y su posterior conversión al protestantismo (§4), abordamos en este primer capítulo la despedida del “sistema del catolicismo” desde la ruptura con la escolástica y la irrupción del espíritu histórico —el “espíritu vivo” (*der lebendige Geist*)— en el epílogo de su tesis de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), así como a partir de la figura histórica del sujeto de la mística en las notas recogidas bajo el título *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19) (§5). Aquello que Heidegger persigue cuando en su trabajo de habilitación se detiene en la dinámica intencional de la psicología medieval y en sus análisis del contexto motivacional del sujeto de la mística es ahondar en el origen del misterioso fenómeno de la intencionalidad como *órexis*; esto es: como apetito, tendencia, impulso o deseo.<sup>2</sup> Una (e)moción o agitada movilidad (*Bewegtheit*) del *animus* que los medievales situaron en la esfera de lo anímico (*seelische*) y en los vastos dominios de la voluntad, y que Heidegger desea erradicar de la “región psíquica” husserliana con el fin de recuperar su significación vital e inmediata como comportamiento intencional. En la experiencia mística

---

<sup>1</sup> Respecto a la primera afirmación, véase GA 21, 109 y García Gainza (1997: 77). Por otra parte, Heidegger se refiere en *Ser y tiempo* con estas palabras a la perniciosa herencia de la comprensión del *ens* medieval como *fundamentum inconcussum* en la filosofía cartesiana: “El aparente nuevo comienzo del filosofar se revela como el injerto de un prejuicio fatal en virtud del cual la época inmediatamente posterior habría de omitir la elaboración de una analítica ontológica temática del ‘ánimo’ [*Gemütes*], hecha al hilo de la pregunta por el ser, y entendida como una confrontación crítica con la ontología legada por la antigüedad” (SZ, 24-25; 48).

<sup>2</sup> Sobre el papel de la *órexis* en la transformación de la intencionalidad que conduce al cuidado (*Sorge*), véase Buren (1994a: 227-228), Hayes (2005), Kisiel (1993: 111), Krell (1992: 9), Taminiaux (1991) y (2002) y Volpi (1984a: 106-116), (1988b: 19) y (1994: 207-208).

fundamental del “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*), descrita en los sermones del Maestro Eckhart (§6), este comportamiento emerge como una apasionada movilidad que toma distancia de la multiplicidad sensible —gracias a su progresivo vaciamiento— y tiende así a la trascendencia: a la *unio mystica* con Dios. Por último, en el segundo discurso de Schleiermacher “Sobre la esencia de la religión” (§7), Heidegger descubre una descripción fenomenológica de la inmediatez de la vivencia religiosa vinculada a la preeminencia de la intuición y del sentimiento, a la par que una aguda comprensión hermenéutica de la conciencia histórica individual.

Un *segundo momento* (Capítulo 2) en la ampliación preteórica de la relación intencional es el encuentro con la historicidad de la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo, y, con ello, la determinación del sentido de referencia (*Bezugssinn*) de la vida como preocupación (*Bekümmern*). En su lectura de las epístolas paulinas —claramente influida por la *theologia crucis* de Lutero (§8)— que Heidegger efectúa durante las lecciones tituladas *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), identifica la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) de la vida fáctica cristiana. A partir de ella obtendrá, mediante un proceso de formalización, las categorías o los existenciales (como, por ejemplo, la caída, la dispersión, la *curiositas*, la angustia, la muerte, la conciencia, la culpa, la historicidad o el cuidado) que le permitan proyectar, primero, una hermenéutica fenomenológica de la facticidad y, posteriormente, ya en *Ser y tiempo*, una analítica del Dasein como ontología fundamental. En el caso de la experiencia fáctica de la vida cristiana (§9), la relación intencional que se establece entre el “sí mismo” y Dios —un *Deus absconditus* que ni comparece ni puede servir de fundamento a la existencia— se plantea en términos de un nexo histórico-ejecutivo; se trata de una decisión sobre el comportamiento de la propia vida de la que surge, a su vez, la comprensión apremiante, kairológica, del tiempo (§10). Las motivaciones y tendencias que caracterizan esta dinámica temporal y ejecutiva de la vida fáctica quedarán recogidas dentro del contexto intencional de la preocupación por la salvación personal, dada en las situaciones límite del pecado y de la gracia.

Pero será en un *tercer momento* (Capítulo 3) donde Heidegger logrará, con el análisis del libro X de las *Confesiones* en su curso *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921), una primera articulación de la fenomenología de la vida fáctica desde su inquieta movilidad como *curare* (§11). A diferencia del *quietismus* al que tiende la actitud contemplativa, neoplatónica, de la *fruitio Dei*, la vida fáctica será

definida por su incesante movilidad: arrojada en el mundo, en medio de un profundo desasosiego (*cor inquietum*) y en una lucha constante por contener su propio desbordamiento, su ruina o la pérdida de sí misma. De esta tensión se deriva una doble posibilidad: la movilidad como *defluxus* o huida de sí misma en la dispersión mundana, y la movilidad como *continentia* o la tendencia que busca el encuentro con Dios y consigo misma (§12).

Ocurre, además, que la doble movilidad de la vida fáctica —que anuncia la propensión a la caída y el contra-movimiento de la resolución— emerge desde el interior de una fenomenología del amor a Dios, que busca la verdadera vida feliz (*vera beata vita*), y del cuidado de sí o amor a sí mismo (*amor sui*). Sin embargo, debido a su condición de *facticia*, la vida sólo aprende a conocerse, a amar a Dios y a amarse a sí misma, desde la experiencia de la tentación (§13). De ahí que la tendencia fundamental del *curare* como *amor Dei* y *amor sui* —al ser vivida desde la ruina como *amor mundi* y *odium sui* y según una *intentio obliqua*— necesite de algún tipo de contra-movimiento y de ejercicio hermenéutico (*confessio*) para acceder a la verdad.



## Capítulo 1

### EL CONTRA-MOVIMIENTO DEL SUJETO DE LA MÍSTICA

#### §4. La despedida del *sistema* del catolicismo

El 9 de enero de 1919, Heidegger le escribe una significativa carta a Engelbert Krebs, teólogo y profesor de dogmática en Friburgo, donde el filósofo alemán, tras una dilatada formación católica, se despide oficialmente del “*sistema* del catolicismo”. Desde el año 1912 ambos habían mantenido una estrecha relación de amistad, tanto en el ámbito más íntimo de la esfera espiritual como en el campo intelectual: en lo referente a su influencia intelectual, sabemos que Krebs introdujo al joven Heidegger en la mística medieval, la Iglesia primitiva y la teología escolástica;<sup>1</sup> en la esfera personal, el amigo y sacerdote había oficiado dos años antes, el 21 de marzo de 1917, el matrimonio eclesiástico de Martin Heidegger y Elfride Petri. A pesar de que ella provenía de una familia de confesión luterana, la celebración se llevó a cabo bajo el rito católico. El motivo de la carta era que Elfride esperaba un niño y, en esos momentos, tanto Heidegger como su mujer ya no deseaban administrarle el bautismo católico.

Con todo, detrás de esta confesión y de esta despedida formal se escondía un cambio relevante en los intereses filosóficos del por entonces asistente de Edmund Husserl.<sup>2</sup> Aspectos epistemológicos como la exigencia de poner entre paréntesis todo supuesto, característica del método fenomenológico en su afán de ir “a las cosas mismas”, o sus recientes incursiones en la dimensión histórica de la vivencia

---

<sup>1</sup> Como ha señalado Ott (1993: 166), Krebs, además de haber influido en la historia personal de Heidegger, lo hizo también en el ámbito científico; tanto con su tesis doctoral, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert* (1910), como con otras publicaciones que vieron la luz durante los años de intenso diálogo con Heidegger, como por ejemplo: *Die Religion im Römerreich um das Jahr 300* (1913) o *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentum* (1913).

<sup>2</sup> El 7 de enero de 1919, dos días antes de escribir la carta a Krebs, Husserl había presentado una solicitud ante el ministerio de Karlsruhe para que nombraran a Heidegger asistente del Seminario de Filosofía I con un sueldo anual fijo. Y, como señala Ott (1992: 126-127), durante los años 1918-1919 no sólo se da una transformación religiosa en Heidegger, sino que además ésta cobra un cariz institucional: pasa de estar adscrito al área de Filosofía Cristiana (Seminario de Filosofía II) a convertirse en colaborador de Husserl (Seminario de Filosofía I).

religiosa, se entremezclan a lo largo de la carta con motivos protestantes como son el talante “destructor” de la metafísica escolástica o la asunción radical de la libertad individual y de la responsabilidad que lleva implícita la lucha vocacional por el “destino del hombre interior”.<sup>1</sup> Con estas sinceras palabras le manifiesta Heidegger a su mentor y amigo la toma de distancia definitiva respecto al “sistema” del catolicismo:

Los últimos dos años, durante los que me he esforzado en lograr un esclarecimiento de principio de mi posición filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a conclusiones para las que, si me mantengo en un compromiso extrafilosófico, no podría garantizar la libertad de convicción y de enseñanza.

Evidencias de carácter epistemológico, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han convertido para mí en problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica, ésta, ciertamente, en un nuevo sentido.

Creo haber experimentado a fondo qué es lo que de valioso lleva consigo la Edad Media católica —más quizá que sus cultivadores oficiales— y de cuya auténtica valoración estamos todavía muy lejos: mis investigaciones de fenomenología de la religión, que estarán intensamente referidas a la Edad Media, deben servir, en vez de objeto de discusión, de testimonio de que el cambio en mi manera de pensar no me ha llevado a relegar el juicio objetivo y noble y la alta apreciación del mundo vital católico en favor de una enojosa y desagradable polémica de apóstata.

[...] Es difícil vivir como filósofo: la sinceridad interior frente a sí mismo y para con aquellos de los que se va a ser maestro exige sacrificios, renunciaciones y luchas que le son siempre ajenas al mero artesano de la ciencia.

Creo tener la vocación interior para la filosofía y, ejerciéndola en la investigación y la enseñanza, hacer cuanto está en mi poder para el eterno destino del hombre interior —y sólo para ello— justificando así ante Dios mi propia existencia y acción.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Capelle (2012: 227) resume así esta síntesis: “La opción filosófica de la facticidad está determinada por la incorporación de dos esferas [...]: la de la *teología luterana* y la de la *fenomenología* naciente. La convergencia de estas dos esferas está simbolizada en la persona de Husserl”.

<sup>2</sup> La carta está conservada en el *Nachlaß* de Krebs, en la Universidad de Friburgo; fue publicada por primera vez en Casper (1980: 541) y está recogida en la biografía de Ott (1988: 106-107). Nosotros

¿Qué había sucedido durante esos dos últimos años? ¿A qué investigaciones sobre fenomenología de la religión se refiere Heidegger? ¿Qué tipo de evidencias epistemológicas en torno al conocimiento histórico vuelven inaceptable el sistema del catolicismo? ¿En qué consiste “lo valioso” que encierra la Edad Media católica, así como su “mundo vital”? ¿Y qué implicaciones filosóficas se desprenden de la lucha por “el eterno destino del hombre interior”?

El oscuro y prácticamente desconocido *interregnum* que va del año 1917 a 1919, del que Heidegger emerge como un “apóstata protestante” —como irónicamente señala Kisiel (1993: 70)—, adquirió unos contornos más definidos gracias a la publicación en 1980 de la carta dirigida a Krebs. En la actualidad contamos con la edición de los cursos sobre fenomenología de la religión y, además, con la publicación de una selección de cartas que Heidegger escribió a su mujer, Elfride. El inicio de esta relación afectiva a finales de 1915 con la que se convertiría en su esposa, junto a la experiencia de la Primera Guerra Mundial, son dos circunstancias que influyeron de forma decisiva en su crisis y posterior conversión religiosa. En una carta redactada desde el frente, con fecha de 4/9/1918, Heidegger le confiesa a Elfride su alejamiento interior del catolicismo y las dificultades que esta decisión le plantea en su entorno, sobre todo en el trato con sus padres:

Toda mi inseguridad anterior, mi hipocresía y casuística no son más que la consecuencia de mi educación hipercatólica, con la que, por otra parte, siempre me propuse romper, aunque sin contar con los medios para hacerlo. Las circunstancias son aún hoy las mismas en mi casa paterna (no estoy reprochando nada a mis padres), que mantienen una relación estrecha con la Iglesia; *la cuestión radica en la ausencia interna de libertad del sistema católico, y en su despotismo de la conciencia que se presenta como piedad*. Hoy, todo esto me resulta clarísimo (BwE, 78; 94-95, cursiva nuestra [a partir de ahora: c. n.]).

Si bien las circunstancias han cambiado favorablemente en el ámbito académico, no sucedía lo mismo en su más estrecho círculo familiar.<sup>1</sup> Edmund Husserl había llegado

---

hemos citado la traducción castellana de R. Rodríguez en Ott (1993: 168-169). Para un análisis detallado de la carta, véase también Kisiel (1988) y (1993: 69 y ss.).

<sup>1</sup> Hasta ese momento, la formación de Heidegger había dependido de becas concedidas por la Iglesia católica; la última de ellas, la beca Schaezler, le obligaba a “permanecer fiel al espíritu de la filosofía tomista”, circunstancia que le causaba un profundo conflicto interior. Véase Ott (1992: 93).

a la Universidad de Friburgo en 1916 como sucesor de Heinrich Rickert, pero fue en el otoño de 1917 cuando entró en contacto con Heidegger. Según recogen Ott (1992: 113 y ss.) y Safranski (1997b: 114), a pesar de los intentos de Heidegger por acercarse al padre de la fenomenología, éste se mostró esquivo al considerar a Heidegger un filósofo confesional católico. Sin embargo, cuando en septiembre de 1917 entablaron su primera conversación personal, Husserl accedió gustosamente a promocionar los estudios del que iba a ser su discípulo más brillante a la vez que su crítico más profundo y sutil.<sup>1</sup> A partir de ese momento, y con la interrupción de casi un año con motivo de la guerra y un nuevo acuartelamiento,<sup>2</sup> Heidegger comienza a encauzar su trabajo filosófico hacia problemas de fenomenología de la religión; tanto el nuevo punto de vista como sus lecturas e intereses delatan su entusiasta aproximación al protestantismo.

Tras una etapa de formación escolástica, conservadora y antimoderna en la tradición católica, Heidegger inicia, embargado por la radicalidad que descubre tanto en el método fenomenológico como en el espíritu protestante, una destrucción de las bases de la metafísica occidental; esta destrucción se inspira en una vuelta a las raíces del cristianismo primitivo y en la recuperación de la experiencia originaria de la vida fáctica. Para llevar a cabo esta tarea, se sirve —como apunta Buren (1994a: 151)— de la *via negativa* de los místicos, del ataque de Pablo a la vanidad de la filosofía griega, de las críticas de Lutero a la teología de la gloria de la escolástica aristotélica, del regreso antimetafísico de Schleiermacher al sentimiento de la dependencia absoluta y de las parodias de Kierkegaard sobre el pensamiento especulativo moderno en nombre de la seriedad de la existencia ético-religiosa del individuo concreto.

Así pues, durante estos primeros años de docencia en Friburgo (1919-1923), el nuevo asistente de Husserl emprende su propia singladura fenomenológica inspirado por un grupo de pensadores cristianos que podríamos calificar de “anti-griegos” y “anti-filosóficos”; y tiene lugar un vuelco radical en su orientación filosófica, que pasa de moverse dentro del marco de la configuración intencional de la ontología clásica basada en el fundamento, el *lógos* y la presencia, a su progresiva destrucción gracias

---

<sup>1</sup> Sobre la compleja relación entre Husserl y Heidegger, véase Xolocotzi (2009: 53-61).

<sup>2</sup> El 17 de enero de 1918 Heidegger fue acuartelado y enviado a realizar la instrucción militar a la guarnición de Heuberg, muy cerca de Meßkirch. Regresa a Friburgo en abril y el 8 de julio de 1918 es destinado a una estación meteorológica en Berlín-Charlottenburg, donde debía formarse en meteorología. Permaneció dos meses en el frente, hasta finales de octubre, y el 16 de noviembre, tras ser ascendido a cabo, pudo regresar a Friburgo. Véase Ott (1992: 114-116) y Buren (1993: 134-135).

al descubrimiento de su trasfondo abisal (*ab-gründig*), a la dimensión antepredicativa del *lógos*, así como al intento de pensar el acontecer del ser desde el horizonte del tiempo. Por todo ello, tal y como subraya Buren (1993) y (1994a: 136-137, 147-154), este periodo tiene una especial relevancia en la trayectoria intelectual de Heidegger, ya que en él se produce el primer giro decisivo en su pensamiento.<sup>1</sup>

## §5. La irrupción del espíritu histórico

El joven *Privatdozent* había anunciado para el semestre de invierno de 1919/20 unas lecciones que llevaban por título *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*.<sup>2</sup> Este curso no llegó finalmente a impartirse, según explica el editor, Claudius Strube, porque Heidegger solicitó a la Facultad de Filosofía un cambio en la temática por falta de tiempo para la correcta ejecución de su propuesta inicial, que pasó a denominarse *Grundprobleme der Phänomenologie*.<sup>3</sup>

A lo largo de los dos semestres anteriores,<sup>4</sup> Heidegger había iniciado su labor docente guiado por el impulso fenomenológico de dar con una “ciencia originaria de la vida”. La fenomenología se le ofrece como un nuevo modo de filosofar capaz de

---

<sup>1</sup> Véase también Capelle (2012: 227), para quien el periodo de 1919-1923 está marcado por “la procedencia *protestante* de las grandes decisiones filosóficas de Heidegger”; Caputo (1993a: 272) considera el paso del catolicismo al protestantismo como el “primer giro en el pensamiento de Heidegger”, una opinión que comparte Ott (1992: 14), aunque el sentido que éste le otorga sea el inverso. Asimismo, Dahlstrom (2006: 188) denomina “la Reforma de Heidegger” a este viraje y Fehér (2009: 101) subraya la importancia de la influencia teológica (primero católica y después protestante) en el tipo de actitud hermenéutica que Heidegger adopta en su filosofía.

<sup>2</sup> Estas notas han sido editadas, con ese mismo título, junto a dos lecciones más: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) y *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921), bajo el rótulo general de *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). De hecho, según indica Kisiel (2010: 309-310), se han publicado veinte de un total de veintiséis notas, que se encuentran en el archivo de Marbach. Por otro lado, estos apuntes revelan que el joven Heidegger tenía en mente la preparación de un estudio monográfico sobre “la fenomenología de la conciencia —que después sustituyó por ‘vida’— religiosa”. Véase Camilleri (2008: 77-82).

<sup>3</sup> Kisiel (1993: 111) y (1994a: 175) ha sugerido que Heidegger reemplazó el curso sobre misticismo no sólo por una falta de tiempo, sino sobre todo porque no había trabajado lo suficiente en los conceptos filosóficos y en la metodología que necesitaba para llevar a cabo los análisis concretos de su fenomenología de la religión, especialmente para articular la experiencia descrita por místicos como Eckhart, Clairvaux o Teresa de Ávila. Además, hubiese resultado “escandaloso” que Heidegger impartiese este curso en la “Friburgo católica” debido a su evidente impronta luterana. Véase también Buren (1994a: 155).

<sup>4</sup> Nos referimos a las lecciones recogidas en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Este volumen incluye el curso titulado *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, que tuvo lugar durante el *Kriegsnotsemester* (KNS) o semestre por necesidades de guerra con una duración de sólo tres meses (del 25 de enero al 16 de abril de 1919), así como las lecciones impartidas durante el SS 1919 *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, y un apéndice titulado *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919).

comprender el mundo inmediato en el que la vida se da,<sup>1</sup> como el acceso a la esfera originaria donde la vida acontece en toda su plenitud en tanto vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*); previamente, pues, a que la vida quede deformada, cosificada o desvitalizada por el pensar teórico y reducida a una mera vivencia de la conciencia. La filosofía es considerada una ciencia originaria (*Ur-wissenschaft*) gracias al acceso privilegiado que tiene a ese sustrato significativo del mundo de la vida; y justo por ello, lo originario (*Ur-*) toma la acepción de lo pre-teórico (*vor-theoretische Wissenschaft*).

Así las cosas, la interpretación fenomenológica de la mística medieval desea poner al descubierto el contexto motivacional y la profunda dimensión experiencial del sujeto de la mística, lo que a la postre le va a permitir extender el uso de la correlación intencional más allá de su rendimiento gnoseológico. Por lo pronto, el estudio de la experiencia religiosa sirve a los intereses de la naciente fenomenología hermenéutica de la vida fáctica en su renuncia a las construcciones sistemáticas y dogmáticas; pero sobre todo en la búsqueda de una experiencia fundamental que surja de una esfera fáctica e individual y que conserve intacto su carácter temporal e histórico.

A pesar de su naturaleza fragmentaria, este conjunto de notas destinado a unas clases que nunca fueron impartidas constituye un testimonio imprescindible para intuir los motivos y la dirección que orientaban los intereses filosóficos del por entonces ayudante de Husserl.<sup>2</sup> Resulta asimismo sorprendente comprobar cómo Heidegger volverá de nuevo sobre estas cuestiones tras la destrucción ulterior del fundamento de la metafísica como onto-teo-logía. Nos hallamos, pues, ante el contexto del que surgieron nociones como “contra-movimiento” (*Gegenbewegung*), “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*) o “serenidad” (*Gelassenheit*); la musicalidad que articula las tonalidades afectivas (*Stimmungen*); la intuición total y los instantes de

---

<sup>1</sup> Heidegger encuentra el acceso a la apertura de la esfera de las vivencias —como veremos en el Capítulo 4— en el “principio de todos los principios” husserliano, pero lo interpreta como un principio no teórico por ser la condición de posibilidad de todos los demás principios; se trata empero de una postura originaria que mantiene una absoluta *simpatía* con la vida (*Lebenssympathie*), que se atiene a la primacía de la donación de la “cosa misma” antes de su deformación reflexiva por parte de la conciencia. Este acceso de la vida comprendiéndose a sí misma es reformulado por Heidegger —en clara contraposición a Husserl— bajo el rótulo de “intuición hermenéutica” (*die hermeneutische Intuition*) (GA 56/57, 117; 141). Según precisa Pöggeler (1989: 86), esta intuición expresa el “*Ereignischaraktere*” o el carácter aconteciente de la vida misma.

<sup>2</sup> Como ha señalado Buren (1993: 135), el giro fenomenológico que da Heidegger en estos años (1917-1918) está estrechamente vinculado a una reformulación de la fenomenología de la religión, ya anunciada en su trabajo de habilitación sobre Duns Escoto. Véase también Kisiel (1992a: 109-110).

gracia; el reducto privilegiado y silente de la interioridad; la relevancia de lo histórico y del tiempo kairológico para la comprensión del núcleo de la vivencia religiosa; o la claridad que irradia la nada como el trasfondo sobre el cual se perfila “la plástica de la existencialidad” (*Plastik der Existentialität*).

La vida espiritual auténtica y la lucha por “el destino eterno del hombre interior”, con la que finalizaba la carta a Krebs, adopta en estas notas la impronta filosófica de un “contra-movimiento” frente al sistema del catolicismo, y lo hace bajo la figura histórica del “sujeto de la mística”: “Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contra-movimiento elemental [*als elementare Gegenbewegung*]” (GA 60, 314; 169). El sistema —anota Heidegger— excluye enteramente cualquier posible vivencia axiológica religiosa originaria y genuina; cancela la posibilidad de experimentar la inmediatez de la vivencia religiosa debido al despliegue de una casuística dogmática, un intrincado paraje inorgánico de proposiciones y pasos argumentales que termina por “avasallar al sujeto en forma de leyes y preceptos dotados de violencia policial, sobrecogiéndole oscuramente y oprimiéndole” (GA 60, 313; 168). Esta tendencia, que tiene su origen en la metafísica del ser aristotélica, de corte científico, teórico-naturalista, que ignora el problema del valor en Platón y que encuentra una prolífica acogida y renovación en la escolástica medieval, amenaza “la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogmas” (GA 60, 314; 169).

Aun así, no es ésta la primera vez que Heidegger menciona la necesidad de emprender una investigación sobre la experiencia mística del hombre medieval. En la introducción a su trabajo de habilitación, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), propone, como ha destacado Kisiel (1993: 71),<sup>1</sup> dos áreas específicas que le gustaría someter a su versión embrionaria de la destrucción: de una parte, la historia de la lógica escolástica en la Edad Media (un proyecto que retomará en 1922 con sus análisis sobre Aristóteles); y de otra, la historia de la psicología escolástica, que, dada su orientación fundamental hacia el ámbito “objetivo”

---

<sup>1</sup> Véase también Caputo (1992a: 130-135). Este doble interés queda asimismo recogido en el currículum presentado para su prueba de habilitación: “Para mí, tal estudio [de la filosofía medieval] consistía no tanto en una descripción de las relaciones históricas entre los diferentes pensadores cuanto, principalmente, en una comprensión explicativa del contenido teórico de su filosofía con los medios de la filosofía moderna. Así nació mi investigación sobre la doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto, que hizo madurar en mí el plan de una presentación global de la lógica y la psicología medievales a la luz de la fenomenología moderna, contemplando también la posición histórica de los distintos pensadores medievales” (citado en Ott [1992: 97]).

(noemático), representa una actitud radicalmente opuesta a la de la psicología moderna. Esta última línea de investigación le permitirá ahondar en el descubrimiento medieval de la intencionalidad:

[L]a psicología escolástica, precisamente al no estar centrada en la realidad dinámica y fluida de lo psíquico, permanece orientada en sus problemas fundamentales hacia lo objetivo-noemático; una circunstancia que favorece ampliamente el establecimiento de la dirección de la mirada hacia el fenómeno de la intencionalidad (GA 1, 205).

En el desarrollo de su trabajo sobre Duns Escoto,<sup>1</sup> Heidegger insiste de nuevo en la orientación que caracteriza a la intencionalidad de la psicología escolástica: ésta logra ir más allá de lo real psíquico tal y como es comprendido por la ciencia natural moderna de la psicología porque trata de la actividad del pensar y de la voluntad (“*Denk-und Willenstätigkeit*”); a la par que se ocupa de la función de la donación de sentido, del carácter de acto de lo psíquico (GA 1, 286).<sup>2</sup> Esta actitud de entrega absoluta (*die absolute Hingabe*) e inmersión apasionada (*temperamentvolle Versenkung*) en el contenido del conocimiento, en las significaciones objetivas, hizo posible que el pensar medieval tendiese hacia (*in tendere*) el ser antes que hacia el sujeto, liberando así al hombre religioso de la Edad Media de la ausencia de filosofía (*Unphilosophie*) que, en cambio, caracteriza al psicologismo actual.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cuando Heidegger llevó a cabo su investigación, la obra *De modis significandi sive Grammatica speculativa* (*Sobre los modos de significar o gramática especulativa*) era atribuida a Juan Duns Escoto; posteriormente, en 1922, el gran medievalista alemán Martin Grabmann restituyó la autoría a Tomás de Erfurt.

<sup>2</sup> García Gainza (1997: 12-13) ha señalado la singular posición que Heidegger adopta frente al psicologismo y la teoría de los valores en estos primeros años de su formación académica: si bien se muestra contrario a la naturalización de la lógica, le resulta igualmente insatisfactorio su tratamiento formalista por parte del neokantismo y la fenomenología. En su búsqueda de un suelo más originario, pre-lógico, se ocultaría un voluntarismo de raíces nietzscheanas que le lleva a interesarse por las “motivaciones” últimas de las que surgen las cuestiones lógicas: “[L]a obsesión de Heidegger por el ser poco tiene que ver con el descarnado y abstracto concepto de ser de la metafísica tradicional, lo que precisamente Heidegger estaba buscando desde sus más tempranos trabajos, a través del psicologismo y de la teoría de los valores, es una suerte de voluntarismo inmerso y cristalizado en todo nuestro modo de pensar el ente”. Esta inspiración voluntarista se puede apreciar en la cita nietzscheana a la que Heidegger se adhiere en la introducción de su trabajo de habilitación: “*Trieb, der philosophiert*” (GA 1, 196), así como en las referencias a “la voluntad de poder de la filosofía” tanto en el desarrollo del trabajo como en el inicio del texto de su defensa (GA 1, 357). Acerca de esta influencia temprana de Nietzsche, véase Krell (1983: 163) y Buren (1994a: 90-94).

<sup>3</sup> En el mismo párrafo, Heidegger precisa que, para el hombre medieval, “el valor de la cosa (objeto) domina sobre el valor del yo (sujeto)” (GA 1, 198).



Junto al descubrimiento de esta dimensión objetiva, formal y anti-psicologista de la psicología escolástica medieval, añade Heidegger que si se desea lograr una comprensión decisiva de su carácter fundamental hay que embarcarse en “un trabajo filosófico a fondo, o, más exactamente, fenomenológico, de la mística, la moral teológica y la literatura ascética de la escolástica medieval” (GA 1, 205). A saber: resulta imprescindible adentrarse en la elaboración de una fenomenología de la experiencia religiosa de la Edad Media para alcanzar el núcleo vital de esa vida (*zum lebendigen Leben*), lo cual nos permitirá comprender a su vez cómo se ha fundado, revitalizado y fortalecido una época cultural.

En el epílogo de su trabajo de habilitación, titulado “Das Kategorienproblem”—que fue escrito al mismo tiempo que la introducción en la primavera de 1916, casi un año después de su defensa y con miras a su publicación—, se percibe un cambio de tono en su filosofía y despierta “un *desasosiego* espiritual [*geistige Unruhe*] hasta ahora reprimido” (GA 1, 399-400). El problema reside en que si la validez objetiva de las categorías se funda en la vida de la conciencia, que es temporal e histórica, ésta nunca podrá ser apresada por las categorías tradicionales, que son de origen teórico. Como consecuencia, Heidegger reivindica la necesidad de un “contexto translógico” y de una “óptica metafísica” para contemplar el problema categorial a la luz de su origen histórico (GA 1, 405-406). De ahí que, frente a la rigidez atemporal y dogmática del sistema, irrumpa ahora con fuerza el espíritu histórico —el “espíritu vivo” (*der lebendige Geist*) (GA 1, 407)— y la filosofía mística pase a ocupar un lugar destacado.<sup>1</sup> La relevante modificación del enfoque inicial se debe a que la mística, a diferencia de la escolástica, recoge de manera acentuada la experiencia vital del hombre del medievo, y lo hace bajo la forma de la relación trascendente del alma, de la existencia interior (*inneres Dasein*), con Dios (GA 1, 409). Nos encontramos, pues, ante un tipo de “correlación” (*Korrelation*) intencional en la que el alma, desbordada hacia lo trascendente, participa del valor absoluto de Dios, pero donde la “correlatividad” (*Korrelativität*) propia de la trascendencia mística trastoca por completo la significación unidireccional que tenía en la escolástica:

---

<sup>1</sup> Véase Buren (1994a: 87 y ss.), Kisiel (1988: 67) y (1993: 82) y Safranski (1997b: 93). El primero se refiere a este epílogo en términos de un verdadero *supplément*, un añadido que suplanta el cuerpo del trabajo; y el segundo subraya el cambio de tono que se percibe en su redacción como una disconformidad latente contra la escolástica, que se manifiesta bajo la forma de la suspensión del sistema del catolicismo, con el fin de hallar un ámbito que pertenezca de forma inmediata al sujeto. Heidegger localiza el núcleo de este contexto motivacional en la estructura intencional del sujeto de la mística: la “*unio mystica*”.

La trascendencia no significa una separación radical y sin retorno del sujeto, sino que se trata de una referencia vital basada en una correlatividad [*ein auf Korrelativität aufgebauter Lebensbezug*], en cuanto tal no tiene un sentido de dirección [*Richtungssinn*] único y fijo, sino que es comparable a la corriente de vivencias que fluye hacia delante y hacia atrás [*hin- und zurück- fließenden Storm des Erlebens*] entre individualidades espirituales que se atraen mutuamente, por lo cual el valor absoluto superior de uno de los términos de la correlación no es, en efecto, tomado en consideración. La escala de valores no gravita por ello exclusivamente en lo trascendente, sino que la plenitud y absolutez [*Absolutheit*] de lo trascendente es igualmente reflejada y descansa en el individuo (GA 1, 409).

En el pensamiento de Duns Escoto, la trascendencia se libera de su referencia analógica a lo suprasensible al quedar inscrita en el “aquí y ahora” (*hic et nunc*) de la existencia concreta: en su *haecceitas*. Se trata de un primer anuncio de la facticidad —o, mejor dicho, de la “correlatividad” entre facticidad y trascendencia—, pues lejos de asimilarse a un mero *factum brutum*, la individualidad de la *haecceitas*, en tanto que es un “hecho último” de la existencia, está dotada de sentido en sí misma.<sup>1</sup> Es más, esta correlación se experimenta como una “referencia vital” que introduce el flujo del tiempo en el corazón mismo de la trascendencia: “Se trata del problema de la relación entre el tiempo y la eternidad, entre el cambio [*Veränderung*] y el valor absoluto, entre el mundo y Dios, un problema que en términos de teoría de la ciencia se refleja en la *historia* (formación de los valores) y en la *filosofía* (validez de los valores)” (GA 1, 410).

La *haecceitas* o el “espíritu vivo” se convierte así en el punto de partida de la lógica y, debido a su naturaleza temporal, se manifiesta a su vez como “espíritu histórico”; por este motivo, el sistema hegeliano, “la más poderosa cosmovisión histórica, tanto en plenitud como en profundidad, en riqueza de lo vivido como en

---

<sup>1</sup> A este respecto añade Heidegger: “Inmanencia y trascendencia son conceptos relacionales [*Relationsbegriffe*]” (GA 1, 404). Buren (1994a: 114) ha localizado en esta correlación intencional el preludio de la estructura intencional del cuidado y de la temporalidad extática. Véase igualmente Caputo (1992a: 132-133).

elaboración conceptual”, despunta en las líneas finales de la conclusión como la gran confrontación (*Auseinandersetzung*) (GA 1, 411).<sup>1</sup>

La filosofía y la teología de la Edad Media, concluye Heidegger, expresan de forma conceptual la intensidad vital que experimenta el místico. Por ello “escolasticismo” (o la validez atemporal de la lógica) y “misticismo” (o la historicidad de la experiencia vital) no funcionan en realidad como pares opuestos; lo mismo sucede con la distinción entre racionalismo e irracionalismo. Una y otra posición se hallan esencialmente compenetradas en la cosmovisión medieval. Justo por ello, concebir “la filosofía separada de la vida, como una creación racionalista, es *impotente*; el misticismo como vivencia irracionalista *carece de fin*” (GA 1, 410).<sup>2</sup>

## §6. El amor como desasimiento y *unio mystica* en Eckhart

Entre aquellos místicos medievales que destacan por haber sabido conjugar misticismo y filosofía se encuentra el Maestro Eckhart. En una nota a pie de página del trabajo de habilitación, Heidegger manifiesta su propósito de mostrar en otra ocasión “cómo la *mística eckhartiana* recibe su interpretación y su valoración filosóficas” en relación con la “metafísica del problema de la verdad” (GA 1, 402). Para la filosofía medieval, el problema de la verdad se identifica con “lo verdadero” (*ens tanquam verum*), con la relación trascendental entre pensar y ser, hasta el punto de que concibe todo ser como accesible al pensamiento y todo pensar como un estar dirigido al ser. La relevancia que adquiere la *mística eckhartiana* por referencia al horizonte metafísico medieval de la verdad puede leerse entonces desde la relación vital e intencional que se da entre el alma y Dios; un modelo que, en opinión de

---

<sup>1</sup> Véase también GA 56/57, 97; 117. A partir de este momento, Heidegger deberá encontrar un modo “no sistemático” de articular filosóficamente la ejecución histórica de la facticidad de la vida para lograr distanciarse del “sistema” hegeliano.

<sup>2</sup> En una carta a su mujer con fecha de 5/3/1916, Heidegger le expresa con gran entusiasmo la irrupción del vitalismo en su filosofía: “Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida viva — que puedo declarar batalla a muerte al racionalismo — sin caer en el anatema de la falta de rigor científico — puedo hacerlo — debo hacerlo — y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viva y como creación de la personalidad. La pregunta kantiana no sólo está mal hecha — no da en absoluto con el problema, que es mucho más rico y profundo” (BwE, 36-37; 55-56). Esta nueva concepción de la personalidad, que difiere de la kantiana y que encuentra su inspiración en motivos románticos y místicos, ha sido definida por Buren (1994a: 264 y ss.) como “personalismo” y por Crowe (2006: 138 y ss.) como “personalismo romántico”; sobre esta cuestión volveremos en el §19.1. Un año después, en otra carta, Heidegger le define a Elfride su postura como “irracionalismo optimista”, que consiste en considerar los límites del conocimiento como movibles y en “ver la obra decisiva precisamente en su desplazamiento y demolición [*Verschiebung und Zerstörung*]” (BwE, 57; 74).

Caputo (1992a: 133), pudo orientar a Heidegger en su comprensión de la relación entre pensar y ser al considerar el trascendental relacional (la verdad) a la luz de la relación trascendental (del alma con Dios).<sup>1</sup>

En sus apuntes y bocetos preparatorios para el curso que no llegó a impartir sobre los fundamentos filosóficos de mística medieval, Heidegger escribe respecto al “a priori religioso”: “Fuera de la filosofía trascendental no hay lugar para el problema” (GA 60, 312; 168). La psicología moderna de la religión falsea el asunto y es incapaz de dar con su fundamento; por otro lado, las pseudofilosofías dogmáticas, casuísticas, entre las que se encuentra el catolicismo, no conservan, a pesar de su aparente proximidad al fenómeno religioso, ningún ápice de la vivacidad del problema debido a la opresión que ejerce el sistema sobre el sujeto. Y en un apartado dedicado a notas sobre la “Fenomenología de la vivencia religiosa y de la religión”, declara:

Sólo la fenomenología salva de la menesterosidad e indefensión filosóficas, si bien, en cualquier caso, únicamente si es conservada pura en sus momentos originarios radicales y la intuición no es filtrada teoréticamente ni el concepto de esencia es racionalizado en la estela de la idea de una validez general [*Allgemeingültigkeitsidee*]; la “esencia”, por el contrario, debe recibir de forma garantizada la posibilidad viva del cambio [*die lebendige Wandlungsmöglichkeit*], así como la correspondiente plenitud de sentido [*Sinnfülle*] de los diferentes comportamientos axiológicos y vivenciales (GA 60, 323-324; 178).

Con el análisis fenomenológico de la dinámica implícita a la correlación intencional característica del sujeto de la mística, Heidegger desea obtener la “génesis de un nuevo nexos motivacional [*Motivationszusammenhang*] en el sujeto de las vivencias” (GA 60, 314; 169); una trama motivacional que arraiga en la inmediatez de la vivencia religiosa y que deberá conservar sus momentos originarios, la naturaleza preteorética de su intuición y una comprensión de la esencia que no tiene por qué someterse a la idea de validez general (*Allgemeingültigkeitsidee*), sino que, bien al contrario, deberá recibir y mantener sus transformaciones vitales —su *movilidad*—, al igual que los

---

<sup>1</sup> Pöggeler (1986: 30) apunta: “El pensar ‘trascendental’ de Heidegger no se debe sólo a sus conexiones con el neokantismo, sino, y de manera más relacionada con la cosa misma, a su predominante interés por el *ens tanquam verum*”. Véase asimismo Buren (1994a: 212).

diversos comportamientos axiológicos y vivenciales. Es así como, gracias al análisis que parte de “las (e)mociones fundamentales [*Grundbewegtheiten*] y su génesis motivacional [*motivationalen Genesis*]” (GA 60, 306; 161), Heidegger accede por primera vez a la comprensión del fenómeno originario en su calidad de “*Urtheoretisch*”. Al mismo tiempo, el estudio fenomenológico de la vivencia religiosa, y con ella el descubrimiento de un modo más originario de la intencionalidad, le van a facilitar la puesta en cuestión de algunos presupuestos de la fenomenología: sobre todo el privilegio que ésta concede a la actitud teórica.<sup>1</sup>

En la religiosidad mística —escribe al inicio de estas notas—, “el mundo religioso se concentra en la (e)moción [*Bewegtheit*] del experimentar vivencial específico que tiende a encontrar a Dios a través del desasimiento [*des sich abscheidenden Gottfindens*]” (GA 60, 304; 160). Heidegger se había propuesto analizar la agitada movilidad, tanto en su sentido negativo como positivo, que define la dinámica intencional de la vida religiosa; y el concepto sobre el que giraría la génesis del nexo motivacional del sujeto de la mística es el de “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*).<sup>2</sup> Asimismo anota que se debería tener en cuenta la intensificación de la vida interior, el carácter estructural de la unidad de objeto y sujeto, y la cuestión de la irracionalidad (GA 60, 314; 169). La estructura fundamental hacia la que tiende el sujeto de la mística, la *unio mystica* —una unidad indiferenciada e inmediata donde el objeto y el sujeto gozan de un carácter absoluto: “Yo soy Él y Él es yo”—, se logra a través de un movimiento intencional donde el místico debe desprenderse de la multiplicidad de distracciones y contraposiciones que condicionan su existencia sensible; y el retorno al origen, al fondo del alma, se alcanza mediante el incremento de la intensidad de la vida interior.

En el extremo contrario a la unión mística se halla el ámbito de la multiplicidad dispersa, encarnada en el aquí y el ahora, en la proliferación constante del espacio y del tiempo, característica de la negatividad en la que está sumido todo lo creado. Tal diversidad, contradictoria y compleja, no puede ofrecer resguardo ni morada al

---

<sup>1</sup> Sobre la “inflexión” de la fenomenología husserliana que Heidegger lleva a cabo para adentrarse en los fundamentos filosóficos de la mística medieval, véase Camilleri (2008).

<sup>2</sup> Jacobo Muñoz traduce *Abgeschiedenheit* por “estado de distanciamiento”. Nosotros, en cambio, hemos optado por “desasimiento” —versión empleada por Ilse M. de Brugger en su traducción de los *Tratados y sermones* del Maestro Eckhart (Edhasa, Barcelona, 1983, p. 255)— porque creemos que se aproxima más al sentido general de esta noción mística, donde el distanciamiento es un momento más junto al desprendimiento y la orientación hacia Dios. Éste es un término que, por otro lado, también aparece en los escritos místicos de Teresa de Ávila.

instante eterno (*eiwigen Nu*). Más aún, ni la sensibilidad ni el entendimiento son el correlato subjetivo de la verdadera objetualidad (*Gegenständlichkeit*); pues si la sensibilidad se mueve en el terreno de la dispersión patológica, el entendimiento escinde, a través del juicio, la unión originaria de sujeto y predicado: “La razón y la voluntad, el conocimiento y el amor, son, por el contrario, los que llevan a lo absoluto” (GA 60, 318; 173). Con todo, el Maestro Eckhart considera el fondo del alma como una facultad superior, tanto teórica como místicamente, a la razón y a la voluntad.<sup>1</sup>

En último término, la unión mística tiene lugar con la entrega (*Hingabe*) absoluta que se da en el proceso de la separación o del puro desasimiento. Para alcanzar esta soledad en la que se produce la entrega silenciosa de lo más valioso, el sujeto de la mística debe situarse por encima de todo antagonismo y contraposición, y esto lo logra gracias al vaciamiento de las criaturas del mundo. El alma colabora de forma activa en la práctica del desasimiento, que consiste tanto en una progresiva separación de las criaturas como en el camino de purificación, de simplificación de su ser, mediante el que intenta asemejarse a Dios. Ahora bien, la separación es una tarea que Eckhart asigna a otro “órgano”: el corazón.<sup>2</sup> El corazón desasido (*abgeschiedene Herz*), dada su tibieza y distanciamiento del mundo, considera que las criaturas son “nada” por sí mismas; todos los bienes creados le resultan indiferentes porque ya sólo desea el encuentro con su amado, con Dios. La separación significa, en este contexto,

---

<sup>1</sup> Como ha tratado ampliamente Caputo (1992a: 139, 148), para el Maestro Eckhart se da una íntima correspondencia entre el alma y Dios, entre la razón divina (o el “santuario oculto” de su ser) y la “chispa de razón” que posee el alma (o su “templo interior”); ambos coinciden en el fondo (*Grund*) del alma: “El fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios”. Mientras que las otras facultades se hallan inmersas en las ocupaciones cotidianas de la vida, el fondo del alma es una facultad que sólo busca el vínculo con Dios, con su ser desnudo. En opinión de este autor, Eckhart y Heidegger coincidirían en su comprensión del hombre desde el lugar privilegiado en el que adviene lo trascendente, ya sea el “fondo del alma” o el *Dasein*, y no a partir de un punto de vista antropológico.

<sup>2</sup> Agamben (1988) sugiere en este artículo rastrear la tendencia oculta de la vida fáctica hacia el amor, la “*Stimmung* ausente” en la filosofía de Heidegger. Un primer hito en esta dirección es, a nuestro juicio, la tendencia hacia la unión mística con Dios mediante la práctica del desasimiento, donde el corazón desempeña un papel central; de hecho, Heidegger repara en esta posibilidad cuando anota: “Queda como problema si lo genuino se alcanza precisamente en el mero contemplar a Dios como el lado ‘positivo’ del desasimiento, y si no será otra la forma de unificación. ‘Amor’” (GA 60, 308; 164). Así pues, la unificación a través del amor es destacada como una vía alternativa a la unificación teórica del conocimiento y la contemplación, asunto que volverá a cobrar importancia en su interpretación del libro X de las *Confesiones* de Agustín. De nuevo, en la nota final de las lecciones del WS 1919/20, Heidegger contrapone la “actitud verdaderamente filosófica”, el “*ἔργον* de Platón”, a la de un “tirano lógico que fija su mirada en la vida y la intimida”: “El *ἔργον* no es sólo un *fundamento motivador* [Motivgrund] de la filosofía, sino que la actividad filosófica misma exige un entregarse [*Loslassen*] a las tendencias últimas de la vida y un retroceder a sus motivos últimos.” (GA 58, 263). Por último, en el *Informe Natorp* se menciona la “lógica del corazón” (*Logik des Herzens*) como una de las tareas a desarrollar por “la hermenéutica fenomenológica de la facticidad” (NB, 365; 48).

olvidar cualquier distracción y anclaje mundano para volcar toda pasión y toda entrega en la sola receptividad a Dios.<sup>1</sup> Una vez que el corazón se ha purificado de la afección de las cosas creadas, el alma, convertida en el receptáculo adecuado para la unión mística, se encuentra preparada para asumir, en su completo vaciamiento, la “nulidad” de Dios.

Así las cosas, el valor absoluto sólo se obtiene en la vivencia mística, donde el proceso de objetivación no resulta de un rendimiento abstracto de la validez general, sino de una suspensión progresiva de la multiplicidad, la particularidad y la especificidad hasta llegar a lo absoluto como una forma vacía e informe, como una nada anímica y emocional:<sup>2</sup>

La multiplicidad dispersa [*zerstreut*], llena de desasosiego [*Unruhe*] a la vida y al sujeto. La ética, hablando del oscilar de un lado para otro, del ir y venir, carece de todo valor, es fútil. En la vivencia religiosa, lo más valioso es objetivado [*gegenständlich*] ciertamente a priori para mí. En su consideración teórica, toda posibilidad carente de valor, toda posibilidad de multiplicidad, por tanto de oposición [*Gegensätzlichkeit*] y diferencia [*Verschiedenheit*], ha de ser mantenida a distancia [*ferngehalten werden*]. El valor absoluto coincide con la absoluta falta de oposición [*Gegensatzlosigkeit*] o, lo que es igual, con la falta de determinación, esto es, con lo objetual exclusivamente como objetual [*mit dem Gegenständlichen nur als Gegenständlichem*] (GA 60, 317-318; 172).

En la génesis del nexo motivacional del sujeto de la mística —que Heidegger ha caracterizado como un tender hacia la trascendencia, hacia la unión con Dios, a través de la práctica del desasimiento y del amor místico— podemos entresacar dos momentos fundamentales. Uno negativo, y en cierto sentido *activo*, sería la desconexión respecto de la multiplicidad de lo creado a través del desprendimiento y el vaciarse de las criaturas, donde el alma alcanza el puro desasimiento porque la

---

<sup>1</sup> “La receptividad [*Rezeptivität*] —escribe Heidegger en otra nota— como originaria del mundo religioso” (GA 60, 336; 190).

<sup>2</sup> Lo absoluto es aquí lo carente de toda determinación, y en ese mismo sentido debe entenderse el significado de lo irracional en Eckhart: “Lo irracional no es lo que antes de toda racionalidad se ofrece como la plenitud de la diversidad [*als Fülle der Mannigfaltigkeit*]. El momento decisivo no es el de la no visibilidad, el de la imposibilidad de dominio teórico, el de sumergirse en la plenitud, sino — porque lo objetual [*das Gegenständliche*] está erradicado en la esencia, en la forma en tanto que lo general [*Generellen*], lo universal [*Allgemeinen*], el valor de la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] aumenta con la intensificación de lo universal— el de la exclusión que siempre procede con particularidades a partir de la forma, a partir del vacío potenciado de las mismas” (GA 60, 315-316; 170-171). Sobre la interpretación de lo irracional en estas notas, véase Greisch (2000a: 135-153).

totalidad de lo ente —gracias a la tarea previa del “corazón desasido” sobre el conjunto de lo real— le resulta indiferente: todo vale igual o es equi-valente (*gleichgültig*).

El segundo momento, positivo y de carácter *pasivo*, consiste en el abandono y en la entrega a la plenitud: a la ansiada fusión o unión mística con Dios. Este encuentro, tal y como apuntábamos al principio, viene motivado por una fuerte agitación, por una (e)moción (*Bewegtheit*) que define al hombre medieval y que nada tiene ver con la asepsia y la neutralidad características del comportamiento teórico; pues si el alma llega a despreciar el mundo es porque primero ha amado con profunda intensidad, porque ha sentido una irremediable atracción hacia la trascendencia, hacia la unión con Dios. Sólo si se tiene en cuenta esta honda dimensión afectiva, anota Heidegger, puede entenderse por qué el desasimiento no consiste en una mera ofuscación intelectual, en “un no-ver teórico, sino en *un ver emocional* [*kein theoretisches Nicht-Sehen, sondern emotionales*], precisamente religioso en su forma originaria” (GA 60, 308; 164, c. n.).<sup>1</sup>

## §7. Schleiermacher: el sentimiento religioso y la intuición total

En las notas dedicadas al segundo discurso de Schleiermacher, “Sobre la esencia de la religión”,<sup>2</sup> Heidegger comienza apelando a la necesidad de mantener una actitud fenomenológica frente a la vivencia religiosa.<sup>3</sup> Para proseguir en esta dirección, se apoya en una cita de Schleiermacher donde argumenta que, debido a “una

---

<sup>1</sup> Véase García Gainza (1997: 277-281). Camilleri (2008: 307-308) distingue también dos momentos en este proceso místico y fenomenológico que se inspira en los escritos del Maestro Eckhart: la “muerte del espíritu”, por la cual el alma renuncia a sí misma y al mundo; y la unión con Dios o el acceso a la irracionalidad de la forma originaria (*Urform*). Asimismo es importante no perder de vista el vínculo que Heidegger establece entre el desasimiento (o motivo de la mística) y la *fides* luterana: “Realización de la *humilitas* por medio del desasimiento [*Abgeschiedenheit*]. La mística dio a Lutero [y transcribe la siguiente cita de la introducción de J. Ficker a la edición del comentario de Lutero a la Epístola a los Romanos (1515-1516)] ‘un mundo de las experiencias interiores y le mostró también el camino metódico para obtenerlas y acrecentarlas. Por eso el motivo de la *humilitas* no puede influir sólo de modo inhibitorio en el desarrollo alegre y seguro de la *fiducia*. La *humilitas*, la *tribulatio*, se convierten incluso en expresión de la certeza personal de la salvación” (GA 60, 309; 164).

<sup>2</sup> Kisiel (1993: 72) y Ott (1993: 172) han reparado en la gran importancia que tuvo para Heidegger la lectura de este discurso, el cual había trabajado con un pequeño círculo de amigos en agosto de 1917.

<sup>3</sup> Schleiermacher publica sus *Discursos* en 1799 y, según G. Vattimo, la originalidad de este pensador como filósofo de la religión radica “en el hecho de que él es quizá el primero que adopta una actitud auténticamente fenomenológica en lo referente al hecho religioso” (citado en el “Estudio preliminar” a Schleiermacher [1990: XXXVI]). En la misma dirección señala Kisiel (1993: 89) que este segundo discurso, “Sobre la esencia de la religión”, constituye “un primer y temprano ejemplo de proto-fenomenología de la religión”, gracias al esfuerzo de Schleiermacher por comprender la religión en sus propios términos y por aislar el elemento específicamente religioso de la experiencia.



sociabilidad tan extendida y consumada”, es casi imposible aislar cualquier rendimiento o ejecución de la actividad del espíritu; éste se encuentra “movido siempre e íntegramente modulado por el apoyo y el amor de los otros”, de tal modo que resulta muy difícil distinguir la “fuerza impulsora” (y acota: “El sentido esencial del rendimiento en su esencia pura”). Es por ello que “nadie puede comprender hoy ninguna actividad del espíritu salvo en la medida y en tanto que la pueda encontrar y contemplar en sí misma” (GA 60, 319; 174).

En este discurso, Schleiermacher se rebela contra toda posible instrumentalización de la religión; quiere dotarla de un ámbito propio, autónomo, frente a los dominios de la razón teórica y de la razón práctica. El hecho de que la metafísica, la moral y la religión compartan su objeto —el Universo y la relación del hombre con él— ha sido el origen de muchos malentendidos y desfiguraciones respecto a cuál es el verdadero ámbito del fenómeno religioso:<sup>1</sup> la metafísica se dedica a clasificar el Universo, indaga en el fundamento de todo lo existente, busca las últimas causas y las verdades eternas; la moral deduce a partir de la naturaleza humana y de su relación con el Universo todo un sistema de deberes, prescribe y prohíbe acciones. Pero el cometido de la religión no se identifica ni con la una ni con la otra, pues la forma como se relaciona con el Universo es de una índole completamente distinta:

Abandonarse a la especulación y la praxis sin tener a la vez religión constituye una arrogancia temeraria, una desvergonzada hostilidad para con los dioses; tal es el talante impío de Prometeo, que robó cobardemente lo que hubiera podido exigir y esperar con tranquila seguridad. El hombre sólo ha robado el sentimiento de su infinitud y de su semejanza con Dios y, como bien ilegítimo, no le puede ser de provecho si él no toma conciencia a la vez de su limitación, del carácter contingente de toda su forma, de la desaparición silenciosa de toda su existencia en lo inconmensurable. También los dioses han castigado desde siempre este delito. *La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sentido y gusto por lo Infinito* (Schleiermacher [1990: 36 c. n.]).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Anota Heidegger entre paréntesis: “(Las manifestaciones y documentos de la religión fueron valorados las más de las veces, y así lo son todavía hoy, a tenor de su rendimiento para la moral y para la metafísica. De ahí que lo primero que haya que mostrar sea la contraposición cortante entre la fe y la moral y la metafísica, entre la piedad y la moralidad)” (GA 60, 319; 174).

<sup>2</sup> La actitud antiprometeica de Schleiermacher se debe a la absolutización de la finitud que representa Prometeo, a su olvido de la conciencia de limitación y contingencia ante el misterio insondable de la infinitud divina: “¿Y cuál será el desenlace del triunfo de la especulación, del idealismo consumado y

El acceso inmediato a la dimensión específicamente religiosa sólo puede lograrse a través de una facultad que sea previa al pensar y al obrar; anterior, por tanto, a la distinción entre teoría y praxis: se trata del sentimiento religioso y de la intuición de la infinitud del universo. La relación originaria entre el sentimiento y la intuición acontece únicamente en “la interioridad más sagrada de la vida”, en la aprehensión de un momento vivo y en la escucha de la propia conciencia antes que en la obediencia ciega a los dogmas recibidos. De resultas, la religiosidad de Schleiermacher adopta una provocativa forma anti-institucional; ninguna mediación, Iglesia, ritual o sacramento, se interpone en la unión con el Universo que se logra a través de la experiencia religiosa y la conciencia individual: “Tenéis que aprender a escucharos a vosotros mismos ante vuestra conciencia [...]. Debéis reparar en el devenir de vuestra conciencia [*das Werden Eures Bewußtsein*] y no reflexionar, digámoslo así, sobre algo ya devenido [*über ein schon gewordenes reflektieren*]” (GA 60, 321; 175).

Imbuido por la lectura de Schleiermacher, Heidegger define la esencia de la religión en términos fenomenológicos como “la relación intencional específicamente religiosa, del orden del sentimiento [*gefühlartige Beziehung*], de todo contenido vivencial con una totalidad infinita [*unendliches Ganzes*] como sentido fundamental” (GA 60, 321-322; 176).<sup>1</sup> La dinámica de esta correlación intencional religiosa y afectiva del individuo con la totalidad se despliega en dos momentos y en una consecuencia derivada de ambos: en primer lugar, acontece la *entrega (Hingabe)*,<sup>2</sup> la

---

redondeado, si la religión no actúa frente a él como contrapeso y no le permite barruntar un realismo superior a aquel que él somete a sí mismo de una forma tan audaz y con tan pleno derecho? En realidad, destruirá el Universo cuando parece que lo está formando, lo degradará a la condición de una alegoría, de una silueta vana de nuestra propia limitación” (Schleiermacher [1990: 37]). Para hacer frente al “triunfo de la especulación”, con el que apela al idealismo consumado de Fichte, Schleiermacher propone un “realismo superior” donde lo finito encuentre su verdadera medida sobre el trasfondo de lo infinito.

<sup>1</sup> En las *Kasseler Vorträge* (1925), Heidegger acentuará la influencia positiva de Schleiermacher sobre Dilthey respecto a la comprensión de la vida como un todo: “Bajo la influencia de Schleiermacher, Dilthey pensó el conocimiento en relación con el *todo* de la vida” (KV, 149; 50). Por otro lado, en las lecciones del SS 1919 subraya que Schleiermacher supo ver por primera vez el ser propio de la comunidad cristiana, descubrió el cristianismo primitivo e influyó de manera decisiva en los escritos de juventud de Hegel sobre la historia de la religión y de manera indirecta en su filosofía sistemática (GA 56/57, 134).

<sup>2</sup> Como señala Kisiel (1993: 91), el término “*Hingabe*”, la inmersión arreflexiva o entrega pasiva, se encontraba entre los preferidos de Lask, y Heidegger lo emplea en el KNS 1919 para describir la intuición fenomenológica; en cambio, sólo de forma implícita es una noción central en Schleiermacher. Buren (1994a: 304) también ha hecho hincapié en la singular apropiación que hace Heidegger del término místico “*Hingabe*”, remodelado a partir de la noción de “intuición” y “sentimiento” de

inmersión en el afluir originario y desinhibido de la plenitud, el abandonarse a la agitación y a la emoción (*sich erregen lassen*); en segundo lugar, el *retrotraer* (*zurückleiten*) la correspondiente vivencia a la unidad interior de la vida —“La vida religiosa es la renovación constante de este proceder” (GA 60, 322; 176)—; y por último, el *actuar* (*Handeln*) debe ser comprendido como el efecto retroactivo de este sentimiento: la acción así concebida sólo puede determinarse desde el interior de una perspectiva total (*als Gesamtheit*) y no como un acto aislado. Así pues, si las acciones individuales dependen de sentimientos momentáneos, en el caso del sentimiento religioso —que abarca la totalidad de la existencia— se alcanza la unidad interior de la vida como parte de lo infinito; por ello el actuar debe ser también contemplado desde este nuevo horizonte de sentido.

La participación en lo divino para Schleiermacher sólo es posible, a fin de cuentas, desde una profunda conciencia de finitud, del aquí y del ahora, desde la conciencia de “la desaparición silenciosa de la existencia en lo inconmensurable” que, sin embargo, puede ser eterna por un instante. Se trata del “misterioso instante” (*Geheimnisvoller Augenblick*) en el que se da la unidad sin diferenciación interna de intuición y sentimiento;<sup>1</sup> en este caso, apunta Heidegger, el momento noético es constitutivo respecto del contenido noemático global del experimentar vivencial (GA 60, 322; 176). Schleiermacher expresa en el siguiente pasaje el protagonismo que adquiere el sentimiento religioso como una forma inmediata y privilegiada de relación intencional con la totalidad infinita:

Sólo la tendencia a intuir, cuando va dirigida a lo Infinito, pone al ánimo [*Gemüt*] en un estado de libertad ilimitada; sólo la religión lo salva de las ataduras más detestables de la opinión y el deseo [...]. Algunas formas del ánimo hacen que para un espíritu piadoso todo sea sagrado y valioso, incluso lo profano y lo ordinario, todo lo que percibe y no percibe, lo que se halla en el sistema de sus propios pensamientos y es acorde o no con su forma peculiar de obrar; la religión es la única enemiga jurada de toda pedantería y de toda unilateralidad.

---

Schleiermacher para aplicarlo a su comprensión de la intuición hermenéutica. Véase asimismo la entrada “*Hingabe*” en Adrián Escudero (2009: 111-112).

<sup>1</sup> “Aquel primer instante misterioso que tiene lugar en toda percepción sensible, antes de que la intuición y el sentimiento se separen, el instante en el que el sentido y su objeto, por así decirlo, se han confundido y se han hecho una sola cosa, antes de que ambos retornen a su lugar originario — yo sé cuán indescriptible es y con qué rapidez pasa, pero quisiera que vosotros pudiérais retenerlo y también reconocerlo en la actividad superior, divina y religiosa del ánimo [*in der höheren und göttlichen religiösen Tätigkeit des Gemüt*]” (Schleiermacher [1990: 46] y [1980: 50]).

Finalmente, para completar la imagen general de la religión, recordad que cada intuición está, según su naturaleza, unida a un sentimiento [*Gefühl*] [...]. Todo obrar propiamente dicho debe ser moral y puede serlo también; pero los sentimientos religiosos [*die religiösen Gefühle*] deben acompañar, como una música sagrada [*wie eine heilige Musik*], toda acción del hombre; éste debe hacer todo con [*mit*] religión, no por [*aus*] religión (Schleiermacher [1990: 44-46] y [1980: 45-47]).<sup>1</sup>

Poseído por el espíritu del romanticismo, Schleiermacher sitúa a la filosofía de la religión en las antípodas de la reflexión hegeliana. Del mismo modo, Heidegger le reprocha a Hegel haber instrumentalizado la religión —en la estela abierta por Kant— al considerarla como un medio; una decisión que tuvo graves consecuencias para su comprensión de lo histórico. El filósofo de Königsberg excluyó toda posible relación inmediata con lo santo fundada en una referencia vivencial originaria: el ser humano no tiene acceso a Dios a través de la razón pura. De esta suerte convirtió a la moralidad en el fin rector y, en ese mismo movimiento, la religión quedó rebajada a medio (GA 60, 328; 182). Schleiermacher, al igual que Heidegger, desea recuperar la inmediatez fenoménica y experiencial de la vivencia religiosa, deslindarla de las injerencias que ha sufrido por parte de la metafísica y la moral, y, frente a los acotados dominios de la razón teórica, la razón práctica y la crítica del juicio reclama un espacio propio: el a priori religioso como experiencia inmediata de lo infinito.

Junto a la recuperación de un estatuto propio, fenomenológico, de la vivencia inmediata de lo religioso, y estrechamente vinculada con ella, la noción de lo histórico experimentó un notable desarrollo en la filosofía de Schleiermacher, una noción que trasladó a su concepción hermenéutica de las Sagradas Escrituras. Para este teólogo y pensador protestante, la hermenéutica no se limita a ser una disciplina auxiliar de otras ciencias, sino que se constituye como el arte de la comprensión en general (*Kunstlehre des Verstehens*).<sup>2</sup> Y frente al insignificante papel que desempeñaba la

---

<sup>1</sup> En su tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913), Heidegger se había apropiado —como apunta García Gainza (1997: 49)— de una expresión de Theodor Lipps (“*Die Logik... ist lyrisch*”) para referirse al encuentro místico que se puede dar entre lo trascendental lógico y el yo empírico. La lógica es lírica porque gracias a los sentimientos (*Fühlen*), como en el caso de Lipps el de la “forzosidad lógica”, se puede expresar la vivencia del yo supraindividual o supratemporal que actúa en mí (GA 1, 152). Desde sus primeras investigaciones, Heidegger sitúa a la dimensión afectiva como el lugar de apertura privilegiado donde acontece la comunicación inmediata con la trascendencia.

<sup>2</sup> “Schleiermacher superó el umbral de una hermenéutica filológica y advirtió que no se puede comprender un texto si no se comprende la obra a la que remite dicho texto, penetrando por identificación en el mismo proceso creador del que ha nacido la obra; una obra se comprende si se

conciencia individual en los sistemas teológicos y en la escolástica, defendió la autonomía del intérprete a la hora de enfrentarse a los textos bíblicos. Con ello, al liberar la vivencia religiosa y personal de las mediaciones escolares y de las doctrinas, el lector de la Biblia, fiel al devenir de su propia conciencia antes que al sometimiento de los mandatos de la reflexión, podía acceder directamente al sentido de lo histórico.<sup>1</sup>

Al inicio de estas notas, Heidegger había insistido en la relevancia del acontecer histórico de la vivencia religiosa, ya que éste es quien marca el ritmo y dirige la mirada hacia el elemento principal de sentido: “Obtener y comprender tales problemas exclusivamente *a partir de lo histórico* [aus dem Historischen], asumiendo lo histórico y su facticidad [*Faktizität*] de acuerdo con su comprensión fenomenológica originaria” (GA 60, 303; 159). Ahora leemos en sus observaciones al segundo discurso de Schleiermacher: “La *historia* [Geschichte], en sentido genuino, es el objeto supremo de la religión, comienza con ella y con ella termina” (GA 60, 322; 176). Y concluye con la siguiente reflexión metódica acerca de qué entiende por “hermenéutica”:

El análisis, esto es, la hermenéutica, trabaja en el yo histórico [*im historischen Ich*]. La vida está ya aquí como religiosa. Lo que está en juego no es algo así como el análisis de una conciencia objetiva neutral [*ein neutrales Sachbewußtsein*], sino la escucha [*herauszuhören*], en todo, de la condición específica de la determinación de sentido. Problema: la eidética intuitiva nunca es, en cuanto *hermenéutica*, teórico-neutral, sino que sólo tiene, en lo que a ella afecta, *eidéticamente* [sigue una palabra ilegible] la *oscilación* del genuino mundo de la vida [*die Schwingung der genuinen Lebenswelt*] (GA 60, 336; 190).<sup>2</sup>

---

logra profundizar en el mismo pensamiento creador del autor (y en el corazón mismo de su época histórica, añadirá Dilthey)” (Gibellini [1998: 64, 66-67]).

<sup>1</sup> Heidegger observa al respecto: “La conciencia sólo es *histórica* [Historisch] en el momento del *cumplimiento* [Momentenerfüllung], nunca en la mera reflexión pura del yo [*Reine-Ich-Reflexion*]” (GA 60, 331; 185).

<sup>2</sup> Estas palabras fueron transcritas en septiembre de 1918. En el KNS 1919 define su método como “intuición herméutica” (GA 56/57, 117), y en el siguiente semestre, el SS 1919, le da a su modo de hacer filosofía el nombre de “hermenéutica fenomenológica” (GA 56/57, 131). En el diálogo con un japonés, en *De camino al habla*, Heidegger hace explícito el origen teológico de la “hermenéutica”, así como la importancia de este origen, en su pensamiento: “Sin este origen teológico no habría alcanzado nunca el camino del pensar” (US, 96; 88).

El primero de mayo de 1919, Heidegger le escribe una carta a Elisabeth Blochmann en la que hace una mención expresa a su trabajo preparatorio sobre “la fenomenología de la conciencia religiosa” y donde, además, aplica nociones tomadas de este ámbito (la intuición total, las agitaciones y (e)mociones vitales, el sentimiento religioso y la intensidad de los instantes misteriosos) a su descripción fenomenológica del fluir, de la “oscilación del genuino mundo de la vida”. En los instantes de gracia —le comenta a su amiga y confidente— accedemos desde la propia vida a una visión de carácter total; se trata de una experiencia fundamental, privilegiada, en la que de forma preteórica uno puede tenerse y comprenderse desde la inmediatez de la vida misma:

Es un desconocimiento racionalista de la esencia del fluir de la vida personal [*der personalen Lebensströmung*] el pensar y exigir que ésta deba oscilar [*schwingen*] entre las mismas vastas y armoniosas amplitudes que cuando ella brota en instantes de gracia [*in begnadeten Augenblicken*]. Tales pretensiones desprenden una carencia de humildad interna ante el misterio y el carácter de gracia propia de toda vida. Nosotros debemos poder esperar a las intensidades de alta tensión de una vida plena de sentido [*hochgespannte Intensitäten sinnvollen Lebens*] — y hemos de permanecer en continuidad con esos instantes — no sólo disfrutándolos — sino estableciéndolos en la vida — de tal modo, debemos llevarlos con nosotros en la continuación de la vida, e incluirlos en la rítmica de toda vida venidera [*in die Rhythmik alles kommenden Lebens*].

Y en los momentos en los que nos experimentamos o nos sentimos inmediatamente a nosotros mismos y la dirección a la que pertenecemos al vivir, no podemos sólo constatar lo que se nos ha mostrado con claridad, sencillamente levantando acta — como si eso se hallara frente a nosotros en forma de un mero objeto [*ein Gegenstand bloß gegen-über*] — sino que el comprender que se tiene a sí mismo sólo es auténtico si es algo verdaderamente vivido, esto es, si es al mismo tiempo un ser [*das verstehende Sichselbsthaben ist nur echtes, wenn es wahrhaft gelebtes d. h. zugleich ein Sein ist*].

Con ello no quiero decir la trivialidad de que uno debe conformarse con aquello que ha reconocido ser — sino que en una vida vehemente el percatarse de la propia orientación, (no teórica) sino la resultante de la totalidad de las vivencias, irrumpe de golpe [*mit einem Schlag*] y al mismo tiempo en ella — se trata del despliegue de una nueva movilidad [*Bewegtheit*] en y sobre cada impulso vital [*Lebensregung*] [...]. La nueva vida que nosotros queremos o que

quiere en nosotros ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica y banal (superficial) [*unecht und flächig (ober-flächlich)*] — su posesión es la originariedad [*Ursprünglichkeit*] — no lo artificioso-construido, sino lo evidente de la intuición total [*das Evidente der totalen Intuition*] (BwB, 14-15).<sup>1</sup>

Como tendremos ocasión de ver más adelante, durante sus primeras lecciones en la Universidad de Friburgo, dedicadas al análisis de los problemas fundamentales de la fenomenología, Heidegger no dejará de subrayar la centralidad de estos instantes para la comprensión, plenitud, familiaridad y transparencia de la vida consigo misma; momentos decisivos que nos abren el acceso a una “experiencia fundamental” (*Grunderfahrung*) que será a su vez el punto de partida imprescindible para la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica.<sup>2</sup> Una hermenéutica que, por otro lado, como Heidegger apuntaba en la última acotación, no puede aspirar a ser “teórico-neutral”, sino que deberá moverse en la “oscilación” del genuino mundo de la vida.

En estas notas, así como en su correspondencia y en los cursos más tempranos, podemos constatar cómo determinadas experiencias religiosas —vinculadas a una singular vivencia del instante y del tiempo—<sup>3</sup> van a servir de modelo para la puesta en obra de una nueva comprensión de la facticidad desde la que abordará la transformación hermenéutica de la fenomenología.<sup>4</sup> De hecho, la noción misma de

---

<sup>1</sup> En una carta previa con fecha de 7/11/1918 y escrita desde el frente, Heidegger aconseja a “Lisi” acerca de su plan de doctorado que versará sobre Schleiermacher. Le recomienda no leer nada de bibliografía secundaria excepto la obra que Dilthey escribió sobre la vida de Schleiermacher (BwB, 11). Las referencias a Schleiermacher, así como las reflexiones en torno a la autenticidad de la vida espiritual, son temas frecuentes en estas cartas.

<sup>2</sup> Por ejemplo, según las notas de Becker al curso del SS 1919, Heidegger menciona la importancia de las “intensidades de la vida” (*Lebenssteigerungen*) como ocasiones excepcionales para aproximarnos al “yo histórico” (GA 56/57, 208). En el curso del WS 1919/20 habla de la necesidad de asegurar una “experiencia motivacional fundamental” (*die motivierende Grunderfahrung*) (GA 58, 94-95) para acceder a la investigación fenomenológica; a saber: “La experiencia fundamental del mundo del sí mismo” (*die Grunderfahrung der Selbstwelt*) (GA 58, 101), como sucede en el caso de las autobiografías o confesiones religiosas, en ella se dan esos momentos de intensidad que permiten acceder a la “rítmica” de la vida personal desde su propio fluir (GA 58, 59). En el Capítulo 5 abordaremos la relevancia epistemológica de las “experiencias fundamentales” para la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica.

<sup>3</sup> En el siguiente capítulo veremos como el problema de lo histórico está plenamente enraizado para Heidegger en la “experiencia de la vida fáctica”; el punto de partida será, pues, determinar esta *Grunderfahrung* para obtener el sentido del tiempo. Se trata así de un camino inverso al proceder de la “conciencia pura”, que concibe el tiempo como un marco estructural, lineal y espacial, y no como un *motivo* (GA 60, 307; 163).

<sup>4</sup> Kisiel (1992b: 30) ha insistido especialmente en que el paradigma preteorético de la intencionalidad, así como el desarrollo de la intuición categorial, no provienen de la experiencia práctica, como parece desprenderse de la lectura de *Ser y tiempo*, sino de la experiencia religiosa, como hemos querido

“experiencia fundamental” se gesta también en este contexto. A propósito de los “Sermones” de Bernardo y el “Cantar de los Cantares”, escribe Heidegger:

De tales experiencias vivenciales [las experiencias fundamentales] no cabe disponer libremente y a voluntad en la observancia de los preceptos jurídico-eclesiásticos [...]. La constitución del nexo vivencial religioso noético es de orden “histórico” [*historische*]. La experiencia fundamental no es, en consecuencia, tan sólo primaria temporalmente (cosa de la que quizá ni siquiera tiene necesidad), sino primaria *en su naturaleza fundadora* (GA 60, 334-335; 188).

Hasta ahora Heidegger se ha adentrado en el análisis fenomenológico de la experiencia vital e inmediata del sujeto de la mística para determinar, desde un punto de vista más originario que el teórico —y que en sus apuntes se perfilaba ya como “hermenéutico”—, la génesis del contexto motivacional en el que tiene lugar la “correlatividad” propia de la trascendencia mística. Este modelo intencional se caracteriza por la búsqueda inquieta, por la agitada movilidad (*Bewegtheit*) que tiende a la *unio mystica*; una unión indiferenciada del alma con la divinidad que se logra mediante la práctica del desasimiento (*Abgeschiedenheit*) y de la *humilitas*: el desprendimiento de las criaturas y la entrega absoluta (*Hingabe*) o fusión con Dios.<sup>1</sup> A su vez, esta relación del alma con Dios es definida en términos de una constante tensión metafísica hacia lo trascendente: el hombre medieval, a diferencia del hombre moderno, no puede encontrarse nunca “*bei sich selbst*” en este mundo, en la quietud que le garantiza un retorno definitivo sobre sí mismo, sino que se halla constantemente fuera, sumido en el *mysterium tremendum* y en la agitación apasionada hacia lo trascendente. Y en ese sentido, al *extenderse* hacia lo

---

mostrar en este punto. Fehér (2009: 115 y ss.) señala, por su parte, la relevancia de la fenomenología de la vida religiosa como paradigma de la facticidad; es decir: como modelo de la radicalización de la fenomenología trascendental husserliana y de su transformación en una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica.

<sup>1</sup> Buren (1994a: 296) sitúa el origen de este modelo intencional, que tilda de “eckhartiano”, en los años 1915-1916; posteriormente, en 1918-1919, es reformulado en los análisis sobre misticismo medieval y adaptado a una configuración ontológica en las lecciones de 1919. Según este modelo, el sentido de contenido (*Gehaltssinn*) queda expresado por la unidad indiferenciada con la divinidad y, en su versión ontológica, por la indiferencia del algo primordial (*Ur-etwas*); el sentido de referencia (*Bezugssinn*), por la entrega absoluta (*Hingabe*) del alma a Dios y, en su traducción ontológica, por el abandono y entrega al ser; y en último lugar, el sentido de temporalización (*Zeitigungssinn*), por la emanación diferenciadora del flujo divino, que se transforma en la diferenciación del *Ereignis* en su lectura ontológica.



trascendente en determinados instantes de gracia y de acentuada plenitud, vive de otro modo y con otra intensidad el tiempo y la relación consigo.

Asimismo hemos visto cómo esta vinculación con lo trascendente es reformulada en los discursos sobre la religión de Schleiermacher. Aquí la *dynamis* intencional de la experiencia religiosa es también de naturaleza (e)motiva y se establece entre el individuo finito, que vive con especial intensidad su sentimiento de criatura, y la totalidad infinita.<sup>1</sup> El sentimiento religioso y la intuición se confunden en los contados “instantes misteriosos” que permiten alcanzar la unidad interior de la vida; una comprensión de la existencia finita en su totalidad que se manifiesta como siendo parte de lo infinito. Y la renovación de este proceder, que oscila entre la entrega (*Hingabe*) apasionada a la plenitud y el retrotraer esta vivencia a la unidad interior de la vida, define a la experiencia religiosa.

Por último, además de la detallada descripción fenomenológica de la vivencia religiosa, Heidegger aprecia el gran alcance que tiene lo histórico en el pensamiento de Schleiermacher: el fluir temporal, o la oscilación del genuino mundo de la vida, es captado de forma privilegiada, preteórica, por la conciencia religiosa individual. Un descubrimiento que —según le había confesado por carta a Krebs— ha vuelto “problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo” y que sitúa al sujeto de la mística en el epicentro de un contra-movimiento fundamental frente al paraje inorgánico de la dogmática escolástica. A continuación veremos cómo Heidegger aborda en profundidad el fenómeno de lo histórico, que resulta crucial para la comprensión de la experiencia fáctica de la vida cristiana, en las clases del WS 1920/21 y a partir de un análisis fenomenológico de las epístolas paulinas.

---

<sup>1</sup> Con todo, Heidegger se mostraba reacio a aceptar la descripción del “sentimiento de dependencia” de Schleiermacher por resultarle tosca y demasiado próxima a la objetivación teórica. Y en ese sentido puntualiza: “El ‘ser afectado desde algún otro lugar’ [*Irgendwohergetroffensein*] de la conciencia sólo resulta posible sobre la base de la esencial *apertura al valor* [*Wertaufgeschlossenheit*] y del sentido *primario del amor* [*primären Sinn-Liebe*] del existente personal. Difícilmente podría una hoja vacía, un yo socavado, un sí-mismo puntual, resultar afectable” (GA 60, 330; 184).



## Capítulo 2

### LA COMPRENSIÓN KAIROLÓGICA DEL TIEMPO EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

A principios de los años veinte, Heidegger comienza a perfilar el sentido de referencia (*Bezugssinn*) de la intencionalidad de la vida fáctica desde una comprensión de la “preocupación” (*Bekümmern*)<sup>1</sup> que procede de un ámbito religioso; nos referimos a las nociones de *merimna*, *thlipsis* o *phrontis* del Nuevo Testamento, la *sollicitudo* en la Vulgata y el *curare* en las obras de Agustín. Aquello que aquí está en juego es la referencia intencional entre el sí mismo y Dios como preocupación por el bien divino y la salvación personal frente a la preocupación por los asuntos mundanos.<sup>2</sup> La indicación formal de la preocupación se gesta en la interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas y de las *Confesiones* de Agustín que Heidegger realiza durante las lecciones del WS 1920/21 y SS 1921. En ella desempeña un papel decisivo la acepción kairológica, paulina y luterana, de la *parousía*: la tensión escatológica *entre* el “ya” y el “todavía no” en la cual el cristianismo primitivo vive de modo apremiante la temporalidad, y que se resuelve, cada vez, a partir de un nexo ejecutivo respecto al comportamiento de cada uno ante Dios y ante la propia vida.

Así las cosas, la *dynamis* intencional del sujeto de la mística, que tendía mediante la *Grundbewegtheit* del desasimiento a la unión con Dios, es ahora reinterpretada desde un nuevo escenario.<sup>3</sup> Heidegger introduce un triple esquema en el seno mismo del a priori de correlación para dar expresión a la inquieta movilidad de la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo: el “sentido de contenido” (*Gehaltssinn*) o el “qué” experimentado en la situación, el “sentido de referencia” (*Bezugssinn*) o el “cómo” se refiere a lo así experimentado y el “sentido de

---

<sup>1</sup> El término “*Bekümmern*”, según indica Kisiel (1993: 493), debe ser entendido en estos primeros años como un híbrido entre la angustia y el cuidado; a saber, como “*distressed concern*” o “preocupación angustiada”.

<sup>2</sup> Pablo expresa esta doble posibilidad como la contraposición entre “la preocupación por las cosas del Señor” y “la preocupación por las cosas del mundo” (1 Cor, 7, 32-33).

<sup>3</sup> Buren (1994a: 157) resume este nuevo modelo como el dismantelamiento de la configuración intencional de la escolástica medieval: *summum ens*/ contemplación/ presencia, mediante la vuelta al cristianismo primitivo: *Deus absconditus*/ fe/ tiempo kairológico. Más tarde, Heidegger reinscribe esta tríada en su propio modelo ontológico: mundo/ persona/ tiempo.

ejecución” (*Vollzugssinn*) o el “cómo” se ejecuta el sentido de referencia (GA 60, 63; 92). Estas tres direcciones constituyen una totalidad de sentido y delimitan el “fenómeno” que el análisis fenomenológico deberá sacar a la luz.

A diferencia de la inmersión apasionada y de la receptividad propias de la configuración intencional del amor en el sujeto de la mística, la indicación formal de la preocupación introduce el agujón del desasosiego en una nueva comprensión de la temporalidad y del instante, que disloca la sucesión homogénea del tiempo cronológico y que pone a prueba constantemente a la vida fáctica. En último término, como veremos a lo largo de este capítulo, la totalidad de la existencia va a depender de qué significa, de *cómo* se ejecuta, la experiencia fáctica de estar uno mismo *ante* Dios: o bien esta referencia intencional se vive al modo de una relación contemplativa, que privilegia una actitud pasiva, estético-ocular, y que concibe a la divinidad a través de la manifestación de sus obras o de su *qué* (*quidditas*): la “teología de la gloria”; o bien se experimenta como una vinculación activa, que se realiza, cada vez, desde el *cómo* de mi propia vida y que sólo puede referir a Dios en términos de una ausencia insondable y misteriosa: el *Deus absconditus* de la “teología de la cruz”. En esta última conexión activa y profundamente experiencial, que ejecuta la preocupación por sí mismo ante un Dios oculto, se da la temporalidad propia de la vida fáctica.

Resulta por ello evidente que ya en este curso del WS 1920/21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*,<sup>1</sup> Heidegger se mueve en una dinámica intencional que, como apunta Sheehan (1979: 324), ha tomado distancia respecto al modelo del ego trascendental husserliano: la donación de sentido no proviene del *Ur-ego*, sino de una conjunción temporal que funciona a modo de una *Ur-transzendenz* y que acontece entre la vida fáctica y una “ausencia primordial”, de donde surge a su vez la presencia significativa de todo lo que es. Nos hallamos, pues, ante el primer esbozo de una nueva articulación preteórica de la intencionalidad que excede los límites subjetivos y cognitivos de la *intentio* husserliana y que se expresa en términos de presencia o manifestación y de ausencia u ocultación. Asimismo esta experiencia se

---

<sup>1</sup> La edición de este curso, como recogen sus editores M. Jung y Th. Regehly, no ha podido ser elaborada a partir del manuscrito original de Heidegger; dada su desaparición, se ha llevado a cabo una reconstrucción mediante cinco manuscritos diferentes de los apuntes de cinco alumnos que asistieron a estas lecciones. Al final del libro hay un anexo de notas del propio Heidegger sobre asuntos tratados en estas clases; véase GA 60, 339-343.

realiza por primera vez en la historia, es vivida fáctica y ejecutivamente como temporalidad, con el surgimiento del cristianismo primitivo.

### §8. *Theologia crucis*

El ímpetu y la radicalidad con los que Heidegger se enfrenta en estas lecciones del WS 1920/21 a la comprensión de la historia reducida a ciencia, a mera historiografía, así como sus diatribas contra la objetivación del fenómeno religioso por parte de la teología liberal, o también su insistencia en “destruir” la interpretación griega del ser como *ousía* y de la *parousía* como mera presencia, provienen de una misma impronta luterana: desmantelar el fundamento greco-escolástico sobre el que la metafísica ha alzado sus cimientos en busca de seguridad. Se trata de un proyecto que el joven Lutero había concebido bajo el nombre de *theologia crucis* para referirse a la teología que se dirige al Dios que se oculta en la cruz y en los sufrimientos del Hijo (*Deus absconditus*), que vive en el temor y el temblor los misteriosos designios del tiempo kairológico. En cambio, había que “destruir” (*destruere*)<sup>1</sup> la *theologia gloriae*, la teología de la escolástica y de la metafísica griega que comprende el ser como presencia y se deja llevar por la contemplación pasiva, por el deleite estético-ocular, del Dios que se manifiesta a través de la gloria de sus obras (*Deus manifestus*).<sup>2</sup> En su comentario a la tesis 21 de la *Disputación de Heidelberg* (1518) —“El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal: el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad”—, Lutero dice lo siguiente:

Prefiere así las obras a los sufrimientos, la gloria a la cruz, la sabiduría a la locura, y, en general, el bien al mal. Son aquellos a quienes el apóstol califica de “enemigos de la cruz de Cristo” (Fil 3, 18), porque aborrecen la cruz y los sufrimientos y aman las obras y su gloria [...]. Es imposible, en efecto, que no se

---

<sup>1</sup> El término “*destruere*” o “*destructio*”, del que Heidegger se hace eco por primera vez durante el WS 1919/20 con la expresión latinizada “*Destruktion*” (GA 58, 139 y ss.), es traducido por Lutero de la Biblia en uno de sus comentarios a la Primera Epístola a los Corintios: “Porque el lenguaje de la cruz es una locura para los que se pierden; pero para nosotros, que nos salvamos, es poder de Dios. Pues dice la Escritura: *Destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes* [...]. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan la sabiduría, nosotros anunciamos a un Cristo crucificado” (1 Cor 1, 18-23). Véase Buren (1994a: 161). Un estudio pormenorizado del significado del término “destrucción” en la obra de Lutero y en la filosofía de Heidegger se puede encontrar en Crowe (2006: 44-66, 231-265). Véase también Adrián Escudero (2009: 67-69), Lara (2008: 93-126) y Vetter (2007: 77-85).

<sup>2</sup> A diferencia de la teología de la gloria, que es esencialmente teórica y contemplativa, la teología de la cruz es sobre todo una teología de la experiencia. Véase Brejda (2010: 209).

pavonee de sus obras quien antes no haya sido destruido y aniquilado por los sufrimientos y los males y mientras no se convenza de que él no es nada y que las obras no son precisamente suyas sino de Dios (Lutero [1977: 82-83]).

El interés de Heidegger por la obra de Lutero despierta, como ya señalamos al inicio de esta Primera Parte, durante los años 1916-1917. Cuando conoce a la que será su mujer, Elfride, vive la experiencia de la Primera Guerra Mundial y sufre una importante crisis religiosa que se resuelve en una conversión al protestantismo y en una despedida del “sistema del catolicismo”.<sup>1</sup> Pero la influencia del espíritu protestante traspasa pronto la esfera estrictamente confesional y encuentra una deriva filosófica: tanto en el modo de enfrentarse a la metafísica occidental, y en particular a la fenomenología husserliana, con la puesta en práctica de la “destrucción”; como en la elaboración de una nueva terminología que se asienta sobre una comprensión caída de la existencia fáctica y la posibilidad de su conversión, un modo propio de vida que tiene sus raíces en la antropología luterana y en la obra de Pablo, Agustín, Pascal y Kierkegaard.<sup>2</sup> De hecho, en su lectura de la *Epístola a los Romanos* de Lutero, de la *Disputación de Heidelberg* y del *Comentario del Génesis* —en especial el del capítulo tercero—, Heidegger se apropia de una serie de nociones como, por ejemplo, la “caída”, el “cuidado”, la “angustia”, la “muerte”, la “huida”, la “conciencia”, la búsqueda de “seguridad” (*securitas*), la “auto-satisfacción”, la tendencia a lo “hiperbólico” (*superbia e hyperbole*), la “ruina” (*ruinance*), etc., que reaparecerán después, acuñadas como términos filosóficos a partir de una “germanización” del latín, en su curso sobre Aristóteles del WS 1921/22.<sup>3</sup>

A su vez, Heidegger considera, en la misma línea que Lutero, que la helenización de la terminología filosófica durante la Edad Media —debido a la influencia del aristotelismo, el neoplatonismo y el desarrollo de la teología escolástica— enterró los nexos originarios de sentido en los que se movía la experiencia de la vida fáctica de las primeras comunidades cristianas, y en su lugar se erigió una metafísica según el

---

<sup>1</sup> Pöggeler (2004: 185 y ss.) menciona que Heidegger le contó que su primera lectura de Lutero databa de 1909, cuando estaba en el seminario de Friburgo.

<sup>2</sup> Véase al respecto Crowe (2006), que ha estudiado la influencia de Lutero en la obra de Heidegger a partir de dos nociones fundamentales: destrucción y autenticidad. Véase también Adrián Escudero (2010: 209-218) y Sommer (2005: 35-62).

<sup>3</sup> Buren (1994b: 170) cita como ejemplo los siguientes términos: “das Quietive” (*quietive*), “das Alienative” (*alienative*), “das Tentative” (*tentative*), “Ruinanz” (*ruinance*), “Larvance” (*larvance*) y “Horrescenz” (*horrescence*).

modelo griego del *theorein* (GA 60, 104; 133).<sup>1</sup> Por ello, la elaboración de una fenomenología hermenéutica de la vida religiosa encuentra su razón de ser en la destrucción de las capas de sentido que soterraron y contribuyeron a olvidar esta experiencia originaria. De ahí que, con su interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas, Heidegger desee recuperar —al igual que en su momento hicieron Agustín, los místicos medievales, Lutero, Pascal y Kierkegaard— el sentido temporal del anuncio escatológico desde el punto de vista de la experiencia de la vida fáctica; pues en este modo apremiante de vivir el tiempo aflora la historicidad que articula el comportamiento ejecutivo y experiencial de la facticidad en las primeras comunidades cristianas.

Ahora bien, la vuelta al mensaje paulino, a una interpretación más acuciante acorde con la indigencia de los tiempos que siguieron al estallido de la Primera Guerra Mundial, había sido ya enarbolada por la “teología de la crisis”, conocida también como “teología dialéctica”. Este movimiento protestante, liderado por Karl Barth y al que pronto se sumaron los teólogos Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten y Eduard Thurneysen,<sup>2</sup> surgió a raíz de la catastrofe bélica: la guerra había significado para Barth el final del mito del progreso humano en el que había creído el racionalismo del siglo XIX y del que se había impregnado la teología liberal bajo la influencia del neokantismo. Alentado por esta convicción —al igual que Lutero en su *Disputación de Heidelberg*—, Barth inicia en 1916 la escritura de su comentario a la Epístola a los Romanos (*Der Römerbrief*), que vio la luz pública en

---

<sup>1</sup> En el curso del WS 1921/22, dedicado a una interpretación fenomenológica de Aristóteles, Heidegger comienza con una referencia a la “helenización” (*Gräzisierung*) que sufrió la conciencia cristiana de la vida en la escolástica tardía (GA 61, 6). Igualmente, en el *Informe Natorp* comenta al respecto: “La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia, en el terreno de la conceptualidad *griega* [...]. Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias” (NB, 367; 50). En suma, la “interpretación greco-cristiana de la vida” impide ver con claridad, al igual que en su momento lo denunciara Lutero, la problemática filosófica fundamental de la facticidad.

<sup>2</sup> Este grupo de teólogos se consolidó en 1922 alrededor de la revista *Entre los tiempos* (*Zwischen den Zeiten*), cuyo nombre provenía de un artículo que había publicado Gogarten con el mismo título y que resumía su situación intelectual. Gibellini (1998: 26) define así la teología dialéctica: “Es una teología que nace en un tiempo de crisis, concretamente ‘entre los tiempos’; pero no es por ello —prescindiendo ahora de que refleje o no la crisis de aquellos años— por lo que se le conoce también como ‘teología de la crisis’, sino por el hecho de concebir a Dios como juicio, como crisis de todo lo humano. Tanto la crisis como la paradoja son figuras que ponen de manifiesto la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre”.

1919 y fue considerado un nuevo punto de partida para una reflexión teológica radical.<sup>1</sup>

La teología dialéctica convirtió en asunto prioritario reavivar la fuerza escatológica del mensaje cristiano con vistas a una comprensión no acomodada de la fe; tarea que se tradujo en la urgencia por rescatar del olvido y situar en un primer plano la historicidad y la finitud de la existencia. Para Barth, al igual que para Kierkegaard, entre el hombre y Dios se da una diferencia cualitativa infinita: el reino de Dios no puede ser identificado con ninguna estructura inmanente de este mundo; en todo caso sólo puede ser descrito en términos escatológicos, a través de un futuro que adviene e irrumpe desde fuera, y no como algo intramundano que el hombre pueda manipular y dominar a su antojo. Por esta razón, interpretar la experiencia religiosa desde nociones extraídas del ámbito de la cultura y de la historia humana — como hacen los teólogos liberales, entre los que destacan Adolph von Harnack con su obra *La esencia del cristianismo* (1900) y Ernst Troeltsch, autor de *El carácter absoluto del cristianismo* (1902)— supone una recaída en la idolatría, una traición al verdadero acontecimiento de la fe.<sup>2</sup>

Inmerso en este ambiente posbélico de crisis cultural e intensamente influido por la teología protestante, Heidegger se propone en la segunda parte de este curso llevar a cabo su propia interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas con el fin de clarificar cómo la vida fáctica cristiana experimenta el tiempo y vive la historicidad. En su motivación profunda por desentrañar el problema del ser histórico se intuye una inquietud teológica antes que un interés meramente historicista.<sup>3</sup> Por lo pronto, durante las clases preliminares, Heidegger comienza con

---

<sup>1</sup> Löwith (1988: 39) se hizo eco de la entusiasta acogida por parte de Heidegger de la publicación de la *Epístola a los Romanos* de Barth. Véase también Crowe (2006: 75).

<sup>2</sup> Véase Barash (1988: 167 y ss.) y Gibellini (1998: 15 y ss.).

<sup>3</sup> Así lo testimonia Gadamer (2002: 159): “En verdad comenzó su camino partiendo del carácter de ejecución de la preocupación del Dasein [*Daseinsbekümmern*] —más tarde llamado cuidado [*Sorge*]— en lugar de partir de la conciencia presentificadora y determinar la existencia como estado futuro. Por tanto, fue con propósitos teológicos y no por la influencia del historicismo como la historicidad entró en su campo de visión y guió la pregunta por el sentido de ‘ser’”. En otro artículo, comenta: “Es un error concluir a causa de la cita en *Ser y tiempo* que Dilthey haya tenido una influencia sobre la evolución de Heidegger a mediados de la década de 1920”. Y unas líneas más abajo señala cómo lo que realmente despertó su atención durante las “tempestuosas semanas de la inflación del otoño de 1923” fue la correspondencia de Dilthey con el conde Yorck: “Heidegger descubría en estas cartas con una profunda satisfacción interior e incluso con alegría maliciosa la superioridad del conde Yorck frente al famoso sabio Dilthey”. Aquello que le atrajo de los comentarios del conde Yorck era el desprecio que manifestaba por el método de la moderna ciencia histórico-crítica, lo que incluía al trabajo de Dilthey, aspecto que Heidegger no dejó tan claro en sus referencias de *Ser y tiempo*. El conde Yorck había sabido hacer uso del legado del romanticismo alemán y del concepto de vida que se



un análisis crítico-destructivo de las tendencias de la filosofía de la religión del momento y se centra en el trabajo de Ernst Troeltsch por ser el autor más representativo. Se trata de un filósofo, teólogo e historiador procedente de la escuela teológica liberal de Ritschl, que estuvo influido por Kant, Schleiermacher, Lotze y Dilthey, de quien adoptó su filosofía de la historia. Además, a finales del siglo XIX se dedicó a la filosofía de los valores de Windelband y de Rickert, y en los últimos años compartió la posición de Bergson y Simmel, lo que le aproximó a la filosofía de la historia de Hegel. La meta que Troeltsch se propuso alcanzar fue determinar de un modo científico la esencia de la religión a través de cuatro disciplinas: la psicología, la teoría del conocimiento, la filosofía de la historia (estas tres constituyen la “ciencia de la religión”) y, por último, la metafísica, donde recae todo el peso de una auténtica filosofía de la religión.<sup>1</sup>

Aquello que en el fondo Heidegger quiere mostrar con el análisis de este caso paradigmático es que la filosofía de la religión no surge del sentido de lo religioso en cuanto tal, sino que se deja llevar por un concepto científico previo: por la consideración de lo religioso como objeto. Uno de los propósitos de estas lecciones va a ser acrecentar la distancia que existe entre el proceder de la ciencia y el de la filosofía; si la primera tiende a la configuración de objetividades para obtener seguridad, la segunda brota de la experiencia de la vida fáctica y deberá volver de nuevo a ella, y esta experiencia en nada se asemeja a la experiencia científica o empírica, sino que se caracteriza por todo lo contrario: por un incremento de la inseguridad. Así, la ciencia, que incluye en su haber a la historiografía, se refugia en la objetividad para huir del desasosiego que le causa el verdadero acontecer histórico;<sup>2</sup> y

---

desprendía del idealismo especulativo, rescatando el trasfondo luterano del mismo, frente a la alienación que sufrían la filosofía y las ciencias del espíritu por la influencia del neokantismo y del empirismo inglés. De tal modo que Heidegger “se dio cuenta de la debilidad del liberalismo cultural de Dilthey y de la fuerza de la personalidad religiosa y autóctona del conde Yorck” (Gadamer [2002: 300-302]). El mismo Heidegger sintetiza con estas palabras su interés por lo histórico en el curso que comentamos: “No partimos de la filosofía de la historia corriente que tiene *ex professo* la tarea de tratar de lo histórico. Nosotros mentamos lo histórico tal como éste nos sale al paso en la vida [*im Leben begegnet*], no en la historiografía” (GA 60, 32; 64).

<sup>1</sup> La crítica de Heidegger a Troeltsch, la misma que le hace a Dilthey, es no haber comprendido en su radicalidad el mensaje luterano: “Se le reprocha con razón que, al igual que Dilthey, no ha comprendido a Lutero. En último término, lo que le interesa a Troeltsch es la *metafísica de la religión*, las *demostraciones de la existencia de Dios*. Pero la demostración de la existencia de Dios no es algo originariamente cristiano, sino que depende de la conexión del cristianismo con la filosofía griega” (GA 60, 27-28; 61). Y un poco más adelante comenta que Dilthey, y por el mismo motivo también Troeltsch, no han sabido captar el núcleo del problema de lo histórico (GA 60, 33; 65).

<sup>2</sup> Heidegger diferencia tres modos de posicionarse ante el desasosiego (*Beunruhigung*) que genera lo histórico: la vía platónica, que se manifiesta como su aversión (*Abkehr*) y, en ese sentido, se asegura *contra* la historia; la vía que se entrega radicalmente y que por ello se asegura *con* la historia

la filosofía deberá profundizar en los motivos de dicho desasosiego sin objetivarlo o, mejor aún, deberá extraer de la experiencia de la vida fáctica, esencialmente histórica, los motivos para su comprensión originaria:

Se trata de ganar a partir de la experiencia fáctica de la vida motivos para la autocomprensión del filosofar [*aus der faktischen Lebenserfahrung Motive für das Selbstverständnis des Philosophierens*]. A partir de esa autocomprensión, obtenemos en primer lugar la tarea completa de una fenomenología de la religión. La cual está dominada de parte a parte por el problema de lo histórico (GA 60, 34; 65-66).

Tanto la ciencia como la filosofía provienen para Heidegger de un mismo suelo: la experiencia fáctica de la vida; en cambio, aquello que las diferencia reside en la actitud fundamental que cada una de ellas adopta respecto a esta experiencia originaria. La ciencia, al dejarse llevar por la tendencia a la objetivación, presume de conocer determinados ámbitos de la realidad con mayor seguridad, pero al comportarse de esta manera cede a la inclinación de la vida fáctica hacia la caída. La explicación ofrecida en estas páginas sobre cómo tiene lugar la tendencia hacia la caída se asemeja en muchos aspectos a la de Barth y su crítica a la idolatría en la que cae la teología liberal cuando pretende explicar el fenómeno religioso con medios intramundanos:

La mundanización [*Verweltlichung*] y la autosuficiencia de la vida fáctica [*Selbstgenügsamkeit des faktischen Lebens*], el querer asegurarse [*sichern*] la propia vida con medios intramundanos [*innerweltlichen*], lleva a una tolerancia de concepciones ajenas, mediante la cual se quiere obtener un nuevo aseguramiento [*Sicherung*]. De ahí el furor actual por comprender configuraciones del espíritu, el furor por tipificar las formas vitales, las épocas culturales, que va hasta el extremo de creer que con ello se ha logrado el no va más. Se encuentra sosiego [*ausruhen*] y deleite en la diversidad de la vida y sus formas. En este dominio universal de la comprensión se produce la expresión más acerada de la conciencia histórica actual. En este sentido, lo histórico [*das Historische*] colma la vida (actual). Lo que se ofrece como lógica de la historia y

---

(Spengler), se resguarda de su motivación originaria en la filosofía de la historia; y una tercera vía que sería una mezcla de ambas (Dilthey, Simmel y Windelband) y que se asegura *a partir* de la historia (GA 60, 38 y ss.; 69 y ss.).

metodología de la historia no tiene sensibilidad alguna para la historicidad viva [*lebendigen Geschichtlichkeit*], que, por así decir, ha devorado nuestro existir [*Dasein*] (GA 60, 33; 65).

En todo caso, si el camino hacia la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida, ésta tiende en la misma medida a olvidar su origen debido a su tendencia a la mundanización y su autosuficiencia, a la necesidad imperiosa de asegurar la propia vida con medios intramundanos; por consiguiente, nos dice Heidegger, si nos limitamos a seguir este camino llegaremos de nuevo a la ciencia, pero no alcanzaremos la especificidad del filosofar. Dada la tendencia de la vida fáctica a la caída, a su búsqueda de seguridad en la objetivación, el acceso a la filosofía sólo se puede obtener a través de una “auténtica conversión radical” (*eine eigentliche Umwandlung*) (GA 60, 10; 45), y deberá encontrar los motivos de este contramovimiento en una experiencia fundamental de la vida fáctica.<sup>1</sup> Por otro lado, esta transformación no puede conformarse con invertir el proceso de objetivación del conocimiento hacia una subjetivación psicológico-filosófica —como, por ejemplo, sucede en el neokantismo (Natorp)—, sino que deberá dinamitar de lleno el sistema categorial con el que hasta ahora la filosofía ha pretendido comprender la existencia: “Mediante la explicación de la existencia fáctica [*des faktischen Daseins*] saltará en pedazos el sistema categorial tradicional entero: tan radicalmente nuevas serán las *categorías de la existencia fáctica*” (GA 60, 54; 83).

## §9. La experiencia fáctica de la vida cristiana

Si bien la historia y la filosofía de la religión toman como punto de partida el *factum* de la ciencia, Heidegger escoge el *factum* de la religiosidad cristiana primitiva para dar con aquella experiencia fundamental en la que sean suscitados los motivos que permitan una autocomprensión del filosofar, y así poder llevar a cabo una revisión

---

<sup>1</sup> Heidegger ya había anunciado, en su curso del WS 1919/20, que el cristianismo primitivo representa el paradigma histórico más profundo en el que tiene lugar el cambio del punto de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida hacia el mundo del sí mismo y hacia el mundo de las experiencias interiores: “Aquello que tiene lugar en la vida de la comunidad cristiana primitiva significa una inversión radical de la dirección de la tendencia de la vida [*eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens*], sobre todo en el caso de la negación del mundo y el ascetismo (*El pensamiento-del reino-de Dios, Pablo* [véase sobre todo Ritschl]). Aquí residen los motivos [*die Motive*] para la formación de nexos totalmente nuevos de expresión, en los cuales se crea la vida e incluso hasta lo que hoy en día llamamos *historia*” (GA 58, 61).

radical, una *destrucción*, de lo que hasta ahora se ha entendido por “filosofía”.<sup>1</sup> De entrada, para acceder de forma originaria al fenómeno es necesario obtener un punto de partida (*Ansatz*), una preconcepción que sirva de orientación (*leitender Vorgriff*) a la interpretación fenomenológica. Con este propósito, Heidegger ofrece dos indicaciones formales al comienzo de su análisis: “1) La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia cristiana primitiva de la vida y ella misma es una tal; 2) la experiencia fáctica de la vida es histórica. La religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal” (GA 60, 80; 109).<sup>2</sup>

Las indicaciones formales —tal y como ha sido expuesto en la primera parte de este curso (§§ 12-13)—, a diferencia de la generalización (*Generalisierung*), que refiere a un determinado ámbito temático (*Sachgebiet*), indican formalmente el *cómo* de un comportamiento que sólo puede ser ejecutado desde la experiencia de la vida fáctica. La formalización, temáticamente libre, surge así *motivada* por la referencia a una actitud (*Einstellungsbezug*) y no a partir del *qué* del contenido o de una quiddidad (*Wasgehalt*) en general. Su función consiste más bien en señalar de antemano la referencia del fenómeno, pero de forma negativa, como si se tratara de una simple advertencia.<sup>3</sup> El fenómeno debe ser indicado de tal modo que su sentido

---

<sup>1</sup> “La experiencia fáctica de la vida —anota Heidegger— tiene su genuina explicación propia, codeterminada por las experiencias fundamentales” (GA 60, 145; 172).

<sup>2</sup> La primera indicación formal aparece recogida de este otro modo en sus notas: “*La religiosidad cristiana está en la experiencia fáctica, es ella misma propiamente* [eigentlich]” (GA 60, 131; 159). Heidegger no ofrece ninguna explicación de por qué esto deba ser así. Al final de la lección comenta: “La genuina filosofía de la religión no surge de conceptos previamente elaborados de filosofía de la religión, sino que, antes bien, de una religiosidad determinada —para nosotros la cristiana— se sigue la posibilidad de su captación filosófica. Por qué justamente la religión cristiana está en el punto de mira de nuestra consideración es una cuestión difícil; se puede responder sólo resolviendo el problema de los nexos históricos [*der geschichtlichen Zusammenhänge*]” (GA 60, 124; 153). Kisiel (1986/87: 118) aduce que Heidegger escoge el cristianismo primitivo como modelo del comportamiento ejecutivo y temporal de la vida fáctica porque es el primer caso de conciencia histórica descubierta en nuestra tradición. Vattimo (2003: 156) subraya la confusión que se da entre la experiencia religiosa del cristianismo primitivo y la experiencia fáctica de la vida, y por ello se pregunta si no es más bien la experiencia religiosa la que sirve de modelo a la *faktische Lebenserfahrung*: “[C]uando Heidegger dice en el curso que la experiencia cristiana de los orígenes, de la que habla descubriéndola en Pablo, es la experiencia de la temporalidad auténtica, es difícil no ver ahí una confirmación de esta segunda hipótesis [a saber: si el concepto de *faktische Lebenserfahrung* se deriva de asumir la experiencia religiosa cristiana como modelo de una auténtica radicalidad filosófica]. Se trata, se dirá, de círculos lógicos. Sin embargo, precisamente de círculos como éstos está hecha una reflexión *faktisch*, que, por otra parte, el ‘círculo hermenéutico’ teorizará explícitamente”. Crowe (2006: 15-16) encuentra en la vida religiosa cristiana el ejemplo de una experiencia fundamental de la vida humana en general, la cual, “formalizada” en la noción de “autenticidad”, le proporciona a Heidegger el punto de partida para sus investigaciones sobre el sentido preteórico de la experiencia de la vida fáctica.

<sup>3</sup> El modo en el que Heidegger describe aquí el funcionamiento de la indicación formal es muy similar al papel epistemológico que Kierkegaard asignaba a la “comunicación indirecta” en su filosofía. En su recensión a la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers, Heidegger menciona por primera vez

referencial permanezca en vilo y su carácter ejecutivo en suspenso, a la espera de su concreción en cada caso. Es así como Heidegger impide una recaída en el ámbito temático y objetivo, característico del proceder científico: “[L]a indicación formal es una *defensa* [Abwehr], un *aseguramiento* previo [*eine vorhergehende* Sicherung] de que el carácter ejecutivo [*Vollzugscharakter*] permanece aún libre” (GA 60, 64; 93). Justo por ello, las dos indicaciones formales, que obtienen sus motivos a partir de la familiaridad con el fenómeno, no podrán ser demostradas en una argumentación, sino que deberán verificarse en y desde la experiencia fenomenológica misma.

Podemos describir a grandes rasgos la experiencia fáctica de la vida de los primeros cristianos como suspendida entre dos acontecimientos fundamentales e igualmente imprevisibles: el fenómeno de la proclamación (*Verkündigung*) o *kerygma*,<sup>1</sup> y el de la *parousía* o la segunda venida del Señor. La experiencia inmediata de la vida fáctica del cristiano no viene condicionada, pues, por una comprensión natural del tiempo, a partir de los sucesos biológicos del nacimiento y de la muerte; la comprensión que tiene del principio y del fin es redefinida desde un horizonte histórico: a partir del fenómeno de la conversión, el *genesthai* o el “haber llegado a ser” en Cristo, y del adelantar la experiencia del fin o *parousía*.

El primero de ellos es narrado por Pablo en la Epístola a los Gálatas, donde asistimos al relato histórico de su conversión (*Bekehrung*): el “haber llegado a ser” (γενέσθαι) cristiano tiene lugar en una experiencia originaria y no a través de las enseñanzas recibidas de una tradición histórica (Gal 1, 11-12).<sup>2</sup> En esta epístola, Pablo nos muestra cómo el cristianismo originario se fundamenta a partir de sí mismo, obtiene de sí mismo su certeza sin tener en cuenta las formas religiosas previas

---

esta “llamada de atención” como un rasgo de la “crítica positiva” que debe ejercer la filosofía (AKJ, 6; 19); un modo de apelar a la verdad subjetiva, particular e intransferible, del lector que el pensador danés ponía en práctica a través de pseudónimos, aporías, indicaciones o guiños textuales, con la intención de sortear la objetividad del lenguaje. Para Kierkegaard, al igual que para Heidegger, la apropiación de la verdad sólo puede tener lugar en la ejecución, en la realización de la propia vida, que nunca alcanza un reposo definitivo. Véase Adrián Escudero (2010: 400-405), Buren (1994a: 327 y ss.), Gadamer (1983a: 148) y Kierkegaard (2009a: 143-153).

<sup>1</sup> Gibellini (1998: 43) define así esta noción cristiana en el contexto de la teología existencial de Bultmann: “*Kerygma* es un término derivado del verbo griego *ker-ss-*, que significa proclamar, por parte de un heraldo (*kéryx*), un bando autorizado (*kerygma*) por el soberano, que exige ser puesto en ejecución [...]. Es la palabra que interpela, es llamada (*Anruf, Anrede*) dirigida no a la curiosidad o al interés, sino a la conciencia del hombre, y capaz de imponer a éste el silencio sobre todas sus preguntas. Es *pura* llamada, en cuanto que no presenta ninguna justificación, ni transmite una teoría, ni comunica verdades a-temporales sobre Dios y sobre el hombre, sino que pone a éste en estado de decisión. Y es llamada *decisiva*: quien la escucha accede a la verdad de su existencia”.

<sup>2</sup> “Hermanos, os aseguro que el evangelio predicado por mí no es un producto humano; pues yo no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (Gal 1, 11-12).

(como, por ejemplo, el fariseísmo judaico); rompe radicalmente con el pasado y con toda comprensión no cristiana de la vida. A su vez, esta situación es posible, comenta Heidegger, porque con la muerte de Cristo un tiempo ha terminado y ha irrumpido un nuevo siglo, un nuevo mundo o αἰών, y con él se inaugura una forma histórica de vivir la temporalidad marcada por la tensión escatológica de la segunda venida de Cristo.

La actitud fundamental (*Grundhaltung*) de Pablo se puede sintetizar en tres momentos esenciales: 1) la autocerteza (*Selbstgewißheit*) de la posición en su propia vida; 2) la ruptura en su existencia (*Bruch in seiner Existenz*); 3) y la comprensión históricamente originaria de su sí mismo (*ursprüngliches historisches Verständnis seines Selbst*) y de su existencia (*Dasein*) (GA 60, 73-74; 103).<sup>1</sup> Desde esta actitud fundamental debe comprenderse su misión apostólica: afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante. La proclamación determina así, históricamente, el comienzo de la experiencia cristiana de la vida fáctica; este modo de comprender el origen, el nacimiento a la fe, exige a su vez una constante re-actualización:

La experiencia cristiana y fáctica de la vida se determina históricamente por surgir con la proclamación [*Verkündigung*], la cual afecta al hombre en un momento y luego está continuamente dada en la ejecución de la vida [*im Vollzug des Lebens*]. Esta experiencia de la vida sigue determinando, por su parte, las referencias que se dan en ella (GA 60, 116-117; 146).

A partir de la Primera Epístola a los Tesalonicenses de Pablo, Heidegger define el fenómeno fundamental de la vida fáctica cristiana a través de la experiencia del γενέσθαι, el “haber llegado a ser” (*Gewordensein*) en Cristo, y el “saber” (εἰδέναι) que se deriva de este acontecimiento.<sup>2</sup> Es más, este fenómeno, que se caracteriza por la aceptación de la proclamación, de la palabra de Dios, se da siempre en medio de una gran tribulación (ἐν θλίψει). El “haber llegado a ser” cristiano determina

---

<sup>1</sup> Heidegger se refiere a un pasaje de la Epístola a los Filipenses donde Pablo expresa su deseo de alcanzar la perfección, pero en su querer darle alcance se siente ya alcanzado por Cristo: “Hermanos, yo no creo haberla alcanzado ya; de una cosa me ocupo: olvidando lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que ya está delante” (Fil 3, 13).

<sup>2</sup> El sentido de la facticidad, puntualiza Heidegger, aparece acompañado de un modo propio de saber: “Este saber es completamente distinto de cualquier otro saber y recordar; surge sólo a partir del entramado de la situación [*Situationszusammenhang*] de la experiencia cristiana de la vida” (GA 60, 94; 123).

originariamente la comprensión fáctica de la existencia y el vínculo que Pablo mantiene con la comunidad de Tesalónica; “el haber llegado a ser” es la transformación *ya* acontecida en los tesalonicenses gracias a su predicación. El sentido temporal de este acontecimiento fundamental, como ya hemos señalado, no se agota en ser un suceso del pasado, sino que debe ser re-apropiado en el presente: “El haber llegado a ser [*das Gewordensein*] no es, pues, un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es constantemente co-experimentado, de tal modo que su ser ahora es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser ahora [*ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein*]” (GA 60, 94; 123).<sup>1</sup>

La repetición (*Wiederholung*) —que “es una cosa muy distinta de la repetición de un suceso natural” (GA 60, 93; 123)— desempeña un papel fundamental como tendencia y motivo de la “comprensión histórico-ejecutiva” (*vollzugsgeschichtlichen Verstehen*); pues sólo a través de ella los tesalonicenses son partícipes, en un sentido *vitalmente activo*, de la actualización de la historia de la salvación gracias al *cómo* del comportamiento cristiano de la vida fáctica.<sup>2</sup> En una de sus observaciones referentes a este curso, Heidegger escribe: “La proclamación [*die Verkündigung*] tiene que ser incesante porque lo *proclamado* [*das Verkündete*] no se puede ‘asimilar’ [*assimilieren*] como algo mundano” (GA 60, 139; 166). Aquello que es proclamado no es otra cosa que el acontecimiento de la palabra de Dios en su hacerse anuncio, invitación e interpelación del acontecimiento de la salvación; es decir: aquello radicalmente otro al *tempo* del mundo y sus trajines cotidianos.

Ahora bien, es en este comportamiento eminentemente ejecutivo donde Heidegger da con aquel motivo que anunciaba al inicio de estas lecciones; un motivo originado en la experiencia vital que debía interrumpir la tendencia a la caída de la vida fáctica: se trata de una cesación o suspensión irrevocable que cambia radicalmente el sentido, el *modo* en el que uno vive; un vuelco absoluto (*eine absolute Umwendung*) que implica un giro hacia (*Hinwendung*) Dios y, en consecuencia, un

---

<sup>1</sup> Sheehan (1979: 320) reconoce en esta formulación un antecedente de la noción de facticidad y su determinación temporal en *Ser y tiempo* como un haber-sido (*Gewesenheit*), el “ya siempre” que sigue siendo operativo en el presente. En la misma dirección, Kisiel (1994b: 182) ha señalado la similitud que hay entre el “haber llegado a ser” y el “pretérito perfecto a priori” en dicha obra; véase SZ, 85; 111.

<sup>2</sup> “Por todo ello damos continuamente gracias a Dios; porque al recibir la palabra de Dios que os predicamos, la abrazásteis no como palabra de hombre, sino como lo que es en verdad, la palabra de Dios, que permanece *vitalmente activa* en vosotros, los creyentes” (1 Tes 2, 13, c. n.).

alejamiento (*Wegwendung*) de los ídolos.<sup>1</sup> Además, este giro absoluto del sentido de ejecución de la vida fáctica se explicita en dos direcciones: el servir (*δουλεύειν*) a Dios y el aguardar (*ἀναμένειν*) su llegada; un transformarse (*Wandeln*) vitalmente *ante* Dios y un persistir (*Erharren*) en la fe, en la esperanza de la *parousía*: “El estar presente [*Gegenwärtigsein*] de Dios tiene una relación fundamental con el cambio vital [*Lebenswandel*], con el caminar por la vida (*περιπατεῖν*). El aceptar [*Annehmen*] es en sí mismo un cambio ante Dios [*ein Wandel vor Gott*]” (GA 60, 95; 124).

¿Cómo afecta este nuevo comportamiento a la experiencia fáctica de la vida cristiana en su relación con el mundo circundante y el mundo compartido? A pesar de lo absoluto de esta transformación de la ejecución (*Umbildung des Vollzugs*), precisa Heidegger, la facticidad mundana permanece tal y como estaba, ya que cada uno deberá permanecer en el mismo estado en el que fue llamado (1 Cor 7, 17).<sup>2</sup> Para ejecutar el sentido de referencia de la fe, la experiencia radical de la llamada y de la conversión, el cristiano no necesita salir del mundo; en apariencia nada ha cambiado porque “todos los nexos ejecutivos [*Vollzugszusammenhänge*] primarios confluyen en Dios y se ejecutan ante Dios [*vollziehen sich vor Gott*]” (GA 60, 117; 146). Un Dios que nunca podrá servir de sostén o apoyo (*Halt*) a la experiencia cristiana de la vida (GA 60, 122; 151); del mismo modo, el aguardar (*ἀναμένειν*), el persistir (*Erharren*) delante de Dios, no remite a las significatividades de un contenido futuro que tendrá lugar en algún momento determinado del tiempo, sino que refiere al *Deus absconditus*.

Si bien la vida fáctica ha sido caracterizada desde el principio por su tendencia a apropiarse del contenido de las significatividades mundanas y a confundirse con ellas, en el caso de la vida fáctica cristiana éstas nunca son dominantes; las

---

<sup>1</sup> “Ellos mismos van refiriendo la acogida que nos hicisteis, y cómo dejásteis la idolatría y os convertisteis para servir al Dios vivo y verdadero, con la esperanza de que su Hijo Jesús, al que él resucitó de entre los muertos, vuelva del cielo y nos libre del desastre inminente” (1 Tes 1, 9-10). Véase GA 60, 95; 124.

<sup>2</sup> El permanecer todo como estaba y, sin embargo, haberse transformado radicalmente, anuncia lo que será la dialéctica de la impropiedad y la propiedad y la cuestión de la “modificación” en *Ser y tiempo*: “El modo propio de ser sí mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial [eine existenzielle Modifikation] del uno entendido como un existencial esencial” (SZ, 130; 154). La propiedad no tiene otro contenido que la impropiedad; tanto en el caso de la vida cristiana como en el caso del Dasein propio, lo importante es el modo en el que las relaciones mundanas son vividas (ejecutadas) y apropiadas en su impropiedad originaria. Véase Agamben (2006: 42), Critchley (2012: 181-183), Malabou (2004: 273 y ss.) y Nancy (2002).



referencias al mundo circundante y a la significatividad vivida cobran sentido desde su ejecución originaria y no a partir de la relevancia de su contenido. De ahí que en la situación descubierta por el fenómeno de la conversión (o el “haber llegado a ser cristiano”), las significatividades mundanas se transforman en bienes temporales y son ejecutadas desde un sentido propiamente cristiano de la negación (ὡς μή). En la Primera Epístola a los Corintios, Pablo proclama la limitación del tiempo y recomienda:

Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no (ὡς μή) la tuvieran; los que lloran, como si no (ὡς μή) llorasen; los que se alegran, como si no (ὡς μή) se alegrasen; los que compran, como si no (ὡς μή) poseyesen; los que gozan del mundo, como si no (ὡς μή) disfrutasen; porque este mundo que contemplamos está para acabar (1 Cor 7, 29-32).

El μή o el “no” incide de forma singular en la tendencia a la ejecución característica de la facticidad, y lo hace de tal suerte —añade Heidegger— que el “ὡς μή” no debería traducirse por “como si” (*als ob*), al modo de un nexo objetivo que sugiere la idea de que “el cristiano debe desconectar [*ausschalten*] las referencias al mundo circundante” (GA 60, 120; 149).<sup>1</sup> No se trata, pues, de una “puesta entre paréntesis” (*Einklammerung*) o de una “desconexión” (*Ausschaltung*) de las referencias al mundo, sino de su ejecución como bienes temporales; el μή o el “no” tiene así un sentido positivo que implica “una retroreferencia a la ejecución misma [*Rückbeziehung auf den Vollzug selbst*]” (GA 60, 121; 150). Sin esta comprensión ejecutiva de la vida fáctica, las significatividades de la vida gozarían de una relevancia decisiva y modificarían la conexión referencial; sin embargo, “la dirección de sentido [*die Sinnrichtung*] de la vida fáctica va en dirección contraria” (GA 60, 122; 150). De hecho, esta situación ejecutiva sobrepasa la voluntad del cristiano, quien por sí mismo nunca podría procurarse los motivos para lograr el γενέσθαι; el fenómeno de la acción de la gracia es en este caso fundamental para entender la facticidad cristiana:

---

<sup>1</sup> Heidegger insiste en el grave malentendido que supone interpretar la ejecución fáctica del ὡς μή en términos éticos, como, por ejemplo, había hecho Nietzsche en su lectura de Pablo: “Los nexos [*Zusammenhänge*] de Pablo *no* deben ser entendidos *éticamente*. Por eso Nietzsche muestra un desconocimiento cuando le reprocha resentimiento” (GA 60, 120; 149). Sobre la lectura que Nietzsche y el joven Heidegger hacen respectivamente de Pablo, véase Cesarone (2010). Sobre el sentido positivo y ejecutivo que aquí tiene el ὡς μή paulino, véase Arrien (2011: 164).

El cristiano tiene la conciencia de que esta facticidad no puede obtenerse por sus propias fuerzas, sino que procede de Dios —fenómeno de la acción de la gracia—. Una explicación de este nexo [*Zusammenhänge*] es muy importante. El fenómeno es decisivo para Agustín y Lutero cfr. 2 Cor 4, 7 y sig. [...]. “Llevamos el tesoro (la facticidad cristiana) en vasijas de barro”. Lo que nos es disponible sólo a nosotros, los cristianos, no basta para la tarea de llegar a la facticidad cristiana (GA 60, 121-122; 150).

A fin de cuentas, Pablo nos presenta en sus epístolas un modelo de existencia cristiana que vive en el servicio a Dios y en la espera de la fe, en medio de la gran tribulación que genera la tensión escatológica, y que no se deja vencer por la búsqueda de seguridad —por la tendencia a la caída en la objetivación de las significatividades mundanas— gracias a la constante re-actualización ejecutiva de la experiencia de la fe.<sup>1</sup> Pero, al mismo tiempo, esta preeminencia del sentido ejecutivo de la experiencia fáctica nos ha puesto al descubierto su vulnerabilidad, la espina clavada en la carne: la facticidad de la vida, atesorada entre las frágiles paredes de unas “vasijas de barro”, se reconoce en su debilidad (*asthénéia*) y en su impotencia para acceder por sus propias fuerzas a la facticidad cristiana.<sup>2</sup>

## §10. La esperanza escatológica

El contenido dogmático de la Primera Epístola a los Tesalonicenses encuentra su núcleo temático en la noción de *parousía*. El sentido de la *parousía* en el Nuevo Testamento es totalmente novedoso y el cambio conceptual que sufre esta noción, subraya Heidegger, es esencial para comprender la originalidad de la experiencia de la vida fáctica cristiana y su modo de ser histórica. En griego clásico, παρουσία significa “venida” (presencia), en el Antiguo Testamento refiere a “la venida del Señor

---

<sup>1</sup> Kisiel (1994b: 184) indica que Heidegger no sólo demuestra en este curso cómo la religiosidad cristiana vive la temporalidad en cuanto tal, sino que al mismo tiempo describe esta temporalidad como un tipo de “cotidianidad auténtica”. Por otra parte, la “cotidianidad inauténtica” o la tendencia cotidiana a la caída se anuncia en la lectura heideggeriana de la proclamación del Anticristo en la Segunda Epístola a los Tesalonicenses; véase GA 60, 110 y ss.; 139 y ss.

<sup>2</sup> “Lo decisivo para Pablo no es ser objeto de la gracia —dice Heidegger por referencia a 2 Cor 12, 2-10—; lo pasa por alto y no da noticia de ello. [...] Pablo quiere ser visto sólo en su debilidad y su tribulación [*Schwachheit und Bedrängnis*]” (GA 60, 98; 127), con “la espina clavada en la carne” (2 Cor 12, 7). Sobre el significado de la “debilidad” (*asthénéia*) en la Epístola a los Romanos, véase Agamben (2006: 99-100) y Critchley (2012: 177-194).

para el día del Juicio Final”, y en el judaísmo tardío “la venida del Mesías como representante de Dios”. El significado que irrumpe con la fundación del cristianismo primitivo contiene una comprensión tan novedosa de la temporalidad que transforma por completo la estructura del concepto; a saber: “La *re*-aparición del *ya* aparecido Mesías” (GA 60, 102; 130-131). En este “*re*-aparecer”, en el *re*-conocerse en lo que *ya* se es, gravita toda la tensión que encierra la experiencia auténtica de la temporalidad; una desasosegante inquietud que —como apunta Vattimo (2003: 159)— se despliega *entre* el “*ya*” de la salvación acontecida con la muerte y resurrección de Cristo y el “todavía no” de su realización en la *parousía* o su segunda venida.

De entrada, Heidegger nos previene del equívoco que supone confundir la “esperanza” ante la *parousía* con la mera “expectativa” ante un acontecimiento futuro que tendrá lugar en algún punto de la línea recta del tiempo, en un día y hora determinados. La estructura de la “esperanza” (*Hoffnung*) cristiana es radicalmente distinta a todo “esperar” (*Erwartung*) y así lo recalca en una de sus anotaciones: “La *esperanza* que tienen los cristianos no es sencillamente una fe en la inmortalidad, sino un *soportar* [Durchhalten] creyente fundado en la vida fáctica cristiana; [...] el ‘*tener esperanza*’ [‘*Hoffnung haben*’] y el mero ‘*esperar como actitud*’ [‘*einstellungsmäßiges Erwarten*’] son esencialmente diferentes” (GA 60, 151; 177).<sup>1</sup> La esperanza cristiana revierte en la propia vida fáctica, actúa en el tiempo presente (*ho nyn kairós*) bajo la forma de un resistir en la debilidad y un sostenerse en medio de una gran tribulación e inseguridad; un persistir en la fe servicial, amante y creyente, tanto en la aflicción (*thlipsis*) como en el gozo (*chara*). A diferencia del judaísmo tardío, que interpreta la espera del Mesías por relación a un acontecimiento futuro, a una aparición a la que asistirán otros hombres, para el cristiano lo decisivo es “el ahora” de la trama ejecutiva en la que propiamente él se encuentra y en el que debe tomar una decisión; sólo así, desde este nexo ejecutivo (*Vollzugszusammenhang*) con Dios, surge la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en sentido originario:

El sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental con Dios de tal manera, sin embargo, que sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad [*die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt*] puede entender la eternidad. Sólo a partir de

---

<sup>1</sup> Pablo diferencia en la Epístola a los Romanos entre el mero esperar y la esperanza cristiana; ésta última, la esperanza ante lo que no se ve, requiere paciencia y resistencia: “Porque en la esperanza fuimos salvados; pero la esperanza que se ve no es esperanza, porque lo que uno ve, ¿cómo puede esperarlo? Si esperamos lo que no vemos, debemos esperarlo con paciencia” (Rom 8, 24-25).

estos nexos ejecutivos [*Vollzugszusammenhängen*] puede ser determinado el sentido del ser [*der Sinn des Seins*] de Dios (GA 60, 117; 146).

La respuesta que ofrece Pablo a la pregunta por “cuándo” tendrá lugar la *parousía* (1 Tes 5, 1-12) se encuentra muy alejada de un tratamiento gnoseológico e intramundano, y se centra en cambio en la descripción de “dos modos de vida” (*zwei Lebensweisen*) contrapuestos, dos modos de establecer una vinculación con Dios; lo decisivo, insiste Heidegger, radica en “cómo me comporto [*wie ich mich verhalte*] respecto a este acontecimiento en la propia vida [*im eigentlichen Leben*]” (GA 60, 99; 128). Pues sólo desde este comportamiento fundamental (*Grundverhalten*) brota el sentido del cuándo: el tiempo (*χρόνος, Zeit*) y el instante (*καιρός, Augenblick*).

Por un lado, se encuentran aquellos que “andarán diciendo: ‘todo es paz y seguridad’ y entonces, de improviso, les sorprenderá la perdición, como los dolores del parto a la mujer encinta, y no podrán escapar” (1 Tes 5, 2-3). “Paz y seguridad” debe ser interpretado desde el “cómo” del comportarse con aquello que me sale al encuentro en la vida fáctica, como el modo de referencia al mundo; los que así hablan encuentran un remedio al desasosiego y un refugio a su inseguridad porque responden al “cuándo” a través del “qué”. Es decir: responden mediante una determinación objetiva que “carece de todo auténtico interés personal” y, en ese sentido, “permanecen enclavados, presos de lo mundano [*im Weltlichen stecken*]” (GA 60, 105; 134). La venida del Señor les sorprenderá porque se encuentran en una actitud de espera (*Erwartung*) que les absorbe en todo aquello que la vida les procura, hasta el punto de haber olvidado su sí mismo (*Selbst*); no podrán salvarse porque no se *tienen* a sí mismos con la claridad del auténtico saber, viven en la oscuridad y en las tinieblas.

Por otro lado, aquellos cristianos que tienen fe y esperanza en la *parousía* son considerados como “hijos de la luz y del día”. Dice Pablo: “Pero vosotros, hermanos, no estáis en la oscuridad para que ese día pueda sorprenderos como el ladrón” (1 Tes 5, 4). La claridad hace referencia al saber sobre uno mismo (*des Wissens um sich selbst*), y, para poder mantenerse en el “cómo” adecuado que exige la tensión escatológica de la *parousía*, Pablo aconseja estar despiertos y vigilantes (*wachsam*): “Por tanto, no nos echemos a dormir como los otros, sino estemos alerta y seamos sobrios” (1 Tes 5, 6). El comportamiento respecto a la propia vida es la única respuesta que Pablo ofrece a la pregunta por el “cuándo” de la *parousía*:

Según cómo la παρουσία está en mi vida, ésta señala hacia la ejecución de la vida misma [*auf den Vollzug des Lebens selbst*]. El sentido del “cuándo”, del tiempo en el cual Cristo vive, tiene un carácter del todo especial. Antes lo hemos caracterizado formalmente: “la religiosidad cristiana vive la temporalidad”. Es un tiempo sin orden propio y sin lugares fijos, etc. A partir de cualquier concepto objetivo [*objektiven Begriff*] del tiempo es imposible dar con esa temporalidad. El “cuándo” no es aprehensible de ningún modo objetivamente [*objektiv*] (GA 60, 104; 132).

La actitud de la vida cristiana respecto a la *parousía* se caracteriza por una profunda y constante inseguridad, que es a su vez fruto de la verdadera preocupación (*Bekümmern*) por la capacidad de llevar a cabo las obras de la fe y el amor y de soportar (*durchhalten*) la debilidad de la vida hasta el día decisivo. Sólo a través del incremento de esta tensión, del resistir en medio de las penurias y necesidades (*die Nöte*) de la vida, es posible *tener* a Dios, es decir, es posible establecer un vínculo activo con Él:

La exigencia fundamental de tener a Dios es lo contrario de toda mala mística. Lo decisivo no es la inmersión mística y el esfuerzo excepcional, sino el soportar la debilidad de la vida [*das Durchhalten der Schwachheit des Lebens*]. La vida no es para Pablo una mera secuencia de vivencias, ella *es* sólo en la medida en que él la *tiene* [*es ist nur, sofern er es hat*]. Su vida pende entre Dios y su vocación. Los modos del “tener” la vida misma, que pertenecen a la ejecución [*Vollzug*] de la vida, acrecientan aún más la penuria [*Not*] (θλιψις) (GA 60, 100; 129).

La experiencia de la *parousía*, a diferencia del “entusiasmo” que se desprende de “la mala mística”, intensifica la debilidad —la *humilitas* de la “buena mística”—, el desasosiego y la inseguridad de la vida fáctica; esto es: cuanto más se ejecuta el “tenerse” de la propia vida, tanto más se acrecientan sus carencias y la conciencia de su indigencia.<sup>1</sup> En cambio, aquellos que viven en la despreocupación

---

<sup>1</sup> Al final del curso, Heidegger insiste, esta vez por referencia a la comprensión paulina del “espíritu” (πνεῦμα) en 1 Cor 2, 10 y ss. y a la interpretación que la vincula con las religiones místicas helenísticas, en la distancia que separa al cristiano del iniciado: “Media una profunda oposición entre el iniciado [*Myste*] y el cristiano. El iniciado es arrancado del nexa vital [*Lebenszusammenhang*] por manipulación, y en un estado de arrobamiento [*entrückten Zustand*] se tienen presentes a Dios y el todo. El cristiano no conoce ningún ‘entusiasmo’ [*Enthusiasmus*], sino que dice, ‘Estemos despiertos

(*Unbekümmerng*) ante la inmensa dificultad y las enormes exigencias que entraña la fragilidad de la vida abandonan el trabajo y se dejan llevar por la ociosidad, buscan seguridad en el mundo y se distraen en la pluralidad de ocupaciones, en el hablar y no hacer nada, de tal modo que se convierten en una carga para los demás (1 Tes 4, 11) (GA 60, 107; 136).

Así las cosas, la esperanza cristiana ante la *parousía* no está sujeta a la mera expectativa —que cosifica la comprensión del futuro y le priva de su conexión esencial con el presente de la resolución—, sino al tiempo de la vida fáctica que vive el instante; en este sentido, el *kairós* no es concebido como un objeto determinado de la espera, sino que, como señala Esposito (1996: 281), se trata más bien de una “dimensión estructural (pero aquí estructural significa histórica) de la vida misma”. Sucede entonces que la *parousía* es experimentada por el cristiano desde el ahora del tiempo presente; un instante indeterminable, indisponible e incalculable que genera una enorme inseguridad en la vida fáctica. No se trata, en suma, de delegar y posponer la intensidad y el compromiso de la propia existencia en un futuro que algún día será presente, sino de la incursión súbita e inesperada del tiempo kairológico en el presente de la decisión; por ello dice Heidegger que “la vida cristiana no es rectilínea sino quebrada” (GA 60, 120; 149), se hace a sí misma a base de rupturas, de decisiones que fracturan el tiempo cronológico y detienen la tendencia de la vida fáctica a la caída, para volver, una y otra vez, en un sentido ejecutivo, sobre sí.

Con la interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas, Heidegger ha querido mostrar que es posible responder a la pregunta cronológica, histórico-objetiva, por el “cuándo” de la *parousía* con el “cómo” kairológico, histórico-ejecutivo, de la resolución de mi propia existencia; en ese sentido confirma, a través de la experiencia fenomenológica, que “*la religiosidad cristiana está en la experiencia fáctica de la vida, es ella misma propiamente [eigentlich]*” (GA 60, 131; 159).<sup>1</sup> Igualmente, gracias a un “motivo” que surge de la experiencia fáctica de la vida

---

[*wach*] y permanezcamos sobrios [*nüchtern*]. Aquí se le muestra la inmensa dificultad [*die ungeheure Schwierigkeit*] de la vida cristiana” (GA 60, 124; 153). Por “buena mística” entendemos aquella que a través del desasimiento potencia la *humilitas* y la *tribulatio*, y que está a la base de la *fides* luterna; véase GA 60, 309; 164.

<sup>1</sup> Crowe (2006: 160-161) considera que la interpretación que Heidegger lleva a cabo en este curso sobre la experiencia fáctica de la vida cristiana es decisiva para el desarrollo de su ideal de “autenticidad”. En ella encuentra una “concepción *escatológica* de la autenticidad” que resume en estos tres rasgos: el ser interrumpida por la proclamación de la llegada incalculable del Mesías; el autoconocimiento que se

y que la orienta a la ejecución activa de su vinculación con Dios, tiene lugar el instante y el tiempo; de esta manera, la religiosidad cristiana “vive la ininterrumpida preocupación [*durchhaltende Bekümmderung*], la auténtica apropiación [*eigentliche Aneignung*] de la experiencia fáctica de la vida, esto es, vive propiamente la temporalidad [*eigentlich die Zeitlichkeit leben*]” (GA 60, 137; 164).<sup>1</sup>

Hemos visto, pues, cómo a partir del *factum* de la experiencia religiosa del cristianismo primitivo, Heidegger obtiene un primer esbozo de la dinámica intencional de la vida fáctica en el que desempeñan un papel decisivo las situaciones del pecado y la gracia en el contexto de la historia de la salvación; la vida fáctica se “tiene” a sí misma en tanto que aspira a la salvación personal, pero este “tenerse” sólo acontece en un estado de permanente inseguridad. Cuanto más se ejecuta la vida en su “tenerse”, en el saberse situada ante un enigmático *Deus absconditus*, más incrementa su tribulación, su debilidad y su impotencia; es decir: la conciencia de “no-poder-tenerse” por sus propios medios.

A su vez, la tendencia fundamental de la vida fáctica se manifiesta en la esperanza preocupada por el sí mismo y en el permanecer sobrio y alerta ante la irrupción apremiante y “comprimida” (*zusammengedrängte*) de la temporalidad escatológica, que nada tiene que ver con el estar a la espera de que acontezca el fin de los tiempos, en un día determinado de la secuencia cronológica del tiempo histórico-objetivo.<sup>2</sup> En definitiva, Heidegger ha querido mostrar que en el cristianismo primitivo se vive de manera radical la experiencia fáctica de sí mismo y, justo por ello, la temporalización (*Zeitigung*) se convierte en una cuestión central desde el punto de vista del sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) de la propia vida.

---

deriva de esta interrupción y, por ende, de la conversión; y el compromiso que exige la continua reapropiación del “haber llegado a ser” cristiano en medio de una preocupación e inseguridad crecientes, rasgos todos ellos que provienen de la teología luterana de la cruz.

<sup>1</sup> Sheehan (1979: 322) encuentra las líneas básicas de la temporalidad de *Ser y tiempo* en esta descripción de la generación de la temporalidad originaria, que surge a partir de la relación ejecutiva de la experiencia fáctica de la vida ante un Dios oculto, invisible; en ambos casos la situación presente se abre a partir de dos momentos cooriginarios de autotranscendencia: el llegar a ser lo que uno ya es.

<sup>2</sup> En su lectura de la Epístola a los Romanos, Agamben (2006: 68) diferencia entre mesianismo y apocalipsis para definir el tiempo apremiante en el que vive el cristianismo primitivo. De tal forma que el tiempo mesiánico no trata del final del tiempo sino del tiempo del final: “Lo que interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse (*ho kairós synestalmenos estín*: 1 Cor 7, 29: ‘el tiempo se abrevia’) o, si lo desean, el tiempo que resta entre el tiempo y su final”. Heidegger, por su parte, lo interpreta así: “Queda muy poco tiempo, el cristiano vive en un continuo ‘todavía no’ [*Nur-Noch*] que incrementa su tribulación [*Bedrängnis*]. La temporalidad comprimida [*zusammengedrängte*] es constitutiva de la religiosidad cristiana: un ‘todavía no’; no queda tiempo para diferir [*Hinausschieben*]” (GA 60, 119; 148).





### Capítulo 3

#### LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA COMO *CURARE* EN LAS *CONFESIONES* DE AGUSTÍN

La “fuerza inagotable del existir”<sup>1</sup> que se desprende de la lectura de las *Confesiones* influyó decisivamente en la determinación heideggeriana de situar la fenomenología en un lugar más originario que el delimitado por los estrechos márgenes de la reflexión teórica: en medio de la constante inquietud y del profundo desasosiego de la vida fáctica. La huella que dejó esta “primera ‘hermenéutica’ de gran estilo”<sup>2</sup> en su quehacer filosófico se advierte en dos directrices fundamentales y estrechamente vinculadas entre sí: de una parte, la gestación de una fenomenología de la vida fáctica como *curare* o preocupación por sí misma (*Selbstbekümmern*); de otra parte, una interpretación originaria de la temporalidad de la vida fáctica, y después del Dasein, como referencia constitutiva al ser.<sup>3</sup> En el primer caso, ocupa un lugar central la lectura fenomenológica del libro X de las *Confesiones* que Heidegger realiza en las lecciones del SS 1921, así como los escritos sobre la disputa con Pelagio,<sup>4</sup> según la declaración programática que, tan sólo un año después, hará en el *Informe Natorp*. Allí puntualiza que el “carácter ontológico de la actual situación de la filosofía”, indisociable del problema de la facticidad, es “la *interpretación greco-cristiana de la vida*”, y si se quiere disponer de un criterio general que permita evaluar las diversas transformaciones históricas de esta cuestión, entonces:

---

<sup>1</sup> Véase la carta a Blochmann con fecha de 12/4/1933, donde, con motivo de su aniversario, Heidegger le regala un ejemplar de las *Confesiones* y le recomienda vivamente su lectura (BwE, 62).

<sup>2</sup> Así presenta Heidegger la obra de Agustín en su curso del SS 1923; véase GA 63, 12; 30.

<sup>3</sup> Sobre la importancia de Agustín en la filosofía de Heidegger, véase Arrien (2013), Brito Martins (1998), Capelle (2005), Coyne (2011), Dahlstrom (2006), Esposito (1993), (1996), (1998), (2005) y (2009), Fischer (2007a), Greisch (2000a: 219-251), Herrmann (2001), Kisiel (1994b) y (2006) y Paulo (2006). Sobre la cuestión más específica de la temporalidad, véase Corti (2007), Flasch (1993) y Herrmann (1992) y (1993).

<sup>4</sup> Esposito (1996: 289-293) sitúa en el curso del WS 1921/22 la apropiación por parte de Heidegger de la antropología agustiniana en lo que respecta a la problemática de las disputas pelagianas, la cuestión del pecado y la dialéctica entre la libertad y la gracia.

[E]s preciso contar con una interpretación de la antropología agustiniana que no reduzca sus escritos a un simple compendio de principios psicológicos dispuestos a la manera de un manual de psicología o de teología moral. El núcleo de una interpretación tal de Agustín, orientada hacia las construcciones lógico-ontológicas fundamentales de su doctrina de la vida, se ha de buscar en los escritos sobre la disputa con Pelagio y en su doctrina eclesiológica (NB, 370-371; 54).<sup>1</sup>

En el segundo caso, nos encontramos con la recepción en la obra de Heidegger de la comprensión del tiempo de Agustín: la *distentio animae*. A día de hoy contamos con la edición del tratado *Der Begriff der Zeit* (1924) y de la conferencia homónima que Heidegger impartió el 25 de julio de 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo, ambos recogidos en el volumen 64 de la *Gesamtausgabe*; además, sabemos que dio una conferencia, todavía inédita, sobre el libro XI de las *Confesiones* el 26 de octubre de 1930 en Beuron, y que en el semestre de invierno de 1930/31 preparó un seminario sobre el libro XI (*De tempore*).<sup>2</sup>

En las lecciones que ahora nos ocupan, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Heidegger prosigue con su interés por rescatar los rasgos formales, “las construcciones lógico-ontológicas”, así como “las experiencias y las motivaciones filosóficas fundamentales” que definen a la vida fáctica en el cristianismo primitivo.<sup>3</sup> En este sentido, su interpretación fenomenológica del libro X de las *Confesiones* se centra sobre todo en desentrañar la movilidad del *curare*: la preocupación (*Bekümmern*) de la vida fáctica por alcanzar la vida feliz (*beata vita*) a través del

---

<sup>1</sup> El interés por la obra de Agustín sigue siendo manifiesto en el curso del WS 1923/24. Allí Heidegger comenta a raíz del problema que hoy en día nos plantea la relación entre el “*ser no teórico* del hombre” y el “*bonum*”: “Asimismo viene a mostrarse que de la misma forma que lo ἀληθές pasó a quedar reducido al *verum* y *certum*, lo ἀγαθόν ha protagonizado hasta el presente un característico proceso de decadencia hasta su conversión en *valor*. Respecto de esta relación pondré de relieve lo más importante en el curso sobre Agustín y, consecuentemente, en el análisis de los conceptos agustinianos de *summum bonum*, *fides*, *timor castus*, *gaudium*, *peccatum*, *delectatio*. En Agustín se centran de tal modo las diferentes posibilidades que de él parten las líneas de influencia en la Edad Media y la Edad Moderna” (GA 17, 276). Finalmente ese curso no llegó a impartirse y fue sustituido por las lecciones del SS 1924 dedicadas a Aristóteles. Véase Kisiel (1993: 282).

<sup>2</sup> Así lo indica el editor del curso del SS 1921, Claudius Strube; véase GA 60, 347; 194. La conferencia de 1930, “Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI”, se editará en el volumen 80 de la *Gesamtausgabe*. El manuscrito se puede consultar en la Biblioteca del Convento San Martín de Beuron. Jaran (2012a: 103-119) ofrece un resumen y un comentario de la misma.

<sup>3</sup> En el *Informe Natorp*, Heidegger delimita su interés estrictamente fenomenológico, es decir, “fundamentalmente ateo”, en su estudio de la antropología teológica: “La antropología teológica debe ser reconducida a sus experiencias y a sus motivaciones filosóficas fundamentales [*auf ihre philosophischen Grunderfahrungen und Motive*]” (NB, 370; 54).

amor a Dios, que es a su vez la forma más propia del amor a sí mismo.<sup>1</sup> En este tortuoso camino, determinado por la escisión (*Zwiespältigkeit*) de la *delectatio* entre la dispersión y la continencia, la vida fáctica se encuentra ante el peligro constante de sucumbir a la tentación: un dejarse llevar por el amor al mundo (*cupiditas*) que da la espalda a Dios y a sí misma, y donde la vida consume su huida ante la inhóspita verdad que encierra su condición de *facticia* mediante la dispersión en muchas cosas (*defluxus in multum*).

Hasta tal punto la vida fáctica se dispersa en el mundo que, dada la deformación de su ser, no se reconoce en lo que hace y nada quiere saber sobre sí, y ante la desesperación que le ocasiona el fracaso constante de no alcanzar el bien —pues el *amor mundi* yerra en su objeto— termina por odiarse a sí misma (*odium sui*). Pero ese “no querer saber nada sobre sí misma” retorna una y otra vez como una pesada *molestia*, porque, a pesar de la fuga horrorizada que emprende hacia el mundo —o precisamente por ello—, la vida fáctica ama en el fondo la verdad y refuerza esta referencia intencional (el amor) mediante el redoblamiento negativo del vínculo (el odio). El odio —y con él la huida, la di-versión mundana— se revela entonces como el fenómeno privativo o la referencia intencional negativa de un fenómeno más originario: el amor de la vida fáctica a la verdad, a Dios y a sí misma.<sup>2</sup> No es, por tanto, casualidad que la pregunta que recorre el libro X de las *Confesiones* sea “¿Qué amo cuando amo a mi Dios?” (Conf X, 7, 11); y en su respuesta Heidegger reconocerá, aunque a primera vista se muestre desfigurada por la objetivación y la axiologización neoplatónica, la experiencia fáctica de la vida cristiana.

Si bien el sentido de referencia (*Bezugssinn*) de la movilidad del *curare* de la vida fáctica —sus motivaciones y tendencias— se dirige hacia el gozo del bien divino (*fruitio Dei*), hacia la búsqueda de la *beata vita* y la tenencia de Dios, Heidegger “destruye” la perspectiva metafísica de corte neoplatónico y atiende a la movilidad de la vida fáctica por relación a su verdad existencial desde una perspectiva fenomenológica: lo que ella “es” desde el punto de vista de *cómo* se “tiene” a sí

---

<sup>1</sup> Como ha señalado Esposito (1996: 282), en el centro de este curso se encuentra la dialéctica entre la auto-ejecución de la vida como posesión de sí y la donación de la gracia, pero Heidegger no contempla esta cuestión tanto desde el punto de vista historiográfico de la “helenización del cristianismo” como desde la posibilidad de expresar la estructura originaria y la movilidad de la vida fáctica. Véase también Kisiel (1986/87: 112).

<sup>2</sup> Volveremos sobre esta “paradoja existencial” en el §25.2.

misma.<sup>1</sup> La prioridad de su análisis, como ya hizo en su lectura de las epístolas paulinas, se centra en recuperar el sentido ejecutivo de la concepción cristiana de la vida fáctica desde su deformación por la preeminencia teórica de la filosofía griega.<sup>2</sup> A saber: acentúa la inquieta movilidad en la que tiene lugar la realización de la existencia, en detrimento de la interpretación neoplatónica que restringe su dirección y su meta al logro de la quietud (*quies*) eterna, al descanso en Dios; esta tendencia somete a una configuración axiológica todo lo experimentado, de tal manera que la experiencia se orienta por la comprensión de lo divino como *summum bonum*. De resultas, en la acepción plotiniana de la *fruitio*, Dios es reducido a un valor —el valor supremo— y la carga ejecutiva de la vida fáctica se diluye en la actitud serena y contemplativa del puro *theorein*.

### §11. *Inquietum cor nostrum*

En el curso del WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger ya había indicado que el cristianismo primitivo podía servir de paradigma histórico para comprender la vida fáctica en lo que respecta a la “agudización” (*Zugespitztheit*) que adquiere en ella el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*); una experiencia de la comprensión del sí mismo y de la libertad interior que no existía en el mundo griego.<sup>3</sup> En este contexto citaba las *Confessiones*, *De civitate Dei* y los *Soliloquia* para resaltar

---

<sup>1</sup> Sobre la “destrucción” de la axiologización, véase GA 60, 261; 118. En la transcripción de Becker se recoge la siguiente distinción: “Pero la *fruitio* en Agustín no es la específicamente plotiniana, que culmina en la contemplación [*Anschauung*], sino que hunde sus raíces en la peculiar concepción cristiana de la vida fáctica. La *fruitio Dei* está, en definitiva, en contraposición con el tener del sí mismo [*zum Haben des Selbst*]; no surgen de la misma raíz, sino que han sido amalgamados desde fuera [*von außen zusammengewachsen*]” (GA 60, 272; 128). Y este radical “tenerse a sí mismo” es expresado por Heidegger en términos de la “facticidad propia” (*eigentliche Faktizität*): “Remisión radical al sí mismo [*radikale Verweisung auf das Selbst*], facticidad propia” (GA 60, 196; 49). Herrmann (2001: 114) insiste también en la relevancia de este sentido histórico-ejecutivo de la vida fáctica que Heidegger recoge en su comentario: “En la plena ejecución propia [*Eigenvollzug*] de la vida misma, aquello que está en juego es su *ser*” (GA 60, 243; 100). Véase asimismo Coyne (2011: 200-202).

<sup>2</sup> Aunque es cierto, como apunta Kisiel (1994a: 184), que en estas lecciones Heidegger hace más énfasis en el sentido referencial (*Bezugssinn*) del *curare* que en el sentido ejecutivo (*Vollzugssinn*) —a diferencia de lo que sucedía en su interpretación de las epístolas paulinas—, ambos cursos se encuentran bajo la clara influencia de la *theologia crucis* luterana. Esta continuidad temática se puede constatar en los apuntes de Becker, recogidos en el Anexo II, donde Heidegger hace una mención expresa a la *Disputación de Heidelberg* para deslindar los rasgos griegos que conserva la “teología de la gloria” de la comprensión originaria del cristianismo primitivo que pervive en la “teología de la cruz” (GA 60, 282; 138).

<sup>3</sup> Heidegger hace suya a principios de los años veinte esta tesis que ya se encontraba en la obra de Schleiermacher y principalmente en la de Dilthey (1966: 250-255). Véase Crowe (2006: 143-154), Fehér (2009: 120 y ss.) y Kisiel (1993: 315 y ss.). Volveremos sobre esta cuestión en el §19.

que el obispo de Hipona supo ver en el “*inquietum cor nostrum*” un aspecto radicalmente nuevo de la vida:

*Crede, ut intelligas*: vive vivamente tu sí mismo [*lebe lebendig dein Selbst*] — y sólo sobre este fondo experiencial [*Erfahrungsgrunde*], tu última y más plena autoexperiencia [*Selbsterfahrung*], se alza el conocer. Agustín vio en el “*inquietum cor nostrum*” el gran e incesante desasosiego de la vida [*die große aunaufhörliche Unruhe des Lebens*] [...]. En las palabras “*inquietum cor nostrum*” se da un aspecto completamente nuevo de la vida. La lucha entre Aristóteles y este nuevo “sentimiento vital” [*Lebensgefühl*] continúa en la mística medieval y finalmente en Lutero (GA 58, 62 y 205).<sup>1</sup>

Tal y como Agustín nos relata en los primeros nueve capítulos de las *Confesiones*, sabemos que había sufrido un doloroso desgarramiento interno debido al drama que le supuso liberarse de las redes del maniqueísmo materialista para abrazar la fe en un Dios inmutable y trascendente. Por esta razón, el testimonio de su conversión y posterior arrepentimiento encarna una de las más hondas descripciones fenomenológicas y religiosas acerca del descubrimiento de la esfera del hombre interior, de la “acentuación” del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*). Una tendencia que —como apunta Heidegger en las notas de su curso del WS 1919/20— no es sólo característica de algunas personalidades señaladas, sino que “cada vida anímica [jedes *seelische Leben*] experimenta a su manera la intensa concentración en su sí mismo” (GA 58, 206).

Las *Confesiones* se abren con la siguiente declaración: “Porque nos has hecho para ti, nuestro corazón anda siempre desasosegado hasta que descansa en ti [*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*]” (Conf I, 1). Esta aserción, como advierte Fischer (2007a: 57), no debe ser leída en el sentido de que Agustín ha encontrado, al fin, la tranquilidad en Dios; bien al contrario, aquello que su relación con Dios estimula y despierta es “el aguijón del desasosiego” (*die Aufstachelung zur Unruhe*) que le lleva a ponerse incesantemente en cuestión y a convertirse en un enigma para sí mismo, pues alcanzar el “*quies in deo*” no es posible en un mundo —en todo caso sólo lo es como esperanza en la vida eterna— donde la

---

<sup>1</sup> En el curso del WS 1921/22 sobre Aristóteles, que analizamos en el Capítulo 6, Heidegger retoma la cuestión del desasosiego (*Unruhe*) y cita como ejemplo los *Pensées* de Pascal (I-VII); el desasosiego es considerado aquí como un rasgo definitorio de la movilidad de la vida fáctica. Véase GA 61, 93.

vida humana está determinada por la *tentatio*.<sup>1</sup> En su obra inacabada *La vida del espíritu*, Hannah Arendt nos avanza, en la misma dirección, las líneas maestras que nos permiten comprender el profundo desasosiego que irrumpió en la vida anímica cuando Pablo descubre el “hombre interior” a través de la penosa experiencia de la escisión de la voluntad. El fenómeno de la voluntad así considerado, desconocido en la Antigüedad griega, surge ante la dificultad de reconciliar la fe en un Dios todopoderoso con las exigencias de la voluntad libre; pone al descubierto el mundo interior del sí mismo a la vez que inculca el germen de una imparable inquietud en el corazón del cristianismo.<sup>2</sup>

Como se sabe, en la Epístola a los Romanos Pablo cuestiona las relaciones entre la fe, el pecado y la ley; las dudas que siembra en medio de la apacible seguridad en la que hasta entonces se asentaba la fe cristiana quedan resumidas en la manifestación de extrema impotencia y desazón del “quiero-y-no-puedo”.<sup>3</sup> La voluntad expresa su dramático desaliento cuando descubre que es ella la que se entorpece a sí misma y que la causa de su malestar no reside en algo que provenga del exterior, sino que en todo *velle*, en todo querer, se despierta una contravoluntad, un *nolle* o un no-querer. Así, en la obediencia a la ley está ya contenida la posibilidad de infringirla, y Pablo da un paso más allá al afirmar que sólo a partir de la prohibición de la ley surge la conciencia de pecado y, con ella, el deseo de la trasgresión.<sup>4</sup> Al igual que Agustín declamará tres siglos después su famosa claudicación “*quaestio mihi factus sum*”, Pablo, consciente de las arenas movedizas sobre las que se sostiene la frágil voluntad del hombre, ya que cuando “quiero hacer el bien, me encuentro haciendo el mal” (Rom 7, 21), nos manifiesta su profundo desánimo con la exclamación: “¡Desdichado

---

<sup>1</sup> Por su parte, Esposito (2009: 438, n. 12) añade: “[El *cor inquietum*] para Heidegger no puede sino desgarrarse continuamente por el *donec resquiescat in te*, como si el *donec* se tuviese que cumplir sólo en la autoposición de su mismo inacabamiento. Hablando heideggerianamente, la locución debería cambiarse por: *inquietum est cor nostrum, donec resquiescat in semetipso!*”. Del mismo modo que “nuestro corazón anda siempre desasosegado” porque ha sido creado por Dios, la “vida fáctica” (un término de acuñación agustiniana: “*facticia es anima*”), “hecha” también por Dios en ese sentido y que, por tanto, no se ha dado el ser a sí misma, remite, como ha señalado Agamben (1988: 66-67), a una “no-originariedad constitutiva” en la que se cifra tanto su singular inquietud como su retraimiento originario.

<sup>2</sup> Una exposición de las consecuencias que tuvo la irrupción de la “voluntad” cristiana en la comprensión aristotélica de la “*órexis*” se puede ver en Trapani (2004).

<sup>3</sup> “No entiendo lo que pasa, pues no hago lo que quiero; y lo que detesto, eso es justamente lo que hago” (Rom 7, 15). Arendt (2002: 305) comenta al respecto: “En la Epístola a los Romanos, Pablo describe una experiencia interior, la experiencia del quiero-y-no-puedo. Esta experiencia, seguida de la experiencia de la misericordia divina, es abrumadora”.

<sup>4</sup> “Aunque yo conocí el pecado sólo por la ley. Yo no conocería la codicia si la ley no dijera: ‘No codiciarás’. Pero el pecado, apoyándose en el mandamiento, despertó en mí toda clase de malos deseos, pues el pecado sin la ley está muerto” (Rom 7, 7-9).

de mi!” (Rom 7, 24). La solución a tal conflicto interior no se encuentra en la dialéctica abierta por el pecado y la ley, pues de nada sirve decantarse por la obediencia ciega a la ley así como tampoco ceder a la seducción del pecado; tan sólo resta mantener firme la fe en aquello que excede nuestra voluntad: la gracia, el único don capaz de redimir la imperfección ontológica del ser humano.<sup>1</sup>

En las *Confesiones*, Agustín ahonda más si cabe en esta “enfermedad del alma” (*aegritudo animi*)<sup>2</sup> descubierta por Pablo y nos describe una fenomenología de la vida fáctica donde la *tentatio*, la *insecuritas*, la *quaestio* y el desasosiego (*inquietum cor nostrum*), la carga (*oneri mihi sum*), la *molestia* o la dispersión (el *defluxus in multum*) le impiden alcanzar el fin al que tiende el *curare* por la propia vida: la felicidad o la *beata vita*. Asimismo, Heidegger encuentra en esta movilidad del *curare* una vía alternativa a la inaugurada por Descartes —que no sortea la tensión, la inseguridad y el desasosiego de la existencia— para acceder a la esfera del sí mismo (*Selbstwelt*).<sup>3</sup> Trasladar la autocerteza al inestable terreno de la facticidad supone quebrantar la serena reflexión del sujeto del conocimiento, su *tranquillitas*, para situar esa experiencia en medio del “gran e incesante desasosiego de la vida”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Como indica Arendt (2002: 336), Agustín no va a encontrar la solución que calme la discordia de la voluntad en la gracia, como hace Pablo, sino en el amor (tema de su tesis doctoral): “El Amor de Agustín ejerce su influencia a través del ‘peso’ —‘la voluntad es semejante al peso’— que añade al alma, deteniendo así sus fluctuaciones. Los hombres no se convierten en justos a través del conocimiento de lo que es justo, sino a través del amor a la justicia. El Amor es la gravedad del alma”. Curiosamente, en una carta con fecha de 13/5/1925, Heidegger le habla a Arendt del “peso del amor” por referencia a Agustín: “¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión — sólo aquí todo significa: ser en el amor [*in der Liebe sein*] = ser empujado a la existencia más propia [*in die eigenste Existenz gedrängt sein*]. Amo significa *volo, ut sis*, dice Agustín en un momento: te amo — quiero que seas lo que eres” (BWA, 31; 31).

<sup>2</sup> “No hay, por tanto, monstruosidad [*monstrum*] en querer en parte y en parte no querer, sino cierta enfermedad del alma [*sed aegritudo animi est*]; porque elevada por la verdad, no se levanta toda ella, oprimida por el peso de la costumbre [*consuetudine praegravatus*]. Hay, pues, en ella dos voluntades [*duae voluntates*], porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que le falta a ésta” (Conf VIII, 9, 21).

<sup>3</sup> En las lecciones del WS 1919/20, Heidegger incide así en la intensa comprensión del “*Selbstwelt*” que tenía el obispo de Hipona frente al pensador francés: “Agustín vio el mundo del sí mismo de manera más profunda que Descartes, porque este último se dejó influir por la ciencia natural moderna. Sus palabras ‘*crede ut intelligas*’ quieren decir: el sí mismo debe realizarse primero en la plenitud de la vida [*im vollen Leben verwirklichen*] antes de poderla conocer” (GA 58, 205). Y en el curso del SS 1925, Heidegger transformará el cartesiano “*cogito sum*” en el “*cogito moribundus*” o “*sum moribundus*”, más próximo a la antropología del Nuevo Testamento (GA 20, 437-438).

<sup>4</sup> Arendt (2002: 271) vincula las tonalidades afectivas de la impaciencia, el desasosiego y la preocupación con la voluntad, a diferencia de la serenidad que caracteriza al pensamiento: “En manifiesto contraste con el pensamiento, ninguna volición se realiza jamás por sí misma y nunca encuentra su cumplimiento en el acto [...]. En otras palabras, el humor [*mood*] normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la preocupación (*Sorge*), no sólo a raíz de la reacción del alma ante el futuro en forma de temor y esperanza, sino también porque el proyecto de la voluntad presupone un yo-puedo que bajo ningún concepto está garantizado”. En uno de sus bocetos para estas lecciones, anota Heidegger bajo el rótulo de “Pecado”: “La comprensión se pone del lado de la voluntad, sigue la

Sería algo absolutamente errado —anota Heidegger en sus apuntes para estas clases— concebir el “radical tenerse a sí mismo” (*das radikale Sichselbsthaben*) como un “solipsismo hiperreflexivo”; el “sí mismo” sólo es el de la plena facticidad histórica, el sí mismo en el mundo en el que vive, y el “tener” no debe ser comprendido como “algo momentáneamente quietista [*quietistisches*] y contemplable, sino histórico-ejecutivo [*vollzugsgeschichtliches*]” (GA 60, 254-255; 111). En la transcripción de Becker, la referencia crítica a Descartes es aún más explícita:

*Vita* (vida) no es una simple palabra, no es un concepto formal, sino un nexo estructural [*Strukturzusammenhang*] que el propio Agustín ha visto, si bien todavía no con la suficiente agudeza conceptual. Ésta ni siquiera hoy puede decirse que haya sido alcanzada, toda vez que la consideración cartesiana del sí mismo como fenómeno fundamental ha sido desarrollada en una dirección distinta y en declive [*abfallende*] de la que, sin embargo, la entera filosofía moderna no ha conseguido liberarse.

Las ideas de Agustín fueron aguadas por Descartes. La autocerteza [*die Selbstgewißheit*] y el tenerse-a-sí-mismo [*das Sich-selbst-Haben*] en el sentido de Agustín es algo completamente distinto de la evidencia cartesiana del *cogito* [*die cartesische Evidenz des “cogito”*] (GA 60, 298; 154).

Y unas líneas más abajo Becker anota las siguientes palabras de Heidegger:

La autocerteza [*die Selbstgewißheit*] ha de ser interpretada a partir del ser fáctico [*aus dem faktischen Sein*]; sólo es posible a partir de la fe [...]. La evidencia del *cogito* está aquí, pero tiene que ser fundamentada en lo fáctico [*im Faktischen fundiert werden*]. Porque también toda ciencia pende en definitiva de la existencia fáctica [*in der faktischen Existenz*] (GA 60, 299; 155).

En las lecciones del SS 1920, Heidegger ya había reparado en el profundo malentendido que supone tildar a Agustín de “primer hombre moderno” —como hace Windelband— al asimilar su comprensión de la conciencia a las pretensiones

---

inclinación hacia la caída [*folgt der abfallenden Neigung*] y hasta confirma que esto es lo auténtico [*das Eigentliche*]. Y a continuación transcribe la siguiente cita de Kierkegaard extraída de *La enfermedad mortal*: “Cristianamente entendido, el pecado radica, pues, en la voluntad, no en el conocimiento; y esta corrupción de la voluntad va más allá de la conciencia del individuo particular” (GA 60, 264; 121).



fundamentalistas y teóricas del cartesianismo (GA 59, 94). Ahora da un paso más y anuncia el camino *in verso* que su investigación sobre la vida fáctica va a tomar respecto a la filosofía de Descartes.<sup>1</sup>

## §12. La doble movilidad del *curare*: *defluxus* y *continentia*

La preocupación por la propia vida, el amor a Dios y a sí mismo que mueve al *curare* se modula según dos tendencias fundamentales: por un lado, la preocupación impropia (*amor mundi*) adopta la forma del *in multa defluere* o la “dispersión en muchas cosas” y se deja llevar por la *delectatio* que ama más al mundo (*cupiditas*) que a Dios (*caritas*); por otro lado, la preocupación propia (*amor Dei*) vive en el esfuerzo y en la esperanza de alcanzar la *continentia*: “Por la continencia, en efecto, volvemos a juntarnos y congregarnos en la unidad [*Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum*], de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas [*a quo in multa defluximus*]” (Conf X, 29, 40).<sup>2</sup> Se trata del contramovimiento que se opone a la dispersión y al desmoronamiento de la propia vida y que aspira, por tanto, a mantenerla reunida: “(No ‘abstinencia’ o ‘continencia’ — precisa Heidegger—, aquí se pierde precisamente el sentido positivo, sino ‘mantener

---

<sup>1</sup> Kisiel (1993: 554, n. 10) recoge el fragmento de una carta a Löwith, que Heidegger escribió el 13/9/1920, en la que expresa su intención de “invertir” el *cogito sum* cartesiano: “Respecto al ‘cogito’, toda la filosofía cristiana se vuelve cuestionable para mí, hasta el punto de que quiero verla *al revés*, mirarla, por así decir, *in verso*. Sólo es importante que conozcas algo de los tratados metafísicos y de las *Regulae*, de tal modo que podamos estudiar la perversidad de la resolución epistemológica”. Esta recomendación estaba dirigida al seminario sobre Descartes (*Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Descartes, Meditationes de prima philosophia*) que Heidegger iba a impartir a la vez que daba sus clases del WS 1920/21 sobre fenomenología de la religión. La inversión del *cogito sum* se centrará, a partir de las lecciones del WS 1921/22, en la pregunta por el sentido del “*sum*” de la vida fáctica frente a la preeminencia del “*ego*” en la filosofía de la reflexión (GA 61, 173). Véase también SZ, 211; 232.

<sup>2</sup> Blumenberg (2008: 286) sitúa el origen de esta doble movilidad de la vida fáctica, tal y como queda recogida en las *Confesiones*, en el “drama de las almas” representado en el neoplatonismo: el alma encuentra su determinación esencial en la contemplación de la unidad de lo espiritual, pero cuando dirige su interés hacia el mundo se vuelve múltiple y sólo puede recuperarse a sí misma a través del recuerdo de su origen. Como parte del mundo, el alma se entrega a su propia inquietud, a una autoinsatisfacción que le lleva de un lado para otro y que Agustín identifica con la tentación de la “*curiositas*” (el “*polypragmonéin*” o el ocuparse de muchas cosas equivale en este caso a la “*periergia*” o la curiosidad excesiva e indiscreta): “He aquí lo que caracterizaría su existencia *descentrada*, que intenta encontrar su satisfacción a partir de las cosas de fuera, que ha *olvidado* su origen y su adscripción originaria a lo espiritual y ha caído en la dispersión. Esta dispersión se traduciría en el hecho de que, en lugar de ver al Uno, ve la multitud” (Blumenberg [2008: 286-287]). Véase también Herrmann (2001: 115), quien diferencia entre dos modos o posibilidades fundamentales de la preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*) en este curso del SS 1921: la posibilidad vital de la caída en las significatividades mundanas y la posibilidad contraria, “la ‘oportunidad’ concreta y fáctica de acceder al *ser* de la vida más propia [*zum Sein des eigenen Lebens*]” (GA 60, 244; 101).

reunido' [*Zusammenhalten*], arrancar de la *defluxio*, desconfiar de ella)" (GA 60, 205; 59).<sup>1</sup>

Es más, incluso el hombre que vive en el esfuerzo genuino por lograr la *continentia* sabe que el conflicto no cesa, que no hay "*medius locus*" y que la vida en este mundo no es otra cosa que una tentación constante; por ello, la ejecución de la experiencia, insiste Heidegger, se lleva a cabo siempre en la inseguridad de "no saber de qué lado está la victoria [*ex qua parte stet victoria nescio*]" (Conf X, 28, 39), "hacia dónde se inclina finalmente la propia vida" (GA 60, 209; 62). Así pues, la vida se convierte en un enigma, en un problema para sí misma (*quaestio mihi factus sum*), y, debido a esta pugna continua, la existencia se revela como una pesada carga (*oneri mihi sum*);<sup>2</sup> no es posible dar con un conocimiento claro y distinto sobre la propia existencia, ni encontrar un fundamento racional y absoluto en la interioridad del "sí mismo" que asegure el devenir y nos tranquilice:

No puedo simplemente mirar hacia mí mismo y encontrarme así abierto ante mí [*offen vor mir*]. Estoy oculto para mí mismo, *nisi experientia manifestetur* [...]. Jamás podré invocar un momento quieto [*stillgestellten Moment*], por así decirlo, en el que supuestamente esté convencido de tenerme. El siguiente instante puede hacerme ya caer [*zu Fall bringen*] y revelarme como otro totalmente distinto [*als ganz anderen offenbar machen*]. Por eso el tenerme-a-mí-mismo [*das Michselbsthaben*] nunca está, en la medida que pueda ser ejecutable [*vollziehbar*], sino en camino [*im Zug*] y en la dirección de esta vida, un delante y un detrás [*ein Vor und Zurück*] (GA 60, 216-217; 71).

---

<sup>1</sup> Agustín asocia además este sentido al del *cogito*: "Estas mismas cosas, si las dejas de recordar de tiempo en tiempo, vuelven a sumergirse y sepultarse en los compartimentos más hondos de mi memoria [...]. En otras palabras, cuando se han dispersado, he de recogerlas de nuevo para poder conocerlas, y de este recogerlas como de cierta dispersión [*ex quandam dispersione colligenda*] viene la palabra *cogitare*; porque *cogo* es respecto a *cogito* lo que *ago* a *agito* o que *facio* a *factito*. Sin embargo, el alma [*animus*] ha reivindicado esta palabra para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitari* de lo que se recoge [*colligitur*], esto es, de lo que se junta [*cogitur*] en un lugar cualquiera, sino en el alma [*in animo*]" (Conf X, 11, 18).

<sup>2</sup> "¡Esta *quaestio* —escribe Heidegger en una nota al pie— no es una reflexión casual en un estado de ánimo dominado por un humor de perros [*Katerstimmung*]! *Vita: ego — quaestio. Oneri [moles] mihi sum*" (GA 60, 209; 62, n. 21). Y en otra de sus observaciones recogidas en el anexo dice: "Carga [*Last*]: el desmoronarse [*Auseinanderfallen*], la disipación [*Zersplitterung*]. Ninguna continuidad, existencia [*Existenz*] [...]. La 'carga' [*Last*] radica en el 'conflicto' [*Widerstreit*] en el que vivo" (GA 60, 250; 106-107, n. 3).

Esta constante inseguridad revela la “escisión” (*Zwiespältigkeit*)<sup>1</sup> que caracteriza a la vida y que puede conducir a un “desgarramiento diabólico” (*eine teuflische Zerrissenheit*), a una terrible desesperación que termina por languidecer y enfermar al alma: “Y tú, Señor, Dios mío, escucha, mira y ve, compadécete y sáname, pues me he convertido ante tus ojos en un enigma [*mihi quaestio factus sum*]. Y ésta es mi enfermedad [*languor meus*]” (Conf X, 33, 50).

El *timere* y el *desiderare* (*cupiditas*) son las dos tendencias básicas, “las dos puertas del tentador” (*tentatori ianuae duae*), que mueven a la vida fáctica cuando la *delectatio* se dirige al mundo y se dispersa en muchas cosas (*in multa defluere*). El *multum* es lo diverso, la multiplicidad de significatividades entre las que vive y se mueve la existencia fáctica;<sup>2</sup> algunas veces éstas pueden resultar *prospera*, favorables e incitantes, y otras *adversa*, inhibitorias o contrarias a lo que uno tiende. Para Agustín, estas significatividades se encuentran siempre motivadas por el juego recíproco del miedo y el deseo, uno no es posible sin el otro:

Cuando estoy en la adversidad deseo la prosperidad [*prospera in adversis desidero*], y en la prosperidad temo la adversidad [*adversa in prosperis timeo*]. Y entre estos dos extremos, ¿qué lugar intermedio [*medius locus*] hay en el que la vida humana no sea una tentación [*ubi non sit humana vita tentatio*]? (Conf X, 28, 39).

En ambos casos, la experiencia de lo adverso (el temor) y la de la prosperidad (el deseo) vienen inscritas en un “horizonte de expectativas [Erwartungshorizont] fáctico-concreto”<sup>3</sup> que se ejecutan históricamente en un determinado sentido; no se trata, por ende —especifica Heidegger—, de situar la inquietud de estas experiencias

---

<sup>1</sup> En esta interpretación de la “escisión” (*Zwiespältigkeit*) localiza Greisch (2000a: 234) un antecedente del existencial de la “ambigüedad” (*Zweideutigkeit*) en *Ser y tiempo* (§37). No obstante, hay que tener en cuenta las prevenciones del propio Heidegger ante la carga semántica, sobre todo dialéctica, de este término: “Sería éste el suelo abonado [el de nuevas escisiones] para antítesis dialécticas, es decir, para un liquidar, como en un juego, cosas que no soportan tal liquidación” (GA 60, 208; 61).

<sup>2</sup> El “sentido existencial” que toma aquí la distinción entre lo múltiple, o la multiplicidad de significatividades mundanas en las que se mueve la vida fáctica, y lo uno como lo “propio” (*das Eigentliche*) (GA 60, 206; 60), introduce, según Greisch (2000a: 233), una notable distancia respecto a la comprensión neoplatónica de esta oposición.

<sup>3</sup> En *Ser y tiempo*, el miedo y la curiosidad comparten una *impaciencia* similar que se refleja en su incapacidad para sostener la apertura del futuro propio en la estancia del presente: un estar a la espera (*Gewärtigen*) que se ejercita sobre el olvido de sí y que se plasma en la huida del poder-ser fáctico a través de la ocupación con lo a la mano, en un saltar de una posibilidad a otra sin poder asumir ninguna. Véase SZ, 344; 360.

en una corriente anímica de vivencias [*in einem seelischen Strom*], sino de su ejecución puntual en el experimentar mismo desde la *cura* o preocupación [*Bekümmern*] (GA 60, 208; 61-62).

La movilidad del *defluxus*, además de ser descrita en términos muy semejantes a lo que posteriormente será la movilidad de la caída, aparece vinculada en una de las anotaciones de Heidegger con el “ser arrojado” (*Geworfenwerden*).<sup>1</sup> Se trata de una movilidad que, dominada por la *delectatio* mundana y por un incesante ajeteo (*Geschäftlichkeit*), hunde sus raíces en la tendencia fundamental del *timere* y el *desiderare*; ambos se dan en la “preocupación por lo mundano [*Bekümmern um das Weltliche*] y éste es el propio *irruere-defluere* [arrojarse-dispersarse]: deslizarse hacia abajo, hundirse, y en el sentido, ciertamente, de dejarse dominar por la laxitud, del permanecer dormido [*Schlaffwerden*]” (GA 60, 250; 107); una dinámica, la del *defluxus*, que desemboca en una “situación cerrada”: “En el *defluxus* me doy y me creo, en un sentido determinado, una situación cerrada [*eine geschlossene Situation*], ésta lleva en sí misma la posibilidad pero está dominada por la tendencia a la *delectatio*, al ajeteo [*Geschäftigkeit*]” (GA 60, 250-251; 107). El caso contrario lo representa la “prestrucción”, el contra-movimiento que en términos fenomenológicos encarnaría la *continentia*, y que anuncia lo que será la movilidad del proyecto: “Experimentar posibilidad, vivir en lo abierto, mantener abierto [*offen halten*], abrir propiamente [*eigentlich öffnen*]. Prestrucción [*Praestruktion*] — ‘intencionalidad’” (GA 60, 248; 105).<sup>2</sup>

Tanto el *defluxus* como la *continentia*, la dirección que toma el *irruere-defluere* y la *prestrucción*, dan forma en su singular entrelazamiento a una misma movilidad de la vida fáctica como *curare*.<sup>3</sup> Cuando se impone la búsqueda de la *delectatio* guiada por el amor y el temor al mundo (*amor mundi* y *timor servilis*) prevalece la

---

<sup>1</sup> “Escisión [*Zwiespältigkeit*] en la misma vida fáctica — en el *defluere* — el desasosiego [*Unruhe*] — el ser arrojado [*das Geworfenwerden*]” (GA 60, 251; 108).

<sup>2</sup> En las lecciones siguientes del WS 1921/22, como veremos en el Capítulo 6 (§22.2), la “prestrucción” es designada junto a la “relucencia” como las dos categorías que describen el movimiento de la vida fáctica.

<sup>3</sup> Fischer (2007a: 70-71) ha subrayado el paralelismo entre, por un lado, la descripción de la dispersión en lo múltiple y la esperanza por lograr la unidad en las *Confesiones*, y, por el otro, la estructura del cuidado en *Ser y tiempo*; incluso cuando el Dasein se mueve en la dispersión, en el modo de la caída cotidiana, se preocupa por su auténtico “*Ganzseinkönnen*”, que se resuelve con el análisis del “estar vuelto hacia la muerte” y el “querer tener conciencia”. Véase también Herrmann (2001: 129). De hecho, podemos trazar una similitud estructural entre las dos obras si además tenemos en cuenta que, en el libro XI de las *Confesiones*, Agustín analiza los modos de existir del sí mismo desde el punto de vista del tiempo y reformula estas dos “modalidades del cuidado” (*tentatio* y *continentia*) como “distracción” (*distentus*) y “atención” (*extentus*) (Conf XI, 29, 39).

movilidad del *defluxus* (la ruina, *Ruinanz*, o caída, *Verfallen*): al buscar fuera de sí el objeto que colme su anhelo, el ser humano se dispersa en lo múltiple; ligado por el deseo o por el miedo a cosas externas permanece preso del mundo y, alienado de sí, pierde la unidad que le mantiene en reunión consigo. Con todo, la dispersión tiene al menos la ventaja de distraer del temor, que siempre se revela en última instancia como miedo a la muerte: el ser humano se horroriza y huye despavorido de sí mismo, de la amenaza indeterminada pero cierta de su propia muerte, aferrándose a cosas que se le asemejan inmutables con el fin de hallar en ellas refugio y seguridad, de encontrarse como en casa, *bei sich selbst*, en este mundo.

Cuando en el *curare* se impone, en cambio, la tendencia del amor y temor a Dios (*amor maximus* y *timor castus*) y la búsqueda de la vida feliz como formas del auténtico amor a uno mismo (*amor sui*), prevalece la movilidad que tiende a la *continentia*: un hacerse cargo de sí gracias a la unidad que proporciona la memoria, desde el repliegue en la esfera íntima que da la espalda a la multiplicidad del mundo. No obstante, se trata de un recogerse sobre sí que nunca abandona la inseguridad ni puede cancelar el desasosiego de forma definitiva, ya que, mientras el ser humano viva en este mundo, está condenado a caer una y otra vez y a volver a recogerse.<sup>1</sup> En este sentido, *defluxus* y *continentia* articulan de modo recíproco las tendencias fundamentales del *curare* según la atribulada movilidad de la vida fáctica.

### §13. Las tres formas de la *tentatio*

El tratamiento agustiniano de los diversos tipos de tentaciones es contemplado asimismo desde la dinámica que lleva implícita la ejecución de la experiencia de la vida fáctica. En este caso, se trata de las tres direcciones fundamentales que adopta la dispersión en lo múltiple; éstas no surgen de una clasificación de las facultades del alma, sino a partir de la ejecución fáctica de la vida cristiana: “La *tentatio* —anota Heidegger— es un concepto histórico específico” (GA 60, 274; 130), pues debido a

---

<sup>1</sup> Arendt (2001: 43) también reparó, en su tesis doctoral, en el novedoso tratamiento del yo que inauguraba Agustín: “A diferencia de Epicteto o de Plotino, Agustín no halló ni autosuficiencia ni serenidad en la región íntima del yo. Él no se cuenta entre quienes pueden actuar bien en su propio interior [...]. Pues cuanto más se replegaba sobre sí y más se reunía consigo desde la dispersión y la distracción del mundo, tanto más ‘se volvía problema para sí (*quaestio mihi factus sum*)’. Por tanto, no se trata en modo alguno de oponer a la pérdida del yo en la dispersión y la distracción un simple repliegue sobre el interior de uno mismo, sino más bien de un giro completo en el planteamiento del problema y del descubrimiento de que el yo es incluso más impenetrable que ‘las obras ocultas de la naturaleza’”.

esta experiencia de sí mismo, fáctica, histórica y concreta, el hombre se pone a prueba y aprende a conocerse (“*Nescit se homo, nisi in tentatione discat se*”).<sup>1</sup> De esta suerte, la experiencia de la tentación nos conduce directamente a la pregunta “¿Quién soy yo?”, pone en cuestión al sí mismo de forma radical (*tentatio tribulationis*) y no tiene nada que ver con “un suceso” (*Geschehnis*), sino que se trata de “un sentido de ejecución existencial [*ein existenzieller Vollzugssinn*], un cómo [*Wie*] del experimentar” en el modo de la posibilidad (GA 60, 248; 105).

Más aún, precisamente en la comprensión de la vida como *tentatio* irrumpe la posibilidad del perderse y del tenerse a sí mismo; por ello anota Heidegger: “La posibilidad es la auténtica ‘carga’ [*die eigentliche ‘Last’*]. ¡Que pesa [*Schwer*]! *Vita = tentatio*” (GA 60, 249; 105). La concupiscencia es interpretada en este caso como una “dirección del experimentar fáctico concreto”, de la plena facticidad propia de la vida. Esta dirección del experimentar apunta a algo posible y abre posibilidades sólo si son consideradas como direcciones; esto es, si la facticidad de la vida misma vive en la ejecución en tanto que dirigida, como un “ir-hacia [*Hin-zu*] y un partir-de [*Weg-von*]”. Al ser tentado tiene lugar la siguiente situación:

[U]na dirección de la experiencia [*Erfahrungsrichtung*] dirigida *como tal* hacia sí misma [als so *gerichtet in sich selbst*] —en virtud de su sentido en esa facticidad plena— *tienta* a ésta y la atrae hacia sí [*diese versucht und zu sich ziehend*], la encauza incitándola en la dirección propia [*in der Eigenrichtung*], y ello de una manera tal que paralelamente pasa a perderse la *cura* propia [*die eigentliche cura verlorengelt*]. (Este *curare*, en toda *concupiscentia* a la que el individuo particular “se lanza” [*der Einzelne ‘ein-läßt’*] —entregarse y lanzarse [*sich los- und ein- lassen*]—, instala en la significatividad del mundo un tomarse a sí mismo como importante [*Selbstwichtignahme*] en el plano del placer y de la curiosidad. Así es este “en dónde” [*Worin*] mismo arrastrado hacia dónde [*Wohinein*]. El entregarse [*Los-lassen*] es guiado [*geführt*] ahora por sí mismo; se limita en general a mantener viva la dirección [*Richtung*] —“adelante”, “más”—, pero se dirige [*führt*] al mundo, y concretamente a la facticidad histórica [*historische*

---

<sup>1</sup> Citado por Heidegger (GA 60, 242; 99). En sus notas distingue entre un modo “ético” de concebir la tentación (*Versuchung*) como prueba interior, el “ser arrastrado [*fortgezogenwerden*] en la dirección fáctica de las significatividades”, y un modo “religioso” (*Anfechtung*) causado por un tentador exterior (GA 60, 269; 125). Heidegger opta por la primera versión. Por esta razón puede interpretar la tentación en un sentido existencial, indicativo-formal, independiente de su significación religiosa, que es como aparecerá después en *Ser y tiempo*: “El Dasein prepara para sí mismo la constante tentación de caer. El ser-en-el-mundo es en sí mismo *tentador* [*versucherisch*]” (SZ, 177; 199). Véase Greisch (2000a: 249-251).

*Faktizität*]; con ello ésta experimenta una atrofia y “finalmente se desvanece”.)  
(GA 60, 253-254; 110-111).

La experiencia de la tentación se caracteriza por adoptar una dirección contraria a la preocupación o *cura* propia; el individuo, movido por el placer y la curiosidad, se entrega y se deja llevar por una dirección autosuficiente del *curare* que se vuelca en la significatividad múltiple del mundo y cuya *concupiscentia* gira en torno al “tomarse a sí mismo como importante” (*Selbstwichtignahme*), hasta el punto de que la facticidad histórica es suprimida y anulada.<sup>1</sup> Aquello que Heidegger descubre en la narración autobiográfica de Agustín es una descripción fenomenológica de la experiencia fáctica e histórica de la *tentatio*, que al surgir de la actitud fundamental de la confesión es relatada desde un punto de vista ejecutivo, desde “cómo” le asaltan al obispo de Hipona las tentaciones y “cómo” se comporta ante ellas.

En esta descripción, el incremento de la intensidad que caracteriza a la experiencia de la *tentatio* va estrechando el cerco en torno a la esfera del sí mismo:<sup>2</sup> parte de la sensualidad más inmediata o concupiscencia de la carne (§13.1), pasa por la concupiscencia de los ojos o *curiositas* (§13.2) y finaliza con un análisis de la ambición, la voluntad de poder y de dominio sobre el mundo en común (*ambitio saeculi*) y de la vanidad humana (§13.3). Al mismo tiempo, la dirección que toman las tendencias básicas de la *cupiditas*, el amor y el miedo en la movilidad de la *tentatio*, va a delimitar la distancia entre un modo propio de ejecutar la vida, basado en el amor y temor a Dios, y el caso contrario del amor y temor a las cosas del mundo, que culmina en el envanecido *amor sui* o amor desmesurado hacia uno mismo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En las lecciones del WS 1921/22, Heidegger empleará el término “*Ruinanz*” para definir esta movilidad autosuficiente y de creciente intensidad que se encamina hacia la cancelación del tiempo (*Zeittilgung*) y de lo histórico (*das Historische zu tilgen*) en la facticidad (GA 61, 140). Allí también es descrita como una movilidad que se despliega *contra* la vida misma: “La movilidad [*Bewegtheit*] de la vida fáctica que la vida fáctica ‘ejecuta’ [*vollzieht*] significa: ‘es’ *en ella* misma como *ella* misma *para sí* misma desde fuera de sí misma y en todo ello *contra sí* misma [*gegen sich selbst*]” (GA 61, 131). Véase el §23 de nuestro trabajo.

<sup>2</sup> En este sentido, como señala Greisch (2000a: 236), el análisis agustiniano de las tentaciones “procede por círculos concéntricos, va desde la periferia hacia el centro”.

<sup>3</sup> En la transcripción de Becker podemos leer: “La tendencia al *amare* es una preocupación por uno mismo [*Bekümmern um sich selbst*]; el genuino *amor sui* es amor por uno mismo. Esto es precisamente lo que lleva a la tentación. De ahí que sobrevenga precisamente aquí un malestar [*Bedrängnis*] (*molestia*) grave y fastidioso. Como el individuo particular se atiende exclusivamente a sí mismo, surge el enorme peligro de que dicho individuo haga de sí mismo el posible mundo compartido [*Mitwelt*], el mundo ante el cual se da importancia” (GA 60, 294; 150).

### §13.1. *Concupiscentia carnis*

La distinción entre el amor al mundo y el amor a Dios en la Primera Epístola de Juan es el punto de partida que toma Agustín para describir los diversos modos de la *tentatio*. El mundo, que ha dejado de ser un cosmos abierto a las necesidades del hombre y el lugar donde poder hallar la felicidad, encarna en el Nuevo Testamento el ámbito de lo transitorio y tentador:

No améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas— no viene del Padre, sino del mundo. El mundo y sus concupiscencias pasa; pero quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre (1 Jn 2, 15-17).<sup>1</sup>

El *amor mundi* es para el apóstol el origen de toda concupiscencia porque, como precisa Agustín, desvía la auténtica dirección del cuidado; el *amor maximus* y el *timor castus* ante Dios dejan de ser ejecutados con vistas a alcanzar el *summum bonum* para dirigirse en cambio hacia asuntos mundanos que nos distraen de lo verdaderamente importante, que además son efímeros y están condenados a desaparecer.

En el primer tipo de tentación, la *concupiscentia carnis*, entran en juego todos los sentidos corporales con el fin de poner en práctica una modalidad del *uti*: el “*habérselas plazeramente con*” (*Umgehen mit*) el mundo. Agustín no concibe la sensualidad como una facultad ni ofrece una explicación teórica, psicológica o biológica de sus vivencias —subraya Heidegger—, sino que nos describe fenomenológicamente, desde la actitud fundamental de la *confessio*, “cómo” le asaltan las tentaciones y “cómo” se comporta ante ellas. En la ejecución de “cómo” accedo al mundo y a mi vida de un modo completamente fáctico hay que dejar a un lado las distinciones teóricas del tipo “cuerpo [*Leib*] y alma”, “sensibilidad y razón” o “cuerpo [*Körper*] y espíritu” (GA 60, 214; 68). Además, esta experiencia fáctica va

---

<sup>1</sup> Por referencia a este pasaje escribe Heidegger: “Mundo: naturaleza — no divina; mundano — no espiritual; *terrena* — *Dei*; ‘mundo’ en sentido fenomenológico. ‘Visión del mundo’: desamparo y signo de desorientación, fenómeno de la caída [*Verfallsphänomen*]” (GA 60, 211, n. 2; 65). Y en el anexo que recoge los apuntes relacionados con este curso anota: “Abyección [*Verworfenheit*] — Dios lejos” (GA 60, 256; 113).



acompañada de una extraña *molestia*: se trata de la enigmática constatación de que hay algo que no hemos hecho nosotros (*quod nos non fecimus*), algo que no ha sido ejecutado por nosotros (*quod in nobis factum est*), pero que sin embargo ocurre en nosotros: “Algo que es en nosotros, que nosotros mismos ‘somos’ y, sin embargo, no somos” (GA 60, 213; 67).<sup>1</sup>

La *concupiscentia carnis* es una tentación característica de nuestra connatural *indigentia*, de nuestra necesidad de alimentos y de cuidados propia de la vida cotidiana: comprende las molestias y las preocupaciones que trae el día, como el hambre, la sed, el sueño, los cuidados del cuerpo, etc. Ella hace que la vida se mueva en una constante inseguridad debido a la tenue línea que delimita el cuidado del cuerpo de la trampa del placer sensual: “Y muchas veces no se sabe si el cuidado [*cura*] necesario del cuerpo pide lo que se le da o es el deleitoso engaño del apetito [*cupiditatis fallacia*] el que solicita que se le atienda. Ante esta incertidumbre [*incertum*], el alma infeliz se alegra y se sirve de ella para preparar la defensa de su excusa” (Conf X, 31, 44).

Por lo pronto, esta inseguridad de la ejecución fáctica, que anda a tientas en la oscuridad, es la que muestra, ya en el primer modo de la *tentatio*, que el acceso a uno mismo no puede ser directo ni verse plegado a las reglas de la reflexión: “Las tinieblas envuelven mis facultades interiores” (*tenebrae, in quibus me latet facultas mea*), confiesa Agustín, y a continuación afirma:

Cuando mi alma se interroga a sí misma sobre sus fuerzas [*animus meus de viribus suis ipse se interrogans*], se da cuenta de que apenas puede dar crédito a su propio juicio, porque muchas veces se le oculta lo que hay en ella [*quia et quod inest plerumque occultum est*] hasta que la experiencia se lo manifiesta [*nisi experientia manifestetur*]; y nadie debe estar seguro en esta vida, pues toda ella está llena de tentaciones [*et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominatur*] (Conf X, 32, 48).

---

<sup>1</sup> Heidegger se refiere a la experiencia del tránsito del sueño a la vigilia: “Y tanto puede la ilusión de aquella imagen en mi alma y en mi carne que estando dormido estas falsas visiones llegan a persuadirme de lo que, cuando estoy despierto, no logran las cosas reales. ¿Acaso, entonces, Señor Dios mío, cuando duermo no soy yo mismo [*ego non sum*]? Y, sin embargo, ¡cuánta diferencia hay entre un estado y otro de mi yo en el momento de pasar de la vigilia al sueño y del sueño a la vigilia!” (Conf X, 30, 41).

Así pues, sólo mediante la ejecución de la experiencia de la vida fáctica, que se la juega cada vez en la inseguridad de no saber de qué lado está la victoria, se me vuelve manifiesto quién soy yo, y no a través del ejercicio cognitivo, atemporal e introspectivo, de la reflexión.

### §13.2. *Concupiscentia oculorum (curiositas)*

En el caso concreto del placer de la vista, Agustín diferencia entre los ojos del cuerpo y los ojos del espíritu. Hay un modo de mirar y disfrutar del mundo sensible que distrae, que seduce por la belleza de sus imágenes y que aleja del espíritu la preocupación por la *beata vita*; en cambio, hay otra forma de mirar que es a su vez un comprender capaz de elevarse hasta la luz divina, que hace abstracción de las imágenes sensibles y tiende a la unidad. La tentación producida por los ojos del cuerpo, a diferencia del resto de sentidos, no refiere a objetos puramente sensibles; no atiende tanto al contenido como a una singular “fortificación en lo real”, puntualiza Heidegger:

No se trata de nuevas determinaciones regionales del contenido, del qué material, sino de la “posibilidad abierta” [*“Möglichkeit eröffnend”*] — pero de un modo tal que la tentación radica precisamente en el dejar a un lado las posibilidades y fortificarse en *lo real* y en lo significativo [*die Möglichkeiten beiseite zu setzen und im Wirklichen, dem Bedeutsamen, sich festzunisten*], dejándose llevar por el *cálculo de significatividades* —, como “trayendo consigo una posible caída [*Fall*]” (GA 60, 218-219; 73).

La vista goza de una libertad de movimientos, de una distancia respecto al contenido material de lo percibido y, por tanto, de una capacidad de abstracción que la vuelven muy proclive a la concupiscencia. Heidegger ya había detectado esta tendencia a la caída, a una acomodación en lo real y en lo significativo, en la etimología de la palabra *concupiscentia*: “*Con-cupiscere*: desear conjuntamente también una concentración, pero de un tipo tal que lo concentrado es precisamente lo mundano-‘objetivo’ [*das ‘Objektiv’-Weltliche*] y el sí mismo es arrastrado hacia ello” (GA 60, 211; 65).

Pero la visión nos puede arrastrar a un tipo de tentación “mucho más peligrosa”: la *concupiscentia oculorum* o la *curiositas*. Se trata de una tentación que supone un salto cualitativo respecto a la concupiscencia de la carne: aquélla ya no busca solamente el placer (*voluptas*) en cosas hermosas, un “apetito de sensaciones” — como veremos a continuación, la *curiositas* se manifiesta como una pulsión que no goza tanto de los objetos como de sí misma—, sino que se mueve guiada por un curioso “mirar en torno” (*Sichumsehen*) que tiene su raíz en un “apetito de conocer”.<sup>1</sup>

En suma, es posible diferenciar entre una tendencia o un *appetitus* dirigido a complacerse en la belleza y en las cosas agradables (*cupiditas se oblectandi*), especialmente a través de la vista como sentido corporal (*videre in carne*); y la curiosidad que, siendo también una *concupiscentia oculorum*, consiste, sin embargo, en un afán por la novedad (*Neu-gier*),<sup>2</sup> en una *cupiditas experiendi* o ansia de acumular experiencias y conocimientos *por medio de* la carne (*videre per carnem*). Si bien la curiosidad encuentra un anclaje en la infraestructura de la sensualidad — observa Kisiel (1993: 211)—, la transforma a su vez, desde la inmersión no cognitiva en la carne, en una captación cognitiva y objetiva.

Es más, su apetito de conocer, que no tiene límites, se oculta bajo “el prestigioso manto del conocimiento y de la ciencia”, y cuando se desata, como sólo le guía el autogoce por experimentar y saber, se transmuta fácilmente en un gusto por lo terrible. Aquello que interesa y mueve a la curiosidad, afirma Heidegger, no es un habérselas y un manejárselas con algo, sino que su intención funciona de un modo independiente y singular:

[H]ace tan accesible el contenido del qué [*den Gehalt des Was*] que no puede afectarle lo más mínimo, que lo mantiene a distancia de su cuerpo [*vom Leibe hält*], lo que le lleva precisamente a contemplarlo [*ansieht*] —y sólo a contemplar—, y siendo el dejarse mover [*Sichbewegenlassen*] sobre la base de este mantener-a-distancia-del-cuerpo [*Sich-vom-Leibe-Haltens*] precisamente lo que en primer lugar se busca. Y, en realidad, lo relevante no es aquí el contenido,

---

<sup>1</sup> Blumenberg (2008: 312) la describe como un “autogoce de la pulsión cognoscitiva”. Por su parte, Arendt (2001: 42) habla de una concupiscencia “extrañamente ayoica”.

<sup>2</sup> Esta noción, que se convertirá en una categoría fundamental de la vida fáctica y después en un existencial en *Ser y tiempo*, aparece aquí por vez primera en la traducción alemana que Heidegger hace de la *curiositas* latina: “*Curiositas*, afán-de-novedades [*Neu-gier*], ‘*cupiditas*, *nomine cognitionis et scientiae palliata*’” (GA 60, 223; 78).

sino la “referencia” [“*Bezug*”] y, ciertamente, la mera ejecución referencial [*Bezugsvollzug*] en cuanto tal (GA 60, 223-224; 79).

El mantenerse a distancia, su tendencia a la mera contemplación y su indiferencia respecto al contenido de aquello que desea ver y conocer, definen su predisposición al espectáculo, a lo sensacional antes que a lo meramente sensual —o como dirá Heidegger en *Ser y tiempo*, a la “búsqueda de las posibilidades de ver el ‘mundo’ tan sólo en su *aspecto*” (SZ, 172; 195)—; por ello persigue incluso lo contrario al placer sensible. Agustín la denomina “malsana curiosidad” y cita como ejemplos los espectáculos prodigiosos en el teatro, el deseo de querer saber los secretos de la naturaleza, las artes mágicas a las que los hombres acuden para obtener un conocimiento perverso o la solicitud de milagros y señales a Dios por el mero gusto de verlos. La curiosidad se convierte en un vicio “malsano” porque vulnera hasta el extremo el principio de ordenación de la vida humana entre lo útil y lo frutivo; es capaz de instrumentalizar a Dios, de someterlo al criterio de la *utilitas*, para buscar la *fruitio*, el autogoce en la experiencia del mundo.<sup>1</sup>

El hecho de que la *curiositas* sea caracterizada como *concupiscentia oculorum* se debe a que, a diferencia de los demás sentidos, los ojos ocupan el primer lugar en relación al conocimiento: “(Ver quiere decir poner delante un objeto como objeto [*eine Gegenstand als Gegenstand vorgeben*])” (GA 60, 225; 80). En esta forma de *tentatio*, Heidegger advierte un modo privilegiado de cosificar el mundo: cuando obtenemos un conocimiento y queremos determinar algo como presente (*als vorhanden*) —como estando ahí y siendo así— por medio de los sentidos, no decimos “Oye como brilla” o “Huele como luce”, sino que a todas las cosas les aplicamos por igual la palabra “mirar”: “Mira como suena”, “Mira como huele”, etc.; y comenta Heidegger al respecto: “Los otros sentidos de referencia [*Bezugssinne*] no son convertidos en operativos para el rendimiento del acceso, pero, inversamente, el ver sí tiene el sentido de hacer (objetualmente [*Gegenständliches*]) accesible en el sentido diferenciado del mero obtener conocimiento” (GA 60, 225; 81).

---

<sup>1</sup> En los apuntes de Becker aparece la transcripción de una cita de Agustín que resume este principio rector de la vida humana: “De este modo, toda perversión humana [*humana perversio*] [...] consiste en querer usar lo que debe gozarse, y gozar de lo que debe usarse. Y, a su vez, toda rectitud, que se llama también virtud, consiste en gozar de lo que debe gozarse, y usar lo que debe usarse” (*De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaest. 30*) (GA 60, 271-272; 128).

El ver tiene una primacía tanto en el *officio videndi* como en el *officio cognoscendi*, de tal modo que cuando el experimentar fáctico tiende al conocer, el deleite del ver puede derivar en una *concupiscentia oculorum* porque el sentido de referencia del *videre* es tenaz y determina todas las experiencias fácticas, y, a diferencia del resto de sentidos, también quiere ver lo que es contrario al placer; en la dirección referencial de la *curiositas* todo se vuelve accesible sin inhibiciones. De hecho, resulta tan insistente y obstinado que se aparta de la interpretación ejecutiva, inmanente y propia de su relevancia existencial, y termina por dirigir toda vida.

Tanto en el primer tipo de tentación basado en la sensualidad de la carne, y que busca el placer sensible en el mundo, como en el segundo, donde la curiosidad se dirige a ese mismo mundo, pero esta vez sólo para dar con lo sensacional, espectacular y sorpresivo, tiene lugar una pérdida de sí mismo: en el primer caso debido a una absorción (*Aufgehen*) y a un olvido de sí en el propio deleite; en el segundo se impone una forma impersonal de dispersión y evasión que sólo parece gozar de sí misma, y por ello resulta “mucho más peligrosa”. En ambas situaciones, concluye Heidegger:

El sí mismo es vivido por el mundo [*von der Welt gelebt*], y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir propiamente en semejante existencia [*Dasein*]. Este ‘ser-vivido’ [*Gelebtwerden*] es un cómo específico de la facticidad [*ein Wie der Faktizität*] y sólo puede ser explicado a partir del sentido propio de la existencia [*vom eigentlichen Existenzsinn*] (GA 60, 228; 84).

### §13.3. *Ambitio saeculi*

A diferencia del primer y segundo modo de la *tentatio*, que se dirigen al mundo circundante (*Umweltliches*), la *ambitio saeculi* gira alrededor de la ejecución de sí mismo; en ella la propia significatividad (*Eigenbedeutsamkeit*) se convierte en el *finis delectationis*.<sup>1</sup> Se trata de la vigencia de uno mismo en el experimentar fáctico, en los

---

<sup>1</sup> Crowe (2006: 88-89) sugiere que la “vida hiperbólica”, una de las “categorías” de la vida fáctica en el curso del WS 1921/22, se inspira en la “*ambitio saeculi*” de las *Confesiones*, en el tomarse uno a sí mismo como importante (*Selbstwichtignahme*). En este respecto, Sommer (2005: 41) muestra la importancia que Lutero le concede —especialmente en la tesis 9 de la *Disputación de Heidelberg*— a esta crítica radical de la vanagloria humana.

nexos de vida del mundo en común y en el mundo del sí mismo. En esta ocasión la referencia al mundo es principalmente la de la vida social que caracteriza al mundo compartido (*Mitwelt*); lo esencial sigue siendo, por ende, que el sí mismo es visto desde su referencia mundanal y no a partir del sentido propio de la existencia.

Agustín articula su descripción de las ambiciones mundanas en torno a las tentaciones del poder y la gloria. En el primer caso, se trata de imponer una posición de superioridad, de dominio y autoridad, a través del *timeri velle* y el *amari velle*, en el mundo compartido con los otros hombres: “Es el deseo de ser temido y amado por los demás, no por otra cosa sino por conseguir de ello un gozo que no es gozo. ¡Vida miserable y torpe jactancia! Ésta es la principal causa de que no se te ame ni se te tema con pureza de corazón” (Conf X, 36, 59). El *curare* de esta forma de experiencia se encuentra afanosamente ocupado en lograr una determinada posición del experimentador en relación con el mundo en común, y Heidegger hace un especial hincapié en el “*velle*” que lo caracteriza: hay una voluntad explícita de ser amado y temido por los demás, y por ello “el mundo del sí mismo [*die Selbstwelt*] (no el sí mismo en sentido propio) impone ahí su presencia; levanta cabeza y se autoafirma” (GA 60, 229; 85). Se otorga una excesiva importancia al mundo propio y desde él se considera la situación del mundo compartido: en el *timeri velle* uno se ve a sí mismo como superior y trata de imponerse al resto; en el *amari velle* uno se atribuye la condición de valioso, del que merece el aprecio y la valoración positiva de los otros. En ambos casos, “el sí mismo se pierde *por sí mismo* [*das Selbst für sich selbst*] de un modo totalmente singular” (GA 60, 229; 85, c. n.).

En este tipo de tentación, donde el mundo en común y el mundo del sí mismo se confunden, el lenguaje, y más concretamente el habla (*Rede*), funciona como el médium más propicio para sucumbir diariamente a esta inclinación: “El horno en que cada día se cuecen estas tentaciones es la lengua humana” (Conf X, 37, 60). Pues el habla, apunta Heidegger, retrotrae el nexo de experiencia del mundo compartido al modo de la ejecución del experimentar propio de él, de tal manera que a través del uso del lenguaje resulta más fácil escenificar el juego de máscaras que exige la representación pública de sí mismo, la simulación y el fingimiento: “Las posibilidades

del ocultarse, del actuar, etc. en este modo de ejecución [*Vollzugsweise*] son, en orden a su sentido más propio, especialmente grandes” (GA 60, 229; 86).<sup>1</sup>

El segundo caso de la *ambitio saeculi* es el del *amor laudis*: “El amor a la alabanza nos lleva a mendigar la aprobación de los otros hombres atribuyéndolo a una cierta excelencia personal” (Conf X, 38, 63). El tomarse a sí mismo como importante (*Selbstwichtignahme*) se traduce en este tipo de experiencia mundanal como la preocupación por recibir elogios y adulaciones; no se trata tanto de un tenerse por valioso como de un hablar de sí mismo como valioso ante los demás. Esta búsqueda apremiante de reconocimiento se concreta en una preocupación por agradar, donde la motivación de la propia vida persigue estar en una situación de preeminencia (*In-Geltung-Stehen*) en el mundo compartido.

La caída en esta tentación puede ser explicada —“axiologizando”— como una inversión en la dirección justa del *placere*: “Dejamos de poner en tu verdad nuestro gozo [*gaudium*] para ponerlo en la falsedad de los hombres, complaciéndonos en ser amados y temidos [*amari et timeri*] no por ti, sino en tu lugar” (Conf X, 36, 59). Dios deja de ser considerado lo decisivamente importante, el motivo fundamental de la *fruitio* y del *gaudium*, y pasa a gustar mucho más otra cosa; igualmente cambia la dirección de la *cura*: ésta deja de apuntar al *summum bonum* y ni el *amor maximus* ni el *timor castus* son ejecutados.<sup>2</sup> El alegrarse por ser alabado —por considerarse uno mismo lo más importante— constituye una peligrosa caída, “porque ante Dios [*vor Gott*] el hombre no es, desde el punto de vista de su importancia, sino mera ‘nada’ [*‘Nichts’*]” (GA 60, 235; 91). En el *amor laudis* el alma humana se otorga una excesiva relevancia, se convierte en objeto de su propio placer y se encubre con una

---

<sup>1</sup> En las lecciones del WS 1921/22, Heidegger empleará el término “*Larvanz*” (GA 61, 107) —usado por Lutero y proveniente de la palabra latina “*larva*” (“máscara”, “fantasma”)— para referir a los disfraces y enmascaramientos que adopta la vida fáctica, en especial cuando se trata de encubrir su finitud. Por otro lado, Heidegger dirá en el *Informe Natorp*, en referencia al lenguaje, que la vida fáctica “habla el lenguaje del mundo cada vez que habla consigo misma” (NB, 358; 40). Este hablar “el lenguaje del mundo” va de la mano de la inclinación hacia la caída y la existencia de un “término medio”, el “uno” (*das Man*), que impiden que la vida fáctica sea vivida como aquello que en el fondo es: la vida de un individuo concreto.

<sup>2</sup> La diferencia entre el *timor castus* y el *timor servilis* o “temor del mundo” (*Weltfurcht*) anuncia la distinción que Heidegger hará en *Ser y tiempo* entre la angustia y el miedo: “El *timor castus* es el ‘temor propio’ [*selbstliche Furcht*], un temor que encuentra su motivación en la propia esperanza [*in der eigentlichen Hoffnung motiviert ist*], en la confianza vital hecha a partir de sí mismo [*aus sich selbst*]. Este temor se forma en mí a partir de una referencia en la que experimento el mundo en conexión con la preocupación de la vida por la experiencia propia de sí mismo [*Bekümmernung des Lebens um die eigentliche Selbsterfahrung*]” (GA 60, 297; 154).

representación mundana, con una máscara que deforma su verdadera significación fáctica: ser nada (*nihil*) ante Dios.<sup>1</sup>

En último lugar, se encuentra la tentación que conduce a la autocomplacencia y a la vanidad:

Los que se complacen en sí mismos, aunque no agraden a los demás o incluso les desagraden y no sientan deseo alguno de agradarles. Mas éstos, agradándose a sí mismos, te desagradan a ti sobremanera. Pues no sólo tienen por buenas las cosas que no lo son, sino que se apoderan de tus bienes como si fuesen suyos; o como si fuesen debidos a sus propios méritos; o si los atribuyen a tu gracia, no se alegran poniéndolos al servicio de los demás, sino que los envidian en los otros (Conf X, 39, 64).

En esta forma de tentación se da un tipo de caída tal que “en ella el sí mismo, y con él la existencia del individuo particular [*das Dasein des einzelnen*], se vuelve vanidosa, decae y se volatiliza en el vacío y en la nada [*ins Leere und Nichts verflüchtigt*]” (GA 60, 237; 94-95). En el gustarse a sí mismo (*sibi placens*) uno se autoadscribe un *bonum*: el *gaudium* y la *delectatio* se dirigen al mundo del sí mismo de tal forma que el esfuerzo por alcanzar la *beata vita* es tomada como importante sólo desde el mundo propio; la profesión, las posibilidades de rendimiento y las capacidades personales pasan a ocupar un primer plano. En una de sus notas, Heidegger establece una clara distinción entre el “egoísmo absoluto” (*absoluter Egoismus*) o amor propio radical y el amor absoluto de Dios o “‘entrega’ absoluta” (*absolute ‘Hingabe’*). La existencia propia consiste entonces en:

“[Q]uerer” la existencia de Dios [*Existenz Gottes-“Wollen”*] (fenomenológicamente), esto significa, querer con-seguir la ejecución propia como existencial [*den eigentlichen Vollzug als existenziell ge-winnen wollen*]. Lo decisivo aquí no es una preferencia de valores, la salida axiologizada es una mala interpretación t[eorética] del verdadero problema, sino: preocupación existencial

---

<sup>1</sup> La influencia de la *destructio* y la *annihilatio* luteranas en el pensamiento de Heidegger ha sido estudiada por Sommer (2005). Del mismo modo que sucedía en la mística del Maestro Eckhart, el ser humano se convierte, debido a la pura nada en la que consiste, en receptáculo del amor creador de Dios, deviene materia pasiva y flexible, “objeto” de su obra. En este sentido, Sommer (2005: 49) señala la estrecha vinculación que hay entre la *annihilatio* luterana y la facticidad heideggeriana: “Su existencia [la del hombre] es hecha [*faite*] por obra de Dios, y, debido a esta misma ‘facticidad’, él no es otra cosa que ‘vanidad de vanidades’, es decir, una nihilidad (*nihilitas, Nichtigkeit*) ante Dios”. Véase también Coyne (2011).



[*existenzielle Bekümmerng*] (ejecución de la existencia [*Existenzvollzug*]) (GA 60, 259; 116).<sup>1</sup>

El tomarse a sí mismo como importante ante uno mismo, o lo que es igual, la ofuscación que produce el narcisismo y la soberbia, impide vislumbrar la entrega desinteresada que exige el amor a Dios y la humilde aceptación de la gracia. Por este motivo, Heidegger interpreta la última modalidad de la *tentatio*, siguiéndole los pasos a Agustín y a Lutero en este punto, como el momento culminante, el más grave e ilusorio de la caída.<sup>2</sup> Esta preocupación inauténtica por uno mismo adelanta a su vez la movilidad del torbellino de vacuidad y desarraigo que, en el planteamiento ontológico-existencial de *Ser y tiempo*,<sup>3</sup> diluirá en la nada las vanas pretensiones subjetivas con las que se reafirma el yo frente al mundo y sobre todo frente a sí mismo:

En la última y más decisiva y más pura preocupación por uno mismo [*Bekümmerng um sich selbst*] acecha la posibilidad de la caída abismática [*abgründigsten Sturzes*] y del propio perderse uno a sí mismo [*des eigentlichen Sichselbstverlierens*]. (Abismática porque en ningún punto se ve frenada y la caída ya no puede ejecutarse ante nada más [*der Sturz sich vor nichts mehr vollziehen kann*], razón por la que no resultaría ya posible hacer de ella algo mundanalmente [*weltliche*] importante. ¡Aquí radica lo propiamente satánico de la tentación!) (GA 60, 240; 97-98).

---

<sup>1</sup> En la misma línea que Kierkegaard, Heidegger desconfía de la filosofía de los valores para señalar como único ámbito auténtico la ejecución de la propia existencia; a saber: el espacio de la radical individualidad en el que uno se juega su relación con lo absoluto y donde la historicidad cobra toda su fuerza y sentido: “Pero el ser-‘absoluto’ [*Absolut- Sein*] no es el ser-‘general’ [*Allgemein- Sein*], un disolverse en la legaliformidad general, sino ser-el-particular radical, concreto e histórico [*radikales konkretes historisches Der-Einzelne-Sein*]” (GA 60, 260; 116).

<sup>2</sup> La esencia del pecado para Lutero (1977: 78) reside en el deseo de ser Dios, en el amor perverso de sí mismo, tal y como enuncia en su comentario a la tesis 7 de la *Disputación de Heidelberg*: “En esto reside la total perversidad: en complacerse en uno mismo, en gozarse uno mismo en las propias obras, en adorarse a uno mismo como a un ídolo, porque es así como actúa quien está seguro de sí mismo y no teme a Dios”.

<sup>3</sup> En *Ser y tiempo*, la movilidad de la caída es descrita en términos de tentadora, tranquilizadora, alienante, y culmina con el “*enredarse el Dasein en sí mismo*” (*das Dasein in ihm selbst verfängt*); y de igual forma es definida como un “despeñamiento” (*Absturz*): “El Dasein se precipita desde sí mismo en sí mismo [*stürzt aus ihm selbst in es selbst*], en la carencia de fundamento [*Bodenlosigkeit*] y en lo inane de la cotidianidad impropia [*Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit*]. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al Dasein esta caída, interpretándola como ‘progreso’ y ‘vida concreta’” (SZ, 178; 200). Y unas líneas más abajo añade: “[Y] la arrastra [a la comprensión del proyectar posibilidades propias] dentro de la aquietada presunción [*die beruhigte Vermeintlichkeit*] de poseerlo todo o de alcanzarlo todo” (SZ, 178; 201).

Así pues, la dinámica implícita en la descripción de los diversos tipos de la *tentatio* nos ha conducido en última instancia al mundo del sí mismo o *Selbstwelt*: la tendencia a la caída arraiga en un *modo de ser* del sí mismo —un modo egoísta y cerrado sobre sí de ser *subiectum*— y no en las circunstancias del mundo en el que vive.<sup>1</sup> El peligro reside entonces en la ambigüedad que rodea a la ejecución del tenerse a sí mismo, y el “síntoma” más palpable de esta inseguridad, del vivir en una constante escisión, es la *molestia*: el peso (*Beschwernis*) de la vida aumenta, nos dice Heidegger, “cuanto más vive la vida” y “cuanto más accede la vida a sí misma”; a saber: “Cuanto más experimenta la vida que aquello que está en juego en su plena ejecución propia [*in seinem vollen Eigenvollzug*] es ella misma, su *ser*” (GA 60, 242-243; 99-100).<sup>2</sup>

La vida, como Heidegger no ha dejado de insistir a lo largo de estas clases, “no es para Agustín un paseo y precisamente la ocasión menos adecuada para darse importancia [*um sich wichtig zu machen*]” (GA 60, 205; 58). “*Ecce unde vita humana super terram tota tentatio est*”, la vida humana sobre la tierra es toda ella tentación, un inmenso desasosiego y una incesante movilidad que no puede encontrar reposo ni seguridad en sí misma porque no es origen ni fundamento de su propia existencia. La delgada línea que separa la *Selbstbekümmernis* del *Selbstwichtignahme* se vuelve indiscernible en la *ambitio saeculi*, de tal manera que la verdad de la vida fáctica —su intrínseca nihilidad (*annihilatio*) y la humildad (*humilitas*) propia de su originaria no-originariedad— permanece oculta tras la sombra alargada que proyecta el *Selbst*; en otras palabras: la vida fáctica, ciega para sí misma, ya no tiene ojos para vislumbrar su condición de arrojada ni para atender a su facticidad histórico-ejecutiva que le impele a re-apropiarse una y otra vez de sí sin poder hallar sosiego en este mundo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En el curso del SS 1925 Heidegger dirá: “Es el propio *Dasein* el que configura [*ausbilden*] dicha posibilidad de ser, esto es, predetermina para sí mismo en cuanto posibilidad la posibilidad de no dar consigo, de perderse [*sich-verfehlen*]” (GA 20, 388; 351).

<sup>2</sup> Y en sus notas especifica: “Apropiarse en el orden de la ejecución de la *moles* como *algo que separa* [*als Abziehendes vollzugshaft aneignen*], no dejarla permanecer ahí como cosa y ‘naturaleza’, sino aprehender el *sentido de la facticidad*” (GA 60, 266; 122).

<sup>3</sup> “Agustín —concluye Heidegger— ve claramente la dificultad y lo en último término ‘angustiante’ [*Beängstigende*] de la existencia [*Dasein*] en semejante tenerse a sí mismo (en la plena facticidad [*in der vollen Faktizität*])” (GA 60, 241; 98). Según apunta Coyne (2011: 206), Heidegger encuentra aquí el apoyo para una comprensión, muy distinta a la neoplatónica, de la *fruitio Dei* y del *gaudium*. La verdadera alegría, en la cual el alma le ofrece a Dios todo lo que posee, se libera de la reflexividad y de la axiologización, supera su deseo de ser alabada y se sabe nada ante Dios, no le exime de la angustia y

## Recapitulación y Tránsito

### DELINEACIÓN DE UNA FENOMENOLOGÍA DEL *ANIMUS* COMO PRIMER PASO HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA *AKEDIA*

A lo largo de la Primera Parte hemos asistido a la transformación afectiva, preteórica y prerreflexiva, de la intencionalidad desde el punto de vista de un análisis fenomenológico de la experiencia inmediata de la vida religiosa. Esta transformación de la intencionalidad, que parte de las (e)mociones fundamentales (*Grundbewegtheiten*) y de la génesis motivacional de dicha experiencia, nos ha conducido a una suerte de “fenomenología del *animus*”; a saber: una fenomenología de la (e)moción o de la apasionada movilidad (*Bewegtheit*) de la vida fáctica que constituye el primer paso en nuestro camino hacia una “fenomenología de la *akedia*”. A tal efecto queremos hacer hincapié en *dos aspectos estructurales* que recorren transversalmente esta Primera Parte y que son el resultado de esta transformación afectiva de la intencionalidad en el contexto de una fenomenología de la vida religiosa: *primero* vamos a incidir en su *carácter (e)motivo* y, *segundo*, en la *dimensión histórico-ejecutiva* de la experiencia fáctica de la vida cristiana en su relación vital con Dios.<sup>1</sup>

En el origen etimológico de la palabra “ánimo” (*animus*, del griego ἄνεμος, “soplo”) nos encontramos con *anima*, de la que recibe —según el Diccionario de uso del español de María Moliner— el sentido de “aliento, brío, empuje, energía y espíritu”; por otro lado, expresa también la “capacidad para arrostrar las dificultades de la vida, para moverse o desarrollar actividad o para emprender cosas”. En el Diccionario esencial de la lengua española de la RAE, “ánimo” significa tanto “valor, esfuerzo, energía” como “alma o espíritu en cuanto es principio de la actividad humana”, así como “intención o voluntad”. Además, *anima* y *vita* es la denominación que emplea Agustín cuando se refiere a la vida fáctica (*facticia est anima*) que busca

---

de la inquietud, sino que bien al contrario la incrementa; la existencia no consiste, pues, en otra cosa que en la intensificación del desasosiego.

<sup>1</sup> Esta “relación vital” con Dios, precisa Heidegger, debe ser entendida como “un movimiento de sentido existencial” (*existenziellen Bewegungssinn*) (GA 60, 192; 45).

a Dios —que busca la vida feliz (*beata vita*) y la alegría por la verdad (*gaudium de veritate*)— a través de la preocupación por el ser de la propia vida y desde el punto de vista del “hombre interior” (*homo interior*).

Una fenomenología del *animus* (del *anima* y del ánimo) es, por tanto, una fenomenología de la con-mocionada y e-mocionada movilidad (*Bewegtheit*) intencional de la vida fáctica.<sup>1</sup> En este sentido, indicamos al comienzo que Heidegger se retrotrae al origen medieval de la intencionalidad como *órexis* para ahondar en los motivos y tendencias de esta agitación anímica, al margen del psicologismo pero sin abandonar la esfera de un comportamiento ejecutivo que desborda y precede a la actitud teórica; una actitud que nació en Grecia, que se desarrolla durante la Edad Media y que alcanza su apogeo en la filosofía moderna con Descartes, de la cual Husserl, el padre de la fenomenología, se siente deudor y máximo representante.

En *primer lugar*, podemos definir la experiencia de la vida fáctica como eminentemente (e)motiva; pues tal y como veremos en la Segunda Parte, Heidegger libera a la sensibilidad del marco tradicional de la conciencia y del ámbito cognitivo de la percepción para devolverla al terreno previo, más originario, de la facticidad. La fenomenología del *animus* se nos revelará entonces como una fenomenología del *adfectus*, del encontrarse (*sich befinden*) la vida consigo misma en su estar arrojada en el mundo; en ella podemos localizar el origen de la movilidad de la *Geworfenheit* o de la condición de arrojada de la existencia, que será a su vez el lugar sistemático en el que Heidegger situará, en *Ser y tiempo* (§29), el existencial de la disposición afectiva o *Befindlichkeit*. El hilo conductor que nos permite trazar esta genealogía es la noción de “motivo” (*Motiv*)<sup>2</sup> —y sus derivados: motivación (*Motivation*), génesis motivacional (*die motivationale Genesis*) o experiencia motivacional fundamental (*die motivierende Grunderfahrung*)—, que mueve e impulsa a la intencionalidad, comprendida ahora como apasionada movilidad de la vida fáctica y ya no meramente

---

<sup>1</sup> Es importante recordar en este punto la relevancia que Lutero concede a esta conmocionada movilidad, que es pasión y movimiento, como característica de la vida cristiana bajo la perspectiva de la teología de la cruz. Véase Dieter (2001: 313 y ss.) y Sommer (2005: 56-62).

<sup>2</sup> Kiesel (1993: 498) señala que, en estos cursos tempranos, Heidegger ofrece una versión más psicológica de aquello que en *Ser y tiempo* constituirá la movilidad cooriginaria de la *Geworfenheit* y el *Entwurf* como la dinámica del emparejamiento “motivo-tendencia” o “pasión-acción”. Adrián Escudero (2009: 106) ha reparado en este mismo aspecto: “En los primeros cursos de Friburgo dedicados a la interpretación del fenómeno de la vida fáctica, también se habla de *Motiv* (‘motivo’) para indicar lo que en *Ser y tiempo* es definido como *Geworfenheit*”. En igual medida, y como correlato cooriginario de la movilidad de la condición de arrojado, nos encontramos en estas primeras lecciones con la movilidad del proyecto como “*Tendenz*” (“tendencia”). Véase Adrián Escudero (2009: 78).

como una *nóesis* cognitiva. Esta dinámica de la vida fáctica que expresa así, por medio de un profundo desasosiego y de una incesante inquietud, su condición de arrojada en el mundo, encontrará su articulación última en la temporalidad: en el tiempo *ánimico* u originario, en la *distentio animae* de Agustín, y en el sentido histórico-ejecutivo de la temporalidad kairológica del cristianismo primitivo, antes que en el tiempo cosmológico de la *Física* aristotélica.<sup>1</sup>

De igual forma, si reparamos en las (e)mociones fundamentales que *animan* y mueven a la vida religiosa, hallamos el amor místico y la “*Urmotivation*” del desasimiento (*Abgeschiedenheit*)<sup>2</sup> o el sentimiento religioso vinculado a la intuición en Schleiermacher; en las epístolas paulinas, la preocupación (*Bekümmernung*) por las cosas del Señor y por la salvación personal se contrapone a la preocupación por las cosas del mundo; y en las *Confesiones*, la fenomenología de la vida fáctica como *curare* se debate entre el *amor Dei* (y el *amor sui*) y el *amor mundi* (y el *odium sui*): un dejarse llevar por las distracciones mundanas, por el *defluxus* que da la espalda a Dios y que deriva en miedo (*timor servilis*) y odio a la vida feliz, en una profunda *aversio* a la verdad de sí mismo. Así pues, entre las motivaciones últimas que animan y mueven a la vida fáctica, que hacen posible su *intentio* vital, damos con (e)mociones fundamentales (*Grundbewegtheiten*) como el amor y el odio, el miedo (*timor servilis*) y la angustia (*timor castus*) o la esperanza (*Hoffnung*); así como con aquellas que, según vimos, son más propias de la voluntad: el desasosiego (*Unruhe*), la tribulación (*Bedrängnis*) y la preocupación (*Bekümmernung*). Estas (e)mociones, que articularán subrepticamente la movilidad del Dasein en *Ser y tiempo* como “proyecto arrojado” (*geworfener Entwurf*), encuentran ahora una primera

---

<sup>1</sup> En el curso del WS 1921/22, Heidegger empleará el término “*Zeitigung*” (GA 61, 52-53) para determinar la movilidad de la vida fáctica. En la conferencia “*Der Begriff der Zeit*” (1924), se referirá explícitamente a la relación entre la *distentio animi* de Agustín y la *affectio* o *Befindlichkeit* (BZ, 111; 33-34). Tras publicar *Ser y tiempo*, en la conferencia inédita sobre el libro XI de las *Confesiones* (1930), definirá la esencia de la existencia (*Existenz*) del hombre como *distentio*; véase Jaran (2012a: 116). Y en 1965, en los *Seminarios de Zollikon*, retoma la cuestión agustiniana de la relación entre el alma y el tiempo y transcribe así la cita de las *Confesiones*: “En ti, mi espíritu (animus, no anima), mido yo los tiempos” (Conf XI, 27, 36); véase ZOLL, 47; 66.

<sup>2</sup> En sus notas sobre mística medieval escribía Heidegger: “Entresacar en y a partir de la experiencia mística medieval los momentos constitutivos (muy especialmente el fenómeno del amor a Dios) [...]. Considerar la imagen que tenía la Edad Media de la vida emocional [*vom emotionalen Leben*]. Pero ¿cómo? Con total independencia de la acuñación específicamente escolástica” (GA 60, 306-307; 162-163). Y respecto al desasimiento anotaba: “Una motivación originaria [*Urmotivation*] en lo religioso, también en la forma de la atención al mundo, también en Lutero [...], no un no-ver teórico sino emocional [*kein theoretisches Nicht-Sehen, sondern emotionales*], precisamente religioso en su forma originaria” (GA 60, 308; 163-164).

delineación en la fenomenología del *animus* de la vida fáctica como *defluxus* (*tentatio*) y *continentia*.

En *segundo lugar* —y junto al carácter (e)motivo—, creemos que un aspecto fundamental para comprender la transformación de la intencionalidad husserliana, en su *in-tendere* y *tras-cendere*, como un comportamiento histórico-ejecutivo de la vida fáctica es la proximidad que esta fenomenología guarda en su gestación con el cristianismo primitivo, con la experiencia fáctica de la vida cristiana (*die christliche faktische Lebenserfahrung*) y, por consiguiente, con la experiencia de Dios (*die Gotteserfahrung*); una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) que, según advierte Esposito (1998: 206-207), se encuentra en la génesis de la hermenéutica de la existencia que gira en torno a la pregunta por el sentido del ser.<sup>1</sup>

En el caso de las epístolas paulinas, la experiencia de Dios depende de la ejecución misma, de *cómo* la vida fáctica experimenta el hecho de estar *ante* Dios.<sup>2</sup> Por un lado, ésta tiene lugar según el modelo de la “teología de la gloria”, es decir, bajo la forma de una relación contemplativa, pasiva y estético-ocular, que concibe a la divinidad a través de la manifestación de sus obras y que objetiva el “cuándo” de la *parousía* al reducirlo, en la actitud de espera (*Erwartung*), a un “qué”. De esta actitud se desprende a su vez un modo de vida: la de aquellos que se comportan bajo la creencia de que “todo es paz y seguridad” (1 Tes 5, 2-3) y que encuentran un remedio al desasosiego y a la inseguridad de la vida fáctica en las significatividades mundanas; permanecen absortos, presos de lo mundano, hasta el punto de haber olvidado su sí mismo, y por ello no podrán salvarse, porque no se “tienen” a sí mismos en la claridad del auténtico saber.

Por otro lado, están aquellos que establecen una vinculación ejecutiva (*Vollzugszusammenhang*) con Dios según el modelo de la “teología de la cruz”: desde el *cómo* de la preocupación originaria por la propia vida que sólo puede referir a la divinidad en términos de una ausencia irrepresentable y misteriosa, y que, por ende, nunca hace las veces de fundamento de la existencia. Sólo así, a partir de esta transformación vital (*Lebenswandeln*) *ante* Dios, surge la temporalidad en sentido originario. En este caso, la fe, la esperanza (*Hoffnung*) ante la *parousía*, se actualiza cada vez en el momento presente o *kairós* como un modo de resistir en medio de la

---

<sup>1</sup> Véase también Fehér (2009) y Greisch (1998: 46-55).

<sup>2</sup> Heidegger lo resumía con esta frase: “La conversión [*die Umwendung*] a la experiencia de la vida cristiana concierne a la *ejecución* [Vollzug]” (GA 60, 121; 150).

debilidad y de las penurias de la vida —ya que el cristiano vive como *si no* (ὥς μή) poseyese nada de este mundo (1 Cor 7, 29-32)—; un soportar y un sostenerse (*Durchhalten*) en medio de la gran tribulación e inseguridad que supone la resolución respecto a la propia existencia: el vivir en la claridad del saber acerca de uno mismo exige estar en alerta y en tensión, despierto y vigilante, para que ese día no nos sorprenda como un ladrón en la noche. Pues, tal y como concluye Heidegger, la exigencia de “tener” a Dios no significa otra cosa que el modo *cómo* se “tiene” la propia vida, y “tener” la propia vida —en el sentido ejecutivo del “ὥς μή”— es lo contrario de toda posesión material y definitiva: “La vida no es para Pablo una mera secuencia de vivencias, ella es sólo en la medida en que él la *tiene* [es ist *nur, sofern er es hat*]” (GA 60, 100; 129).

El motivo que anima la movilidad de la vida fáctica, el tenerse a sí misma o el perderse, en las *Confesiones* es la búsqueda de Dios;<sup>1</sup> un “tener” fáctico que en nada se asemeja a la auto-afección de un sujeto-sustancia en el ejercicio de la reflexión, sino que, en este caso, el “tenerse” se ejecuta desde el interior de la experiencia fáctica, donde la posibilidad del extravío ofrece a su vez la ocasión de la apropiación de sí, al punto que este “tenerse” sólo puede acontecer en la dinámica misma que inaugura el sentido ejecutivo de la búsqueda; a saber: en una situación ejecutiva que excede y pone en cuestión los límites meramente subjetivos y cognitivos de la intencionalidad:

En la búsqueda de Dios [*im Gott-Suchen*] no sólo accede en mí algo a “expresión”, sino que constituye mi facticidad y mi preocupación por ello [*es macht meine Faktizität aus und Bekümmernung darum*] [...]. Esto es, en la búsqueda de este algo como Dios yo mismo paso a jugar un papel totalmente distinto. No soy sólo *aquel del* que parte la búsqueda y se mueve hacia algún lugar, o *en* el que ocurre la búsqueda, sino que la propia ejecución de la búsqueda es algo a partir de sí misma [*der Vollzug des Suchens selbst ist etwas von dem selbst*]. ¿Qué quiere decir yo “soy”? (GA 60, 192; 45).

---

<sup>1</sup> “Es imprescindible ver precisamente estos capítulos —indica Heidegger al hilo de su interpretación del libro X de las *Confesiones*— en conexión con la cuestión genuina, buscar a Dios” (GA 60, 210; 63). Como ha señalado Greisch (2000a: 225), podemos leer las *Confesiones* desde el punto de vista del “*coram deo*” o del confesarse “*ante* Dios”; el juego que aquí se da entre el interior (el corazón) y el exterior (la confesión) impide una reducción meramente introspectiva del mundo del sí mismo o *Selbstwelt*.

Aquello que se busca cuando se busca a Dios es la *beata vita* (Conf X, 20, 29). Buscar a Dios significa, pues, buscar la vida en su plena ejecución como vida feliz, pero para Heidegger esto sólo es posible en medio del gran e incesante desasosiego que suscita la preocupación por la vida: “(‘Buscar la vida’ [*Leben suchen*] —anota entre paréntesis—, ‘preocupación por la vida’ [*Bekümmern um Leben*])” (GA 60, 193; 46). Se trata de una preocupación (la búsqueda de Dios) que lleva inscrita en su ejecución la referencia a la propia vida. La comprensión de la vida desde la experiencia fáctica le permite interpretar tanto la alegría o el *gaudium* por la verdad como el peso o la *tristitia* que se deriva del odio y de la huida ante ella desde el punto de vista de un comportamiento, eminentemente ejecutivo, que surge de la propia vida: desde un *cómo* del “tenerse” a sí misma; esto es: desde su facticidad. En el §10 de estas lecciones, dedicado al “cómo” del “tener” la *beata vita*, comenta Heidegger: “Lo que ella es: esta pregunta lleva a *cómo* es tenida [*Wie sie gehabt wird*]. La situación de ejecución [*die Vollzugssituation*], existencia propia [*eigentliche Existenz*]. Apropiarse del ‘tener’, que el tener se convierta en un ‘ser’ [*das Haben ein ‘Sein’ wird*]” (GA 60, 195; 48).

A diferencia de la comprensión metafísica de corte neoplatónico, la relación con la verdad (*gaudium*) es descrita bajo el prisma de la tendencia que adopta un determinado *cómo*, un determinado comportamiento de la vida: “Pero ¿el alegrarse mismo? Remisión radical al sí mismo [*radikale Verweisung auf das Selbst*], facticidad propia [*eigentliche Faktizität*]. Algo que como tal no puede ser en absoluto asumido por otros” (GA 60, 196; 48-49). Y del mismo modo sucede con la “dirección de la caída” (*Abfallsrichtung*): ésta no es concebida según una valoración negativa, sino que describe una tendencia en la que “el sí mismo se pierde por sí mismo [*geht das Selbst für sich selbst verloren*] de un modo totalmente singular” (GA 60, 229; 85).<sup>1</sup>

En conclusión, podemos decir que la fenomenología del *curare* gira en torno al atribulado mundo del sí mismo (*Selbstwelt*), pues tal y como Heidegger afirma al hilo de las *Confesiones*: “La pregunta acerca de *dónde* encuentro a Dios se ha transformado en la discusión de las condiciones del experimentar a Dios [*des*

---

<sup>1</sup> Heidegger volverá a plantear la cuestión agustiniana de la relación entre “*veritas*” y “*vita*” en su primer curso de Marburgo (WS 1923/24). Allí quiere mostrar cómo la preocupación cartesiana por el conocimiento cierto, “la *clara et distincta perceptio*”, presupone esta verdad existencial, “una *constitución fundamental de la vida* misma que es arrancada de su posibilidad a través de un modo de ser del cuidado” (GA 17, 120).



*Gotterfahrens*], y esto abre la puerta, aguzando el filo [*spitzt sich*], al problema de lo que yo mismo soy [*was ich selbst bin*]; de tal modo que finalmente permanece la misma ‘pregunta’, sólo que con otra figura de ejecución [*Vollzugsgestalt*]” (GA 60, 204; 57). La *Gotteserfahrung* es ejecutada aquí, desde la experiencia fáctica de la vida, en términos de una búsqueda que, guiada por la pregunta de qué significa amar a (mi) Dios, termina situada ante el enigma de quién “soy yo” (*quaestio mihi factus sum*) y, en ese sentido, cambia la “figura de ejecución”. Expresado de otro modo: se trata de una búsqueda que, al no encontrar a Dios (mi amado) entre las cosas del mundo, se ve sumida en la desasosegante puesta en cuestión de sí misma (del amante que busca a Dios en su corazón y encuentra un abismo), y que en última instancia se ejecuta *ante* un *Deus absconditus*, ante el autorretiro o la ausencia de Dios.<sup>1</sup> Y todo ello sucede de tal manera que el descubrimiento enigmático de (mi) Dios y el descubrimiento enigmático de mí mismo coinciden en la misma experiencia fáctica de la búsqueda.

El desplazamiento de la pregunta “¿Qué amo cuando amo a mi Dios?” (Conf X, 7, 11) hacia la cuestión “¿Quién soy yo?” (Conf X, 33, 50) o “¿Qué significa amarse a sí mismo?” confluye finalmente en una singular experiencia de *annihilatio*. Pues, según hemos visto en el Capítulo 3, en el centro mismo de la *tentatio* que encarna el *amor sui*, la *superbia* o el darse importancia a uno mismo (*Selbstwichtignahme*), se halla a su vez, tan sólo separada por una tenue línea, la verdadera preocupación (*Selbstbekümmerung*) y la posibilidad de tenerse a sí mismo (*Sich Selbst haben*). Esto significa que la vida fáctica sólo puede acceder a sí misma, a lo que ella *es* según *cómo* ella se *tiene*, una vez ha rehusado su adscripción a una significación mundana —que siempre le devuelve el reflejo autocomplaciente de su vanidad (*sibi placens*)— y, en cambio, se reconoce en su condición de *facticia* al ejecutar el *amor maximus* y

---

<sup>1</sup> Buren (1994a: 302) plantea la posibilidad de rastrear tres caminos en el pensar heideggeriano de estos fructíferos años: un discurso sobre la ausencia (*abousia*) o “*abousiology*”, un discurso sobre la ocultación (*lethe*) o “*letheology*” y un discurso sobre el ser cerrado (*myein*) o “*mysteriology*”. Y añade: “Si esto todavía es fenomenología, debería llamarse una hiper-fenomenología y una a-fenomenología sobre la desaparición (*aphaneia*) que excede la aparición, sobre la ausencia que excede la presencia — una parousiología sobre aquello que nunca llega por completo, una kairológia sobre aquello que nunca llega completamente a tiempo”. Véase también Marion (1989: 90 y ss.) y Nitta (1990), que hablan de una “fenomenología de lo inaparente” (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) por referencia a la fenomenalidad del ser según una expresión empleada por Heidegger en el *Seminario de Zähringen* (1973). Este triple camino, hiper-fenomenológico o a-fenomenológico, que se adentra en la ausencia, la ocultación y el cierre que define a la fenomenología de la vida fáctica, es el que vamos a proseguir en los capítulos siguientes bajo el rótulo de una fenomenología de la *akedia*.

el *timor castus* desde su *humilitas*: como siendo *nada* ante un Dios enigmático y ausente.<sup>1</sup>

El modo en el que esta enigmática ausencia se va a manifestar — indirectamente, desde la ruina de la representación y bajo el sello de una imposibilidad estructural— en el seno de la movilidad generada por la ejecución misma de la experiencia de la vida fáctica, nos anuncia el camino que, al final de la Segunda Parte, nos llevará a una fenomenología de la *akedia*.

---

<sup>1</sup> El encontrarse ante un Dios ausente deriva finalmente en la ausencia de Dios, ya que, como apunta Coyne (2011: 206), la lectura que Heidegger realiza de la búsqueda agustiniana de lo divino “desemboca en cierta forma de ‘a-teísmo’: el acto de la confesión debe culminar en el desvelamiento de la negación de sí como condición de acceso a Dios, mientras que esta negación sustrae simultáneamente al alma las condiciones de su experiencia de lo divino”. Es así como, suprimida la posibilidad de descansar en Dios, sólo resta la incesante preocupación y el persistente desasosiego.

## Segunda Parte

EL ACCESO AL *FAKTUM* DE LA FACTICIDAD:

LA GÉNESIS EPISTEMOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LA  
VIDA FÁCTICA



## INTRODUCCIÓN

**E**n la Primera Parte de nuestra investigación hemos analizado la transformación preteórica de la intencionalidad que Heidegger lleva a cabo en el contexto de las notas sobre mística medieval y las lecciones sobre fenomenología de la vida religiosa (1918-1921). Allí tomamos como punto de partida el origen intencional del *animus*, la agitada movilidad o la (e)moción (*Bewegtheit*) que define a la *intentio* vital: primero en la psicología medieval y en el entramado motivacional del sujeto de la mística; después en la experiencia de la vida fáctica del cristianismo primitivo a través de las epístolas de Pablo; y finalmente en la descripción fenomenológica del *curare* en las *Confesiones* de Agustín. Como resultado de esta radicalización preteórica de la intencionalidad, que se remonta a las motivaciones y agitaciones fundamentales de la vida religiosa, esbozamos una primera modalidad de la fenomenología de la vida fáctica bajo la designación provisional de “fenomenología del *animus*” y destacamos el doble carácter de su *intentio*: su naturaleza (e)motiva y su dimensión histórico-ejecutiva.

Podemos afirmar, por tanto, que la intrínseca movilidad y emotividad de la intencionalidad de la vida fáctica es indisociable de su ejecución histórica y temporal.<sup>1</sup> Pues, según vimos, la correlatividad propia de su *in-tendere* ha dado lugar, por una parte, a un comportamiento vital no teórico que pone de manifiesto su tendencia autorreferencial —un *Verhalten* que se conjuga como un *sich verhalten*— en la preocupación (*Bekümmern*) y en el *curare*, y donde a su vez el modo de referir (*Bezugssinn*) la vida fáctica a Dios (un *Deus absconditus*) y a sí misma se realiza de manera ejecutiva (*Vollzugssinn*). Por otra parte, el desasosiego que entraña este *in-tendere*, su estar constantemente en movimiento y fuera de sí, proviene de un *dis-tendere* más profundo, de una *tensa* relación con el tiempo que desaloja a la vida

---

<sup>1</sup> Si bien es cierto que la irrupción del tiempo kairológico ya jugaba un papel fundamental en la realización del sentido ejecutivo de la vida fáctica, sobre todo en los análisis fenomenológicos de las epístolas paulinas, es en las lecciones del WS 1921/22 donde aparece por vez primera el sentido temporal o “*Zeitigungssinn*” como estrechamente vinculado al “*Vollzugssinn*” (GA 61, 53); incluso ambos son empleados como sinónimos. Véase Gethmann (1986/87: 46) y Rodríguez (1997: 54).

fáctica del presente y la sitúa *entre* el “ya” y el “todavía no”; de tal modo que su *intendere* es ya siempre un *tras-cendere*, un encontrarse fuera de sí en el mundo (*Gehaltssinn*).

Una vez efectuado este primer análisis de la estructura fundamental de la vida fáctica en la experiencia religiosa, que nos ha descubierto un espacio preteorético de ejecución y de manifestación del fenómeno vital hasta entonces elidido por la fenomenología reflexiva de Husserl, vamos a exponer, a lo largo de esta Segunda Parte, las consecuencias metodológicas que se derivan de esta decisiva transformación preteorética de la intencionalidad. En esta ocasión lo haremos mediante el estudio de aquellas lecciones tempranas que Heidegger impartió en la Universidad de Friburgo, donde, a raíz de una productiva discusión con la fenomenología, el neokantismo y las filosofías de la vida, obtiene las bases epistemológicas sobre las que articular la todavía embrionaria fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. Los cursos universitarios que vamos a examinar en los próximos tres capítulos son: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919); *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919); *Über das Wesen der Universität und das akademischen Studiums* (SS 1919); *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20); *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22); y la recensión al libro de Karl Jaspers: “Anmerkungen zu Karl Jasper’s *Psychologie der Weltanschauungen*” (1919-1921).

De entrada es importante reparar en la íntima dependencia que existe entre el “objeto” de la fenomenología hermenéutica, la vida fáctica, y el “método” o el modo adecuado de acceso a este fenómeno. El desarrollo de ambos aspectos tiene lugar de manera simultánea, ya que la vida fáctica (el “objeto”) prescribe su modo de acceso preteorético (el “método”). O mejor dicho: la vida fáctica, al no ser propiamente un “objeto” sino algo que se vive y que se “es”, demanda un modo de acceso no objetivo y no teórico; a saber: exige una revisión radical de la concepción tradicional del método. Es así como, a la vez que Heidegger extrae los rasgos formales del *Faktum* de la facticidad desde la experiencia originaria de la vida fáctica —gracias a la radicalización de la intencionalidad husserliana, según vimos en la Primera Parte—, transforma desde su interior —como expondremos en esta Segunda Parte— el modo de acceso a este *Faktum*, el punto arquimédico de la fenomenología: “El principio de

todos los principios”. A partir de la excedencia efectuada sobre el ámbito privilegiado de la donación intuitivo-perceptiva hacia una apertura previa, pre-teorética, trans-subjetiva y mundana, surge la noción fundacional de la deriva hermenéutica de la fenomenología: la “intuición hermenéutica” (*die hermeneutische Intuition*). Sobre esta base, el nuevo espacio preteorético de ejecución y manifestación de la vida, al que nos referíamos en el párrafo anterior, encuentra su modo de acceso en la intuición comprensiva; en ese sentido, el tránsito de la Primera a la Segunda Parte de nuestro trabajo no se inscribe en una lógica diacrónica, sino que más bien acontece al modo de una sincronía.

Justo por ello, la estructura de esta Segunda Parte guarda una estrecha correspondencia con la configuración de la anterior. En *primer lugar*, el Capítulo 4, que versa sobre la idea de una ciencia originaria de la vida (§14), incluye y desarrolla las cuestiones tratadas en el Capítulo 1; el modelo intencional de la experiencia mística, y con él las nociones de “inmersión” (*Versenkung*) y de “entrega” (*Hingabe*), se aplica ahora al problema metodológico del acceso (*Zugang*) a la vida, que si bien toma como punto de partida el *factum* neokantiano del conocimiento (§15), se dirige, empero, hacia la dimensión preteorética del darse mismo de la donación: el enigmático “hay” (§16). Igualmente, en el contexto de la discusión sobre los presupuestos del método crítico-teleológico del neokantismo, Heidegger presta una especial atención al papel que desempeña la motivación y la tendencia en la radicalización preteorética de la intencionalidad, así como también a su cristalización epistemológica en la “intuición hermenéutica” (§17).

En *segundo lugar*, el Capítulo 5 subraya la importancia de la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) fácticamente situada en el mundo (§18) —y con ella el despuntar del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) (§19)— porque ofrece una “motivación existencial” a la “destrucción fenomenológica” (*phänomenologische Destruktion*) y a la “indicación formal” (*formale Anzeige*) (§20), de tal modo que conserva un paralelismo con el Capítulo 2 y con el descubrimiento de esa experiencia esencial, que reaviva la preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*), en la interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas.

En *tercer lugar*, el Capítulo 6 vuelve sobre la movilidad de la vida fáctica, contemplada ahora desde el horizonte de la tradición greco-cristiana (§21). Retomamos así el desasosiego característico del *curare* en las *Confesiones* de Agustín

y su doble condición de *defluxus* y *continentia*, tal y como expusimos en el Capítulo 3, para ser reinterpretado bajo el prisma categorial que se deriva de una singular destrucción y reapropiación de la filosofía aristotélica (§22). A la postre, la movilidad fundamental de la vida fáctica va a ser definida como *ruina* y el acceso fáctico-filosófico a su contra-movimiento sólo será posible desde una intensificación de la *quaestio* agustiniana (§23).



## Capítulo 4

### EL NUEVO INICIO: LA BÚSQUEDA DE UNA CIENCIA ORIGINARIA DE LA VIDA

El 25 de enero de 1919, recién finalizada la guerra, Heidegger comienza su actividad docente en Friburgo como *Privatassistent* de Husserl y se dirige a estudiantes que regresan a las aulas tras haber participado en el conflicto bélico. Marcadas por la urgencia y el ímpetu renovador de la posguerra, estas lecciones, que llevan por título *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* —también conocidas como *Kriegsnotsemester* (KNS) o “semestre por necesidades de guerra” debido a su duración excepcional entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919—, son consideradas, tanto por los testimonios de los antiguos alumnos como por los numerosos trabajos de los investigadores actuales, el inicio de su propio camino de pensamiento.<sup>1</sup> En ellas Heidegger emprende, con voz propia y desafiante, un profundo debate epistemológico con las corrientes filosóficas del momento —el neokantismo en su doble vertiente (la escuela logicista de Marburgo, con Cohen y Natorp, y la del trascendentalismo valorativo de Baden, con Windelband y Rickert), las filosofías de la vida y la fenomenología—, a la vez que formula, desde un novedoso y original punto

---

<sup>1</sup> Kisiel (1993: 16) se refiere al KNS como el “punto cero” donde da comienzo el camino hacia *Ser y tiempo*; véase también Kisiel (1986/97: 92, 96), (1992a: 105) y (2008: 57 y ss.). En opinión de Gadamer (1983c: 141) y (1985: 159), las nociones fundamentales del pensamiento de Heidegger tras la *Kehre* se encuentran ya esbozadas en este curso; por ello cree que es aquí donde tiene lugar el auténtico viraje en su filosofía. Greisch (2000a: 37 y ss.) se refiere al año 1919 como el de las dos grandes rupturas, religiosa e intelectual, y al KNS como un caso de parricidio respecto al neokantismo en general y a su *Doktorvater* en particular, Heinrich Rickert; Kisiel (1995c: 219) habla en este sentido de un “ejercicio personal de auto-deconstrucción”. Asimismo, véase Buren (1990) y (1994a: 240 y ss.), Fehér (1996: 9) y Riedel (1989: 225 y ss.). Sobre la relevancia de las lecciones de Friburgo en la obra de Heidegger, se puede consultar igualmente Adrián Escudero (2010), Arrien (2014), Arrien y Camilleri (2011), Buchholz (1995), Caputo (1987) y (1994), Courtine (1996), Fabris (1997), Fehér (1994), Fuchs (1994), Gander (2001), Gethmann (1986/87), Gil Villegas (1995), Grondin (1990), Held (1988), Hogemann (1986/87) y (1988), Imdahl (1997), Jamme (1996b), Jollivet (2009), Kalariparambil (1999), Kim (1996), Kovacs (1994), Krell (1994), Lara (2008) y (2011a), Makkreel (1990b), Orth (1992), Pöggeler (1989), Rodríguez (1997) y (2006), Ruckteschell (1999), Sommer (2005), Thöma (1990), Vigo (2008), Volpi (1984a), (1984b) y (1996), Wolzogen (1988) y Xolocotzi (2004).

de vista, nociones germinales que tendrán un gran rendimiento hermenéutico a lo largo de la conocida como “la década fenomenológica”.<sup>1</sup>

En el centro de estas lecciones nos encontramos con la pregunta metódica — que, por otro lado, era un *locus communis* en el debate abierto entre la filosofía de la vida y el neokantismo— acerca del modo de “acceso” y la forma de “expresión” que corresponde a una comprensión genuina de la vida desde el punto de vista, todavía incipiente y no explícitamente formulado, de aquello que en el curso del SS 1920 será denominado su “facticidad”. La apelación a la vida inmediata —al “espíritu vivo” que debía cristalizar en categorías afines a su intrínseco “desasosiego”—,<sup>2</sup> anunciada de manera programática en las conclusiones de su trabajo de habilitación, se materializa ahora, tres años después, en el proyecto de una ciencia preteórica y originaria de la vida. Esta idea, inspirada en la formulación husserliana de “La filosofía como ciencia estricta”,<sup>3</sup> no sólo ha de evitar una recaída en el naturalismo de las ciencias positivas y en la tentación historicista, propia de las ciencias del espíritu, de suministrar una concepción del mundo, sino que además corre el peligro —no barruntado por Husserl— de quedar desfigurada por el primado de lo teórico.<sup>4</sup>

#### §14. La idea de una ciencia originaria

El contenido del KNS se nos presenta dividido en dos bloques temáticos: el primero de ellos, el más “crítico”, está dedicado a una discusión epistemológica con el neokantismo; y en el segundo, el más “fenomenológico”, Heidegger ofrece, a partir de una radicalización de los presupuestos del método de la fenomenología, una

---

<sup>1</sup> Véase Crowell (2001: 115-128) y Kisiel (1993: 59). Sobre el ambiente intelectual europeo del primer tercio del siglo XX, las corrientes filosóficas del neokantismo, las filosofías de la vida y la fenomenología y su influencia en la obra de Heidegger, Lukács y Ortega, véase Gil Villegas (1996).

<sup>2</sup> Recordemos que al comienzo de las conclusiones de su trabajo de habilitación —tituladas “Das kategorienproblem”—, Heidegger proponía “dejar hablar al *desasosiego* espiritual hasta ahora reprimido [*bis dahin niedergehaltende geistige Unruhe*], el cual debe ser siempre experimentado [*erleben*] por el filósofo en el estudio de las formaciones históricas de su mundo de problemas” (GA 1, 399-400). Se trataba, pues, de una clara invitación a abandonar el reino atemporal del sentido para sumergirse en el “espíritu vivo” de la historia y desde ahí determinar el significado del problema de las categorías.

<sup>3</sup> El artículo “Die Philosophie als strenge Wissenschaft” fue publicado en el primer número de la revista *Logos*, en 1910/11, y ha sido editado después en Husserl (1987: 3-67).

<sup>4</sup> En un momento del curso, Heidegger hace explícita esta distancia con su mentor; una diferencia que, por otro lado, va a orientar su transformación hermenéutica de la fenomenología: “No se trata sólo del naturalismo, como se sostiene (en el artículo de Husserl en la revista *Logos*), sino del dominio general de lo *teorético*, del primado de lo teórico como verdadero responsable de la deformación de la problemática” (GA 56/57, 87; 105).

respuesta a los problemas suscitados en la discusión preliminar.<sup>1</sup> Asimismo, el hilo conductor que recorre toda la primera parte es la aproximación a “la idea de la filosofía” en términos de “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*). Con este propósito retoma la definición kantiana de “idea” en la *Crítica de la razón pura* y distingue en ella un momento *negativo* (o aquello que no puede ofrecer): su objeto en una plena adecuación y determinación de sus elementos esenciales; y un momento *positivo* (o aquello que de manera necesaria siempre se da): la completa determinación de la idea misma. Esta doble caracterización de la idea queda así resumida:

Lo que es determinable [*bestimmbar*] de modo definitivo es la idea misma y no su objeto: la idea misma no deja nada abierto en su sentido, es una determinación definitivamente determinable [*eine endgültig bestimmbare Bestimmtheit*] [...]. El objeto permanece siempre indeterminado [*unbestimmt*], pero esta misma indeterminación es una indeterminación determinada [*eine bestimmte Unbestimmtheit*], determinada en función de las formas y de las posibilidades esencialmente metodológicas de una determinabilidad [*Bestimmbarkeit*] que en sí misma es irrealizable (GA 56/57, 14; 18-19).

En esta referencia al papel que desempeña la idea en la filosofía trascendental kantiana, Buren (1994a: 335 y ss., 344) encuentra prefigurada la atribución epistemológica que va a tener la indicación formal a partir del WS 1919/20 (GA 58, 217). Pues a diferencia del ámbito de aplicación de las categorías, la indicación formal y en este caso la idea se mueve entre “la determinación definitivamente determinable” (del sentido regulativo de la idea) y “la indeterminación determinada” (de su objeto), de tal manera que —añade Heidegger— “queda abierta la posibilidad de que nuevas características aparezcan” y modifiquen a las ya existentes. Por todo ello concluye: “La idea da su objeto en cada caso sólo en una cierta iluminación aforística [*nur in einer gewissen aphoristischen Erhellung*]” (GA 56/57, 14; 18).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La primera parte lleva por título “La idea de la filosofía como ciencia originaria” (§§ 2-12); y la segunda, “Fenomenología como ciencia preteórica originaria” (§§ 13-20). Kisiel (1993: 21 y ss.) ha reforzado esta distinción en dos bloques temáticos con la ayuda de un esquema que Heidegger dibujó en la pizarra durante la última hora del curso y que no fue recogido en la primera edición de la *Gesamtausgabe* (1987), pero sí en la segunda (1999). Véase GA 56/57, 219.

<sup>2</sup> Como se sabe, Kant establece la distinción entre categorías e ideas en los siguientes términos: “Las ideas, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto. Contienen cierta completud a la que no llega ningún conocimiento empírico posible. Con las ideas la razón persigue tan

Así pues, el carácter regulativo de la idea impide, de una parte, el cierre o la determinación absoluta de su objeto; por consiguiente, del momento negativo se desprende también que la idea de la filosofía como ciencia originaria debe renunciar a ofrecer una cosmovisión. De otra parte, la determinación definitivamente determinable de la idea necesita que ciertas motivaciones (*Motivationen*) conformen la unidad de sentido del objeto indicado. De tal suerte que el “carácter del contenido”, la “esencia regional” del objeto o el “ámbito” (según Natorp), condiciona en último término el grado de universalidad y el tipo de motivaciones puestos en cuestión (GA 56/57, 15; 19). Esto significa que la idea sólo puede ofrecer, desde el punto de vista de la “materialidad” de su objeto, algunas motivaciones que afloran en su despliegue vital (GA 56/57, 23; 29); o lo que es lo mismo: las determinaciones van a depender del contenido o de la esencia regional del objeto que motiva la investigación, y, por tanto, no vienen impuestas desde arriba, desde la idea misma.<sup>1</sup>

En nuestro caso, el “objeto” de la idea de la filosofía como ciencia originaria es “la vida”; a saber: un paradójico no-objeto en el que ya siempre nos encontramos viviendo, que no se deja someter a los procesos de objetivación y del que han de partir las motivaciones que determinen a la ciencia originaria. En última instancia, podemos decir que la idea de una ciencia originaria depende de la intrínseca relación que se da entre su objeto (la vida como fenómeno originario) y el método (el modo adecuado de acceso a esta esfera preteórica); luego, junto a la radicalización del ámbito de lo originario y de su modo de acceso respecto a la concepción husserliana de la “ciencia estricta”, será necesario volver de nuevo sobre la definición de qué es la

---

sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente” (KrV, A 568/B 596).

<sup>1</sup> Kisiel (1995c: 221) ha detectado aquí la primera reaparición, desde la tesis de habilitación, del “principio de la determinación material de la forma” (*Prinzip der Materialbestimmtheit der Form*) (GA 1, 311). A medida que avanza el curso vamos a asistir a una progresiva decantación hacia la “esfera material” del conocimiento, hacia su “facticidad”; así pues, Heidegger pone de manifiesto —en consonancia con el empleo que Lask hace de la intuición categorial husserliana— que es posible la determinación categorial desde la dimensión fáctica. Este desplazamiento se efectúa gracias a una “destrucción” de la acepción neokantiana de la “facticidad” (*Faktizität*) —en el sentido de pura “factualidad” (*Tatsächlichkeit*) o del *factum brutum* irracional que Fichte opuso a la esfera universal de la “logicidad” (*Logizität*)—, de la que a su vez resultará una comprensión más originaria, preteórica, de la facticidad como el lugar último de la realización histórica e individual del sentido y de las significaciones de la propia vida. Véase Kisiel (1992a: 111-112) y (1986/87: 91, n. 1 y ss.). El hecho de que la determinación del objeto de la ciencia originaria (la vida) no venga dada “desde arriba” sino “desde abajo” será identificado explícitamente, en el WS 1921/22, con el problema de la facticidad: “Problema de la facticidad — la fenomenología más radical que comienza ‘desde abajo’ en sentido auténtico” (GA 61, 195).

filosofía, ya que ésta no consiste ni en una ciencia ni en una cosmovisión, sino en una *Ur-wissenschaft*.<sup>1</sup>

De resultas, la filosofía como ciencia del origen se mueve en la circularidad abierta por la tensión entre estos dos momentos de la idea. Por un lado, debe acceder, cada vez, a la fuente originaria de la vida (momento *positivo*), a su movilidad y espontaneidad, al acontecer in-objetivable de aquello que Heidegger denominará al final de estas clases el “*Ur-etwas*” o el “*Ur-faktum*”; el *Faktum* originario que precede al *factum* del conocimiento científico y que se nos revelará en los cursos posteriores como el *Faktum* de la facticidad. Pero sin olvidar, por otro lado, la imposibilidad de un cierre definitivo o la indeterminación que define a su “objeto” (momento *negativo*) y que le obliga a comenzar siempre de nuevo. Acceder y moverse adecuadamente en el interior de este círculo es la condición necesaria para comprender a la vida en su movilidad originaria, sin objetivarla y, por ende, sin interrumpir su flujo incesante.

Asimismo, a medida que las lecciones se adentren en la comprensión preteórica de la vida, vamos a asistir a una transformación radical de la intencionalidad; ésta se nos mostrará como un puro dinamismo que desborda cualquier determinación teórica y que nos descubre un horizonte más originario de manifestación en el que tiene lugar la “vivencia del mundo circundante” (*Umwelterlebnis*). Veremos, pues, que se trata de una *dynamis* indiferenciada que diferencia mundos, un acontecimiento —el célebre “mundeia” o “*Es weltet*”— en cuyo interior uno se apropia de su ser según un juego correlativo de mutua apropiación (“*Es er-eignet-mir*”), y que queda recogido en un movimiento unitario (“*Sich-richten-auf*”), activo y pasivo al mismo tiempo, donde la vida se expresa en “la tendencia que la motiva y en la motivación a la que tiende [*in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation*]” (GA 56/57, 117; 141).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Rodríguez (1997: 18-20) destaca tres motivos que vinculan el pensamiento del joven Heidegger con la filosofía como ciencia estricta de Husserl: la independencia radical de la filosofía respecto al método de las ciencias objetivas (o la lucha contra el naturalismo); la negativa a considerar que la filosofía deba aportar una cosmovisión (o la lucha contra el historicismo); y la idea misma de una “ciencia originaria”.

<sup>2</sup> Kisiel (1996: 207) encuentra detrás de esta “*dynamis* indiferenciada que diferencia mundos”, y que se expresa de manera impersonal en el KNS como el “*Es*”, el “*élan vital*” de Bergson, el *Ur-sprung* o salto originario de Natorp, el cual consiste para el Maestro Eckhart en la fuente primera y principal (*Urquelle*), sin fondo, que da la vida. Véase asimismo Buren (1994a: 296).

En resumidas cuentas, este esquema intencional, que retoma el acontecer vital y preteórico de la correlación primordial expuesta en el análisis de la experiencia mística (Capítulo 1) —ahora desde el punto de vista de una “*Urwissenschaft des Lebens*”—, no persigue otra cosa que dar expresión a la apertura primaria que antecede al *factum* del conocimiento; esto es: el *Ur-faktum* o la fuente de toda experiencia y de toda donación, que, como veremos en el §16, quedará ejemplificada en la experiencia originaria e impersonal del “hay” o del “se da” algo (“*Es gibt*”).

### §15. La inmersión en el *factum* del conocimiento

La problemática fundamental de la que depende la idea de la filosofía como ciencia del origen es de naturaleza epistemológica, y desde las primeras lecciones universitarias de Friburgo se expresa en la pregunta por el modo adecuado de “acceso” (*Zugang*) a su “objeto” (el fenómeno originario de la vida). O enunciado a la inversa: aquello que realmente se busca tras la idea de la filosofía como ciencia originaria es una nueva concepción del método.<sup>1</sup> Y en el contexto del KNS, precisa Heidegger, si la idea de la filosofía como ciencia originaria debe hacer visible el origen y la ramificación de su “ámbito” de problemas, el método filosófico ha de ser “científico” siempre y cuando se comprenda en un sentido originario (*eine urwissenschaftliche Methode*). Pues bien, en la búsqueda del “método científico originario”, la investigación debe partir de su objeto, y aquello con lo que primero se encuentra es con el “*problema axiomático*”, con la necesaria circularidad de presupuestos y fundamentos en la que se mueve a primera vista una ciencia que verse sobre el origen; ya que los orígenes últimos de las cosas sólo pueden ser concebidos en y desde sí mismos:

---

<sup>1</sup> Véase Kovacs (1994: 96): “La idea de una ciencia originaria (en último término, la noción de fenomenología como ciencia preteórica) representa la búsqueda de Heidegger de un método que se origina en la esencia de la filosofía, tanto para el ‘asunto’ como para el modo de pensar y conocer”. En la página anterior, este autor señala que la esencia de la filosofía como ciencia originaria es comprendida, ya en 1919, desde una nueva y radical concepción que anuncia el título de su trabajo de 1964, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, y cita como ejemplo el siguiente pasaje de estas lecciones: “[E]sta separación [entre la concepción del mundo y la filosofía] exigiría descubrir un concepto de filosofía totalmente nuevo, un concepto que desvincularía a la filosofía de todas las preguntas últimas de la humanidad. La filosofía renunciaría así a sus privilegios más arraigados, renunciaría a su real y suprema misión” (GA 56/67, 11; 12). El replanteamiento de la esencia de la filosofía comienza para Kovacs, por ende, en 1919, con el retroceso del ámbito teórico al preteórico, con la comprensión del final de la filosofía como la más elevada ciencia teórica y con una nueva concepción del método como apertura (*Erschliessung*) a la experiencia vivida; a saber: como el modo de acceso a la “*Ursphäre*”.

La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos, el tirarse uno mismo del propio cabello (el problema del espíritu que encontramos en Münchhausen) para salir del pozo (de la vida natural), no es una dificultad artificial y construida con ingenio, sino que es la expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método (GA 56/57, 16; 21).

Con todo, apunta Heidegger, el método originario que se busca deberá ayudarnos a “*superar*” (*aufzuheben*) esta insalvable circularidad, de tal forma que si logramos abandonar en algún momento de nuestro camino la perspectiva teórica —que se basa en la lógica de las posiciones y las presuposiciones—, nos sea posible comprenderla de otro modo: ya no como un círculo vicioso, sino como una circularidad virtuosa, productiva e inherente a la esencia misma del filosofar.

Tras desechar la perspectiva epistemológica que parte de la consideración del *objeto* del conocimiento —pues ni el método de la historia de la filosofía (§3), ni el que toma como modelo la actitud científica (§4) ni la metafísica inductiva (§5) arrojan algo de luz sobre la idea de la filosofía como ciencia originaria—,<sup>1</sup> Heidegger se detiene a considerar la cuestión epistemológica desde el punto de vista del *conocimiento* del objeto, una perspectiva que comparte con el neokantismo. A tal efecto lleva a cabo un análisis en profundidad del método crítico-teleológico.<sup>2</sup>

El presupuesto principal del que parte este método es la dualidad de procesos que están implicados en el conocimiento: de una parte, hay un proceso psíquico subordinado a determinadas leyes naturales necesarias, a un “tener que ser” (*Müssen*); y, de otra, se da un tipo de determinación ideal que responde al “deber ser” (*Sollen*) o a las leyes del deber. La vida psíquica es aquí considerada según una doble legalidad: primero como objeto de la ciencia explicativa, donde la ley natural

---

<sup>1</sup> En el primer caso (§3), “los historiadores de los hechos” presumen de ser los únicos científicos porque creen que “los hechos se pueden encontrar como las piedras a lo largo de un camino!”; en cambio, desconocen que “toda historia de la filosofía se *constituye* en y para sí en la vida [*im Leben an und für sich*] — vida que es histórica en un sentido absoluto” (GA 56/57, 21; 26-27). En el segundo caso (§4), “la idea de la ciencia originaria no se puede extraer de una actitud científica del espíritu” como pretende Simmel (GA 56/57, 23; 29). Y, por último (§5), la metafísica inductiva no puede satisfacer la idea de una ciencia originaria porque su universalidad no se logra por inducción a partir de lo particular (GA 56/57, 26; 33).

<sup>2</sup> Heidegger se refiere principalmente a los trabajos del fundador de la escuela neokantiana de Baden: Windelband y sus obras *Normen und Naturgesetze* (1882) y *Kritische oder genetische Methode?* (1883). Una exposición detallada de esta crítica a la filosofía trascendental de los valores se puede encontrar en Cazzanelli (2010: 30-33).

funciona como el principio de la explicación;<sup>1</sup> y después como objeto de una valoración ideal, donde la norma es el principio de la valoración. El carácter de las leyes normativas y su validez debe ser establecido según un método diferente al de la ciencia natural, a saber: el método teleológico o método crítico.

La disyuntiva a la que debe hacer frente el método teleológico puede ser resumida, según la terminología del neokantismo, del siguiente modo: es necesario que exista una *predonación material* (§9)<sup>2</sup> —se trata de un “empirismo trascendental”, como el de Windelband y Rickert, que toma prestados los rendimientos de la psicología y de la historia—, y sobre esa base material se efectúa la selección, evaluación y fundamentación crítica de los axiomas. Así, por ejemplo, la filosofía obtiene de la psicología el significado de las funciones psíquicas del pensar, del querer y del sentir, y a partir de ahí investiga los tres ámbitos normativos de la verdad, la bondad y la belleza; de igual forma, la historia muestra el modo en el que se configura culturalmente el contenido de los valores racionales. El método crítico-teleológico determina de esta manera —a partir del material predado y según un ideal del pensamiento— aquellos elementos que son condición necesaria para la realización de ese ideal. El nudo gordiano reside entonces en cómo traer a presencia la *donación del ideal* (§10), en saber cuáles son las formas y normas necesarias que permiten al pensamiento alcanzar la validez universal y cumplir así con el fin de la verdad (GA 56/57, 42; 50).

Es más, las dificultades se multiplican cuando, al preguntarnos por el significado de la validez universal, de la verdad o por cuáles son los momentos constitutivos que determinan el fin que debe realizar el pensamiento, descubrimos que las cuestiones acerca del criterio de evaluación son las mismas que deben ser decididas con ayuda de este método. El análisis estructural del método crítico-

---

<sup>1</sup> “Lo psíquico remite a un conjunto de vivencias que transcurren temporalmente, unas vivencias que van emergiendo de otras según unas determinadas leyes generales. Cada hecho psíquico está sujeto a reglas generales de coexistencia y sucesión. El movimiento legal natural de la vida espiritual [*die naturgesetzliche Bewegung des geistigen Lebens*] está gobernado por una necesidad causal” (GA 56/57, 33; 40-41).

<sup>2</sup> Si bien el método crítico-teleológico debe diferenciarse del método psicológico-genético —pues la psicología no puede proporcionar los fundamentos de validez axiomática—, debe asimismo recuperar, para contrarrestar el constructivismo abstracto y dialéctico de Fichte, la importancia de la experiencia y de la donación material. Al fin y al cabo de ella depende la determinación del contenido de las formas del pensamiento y de las normas, aunque éste no justifique su validez. Y ante esta situación, se pregunta Heidegger: “Ahora bien, ¿logra este método teleológico, con todas sus diferencias respecto al método genético (de la psicología), ir en principio más allá de la ciencia de los hechos [*tatsachenwissenschaftliche*], es decir, puede afirmar algo que vaya más allá de lo que es fáctico [*Faktische*] y vale efectivamente [*tatsächlich Geltende*]?” (GA 56/57, 36-37; 43-45).



teleológico vuelve así manifiesto que éste presupone justamente aquello que debe demostrar; en suma: no puede encontrar en sí mismo su propio fundamento porque el ideal ya tiene que estar dado como criterio de valoración crítica de la norma. En ese sentido, el método resulta “superfluo” y revela su desconocimiento de la “auténtica problemática de la ciencia originaria”: el problema axiomático y su intrínseca circularidad (GA 56/57, 44; 52-53).

En las últimas horas de esta primera parte del curso, Heidegger vuelve de nuevo sobre la relación que el método crítico-teleológico establece entre la predonación material (ser) y la donación ideal (deber ser), y se pregunta: ¿Cómo es posible que la norma, como valor ideal, remita a un ser psíquico real si se trata de dos mundos separados por un abismo? Sin embargo, nos dice, el sentido de la valoración crítico-teleológica debe *presuponer* esta conexión para el cumplimiento significativo del juicio valorativo. Esta presuposición es ahora explicitada en términos muy próximos a lo que, en la estela de Emil Lask, había denominado en su trabajo de habilitación “la determinación material de la forma”,<sup>1</sup> y, por consiguiente, según una formulación muy alejada de aquello que un neokantiano estaría dispuesto a admitir:

*El carácter de la referencialidad [Bezughaftigkeit] está ya determinado. Esto significa, visto desde el lado del material, que este material como tal remite a algo que va más allá de sí mismo. No se limita a suministrar la materia para después retirarse sin jugar ningún papel. Por tanto, nuestra caracterización era incompleta; aislaba el *factum* de la donación material sin considerarla “en su mirar hacia” [“*im Hinblick auf*”] la donación ideal. En un sentido objetivo, este “mirar hacia” se halla “de alguna manera” en el material, se extiende [*streckt sich*] hacia el ideal, así como la norma es en sí misma “norma para algo” (GA 56/57, 55; 65).*

De acuerdo con el método teleológico, la función de la predonación material prepara el terreno para el fundamento y la valoración crítica normativa. En relación con este

---

<sup>1</sup> Heidegger había empleado esta expresión en su trabajo de habilitación por referencia al principio de la diferenciación de la determinación del significado de Lask (GA 1, 311), para quien la materia no sólo funda la forma lógica, sino que además determina su significado. Véase Lask (1923: 63 y ss.). Véase también Adrián Escudero (2010: 104-122), Cazzanelli (2010), Fehér (1992), Imdhal (1997: 69-90), y Kisiel (1992a: 113) y (1995c: 208 y ss.). Para la filosofía trascendental de los valores, como apunta Cazzanelli (2010: 28), esta solución significaría confundir los dos planos, “reducir el normativo al natural y, como consecuencia, rebajarse inevitablemente al relativismo donde el *deber-ser* está determinado por el *ser* y su contingencia”.

ideal normativo del conocimiento teórico, la donación material proporciona los procesos psíquicos del conocimiento; luego, desde un punto de vista epistemológico, las condiciones necesarias para el cumplimiento de la norma deben buscarse en estos procesos cognitivos. Al igual que se da por hecho que estos procesos están caracterizados sin ambigüedades; los fenómenos psíquicos de tipo cognitivo, comprendidos en la donación material, quedan delimitados con claridad como la totalidad de los momentos que son tomados en consideración en cuanto normas.

Así pues, la función de la pre-donación material nunca es libre, se encuentra condicionada por el sentido funcional del método que requiere de su completa caracterización; además, añade Heidegger, la psicología como ciencia empírica no está en condiciones de satisfacer esta exigencia. Si bien la donación material es necesaria para el método, la psicología no puede superar la provisionalidad hipotética y la validez relativa propias de las ciencias empíricas e inductivas. El fundamento de la valoración crítica muestra ahora su debilidad a la luz de las exigencias epistemológicas de la ciencia originaria, que vuelve de manera más radical sobre el imperativo del método fenomenológico —pues se dirige a “la cosa misma” (*die Sache selbst*) en singular— con la siguiente declaración:

Debemos sumergirnos [*hineinversenken*] hasta la claridad última [*bis zur letzten Klarheit*] en esta labilidad del hecho [*Labilität der Tatsache*] y del conocimiento efectivo [*Tatsachenerkenntnis*], del “*Faktum*”, hasta que nos resulte inequívoco en su donación (GA 56/57, 58; 69).

No obstante, para sumergirnos en la “labilidad del hecho” y en la dimensión material del *factum* del conocimiento, es necesario retrotraerse —tal y como Heidegger había aprendido de Lask— a un ámbito más originario: la esfera preteórica donde se dan los objetos de la psicología. Se trata de dar un paso atrás que viene impulsado por una firme decisión:

Se ha de romper con la primacía de lo teórico, pero no según *el* modo que proclama un primado de lo práctico o que introduce otro elemento que muestre

los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico (GA 56/57, 59; 70-71).<sup>1</sup>

Ahora bien, si la donación material se extiende al ámbito de procesos psíquicos desconocidos, si todo es psíquico o existe *por medio* de lo psíquico, la pregunta por la donación material y por el significado de lo psíquico adquiere en este caso un nuevo sentido y una gran relevancia: “Nuestra problemática se concentra, por así decirlo — señala Heidegger—, en un punto: en la donación material, para ser más precisos, en la pregunta de *cómo lo psíquico debe darse como una esfera total [als Gesamtsphäre]*” (GA 56/57, 60; 71, c. n.). ¿Los fenómenos de la donación ideal caen también en el ámbito de lo psíquico? ¿Hay *otro modo* de considerar lo psíquico que permita resolver los problemas de la ciencia originaria? ¿Se puede *acceder* a esta esfera de una manera distinta a la del conocimiento empírico e hipotético-deductivo? ¿Nos encontramos ante el verdadero origen (*Ur-sprung*)?

El rasgo fundamental de lo psíquico es su desasosiego (*Unruhe*); una persistente movilidad que viene dada por la condición temporal de la corriente de vivencias, donde el cambio es constante:

En el sentido psicológico, el ser de lo psíquico no está en quietud [*nicht in Ruhe*], sino expuesto a un cambio constante [*in ständiger Veränderung*]; es un conjunto de procesos que discurren en el tiempo [*in der Zeit verlaufend*] y que se caracterizan precisamente por la temporalidad [*Zeitlichkeit*]; esta esfera del acontecer [*Geschehenssphäre*] no ocupa un espacio, no se puede descomponer en procesos elementales y no consta de hechos fundamentales [*Grundtatsachen*] que puedan disolverse como si se tratara de los elementos básicos de los entes (sensaciones, representaciones) (GA 56/57, 61; 72).

---

<sup>1</sup> Esta declaración de intenciones conserva la impronta que Lask había dejado en la preocupación categorial de Heidegger desde su trabajo de habilitación. El primer contacto que tenemos con las categorías no se establece, según este autor, a través de una mediación cognitiva, sino que, previamente a su conocimiento, éstas son *vividas* mediante una entrega absoluta (*Hingabe*); un término que, como ya vimos en el Capítulo 1, Heidegger empleaba para referirse a la entrega del sujeto de la mística en la plenitud de la *unio mystica*. Además del descubrimiento de esta esfera preteórica para la vivencia de lo categorial, Lask defendía, como ya hemos señalado anteriormente, el principio de la determinación material de la forma, según el cual las categorías dejan de pertenecer al reino de lo suprasensible y surgen como determinación de la materia misma. Es así, pues, como Lask obtiene un fructífero rendimiento de la aplicación del principio husserliano de correlación interna entre forma y materia. Véase Adrián Escudero (2010: 116-118), Cazzanelli (2010: 33), García Gainza (1997: 51-104), Greisch (2000a: 39-41) y Kisiel (1993: 27-38), (1995c) y (2008: 48-57).

La esfera material de lo psíquico constituye en sí misma, como acontecer temporal, una totalidad que ni ocupa un espacio ni puede someterse a un análisis atomizado de sus elementos; para respetar su rítmica vital sólo nos es posible acceder a ella mediante la “pura entrega [*reine Hingabe*] a la cosa” (GA 56/57, 61; 72). El acceso a esta esfera preteórica exige un método más originario que el de las ciencias particulares: ni nos sirve la descomposición del análisis —tampoco la “descripción reflexiva” de la fenomenología (GA 56/57, 99; 119)—, ni es posible llegar a ella por inducción o mediante el método hipotético-deductivo. De resultas, el problema epistemológico de la ciencia originaria de la vida se nos presenta a partir de ahora bajo una doble exigencia: la de cómo *acceder* a la esfera preteórica en su totalidad sin descomponer ni traicionar su articulación temporal originaria; y la de cómo dar *expresión* a lo así intuido sin someterlo a un proceso de generalización y objetivación conceptual.

#### §16. El enigma del “hay” y el salto al mundo como significatividad

Nos encontramos en el tránsito de la primera parte del curso, la más neokantiana, a la segunda, la propiamente fenomenológica, y, como han observado Kisiel (1993: 23, 42) y Greisch (2000a: 39), este paso toma la forma de un “salto” guiado por un peculiar “experimento mental”: la vivencia impersonal del “*es gibt*”, el “hay” o el “se da”.<sup>1</sup> En el epígrafe anterior Heidegger nos invitaba, mediante la pura entrega (*durch reine Hingabe*),<sup>2</sup> a sumergirnos en la cosa misma (*an die Sache selbst*) para experimentar hasta su claridad última el fenómeno de la donación en su facticidad “bruta”. Es así, pues, como desea sacar a la luz, convertir en fenómeno, el darse mismo de la donación; es decir: mostrar la experiencia originaria en la que tiene lugar el “hay”. Y en ese sentido pregunta:

---

<sup>1</sup> El paso de la primera parte del curso a la segunda también puede ser leído como el salto desde la reducción de la vida a nuda factualidad —esto es, el *factum brutum* irracional según la acepción neokantiana— hacia la nueva comprensión de la facticidad, en la versión heideggeriana, como categorialmente preestructurada, significativa y mundana. En este salto hacia la articulación significativa del mundo en cuanto tal, Lask desempeña un importante papel “catalizador”. Véase Cazzanelli (2010) y Kisiel (1992a: 116), (1995c: 223 y ss.) y (2008).

<sup>2</sup> Esta entrega —como dice Heidegger más adelante— se traduce, desde un punto de vista epistemológico, en el abandono intencionado de la teoría del conocimiento y de su lógica de las “presuposiciones”, de la “actitud crítica”, para optar por “una concepción formal del análisis de las vivencias” (GA 56/57, 79; 95).

¿Hay [*Gibt es*] en general una única cosa si sólo hay [*es gibt*] cosas? Entonces no hay en general cosas [*gibt es keine Sachen*]; ni siquiera hay nada [*es gibt nicht einmal nichts*], porque con la total supremacía de la esfera objetiva [*Sachsphäre*] no se da ningún ‘hay’ [*‘es gibt’*]. ¿Se da el ‘hay’ [*Gibt es das ‘es gibt’*]? (GA 56/57, 62; 73).<sup>1</sup>

Por lo pronto, toda la problemática que rodea a la teoría del conocimiento pende ahora de una sola pregunta de resonancias leibnizianas, en apariencia insignificante y, sin embargo, fundamental: “¿Hay algo?”. Hasta tal punto esta pregunta es decisiva —insiste Heidegger con cierto dramatismo—, que pone en juego “la vida o la muerte de la filosofía en general”:

Nos hallamos ante un abismo [*Abgrund*] en el que, o bien nos precipitamos en la nada [*Nichts*] —es decir, en la nada de la objetividad [*Sachlichkeit*] absoluta—, o bien logramos saltar a *otro mundo* [*der Sprung in eine andere Welt*], o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal (GA 56/57, 63; 77).

Esta cuestión nos sitúa ante la siguiente disyuntiva epistemológica: o bien permanecemos en la esfera teórica, en medio de la devastación y reificación de la experiencia, o bien nos atrevemos a dar el salto al mundo *en cuanto tal*; no al mundo *real*, en el que nos encontramos en actitud reflexiva como sujetos enfrentados a las cosas, sino a la trama significativa del mundo o al *mundear* del mundo. Es más, de este salto sobre el abismo depende tanto el abandono —*more* laskiano— de la versión dualista de la teoría del conocimiento como la reapropiación —en un sentido vital y preteórico— de la intencionalidad husserliana.<sup>2</sup> Al mismo tiempo, el salto al que

---

<sup>1</sup> Kisiel (1993: 42) aporta otra formulación de la misma pregunta recogida en las notas de un estudiante: “*Gibt es ein ‘es gibt’, wenn es nur ein ‘es gibt’ gibt?*” (¿Se da un “hay” si solamente se da un “hay”?). A su vez, Kisiel (1986/87: 97, n. 23) indica que la pregunta por el “*es gibt*” es el inicio de una confrontación (*Auseinandersetzung*) entre Heidegger y Natorp, pues se trata de un término empleado por este último para referirse a la dimensión fáctica, al *factum brutum* de lo “*Urkonkrete*”. Cazzanelli (2010: 34-35), por su parte, insiste en lo provocativa que resulta la pregunta por el “hay” para un neokantiano, ya que la donación no es algo que se ofrezca, sino una categoría del sujeto; en cambio, para Heidegger la pregunta sobre “*la donación de la donación*” es la pregunta sobre el sentido de la experiencia originaria. Véase también Adrián Escudero (2010: 381-389) y Wolzogen (1988: 316).

<sup>2</sup> Lask (1923: 89) había empleado una expresión muy similar acerca de la “vida o muerte de la filosofía en general” para referirse a la necesidad de superar el dualismo del conocimiento empírico y trascendental —la distancia abierta entre la ciencia real o del ser y la ciencia ideal o del valor— en favor de una visión unitaria del conocimiento y la verdad. Sin embargo, Heidegger comenta en estas lecciones que Lask supo ver dónde estaba el problema sin dar con la solución, pues “quiso resolverlo

nos impele la inhóspita “aridez” del “¿Hay algo?” es contemplado desde la imagen bíblica de la travesía por el desierto —en este caso, se trata del recorrido por el paraje yermo y sin vida de la objetividad absoluta del puro *theorein*—, que deberá ser transitado con éxito si queremos hallar resguardo a la sombra del “árbol de la vida”; esto es, si todavía mantenemos “la esperanza de *comprender intuitivamente* [zuschauend zu verstehen] y de intuir comprensivamente [*verstehend zu schauen*] en lugar de *conocer* [erkennen] siempre cosas” (GA 56/57, 65; 79); si queremos, en definitiva, adentrarnos en la tierra prometida de la “intuición hermenéutica” (GA 56/57, 117; 141).

Pero para alcanzar la otra orilla —“la ciencia hermenéutica”<sup>1</sup> o la ciencia originaria de la vida— es necesario experimentar primero en toda su radicalidad el “enigma” (*Rätsel*)<sup>2</sup> que encierra la pregunta por el “hay”; se trata de “prestar oídos a los motivos” (*die Motive herauszuhören*) que la mantienen viva para que la pregunta pueda ser así “una pregunta vivida” (GA 56/57, 65; 79). Y aquí “motivo” —precisa Heidegger— no significa ni buscar las causas del devenir o las condiciones de la objetivación, ni buscar cosas que expliquen la vivencia en términos de cosa o dentro de un contexto de cosificación (GA 56/57, 66; 80).<sup>3</sup> Si queremos encontrar “el motivo

---

de una manera teórica” (GA 56/57, 88; 106). Kisiel (1993: 43, n. 12) propone comparar la experiencia heideggeriana de la total reificación del mundo con la experiencia husserliana de la aniquilación del mundo en *Ideen I* (§49) para destacar la diferencia entre dos modos opuestos de regresar “a las cosas mismas”. Greisch (2000a: 42-43), por su parte, concluye que si bien Husserl nos muestra, mediante la experiencia de la diferencia radical entre la naturaleza y la conciencia, el acceso a una vivencia de la conciencia intencional que define como una esfera absoluta de sentido, Heidegger nos descubre, en cambio, la experiencia radical e irreductible de nuestra exposición al mundo, el mundo *en cuanto tal* al que hay que saltar. Riedel (1989: 220) encuentra en la descripción del desierto de lo real los ecos del diagnóstico nietzscheano del nihilismo moderno y el crecimiento del desierto.

<sup>1</sup> En el WS 1919/20, Heidegger afirma: “La ciencia originaria es en último término la ciencia *hermenéutica*” (GA 58, 55).

<sup>2</sup> Esta pregunta resulta “enigmática” porque puede referir a la vez a algo muy general, a cualquier objeto, y a algo en particular: “Hay múltiples formas de decir ‘hay’ [*es gibt*], y en cada caso tienen un sentido diferente, aunque siempre remitan a un idéntico momento significativo. Precisamente por su simplicidad, este ‘hay’ —completamente vacío y carente de significados determinados— tiene un carácter profundamente enigmático [*seine mannigfachen Rätsel*]” (GA 56/57, 67; 82). Como más adelante veremos, lo enigmático del “hay” guarda una estrecha relación con el “*Ur-etwas*”: el algo originario y premundano. En las lecciones del WS 1919/20, el misterio que encierra el acontecer del algo originario es comparado con el *mysterium tremendum* (GA 58, 107), un misterio que ya vimos aflorar en el capítulo anterior, en la carta a Blochmann con fecha de 1/5/1919 (BwB, 14), como el enigmático carácter de gracia que toda vida encierra.

<sup>3</sup> Años después, Heidegger volverá sobre la distinción entre motivo y causa en los *Seminarios de Zollikon*: “A diferencia de la causa [*Ursache*], la cual sigue una regla, no hay nada semejante para la determinación de lo que sea un motivo [*Motiv*]. El carácter del motivo es que me mueve [*dass es mich bewegt*], que interpela al ser humano. En el motivo hay evidentemente algo que es y que me interpela [*mich anspricht*]; comprensión [*Verständnis*], estar-abierto [*Offensein*] para un determinado nexo de significado y de mundo [*Bedeutungs- und Weltzusammenhang*] [...]. La *causalidad* es una idea, una determinación ontológica; pertenece a la determinación de la estructura de ser de la naturaleza. La

significativo [*das sinnhafte Motiv*] para el sentido del ‘hay’”, debemos sumergirnos (*versenken*) en la vivencia, despojarnos de todos aquellos prejuicios de la teoría del conocimiento que nos impiden atender a su escucha y discernir así los ecos del origen que aún resuenan en la corriente vital.<sup>1</sup>

Ahora bien, al experimentar en toda su profundidad la pregunta por el “hay” —y a pesar de que se trata de la pregunta teórica por excelencia—, descubrimos que no nos hallamos ante un proceso físico o psíquico, ni con objetos o con algo parecido a un “yo”, sino única y exclusivamente con el “vivir dirigiéndose hacia algo” (*Leben auf etwas zu*). Se trata, pues, de una experiencia que, además de no ser objetiva, es impersonal: “El ‘se da’ [*gibt es*] es un ‘darse’ [*es geben*] para un yo — y, con todo, no soy *yo* el para *quien* y el hacia *quien* de la referencia [*Bezug*] del sentido de la pregunta” (GA 56/57, 69; 84).<sup>2</sup> Esta intencionalidad desnuda y anónima del vivir es comprendida en términos de un “comportarse respecto a” (*Verhalten zu*) que funciona al modo de una a-propiación (*Er-eignis*) significativa; un acontecer en el que el vivir y lo vivido están imbricados en una totalidad de sentido y que en nada se parece a un pro-ceso (*Vor-gang*) cognitivo: un suceso objetivado que pasa (*gang*) por delante (*vor*) del yo y que sólo mantiene con él una vinculación teórica.<sup>3</sup>

---

*motivación* [Motivation] concierne a la existencia del ser humano [*die Existenz des Menschen*] en el mundo en tanto que actúa y tiene experiencias” (ZOLL, 27-29; 46-48). Kisiel (1993: 43, n. 12) ha advertido el paralelismo que se da entre *Ideen I* (§47), donde Husserl se refiere a las “motivaciones” que conducen a la dinámica intencional de la conciencia inmanente y absoluta tras la aniquilación del mundo natural (§49), y las motivaciones que llevan a la dinámica intencional históricamente situada y contextualizada de la vivencia del “hay” una vez superada la cosificación del mundo teórico. Husserl diferencia igualmente entre “motivación” y “causalidad”: si bien la primera refiere a la “esfera fenomenológica pura” —tal y como es descrita en las *Investigaciones lógicas*—, la segunda refiere a la esfera de la realidad en sentido trascendente. Véase *Ideen I* (101, n. 1; 109-110, n. 1) y Riedel (1989: 221). Jollivet (2009: 67) también localiza, por su parte, el rendimiento epistemológico que Heidegger obtiene del “motivo” y de la “motivación” en “la ruptura con toda consideración de orden causal”.

<sup>1</sup> Riedel (1989: 222) apunta que con la noción de “motivación” Heidegger señala hacia la escucha de la resonancia de lo originario, la cadencia sonora que, a modo no sólo de *Motiv* en el sentido de “origen del movimiento” (*Beweggrund*), sino también como la “serie musical” (*musikalische Tonfolge*) dominante o reiterativa —al igual que sucede con la repetición del *Leitmotiv* en las obras de Wagner—, el *Ur-etwas* deja en la corriente vital; y aquello que resuena (*anklingen*), que se deja comprender en el movimiento de las vivencias, es la vida en su totalidad.

<sup>2</sup> En la enigmática experiencia del “hay” —a diferencia de lo que sucederá después con la angustia y la experiencia de la nada en *Ser y tiempo*— podemos encontrar ciertos aires de familia con la experiencia del “*Il y a*” descrita por Levinas en *De la existencia al existente* (1947). En ambos casos estamos rodeados —como dice Levinas (1990: 93-94) y (2000: 77)— por una “consumación” impersonal, anónima pero inextinguible de ser [...]. El *hay*, en su rehusarse a tomar forma personal, es el “ser en general”. Ese “ser en general” es comprendido ahora por Heidegger como el enigma o el *mysterium tremendum* que encierra el “*Ur-etwas*”, el algo originario, preteórico y premundano, que antecede y sirve de motivo a las tramas significativas del mundo. Asimismo, como ha señalado Kisiel (1992a: 107), el “*Ur-etwas*” se encuentra en el origen de la noción de “facticidad”.

<sup>3</sup> Para comprender mejor la diferencia que existe entre la vivencia de una “a-propiación” (*Er-eignis*) vital y la vivencia de un “pro-ceso” (*Vor-gang*) cognitivo, Heidegger pone el ejemplo del astrónomo

Con el propósito de ilustrar fenomenológicamente cómo tiene lugar la vivencia inmediata del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) —el salto al mundo en cuanto tal y el abandono de la experiencia reificada—, Heidegger recurre al famoso ejemplo de la “vivencia de la cátedra”. Y a diferencia del modo de proceder característico de la teoría del conocimiento, que comienza su descripción a partir de la percepción de los *sense data*,<sup>1</sup> quiere mostrar que previamente ya nos hallamos inmersos en esta experiencia mundana y que nos apropiamos de ella “de golpe”, en su inmediatez y en su totalidad:

En la vivencia pura no reside ningún nexo de fundamentación [*Fundierungszusammenhang*], como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia [*Abbiegung von reinen Hineinschauen in das Erlebnis*]. Yo veo la cátedra de golpe [*in einem Schlag*], por así decirlo; no la veo aislada (GA 56/57, 71; 86).

Esta vivencia es comprendida “de golpe” (*in einem Schlag*),<sup>2</sup> sin necesidad de fundarse en la percepción, porque aquello que de forma inmediata tiene lugar en el mundo circundante es “lo significativo”; las cosas significan por sí mismas en su acontecer mundano, pero para que esta significatividad pueda ser experimentada es

---

que analiza, desde el punto de vista de la astrofísica, la salida del sol en términos de un proceso natural y la vivencia del coro de los viejos tebanos que, en la *Antígona* de Sófocles, miran al sol naciente a primera hora de la mañana después de la victoriosa defensa de Tebas. Véase GA 56/57, 74; 89-90.

<sup>1</sup> Heidegger muestra en el §17 que los datos sensoriales son el punto de partida tanto del realismo crítico como del idealismo crítico-trascendental; es decir, de la actitud teórica que incluye a la fenomenología reflexiva de Husserl. Sin embargo, la aparente inmediatez de la sensación sólo puede tener lugar a partir de ciertas modificaciones efectuadas sobre la comprensión inmediata del mundo circundante: “[L]a sensación está ella misma ahí presente, pero sólo en cuanto destruí lo circundante [*das Umweltliche zerstörte*], en cuanto borré, abandoné y desconecté mi yo histórico [*historisches Ich*], en cuanto empecé a teorizar, en cuanto permanecí primariamente instalado en la actitud teórica” (GA 56/57, 85; 103).

<sup>2</sup> Tal y como expone Xolocotzi (2004: 82 y 101), Husserl emplea la expresión “de golpe” cuando se refiere a la intuición sensible, aquella intuición que nos proporciona el objeto real e individual en forma simple; véase LU II, 618; 705. En cambio, con la intuición categorial se abandona la esfera de la “sensibilidad” y se entra en el “entendimiento”; véase LU II, 624; 709. Además, el giro de la mirada del objeto sensible simplemente percibido hacia lo categorial está dirigido por la reflexión. La distinción entre intuición sensible y categorial —que Husserl lleva a cabo en la sexta investigación lógica— repite así la tradicional separación entre *aísthesis* y *nóesis* que Heidegger desea abolir con el “de golpe” de la significatividad; esto es: el ver la cátedra “de golpe” significa aquí que su comprensión no está fundada en la percepción ni, por consiguiente, en niveles constitutivos.



necesario comprender el mundo circundante de un modo más originario que la teoría del conocimiento. El mundo no lo forman un conjunto de cosas con un determinado contenido de significación, sino que sin necesidad de dar un rodeo intelectual que pase por la captación de la cosa, lo significativo es lo primario: “Viviendo en un mundo circundante [*Umwelt*], me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘*mundea*’ [‘*es weltet*’], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo ‘vale’ [‘*es wertet*’]” (GA 56/57, 73; 88).<sup>1</sup>

La expresión “*es weltet*”, que tan honda impresión causó en quienes la escucharon por vez primera en estas clases,<sup>2</sup> sustituye ahora a la vivencia teórica del “*es gibt*” y se muestra como más originaria que el “*es wertet*” neokantiano —un juicio de valor secundario que necesita añadirse a un juicio de hecho y, por ende, a una previa donación sensorial—.<sup>3</sup> El *mundear* de la cátedra quiere decir aquí que ésta congrega a su alrededor todo un tejido significativo, al modo de una tupida red de significaciones que vienen encadenadas tanto por referencias espaciales como por ligaduras temporales. Así pues, aquello con lo que primero me encuentro al entrar en la clase y mirar la cátedra no es con una superficie marrón que se corta en ángulo recto, en forma de caja y de pupitre académico; además, adoptar este punto de vista conlleva una destrucción irrecuperable del fenómeno originario: “Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba” (GA 56/57, 86; 104).

El proceso que conduce de la vivencia inmediata del mundo circundante a la esfera teórica es caracterizado en términos de una “des-vitalización” (*Ent-lebung*) ocasionada por una “destrucciona infeccion teórica” (*zerstörenden theoretischen Infizierung*) de lo circundante (GA 56/57, 89; 107); se trata de un contagio que se

---

<sup>1</sup> En unas notas de las lecciones del SS 1920 escribe Heidegger: “La objetualidad [*Gegenständlichkeit*] de la filosofía no tiene el carácter teórico de cosa, sino el de la *significatividad*, pero la de lo *fáctico* y *absolutamente originario*” (GA 59, 197). Lo *urfaktisch* apela aquí, como veremos en el §19, a la “existencia personal” en su historicidad, en su “aquí-ahora” fáctico y concreto.

<sup>2</sup> Véase Gadamer (1983d: 141) y (2002: 152-153) y Riedel (1989: 225).

<sup>3</sup> Kisiel (1992b: 23, 26), (1993: 22-25, 46) y (1995c: 223) ha destacado la importancia que tienen los verbos impersonales en el KNS; verbos en los que no hay sujeto y que remiten directamente a la acción o a un acontecimiento, y ha dividido el curso en dos partes según una nota del propio Heidegger en el esquema que hizo durante las últimas clases. Así, en la primera parte (“neokantiana”) aparecen: “*es gilt*” (en referencia a la lógica y epistemología neokantianas), “*es soll*” (para apelar a la filosofía moral neokantiana) y “*es wertet*” (refiere a la filosofía de los valores o axiología). El salto o el punto de ruptura con la primera parte lo marca el uso del “*es gibt*”. Y la segunda parte (“fenomenológica”) se caracteriza por el empleo del “*es weltet*” y el “*es er-eignet sich*”. Asimismo, Greisch (2000a: 38-39) señala que el empleo de este último (“*es er-eignet sich*”) supone la transición del concepto psicológico de “vivencia” (*Erlebnis*) al concepto formal de “experiencia” (*Erfahrung*) de la vida fáctica. Véase también Buren (1994a: 254-255) y Cazzanelli (2010: 32).

origina y se propaga desde la aparente inmediatez de “lo dado”: “Lo ‘dado’ [‘*Gegeben*’] es una silenciosa, apenas visible, pero auténtica reflexión teórica impuesta a lo circundante [*Umweltliche*]” (GA 56/57, 88-89; 107). Lo circundante “dado” es el primer paso en el tratamiento objetivante del mundo, ha sido arrancado del yo histórico y, por tanto, el “mundear” ya no es lo primario. Al suspender de esta manera el verdadero sentido de lo circundante (su carácter significativo), aquello que se coloca como “lo dado” se transforma en una “mera cosa” provista a su vez de cualidades cóscicas (color, dureza, espacialidad, extensión, peso, etc.); de igual forma, el espacio queda reducido a espacio cóscico (*Dingraum*), y el tiempo a tiempo cóscico (*Dingzeit*). La progresiva transmisión de la infección teórica a la vivencia del mundo circundante se puede rastrear en la siguiente enumeración: cátedra, caja, color marrón, madera y cosa.<sup>1</sup>

En la esfera de lo cóscico —el grado más elevado de teoretización—, el “mundear” ha desaparecido y sólo quedan restos de realidad. La cosa, que es lo más real —pues la realidad (*Realität*) no es una característica circundante sino teórica e inherente a lo cóscico—, lo abarca todo, de tal manera que:

Lo significativo es des-significado [*das Bedeutungshafte ist ent-deutet*] hasta el punto de quedar reducido a un simple resto [*Rest*]: ser-real [*Real-sein*]. La vivencia del mundo circundante es despojada de vida [*das Umwelt-erleben ist ent-lebt*] hasta el punto de quedar reducida a mero resto: algo real en cuanto tal [*ein Reales als solches*]. El yo histórico [*das historische Ich*], por su parte, es des-historizado [*ent-geschichtlich*] hasta el punto de quedar reducido a un resto de la específica yo-idad [*Ich-keit*] que es correlato de lo cóscico [*Dingheit*], y sólo manteniéndose en el ámbito de la esfera teórica tiene su “quién”, es decir, ¿sólo así resulta “accesible” [*erschließbar*]?! (GA 56/57, 89; 108).

---

<sup>1</sup> “La esfera de la cosidad [*Dinghaftigkeit*] —afirma Heidegger— constituye el estrato inferior de aquello que llamamos la objetividad [*Objektivität*] de la naturaleza. En tanto esfera de la objetividad teórica, su estructura tiene una determinada arquitectónica, presenta una multiplicidad de formas de la cosidad, cuya unidad categorial queda delimitada significativamente por la idea de la cosa. La articulación de las categorías está regida por las leyes motivacionales de la ‘cosidad’ [*Motivationsgesetzlichkeit Dinghaftigkeit*]. La cosidad no es algo así como el ‘género supremo’ bajo el cual se encuentren las categorías individuales” (GA 56/57, 90; 108-109). Husserl, que participa plenamente del proceder teórico, trata esta misma cuestión —la “región de cosa en general” y el problema de la constitución de las objetividades de la región cosa en la conciencia trascendental— en *Ideen I* (§§ 149-153).

A fin de cuentas, con la descripción de este proceso infeccioso de la objetivación en términos de enfermedad y de una progresiva pérdida de vitalidad, Heidegger ha querido mostrar que el origen de la teorización se encuentra también en la vida: “Los problemas últimos permanecen ocultos cuando la teorización misma se absolutiza, por no comprenderse que su origen está en la ‘vida’, esto es, por no comprenderse que el proceso de la creciente objetivación [*Objektivierung*] desemboca en un proceso de desvitalización [*Ent-lebung*]” (GA 56/57, 91; 109). Desde esta nueva perspectiva, la cuestión epistemológica por excelencia —el problema de la realidad del mundo exterior— se revela ahora como un contrasentido (*Widersinnig*): lo circundante tiene en sí mismo su genuina forma de autoostración, que es previa a la pregunta teórica por su “realidad”; la lógica de las presuposiciones en la que se mueve la teoría del conocimiento —la circularidad teórica entre posición y presuposición— se desvanece; y todo ello porque la vivencia del mundo circundante tiene lugar en una esfera vital que es *anterior* a la teoría: “*La vivencia circundante [das Umwelterleben] no hace ni presuposiciones ni se deja etiquetar como presuposición. Pero ella tampoco está exenta de presuposiciones, dado que las presuposiciones y la ausencia de presuposiciones sólo tiene sentido en el marco de lo teórico*” (GA 56/57, 94; 113-114).

#### §17. La imbricación vital entre la motivación y la tendencia: la intuición hermenéutica

La circularidad, que había sido presentada al principio de estas lecciones como la “expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método” (GA 56/57, 16; 21), deviene ahora “una dificultad *producida teóricamente*” (GA 56/67, 95; 116), ya que sólo la teoría se mueve en la lógica de la posición (*Setzung*) y la presu-posición (*Voraus-setzung*); también se nos había anunciado en ese mismo lugar que la filosofía debería tener la capacidad de suprimir y superar (*aufheben*) esta insidiosa circularidad. Pues bien, una vez llegados a este punto, donde es posible constatar que la circularidad es un fenómeno teórico y, más concretamente, que es resultado de un proceso de “des-vitalización”, estamos en condiciones de comprender que si lo teórico es en este sentido “derivado”, la esfera originaria no puede ser en sí misma teórica. Y el modo de “superar” este círculo pasa entonces por la constatación de que la ciencia del origen únicamente puede ser de naturaleza pre-teórica o supra-teórica:

Tiene que haber una auténtica ciencia *originaria* [Ur-wissenschaft] en la que lo teórico mismo tenga su origen [Ursprung]. Esta ciencia del origen [Wissenschaft vom Ursprung] está constituida de tal manera que no sólo no necesita hacer ninguna *presuposición*, sino que *ni siquiera puede* hacerla, pues no es teoría. Se encuentra *antes* [vor] o más allá [über] de la esfera en la que en general tiene sentido hablar de presuposiciones. *Este* sentido es estrictamente derivado, se origina en el mismo origen [ent-springt erst aus dem Ursprung] (GA 56/57, 96-97; 117).

La esfera de la ciencia originaria se sitúa *antes* de toda posición y valoración teóricas; su problemática epistemológica es, por consiguiente, *previa* a las distinciones sobre las que se constituye el método crítico-teleológico. Esta originariedad se traduce a su vez en una supresión de la teoría de los valores e incluso de la idea misma de “sistema” de valores, ya que detrás de la idea de sistema se esconde la tendencia a absolutizar lo teórico.<sup>1</sup> No obstante lo cual, el problema epistemológico no pierde importancia; bien al contrario, éste se convierte en un asunto central en el doble sentido ya mencionado: cómo *acceder* científicamente a la esfera originaria de las vivencias y cómo *expresar* las vivencias sin desfigurarlas. En primer lugar —sintetiza así Heidegger su “posición metodológica”—, debemos ejecutar (*vollziehen*) la vivencia del mundo circundante en toda su vitalidad; luego, observarla (*Hinsehen*) con detenimiento; y después, observar esa observación (*auf dieses Hinsehen hin sehen*) y examinar el *modo* (*das Wie*) en el que hemos ejecutado la primera observación.

Queda claro, pues, que la vivencia del mundo circundante no incluye nada parecido a una posición objetiva ni a una conciencia de donación, el comportamiento de esta vivencia no cristaliza en una objetivación; a saber: el mundo circundante no está ahí presente como un índice fijo de existencia, sino que se diluye en el vivir y lleva en sí mismo el “ritmo de la vivencias” (*Rhythmus des Erlebnisses*). En todo caso, insiste Heidegger, sólo es posible experimentar esta vivencia de “manera rítmica” (*als Rhythmische*), sin quebrar la consonancia (*Mitanklingen*) que hilvana el vivir con lo vivido. ¿Cómo dar expresión entonces a esta rítmica vital sin traicionarla?

---

<sup>1</sup> Al suprimir la idea de sistema, concluye Heidegger: “Nos hallamos, por tanto, enfrentados a Hegel, es decir, ante una de las confrontaciones [Auseinandersetzung] más difíciles” (GA 56/57, 97; 117).

¿Qué sucede con la corriente de vivencias al pasar del primer paso, la ejecución vital, al segundo, la observación de las vivencias?<sup>1</sup>

A continuación veremos cómo Heidegger, en su respuesta a las objeciones que Natorp y Hartmann plantean al método fenomenológico (§17.1), encuentra una solución epistemológica al problema del acceso y de la expresión de la corriente de vivencias: la teorización formal (§17.2) y la intuición hermenéutica (§17.3).

### §17.1. Las dos objeciones teoréticas al método fenomenológico

Tal y como Husserl había expresado en *Ideas I*, la ciencia de las vivencias es ante todo una “ciencia descriptiva” y el método que permite convertir las vivencias vividas en *observadas* es el de la reflexión (§§ 77-78).<sup>2</sup> Pero la reflexión sólo funciona en la actitud teorética, donde el yo no se dirige ya hacia algo objetivo, sino hacia una vivencia que tiene la misma naturaleza que la reflexión, de tal forma que, para ser descritas, las vivencias dejan de ser vividas (ejecutadas) y pasan a ser miradas; o como Natorp le objeta a Husserl, la corriente de vivencias se ha detenido, deja de ser corriente y desaparece tras la objetivación de las vivencias: “La corriente de vivencias, reducida ahora a la calma [*der stillgestellte Erlebnisstrom*], se convierte en una serie de objetos pensados individualmente” (GA 56/57, 101; 122).

Aquello que primero se ha volatilizado, a consecuencia de esta disección, atomización y objetivación de sus elementos, es “la rítmica” que unificaba y daba vida a las vivencias como una totalidad de sentido; además, la descripción —como observan críticamente Natorp y Hartmann—,<sup>3</sup> al efectuarse por medio de conceptos,

---

<sup>1</sup> Este paso es el que entraña una mayor dificultad: “Uno de los problemas más difíciles consiste *en pasar de la vivencia circundante a la primera objetivación*. Este problema, así como el problema de *lo teorético en general*, sólo se puede resolver comprendiendo la vivencia circundante y el profundo calado de su problemática” (GA 56/57, 91; 109).

<sup>2</sup> Husserl había descrito la modificación de la ejecución de la vivencia en objeto intencional en la quinta investigación lógica: “La descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora; en ella se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual, en un acto relacionante, en el que el yo se aparece a sí mismo como refiriéndose por medio de su acto al objeto de éste. Esto implica, como es notorio, un cambio descriptivo esencial. Ante todo, el acto primitivo ya no existe meramente; ya no vivimos en él, sino que *atendemos a él y juzgamos sobre él*” (LU II, 367; 498). Asimismo, Husserl no era ajeno al problema que planteaba la objetivación de las vivencias en la reflexión; véase, por ejemplo, LU I (§3), Ideen I (§78) y CM (§15).

<sup>3</sup> Heidegger se hace eco de la crítica de Paul Natorp al método fenomenológico en el §19, apartados a), b) y c); y de la crítica de Nicolai Hartmann recoge la siguiente referencia: “La descripción es en todas las circunstancias un aprehender-en-palabras. [...] Toda expresión verbal es generalizante, una expresión de y para la universalidad. Pero el concepto es el vehículo lógico de la universalidad” (GA

siempre traduce y subsume algo en términos universales, presupone de manera inevitable cierto tipo de abstracción y de teoría: “La descripción [*Deskription*] no es nada inmediato, sino que mantiene una relación necesaria con el conocimiento de las leyes. La descripción [*Beschreibung*] es impensable sin que subyazca una explicación [*Erklärung*]” (GA 56/57, 101; 123). Si la corriente de vivencias, en su incesante movilidad, ha de convertirse en objeto de una ciencia originaria, no resulta plausible evitar la teorización ni aprehenderla de manera inmediata en su totalidad con el método de la descripción reflexiva, ya que éste se funda en la explicación.

El camino que emprende Heidegger en la recta final del curso, con el propósito de hallar el acceso adecuado a la esfera de las vivencias (*Erlebnissphäre*), consiste en una interpretación en clave preteórica del “principio de todos los principios” (Ideen I, §24).<sup>1</sup> Si este “principio” precede a todos los demás y nos ha de salvaguardar de los errores de la teoría, no puede ser en sí mismo de naturaleza teórica. Es más, en él radica la intención originaria de la verdadera vida (*die Urintention des wahren Lebens*); la intención de una actitud originaria (*Urhaltung*) que le permite establecer una “absoluta simpatía con la vida”, una total identificación con el vivir que, a diferencia de la destrucción de la rítmica vital que tiene lugar en la explicación, acompaña y explicita la cadencia temporal que hilvana sus motivaciones y tendencias. En esta actitud fundamental (*Grundhaltung*), que comienza a ser absoluta desde el momento en que vivimos en ella, ya no nos movemos en el interior de un sistema conceptual, sino en la “vida fenomenológica, en la creciente intensificación de sí misma [*in seiner wachsende Steigerung seiner selbst*]” (GA 56/57, 110; 133).<sup>2</sup>

Además, en una clara alusión crítica al artículo de Husserl en *Logos* añade: sólo a partir de esta “actitud fundamental” cobra sentido hablar del “rigor” (Strengung) de la científicidad cultivada en la fenomenología; un rigor que atañe exclusivamente a la

---

56/57, 101; 123). Sobre el alcance fenomenológico de la respuesta de Heidegger a Natorp, véase Zahavi (2003b).

<sup>1</sup> “Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; 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” (Ideen I, 43; 58). Heidegger, por su parte, lo resume así: “‘Todo lo que se da originariamente en la «intuición» [...] hay que tomarlo simplemente como se da’. Éste es ‘el principio de los principios’ que ‘nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría imaginable’” (GA 56/57, 109; 132).

<sup>2</sup> Pero precisa Heidegger: “Todo esto está separado por un abismo de cualquier forma de *logicismo* y no tiene nada que ver con una *filosofía de los sentimientos* [*Gefühlsphilosophie*] o con un filosofar de tipo genial” (GA 56/57, 110; 133). Kisiel (1992a: 109) reconoce en esta expresión la huella del Maestro Eckhart, que, tal y como analizamos en el Capítulo 1 (§6), se encontraba ya entre los intereses de Heidegger desde su trabajo de habilitación.

ciencia originaria, y por esta razón el problema del método se vuelve crucial para la fenomenología. Y anota entre paréntesis: “Por ello, todo este curso se mueve propiamente sólo en torno al problema del método” (GA 56/57, 110; 133). En el seno de esta actitud fundamental, el método no puede ser algo construido desde afuera ni desde arriba, tampoco puede ser ideado teóricamente mediante reflexiones dialécticas; la fenomenología debe bastarse a sí misma y por ello “sería un *pecado mortal* [Todsünde] pensar que *ella misma es un punto de vista* [Standpunkt]” (GA 56/57, 110; 134).<sup>1</sup>

La cuestión del método, que hasta ahora se nos ha presentado de la mano de la pregunta acerca de cómo es posible acceder y describir las vivencias sin desfigurarlas ni traicionar su vivacidad, deberá dar respuesta a estos dos prejuicios teóricos: en *primer lugar*, a la cuestión de la naturaleza del lenguaje y su tendencia a la objetivación, así como a la creencia de que la generalización (*Generalisierung*) de la función significativa y su carácter de universalidad (*Allgemeinheit*) ha de ser idéntica a la universalidad conceptual y teórica del concepto de género; en *segundo lugar*, al problema del acceso a la esfera de las vivencias a través de la intuición fenomenológica o intuición reflexiva, un ver que se identifica directamente con la descripción: ¿Es esta intuición —se pregunta Heidegger— un ver que se halla “enfrente” de lo visto o tiene un carácter totalmente diferente? ¿Existe esta dualidad entre objeto y conocimiento, entre lo dado y la descripción? ¿No será más bien una ilusión (*Täuschung*) del propio lenguaje teórico? (GA 56/47, 111-112; 135).

## §17.2. El “algo preteórico” y la teorización formal

Para clarificar en qué consiste la actitud fenomenológica y dar respuesta a estas dos objeciones, Heidegger retoma la caracterización de los distintos niveles de desvitalización (*Ent-lebung*) que resultaron del análisis de la vivencia del mundo circundante. En el nivel más elevado había salido a relucir el carácter totalmente

---

<sup>1</sup> En el “bastarse a sí misma” (*allein sich selbst*) debe residir la autosuficiencia metodológica de la idea de una ciencia originaria de la vida; por ello, al tildar de “pecado mortal” el “punto de vista” al que podría quedar reducida la fenomenología, la crítica de Heidegger parece dirigida a la posición teórica subyacente en la formulación husserliana del principio de todos los principios. Pues, como indica Held (1988: 243), si bien es cierto que Husserl descubrió en este principio “la predonación de una dimensión de apertura trans-subjetiva”, ésta quedó enseguida ensombrecida por el aseguramiento en el inmanentismo de la conciencia. Con la crítica de esta posición teórica y la reformulación del principio de todos los principios, Heidegger ofrece una solución a este dilema: la recuperación de la dimensión de apertura trans-subjetiva mediante la intuición hermenéutica.

vacío, formal y objetivo del “algo”; un algo del que todo contenido ha sido borrado porque se encuentra privado de mundo: “Es la esfera donde uno pierde el aliento y no puede vivir” (GA 56/57, 112; 136). Pero en este momento del curso se pregunta: ¿Es correcta la caracterización de los niveles de privación de vida que culmina en el simple algo sin más? ¿Se corresponde con el comportamiento fenomenológico genuino?

No parece necesario, pues, tener que recorrer todos los estadios motivacionales —la cátedra es marrón; marrón es un color; el color es un dato sensorial genuino; el dato sensorial es resultado de un proceso físico; los procesos físicos son la causa primaria; esta causa, lo objetivo, responde a un determinado número de oscilaciones del éter; los núcleos del éter se descomponen en elementos simples que están conectados por leyes igualmente simples; los elementos son lo último; los elementos son el algo en general— para emitir el juicio: “[Ello] es algo” (“*Es ist etwas*”); al contrario, podemos afirmar que en cada estadio existe la posibilidad de que éste sea entendido teóricamente como un “simple algo”. En cambio, no sucede lo mismo con el “motivo” que posibilita el juicio “Es marrón” o “Es un color”: estas conductas teóricas están limitadas a una esfera de la realidad, constituyen “*el específico constreñimiento de los niveles [Stufengebundenheit] del proceso de desvitalización [Entlebensprozess]*” (GA 56/57, 114; 138).

En contraposición a este proceso estratificado y restrictivo se encuentra la “teorización formal” (*die formale Theoretisierung*) que es libre; no está constreñida por ningún estadio y al mismo tiempo cada estadio puede ser considerado desde un punto de vista formal. Para comprender mejor las diferencias que separan a estas dos actitudes teóricas, así como las “motivaciones” que las vinculan con los diversos *modi* del “algo”, Heidegger dibuja el siguiente esquema en la pizarra:

### **I. EL ALGO PRETEORÉTICO**

I.A. El algo premundano (momento fundamental de la vida en general)

El algo originario (*Ur-etwas*)

I.B. Algo mundano (momento fundamental de determinadas esferas de vivencias)

Mundo genuino de vivencia (*Genuine Erlebniswelt*)

### **II. EL ALGO TEORÉTICO**

II.A. Algo objetual lógico-formal (*Formallogisches gegenständliches Etwas*)



(Motivado en el algo originario: en I.A)

II.B. Algo de naturaleza objetiva (*Objektartiges Etwas*)

(Motivado en el mundo genuino de vivencia: en I.B)

La relevancia metodológica de este esquema<sup>1</sup> recae sobre todo en la relación intencional que se establece entre el momento I.A (el algo originario, preteorético y premundano) y el momento II.A (el algo objetual lógico-formal), vinculados por un nexo de “motivación”. Esta fructífera relación será denominada, dos semestres después y por vez primera, “indicación formal” (GA 58, 217). Otra cuestión importante que aparece en la sinopsis, en este caso de cariz ontológico, es la noción del preteorético y premundano “*Ur-etwas*”, precursora de aquello que en el SS 1920 será designado con el nombre abstracto de “facticidad”. Ambos aspectos, una hermenéutica formalmente indicadora y una comprensión dinámica de la facticidad, confluirán finalmente en la hermenéutica de la vida fáctica.<sup>2</sup> Pero para ello será necesario transformar primero la intencionalidad teorética en una intencionalidad preteorética, dinámica y formalmente indicadora que pueda referir, sin deformarla, a la movilidad de la vida.

Con este esquema, sobre todo con el paso que va de II.A a I.A, Heidegger quiere responder a las objeciones hechas al método fenomenológico, en especial por Natorp, acerca del modo de acceso a la esfera preteorética de la vida y a su expresión no subsumible en conceptos generalizadores. Y como Kisiel no ha dejado de subrayar en diversos trabajos, la presencia de Lask resulta de nuevo muy esclarecedora para comprender la elaboración de este esquema: por un lado, la distinción entre el “algo preteorético” (I) —así como la entrega inmediata (*Hingabe*) que requiere el “*Ur-etwas*”— y el “algo teorético” (II);<sup>3</sup> pero sobre todo, por otro lado, en lo que respecta a los dos tipos del algo teorético (II.A y II.B).<sup>4</sup> Mientras que el “algo objetual lógico-

---

<sup>1</sup> Este esquema, que no fue incluido en los anexos de la primera edición del KNS (1987), sí aparece en la segunda (1999); véase GA 56/57, 219. Fue Kisiel (1992a: 122), (1993: 22) y (1994a: 189) quien por primera vez lo sacó a la luz antes de la edición de 1999. Véase también Buren (1994a: 253 y ss.), Cazzanelli (2010: 36-39) e Imdhal (1997: 56).

<sup>2</sup> Véase Kisiel (1992a: 107). Por otra parte, Cazzanelli (2010: 38) apunta que si el *Ur-etwas* o el algo premundano hace posible el *In-der-Welt-Sein*, que coincide con I.B, la estructura del *In-Sein* o relación originaria de la intencionalidad estaría ya recogida en el I.A.

<sup>3</sup> Imdhal (1997: 56) señala que Lask denominaba también al “algo preteorético” como el “algo preteorético”. Véase Lask (1923: 191).

<sup>4</sup> Véase Kisiel (1992a: 110-111) y (1993: 32 y ss.). Respecto a los dos tipos del algo teorético, hemos traducido “*gegenständliches*” por “objetual” y “*Objektartiges*” por “de naturaleza objetiva” para mantener la distinción entre “*Gegenstand*” y “*Objekt*”. Si bien el primero apunta a algo que está

formal” (II.A) sería equivalente a la “categoría reflexiva”, el “algo de naturaleza objetiva” (II.B) correspondería a lo que Lask había denominado “categoría constitutiva”. Las primeras son categorías meramente formales, vacías o generales, que configuran por así decir el esqueleto o la estructura de la intencionalidad de la vida;<sup>1</sup> y las segundas articulan los dominios de la realidad de manera jerárquica: lo sensorial, lo no sensorial y lo suprasensorial.<sup>2</sup>

Justo por ello, Heidegger puede decir que II.A, la “categoría reflexiva”, viene motivada por I.A, por el algo originario, premundano, preteorético y vital; aunque a diferencia de Lask, que hacía depender las categorías reflexivas de las constitutivas, Heidegger concibe la motivación del algo objetual lógico-formal en el algo originario como libre respecto a la jerarquización de géneros y especies.<sup>3</sup> De esta manera responde a la pregunta por un tipo de universalidad que no se identifica ya con la generalización de género. En este sentido argumenta:

También podría darse el caso de que lo formalmente objetual [*das formal Gegenständliche*] no mantuviera inicialmente ninguna conexión con el proceso teorético, es decir, que el origen de su motivación [*Motivationsursprung*] en la vida fuera algo cualitativa y esencialmente diferente [...]. La caracterización formal no exige ninguna motivación específica que arranque de algún determinado nivel del proceso de teoretización. Pero tampoco está simplemente atada a la esfera teorética, al ámbito de los objetos [*Objektgebiet*] en general. La amplitud de la posible caracterización objetual-formal [*formalgegenständlichen*] es obviamente mucho mayor (GA 56/57, 114-115; 138-139).

---

enfrente (*Gegen-stand*) e implica en sí mismo una relación intencional, una formalización fenomenológica, el segundo refiere simplemente a un objeto y expresa el carácter lógico-formal tradicional de la *mathesis universalis*. Véase Kisiel (1996: 209) y Lara (2007: 33, n. 9).

<sup>1</sup> Las categorías reflexivas por excelencia son el “haber” (“*Es-Geben*”) y el “hay” (“*Es gibt*”) que Heidegger emplea en su “experimento mental”. Véase Kisiel (1992a: 114) y (1995c: 223), así como Lask (1923: 130, 142, 155, 162 y 229).

<sup>2</sup> Kisiel (1992a: 115) y (1993: 38) traza una correspondencia entre, de una parte, las categorías reflexivas de Lask, la universalidad única del ser para los medievales, la formalización en Husserl y el algo objetual lógico-formal del KNS; y de otra, las categorías constitutivas, la generalidad jerarquizada de los entes en la Edad Media, la generalización husserliana y el algo objetivo del KNS. Se trata de una distinción entre dos modos de comprender lo categorial que Kisiel rastrea desde el trabajo de habilitación sobre Duns Escoto.

<sup>3</sup> García Gainza (1997: 85-87) resume el desacuerdo de Heidegger con Lask en que este último no abandonó la perspectiva de la teoría del conocimiento (la teoría del juicio y el problema de las categorías) al abordar la cuestión del sentido.

Esta amplitud es de una índole tal que abarca “*lo vivenciable en general*” (Erlebbares überhaupt), según una nueva comprensión del “algo” que pasa a significar todo aquello que puede ser vivido independientemente de su genuino carácter mundano; un “algo” cuya *indiferencia* (Indifferenz) ya no es sinónimo del grado más alto de desvitalización, sino que, precisamente al no pertenecer a ningún nivel de generalización y carecer de un contenido determinado, sirve como indicador “de la máxima potencialidad [*Potentialität*] de la vida” (GA 56/57, 115; 139).<sup>1</sup> Nos hallamos, pues, ante el “*Ur-etwas*”, el algo originario, preteorético y premundano, el índice de la plenitud de la vida misma que, sin tener todavía una caracterización mundana, alberga en su interior la “motivación” para tal caracterización.<sup>2</sup>

Su condición premundana es definida en términos de la máxima posibilidad y potencia como el “*todavía-no*” (Noch-nicht), aquello que aún no ha irrumpido en una vida genuina. El “algo” como lo vivenciable en general encierra ya en sí mismo el momento de su diferenciación en el “hacia” (*Auf zu*), el “en dirección a” (*Richtung auf*) o el “hacia el interior de un mundo (determinado)”, con toda la energía de su “ímpetu vital” (*Lebensschwungkraft*); en suma: el algo premundano y originario nos revela que la estructura fundamental de la vida es la intencionalidad.<sup>3</sup> Asimismo, se

---

<sup>1</sup> Es muy importante, como subraya Buren (1994a: 273-276), distinguir aquí entre la categoría formal de la indiferencia (*Indifferenz*) del premundano *Ur-etwas* y la generalidad vacía e indiferente (*gleichgültig*) del “algo” objetivado y teorético. La indiferencia del *Ur-etwas* apunta al *Ursprung*, a la fuente primordial a partir de la cual surgen mundos, a la diferenciación anárquica en la alteridad de mundos vitales y de entes mundanos característica del *Ereignis*. Buren (1994a: 273) se refiere con el término “heterología” a esta indiferencia del algo (ser) que está marcada por la inclinación trascendental en la *heterotheresis* (alteridad y diferencia) y en la *haecceitas* (el histórico aquí y ahora del ser individual). De hecho, Heidegger ya había tratado esta cuestión en su trabajo sobre Escoto, donde el *modus essendi* era lo “vivenciable en general”, lo sometible a la diferenciación analógica en la alteridad, la diferencia y la diversidad del ser histórico. Véase también Kisiel (2008: 58). Por otro lado, frente al estatuto “parasitario” que Lask otorga a la categoría reflexiva del *Es gibt*, Heidegger reconoce en ella la máxima potencialidad de la vida. Véase Cazzanelli (2010: 39) y Kisiel (1995c: 229).

<sup>2</sup> La descripción que Heidegger hace aquí del “algo originario” o “*Ur-etwas*” es muy semejante a la del “objeto originario” o “*Ur-gegenstand*” que aparece en sus notas sobre mística medieval referentes a la cuestión de “la irracionalidad en el Maestro Eckhart”: “El objeto originario [*Urgegenstand*], lo absoluto, no es lo todavía-no-determinable ni tampoco lo todavía-no-determinado, sino lo que, en cuanto tal y de modo esencial, carece de toda determinación [*Bestimmungslose*] en general” (GA 60, 316; 171). Se trata de la pura indiferencia, podríamos añadir, o del índice de la máxima potencialidad de la vida.

<sup>3</sup> En el “algo” originario, comenta Kisiel (1993: 53), el “algo” es la relación (*Verhalten*) en cuanto tal; no se trata tanto de un ob-jeto como del momento intencional del “hacia” o del “en dirección a”. Dos semestres después, Heidegger denominará a este momento el sentido de referencia (*Bezugssinn*) de la intencionalidad. Por otra parte, Greisch (2000a: 53) muestra que el término “*Lebensschwungkraft*” es la versión alemana del “*élan vital*” de Bergson, a quien Heidegger estudiaba con pasión a principios de los años veinte. De hecho, las lecciones del WS 1919/20 se abren con un *motto* de *Matière et mémoire* y Heidegger refiere explícitamente al *élan vital* en su introducción, pero matiza: “[E]n un sentido diferente al místico y confuso de Bergson” (GA 58, 24). Al mismo tiempo, en una carta con fecha de 8/2/1920 le escribe a su mujer: “Estoy estudiando sistemáticamente a Bergson y quisiera continuar

trata de un fenómeno que sólo puede *vivirse comprensivamente* “en los momentos de especial intensidad vital”; en cambio, no tiene lugar en aquellas vivencias que permanecen ancladas en un mundo que no permite experimentar tales intensidades.<sup>1</sup>

El “algo” comprendido como “lo vivenciable” (*Erlebbares*) sin más es el momento esencial de “la vida en y para sí” y mantiene una estrecha relación con el carácter de “acontecimiento apropiador” (*Ereignischaraktere*) de las vivencias en cuanto tales. El “algo” de la teoretización formal está motivado en este “algo” premundano de la vida, pero como la tendencia hacia el mundo puede ser desviada teóricamente *antes* de su expresión —nos advierte Heidegger—, la universalidad de lo formalmente objetual se apropia de su origen a partir del “en sí de la corriente de las vivencias de la vida” (GA 56/57, 116; 140). Gracias a la conquista fenomenológica de esta nueva esfera —lo premundano de la vida en y para sí— es posible afirmar que “lo formalmente objetual” ya no necesita volver hacia atrás para atrapar lo objetual mediante un concepto, que no es, por consiguiente, un “retro-concepto” (*Rück-griff*), sino un “con-cepto” (*Be-griff*); a saber: una comprensión inmediata y directa de la vida misma.<sup>2</sup>

§17.3. La expresión de la movilidad de la vida “en la tendencia que la motiva y en la motivación hacia la que tiende”

La motivación de lo “formalmente objetual” posee una naturaleza cualitativamente diferente respecto a la motivación de lo “específicamente objetivo”, pues aquélla, a diferencia de ésta, es capaz de retrotraerse al estrato fundamental de “la vida en y para sí”; un estrato fenoménico donde el “algo” originario se manifiesta en su pura *dynamis* intencional, en el continuo entrelazamiento de motivaciones y tendencias que determinan su rítmica vital. Aun así, lo más relevante en este punto consiste en que, con el descubrimiento de este nivel originario y vital de la motivación, se

---

con Jaspers. Me siento tan libre y creativo que he llegado ahora a una posición clara frente a Husserl”. Y en otra carta con fecha de 11/2/1920 insiste de nuevo: “Aprendo muchísimo con el estudio de Bergson [...]. Problemas que Husserl anuncia como singulares durante sus conversaciones fueron planteados con claridad y resueltos por Bergson hace veinte años” (BwE, 104-105; 118-119).

<sup>1</sup> La experiencia de tales intensidades vitales se da, como ya vimos en la Primera Parte, tanto en los “instantes misteriosos” o “instantes de gracia” de Schleiermacher como en la experiencia fáctica del cristianismo primitivo y la agudización del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*).

<sup>2</sup> Heidegger anota: “Más tarde habrá que clarificar los términos de: *retroconcepto* (motivación), *preconcepto* (tendencia), *concepto* (objeto). Preconceptos y retroconceptos (‘visión’)” (GA 56/57, 116; 140).

inaugura un nuevo espacio hermenéutico para la comprensión de la función expresiva del lenguaje. La expresión verbal, el ámbito de lo significativo, ya no necesita ser pensada en términos teóricos, sino que puede ser originariamente vivida y experimentada en un sentido premundano y mundano:

Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas [*vor-welthaften und welthaften*] tienen el cometido esencial de expresar los caracteres del acontecer apropiador [*Ereignischaraktere*] [de las vivencias], es decir, acompañan [*mitgehen*] (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, viven en la vida misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen. Estas funciones son concebidas mirando tanto hacia delante [*vorgreifend*] como hacia atrás [*rückgreifend*], es decir, expresan la vida en la tendencia que la motiva y en la motivación hacia la que tiende [*in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation*] (GA 56/57, 117; 141).

En esta cita vemos expresada por primera vez la movilidad intencional de la vida, la imbricación que se da entre la tendencia que la motiva y la motivación hacia la que tiende, a través de funciones significativas pre-mundanas y mundanas que la acompañan (*mitgehen*) —“viviendo y viviendo lo vivido”— sin detener ni desfigurar su rítmica esencial. La coimplicación entre la motivación y la tendencia desplaza así la relación sujeto-objeto sobre la que se sostiene la comprensión teórica del lenguaje, y abre un espacio más originario para la manifestación y la expresión vital.<sup>1</sup> Ocurre, además, que la agitada movilidad intencional de la vida no puede ser apresada por una intuición que paraliza y escinde el momento presente de la vivencia, desgajándola artificiosamente de la corriente vital; necesita, en cambio, de “retro-conceptos” (*Rück-griffe*) y “pre-conceptos” (*Vor-griffe*)<sup>2</sup> que sean capaces de

---

<sup>1</sup> En la recíproca vinculación entre la motivación y la tendencia ha detectado Kisiel (1992a: 117), (1993: 53-54), (1996: 208) y (2008: 59-60) el origen de la movilidad que, posteriormente, quedará recogida en el par de nociones cooriginarias “*Geworfenheit-Entwurf*” y en la figura del “proyecto arrojado” (*geworfener Entwurf*) que define al Dasein en *Ser y tiempo*. Buren (1994a: 217), por su parte, ha reparado en la proximidad que guardan estas nociones con la descripción del carácter temporal de la intencionalidad que Husserl comienza a desarrollar en sus lecciones sobre la conciencia interna del tiempo (WS 1904/05); lecciones que Heidegger editó en 1928, pero a las que tuvo acceso mucho antes mientras fue asistente de Husserl entre 1919-1923.

<sup>2</sup> Hemos traducido hasta ahora el término “*Vorgriff*” como “preconcepción” —y no como “pre-concepto” o “concepto previo”— para indicar que posee un sentido más laxo y que refiere a algo que se “prende”, se “agarra” o se “coge” (*-griff*) a la vez que se proyecta o anticipa (*Vor-*), pero que todavía no tiene el significado técnico de *Ser y tiempo* (§32). Allí es traducido por J.-E. Rivera como “manera de entender previa”. En este caso hemos empleado “pre-concepto” para expresar mejor el juego de palabras que Heidegger realiza con *Be-griff*, *Vor-griff* y *Rück-griff*.

acompañar y repetir la tensión temporal abierta por la singularidad de su *intentio*, que puedan captar y expresar la cadencia del vivir en su totalidad.<sup>1</sup> La intuición que satisface estas condiciones recibe el nombre de “intuición comprensiva” o “*intuición hermenéutica*”:

La vivencia que se adueña [*bemächtigende*] y lleva consigo lo vivido [*sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens*] es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica* [*die hermeneutische Intuition*], la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos [*Rück- und Vorgriffs-bildung*] y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente (GA 56/57, 117; 141-142).

A partir de este momento, Heidegger dispone de un nuevo marco expresivo y conceptual que le permite dar cuenta —de forma preteorética y no reflexiva— de la movilidad y de la naturaleza ejecutiva de la intencionalidad característica de la corriente vital. Igualmente, podemos constatar que el doble carácter (e)motivo y ejecutivo de la estructura fundamental de la vida —que resultó de la radicalización preteorética de la intencionalidad en la Primera Parte— es ahora *accesible* gracias a la transformación de la intuición reflexiva en una intuición hermenéutica. Así las cosas, la intuición hermenéutica es definida a partir de un doble movimiento: vuelve sobre la *motivación* última de la vida (*Rückgriff*) a la vez que anticipa su *tendencia* (*Vorgriff*). Este movimiento retro- y pre-conceptivo mantiene activa la tensión de la intencionalidad vital (su *Bewegtheit*), no detiene su constante desasosiego ni la clausura fijándola al momento presente, de tal manera que hace posible la apertura trans-subjetiva y conserva intacto el carácter ejecutivo que reclama para sí el *Ur-etwas*.

---

<sup>1</sup> Recordemos que, en una carta con fecha de 1/5/1919, Heidegger le decía a Blochmann que la posesión de la vida auténtica no se logra a través de lo artificiosamente construido, sino a partir de “lo evidente de la intuición total [*das Evidente der totalen Intuition*]” (BwB, 15); de igual modo vimos que para Schleiermacher el sentimiento religioso y la intuición se confunden en contados “instantes misteriosos” que nos permiten acceder a la vida en su totalidad. La intencionalidad aquí expresada ya no se identifica ni con una propiedad de las vivencias, tal y como Husserl la definía en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, ni con el correlato *nóesis-nóema* de *Ideas*; se trata, en cambio, de articular la estructura intencional del vivir como un acontecimiento total, no desgajable en partes, dinámico y autosuficiente.

En plena *simpatía* con la vida (*Lebenssympathie*),<sup>1</sup> la intuición hermenéutica accede a su sentido sin desfigurarlo porque es capaz de dar alcance y expresión a su rítmica vital, una situación que, por lo pronto, resultaba imposible desde la objetivación de la vivencia: “Si consideramos la simple vivencia de una cosa [*Dingerlebnis*], nos daremos cuenta de que aquí se produce una ruptura peculiar entre el vivir y lo vivido. Lo vivido no participa del ritmo [*das Erlebte ist ganz aus der Rhythmik*] que caracteriza a la vivencia, existe por sí mismo y sólo es mentado en el conocimiento” (GA 56/57, 98; 119). Esta familiaridad prerreflexiva con la vida deberá ser repetida por la fenomenología como ciencia de lo originario, respetando el lenguaje en el que la vida habla consigo misma: la cadencia y el *tempo* de la *intentio* vital, el ritmo que marca la reiteración de su *leitmotiv* o el incesante juego entre sus motivaciones y tendencias. A diferencia del alcance y del campo de aplicación que la intuición tiene en la fenomenología husserliana, Heidegger ha desplazado su origen *perceptivo* y su índole reflexiva hacia un ámbito preteorético más originario: la *comprensión* del acontecer del sentido vital en su totalidad, en plena imbricación con el mundo. Nos encontramos, pues, ante un nuevo modo de acceso (hermenéutico) al fenómeno originario de la vida que le permite comprenderse a sí misma, en su constante movilidad, como siendo a la vez mundana e histórica.<sup>2</sup>

Por último, una de las cuestiones fundamentales que están en juego en la transformación hermenéutica de la intuición es la noción de evidencia. Heidegger necesita dar con un modo prerreflexivo de verdad acorde a la comprensión preteorética de la vida, y aunque es cierto que el descubrimiento de la sexta investigación lógica fue un gran estímulo intelectual en esta búsqueda,<sup>3</sup> no le sirve el

---

<sup>1</sup> Bergson recurre igualmente a la noción de “simpatía” para definir la identificación que se da entre la “intuición” y el estrato más profundo e inexpressable de la realidad: “[L]lamo *intuición* a un esfuerzo muy difícil y muy penoso, por medio del cual se rompe con las ideas preconcebidas y con los hábitos intelectuales hechos, para colocarse simpáticamente [*sympathiquement*] en el interior de la realidad. Mas antes de que sobrevenga esta intuición, que es la operación propiamente filosófica, es necesario un estudio científico de los contornos del problema” (“Discurso de Henri Bergson en castellano” en García Morente [2010: 17]).

<sup>2</sup> Kisiel (1993: 55) recupera una expresión de Heidegger que no aparece en la edición del curso y que refiere a la “*historicidad* inmanente de la vida en sí misma”. Una detallada comparación entre el modelo perceptivo de la fenomenología reflexiva husserliana y el modelo comprensivo de la fenomenología hermenéutica puede encontrarse en Adrián Escudero (2010: 426-526), Herrmann (2000: 67-98) y Xolocotzi (2004: 59-106).

<sup>3</sup> Rodríguez (1997: 87) encuentra en el análisis de la evidencia como “vivencia de la verdad” presente en la sexta investigación lógica el “modelo que subyace a la intuición comprensiva o hermenéutica”. Xolocotzi (2004: 88) muestra, sin embargo, que incluso ese acto no reflexivo de la vivencia se enmarca en un ámbito reflexivo más general, teórico-cognoscitivo, de la evidencia: “[L]a posibilidad del nexo de fundación en Husserl sólo es posible mediante la reflexión en sentido estrecho. Pero aquí puede objetarse que la evidencia tiene lugar como un llevarse a cabo [*Vollzug*], es decir, que la adecuación

modelo perceptivo sobre el que se asienta la concepción teórica de la evidencia husserliana; la experiencia originaria en la que la vida se manifiesta como vivencia inmediata del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) es, según hemos visto en este curso, anterior a lo “dado” en la percepción. El momento de evidencia en el que la vida refiere *ejecutivamente* a sí misma y se comprende en lo que ella es (incesante movilidad o ejecución temporal constante), sin cambiar de actitud ni alterar por ello su naturaleza, queda recogido de manera tácita en la comprensión prerreflexiva o intuición comprensiva.<sup>1</sup> Y para hacer explícita la continuidad que existe entre la movilidad intencional de la vida y su comprensión filosófica, Heidegger se ha servido de una teoría de la formalización que le ha permitido “acompañar” y “repetir” esta rítmica vital desde su origen en el *Ur-etwas*.

El momento originario de la vida, “lo vivenciable en general”, posee una *dynamis* intencional que se caracteriza por la incesante correspondencia entre la “motivación”, que vuelve sobre las situaciones pasadas, y la “tendencia”, que le anticipa hacia el futuro, y su carácter ejecutivo permanece abierto gracias a la formalización del “algo objetual lógico-formal”. Puede decirse, por tanto, que la dirección intencional de la vida o el “vivir dirigiéndose a algo” (*Leben auf etwas zu*) orienta y modula la formalización, que se limita a expresar la pura direccionalidad de la ejecución vital de las vivencias.<sup>2</sup> El *Ur-etwas* se nos revela, a la postre, como el “objeto” primordial que ofrece las “motivaciones” a la ciencia originaria; y lo hace tanto en el sentido de ser el origen mismo del movimiento (*Beweggrund*) como en la acepción musical de motivo (*Leitmotiv* o *Tonfolge*) cuyo eco reverbera una y otra vez y marca “la rítmica de toda vida venidera”.<sup>3</sup>

---

entre lo mentado y lo visto (sensible o categorial) se lleva a cabo sin reflexión. Si uno comparte este punto de vista, entonces no toma en cuenta el planteamiento básicamente teórico de Husserl”.

<sup>1</sup> Xolocotzi (2004: 104) traza un paralelismo estructural entre los dos niveles de la intuición en Husserl y en Heidegger: en el primero, la intuición categorial se funda en la intuición sensible o en el modo en que son dados los objetos a la percepción; para el segundo, descubrimos las cosas en una “intuición comprendedora”, y si este ver comprendedor pasa a ser explícito, entonces hacemos uso de la “intuición hermenéutica”. Con todo, la relación de fundación es completamente diferente en ambos casos: “Que el ver hermenéutico sea posible mediante el ver comprendedor no significa que aquí estemos hablando de una transformación de lo visto y del vidente. Aquí no se constituye ningún objeto nuevo, ni se obtiene una nueva actitud”.

<sup>2</sup> Según apunta Kisiel (1996: 209) con acierto, en este curso “la intencionalidad es el arma secreta que debe guiar en filosofía la formación de los conceptos que tratan de expresar el auto-movimiento de la experiencia y el acontecimiento de la vida, ante todo en los indicadores dinámicos y no sustantivantes que nombran la actividad de este acontecimiento en forma de frases impersonales tales como *Es wertet, Es weltet, Es er-eignet sich*”.

<sup>3</sup> Heidegger emplea esta expresión, “*in die Rhythmik alles kommenden Lebens*”, en su carta a Blochmann con fecha de 1/5/1919 (BwB, 14) para referirse a la musicalidad que origina la resonancia



## Capítulo 5

### LA EXPERIENCIA FUNDAMENTAL COMO ORIGEN DEL FILOSOFAR

El resultado que hemos obtenido del capítulo anterior puede resumirse con las siguientes palabras: la cuestión del método, cuando se trata de la ciencia originaria de la vida, no se reduce —como lo entendió Descartes y en general la Modernidad— a la aplicación de un conjunto de reglas para la dirección del espíritu, sino que radica en el modo de acceso a las motivaciones originarias que provienen de su objeto; en nuestro caso, el *Ur-etwas* o la vida en y para sí.<sup>1</sup> La estrecha relación que existe entre el método y su objeto, o la determinación del método por la idiosincrasia de su objeto es, por tanto, una característica fundamental de la ciencia originaria de la vida. Desde esta nueva perspectiva, la cuestión epistemológica se reduce a dos momentos esenciales: el *primero* consiste en encontrar el modo de *acceso* adecuado a la esfera originaria y preteórica de la vida en su totalidad, sin diseccionarla ni fragmentarla; y el *segundo* reside en hallar un lenguaje que sea capaz de dar *expresión* a la vida misma sin desfigurarla, sin someterla a los procesos de objetivación y generalización característicos de la teoría del conocimiento. En ese sentido, Heidegger ha transformado la intuición perceptiva y reflexiva en intuición hermenéutica para acceder a la movilidad intencional de la vida: el puro dirigirse hacia (*Sich richten nach*) del *élan* o el impulso vital (*Lebensschwungkraft*) según la doble posibilidad de

---

de los “instantes agraciados”, los momentos de máxima intensidad en los que la vida irrumpe “de golpe”, como un todo, en la corriente vital.

<sup>1</sup> La toma de distancia respecto al pensamiento moderno como eminentemente *epistemo-lógico* se puede apreciar ya, como advierte Buren (1994a: 93), en el trabajo de habilitación, donde Heidegger se refiere al método como la forma moderna de la voluntad de poder que nace con Descartes y culmina en la filosofía trascendental (GA 1, 198-205 y 409). En el WS 1919/20 declara: “Lo propio del método filosófico mismo es que no puede convertirse en una técnica [...]. El método filosófico no es una cosa totalmente extraordinaria, no es un salto a una actitud completamente extraña a la vida en sí; tampoco es algo así como un sexto sentido, sino que tiene sus raíces en la vida misma y sólo allí debe ser buscado, en su autenticidad [*Echtheit*] y originariedad [*Ursprünglichkeit*]” (GA 58, 136 y 228). A su vez en *Ser y tiempo* dirá: “Todo auténtico método se basa en una adecuada mirada previa [*Vorblick*] sobre la estructura fundamental del ‘objeto’ o dominio de objetos que han de ser patentizados. Toda auténtica reflexión metodológica —que hay que distinguir cuidadosamente de vacías consideraciones técnicas— también nos da, por consiguiente, información acerca del modo de ser del ente temático” (SZ, 303; 322).

la motivación y la tendencia; de esta suerte, sigue la pauta que marca la rítmica vital de la *intentio* y, gracias a la teorización formal que acompaña y expresa esa *dynamis* originaria del *Ur-etwas*, evita su entumecimiento, la reducción de la corriente vital a mera presencia y la desmembración del fluir del tiempo.<sup>1</sup>

En las lecciones del WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, y en las del SS 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Heidegger va a ahondar en esta doble problemática epistemológica —que se encontraba entre las dificultades a las que debía hacer frente la *Lebensphilosophie* si quería dejar atrás el reproche de irracionalidad—, la de cómo acceder y dar expresión a la vida sin traicionarla.<sup>2</sup> La intuición hermenéutica, la destrucción y la indicación formal son, por lo pronto, las nociones metodológicas que van a hacer posible el acceso a la “ciencia absoluta y originaria de la vida en y para sí” (*absolute Ursprungswissenschaft von Leben an und für sich*) (GA 58, 171) y su articulación conceptual. Además, como insistiremos a lo largo de este capítulo, la “experiencia motivacional fundamental” (*die motivierende Grunderfahrung*) —y después la experiencia fundamental del mundo del sí mismo— se convierte en el punto de partida que garantiza un comienzo originario en y desde la vida misma; igualmente, el “motivo existencial fundamental” (*existenziellen Grundmotiv*), que surge siempre en el seno de una experiencia fundamental, será decisivo para determinar la preconcepción (*Vorgriff*) que oriente a la destrucción y a la indicación formal. Por todo ello, nuestro análisis partirá en lo que sigue del fenómeno de la motivación; de él va a depender el anclaje de la ciencia originaria y preteórica de la vida en la experiencia vital, al punto que la cuestión epistemológica quedará reducida al intento de reavivar el motivo existencial del desasosiego y la preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*) mediante el acceso a una experiencia filosófica fundamental.

En las lecciones del SS 1919, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, especialmente en la introducción, Heidegger vuelve de nuevo sobre

---

<sup>1</sup> En las lecciones del SS 1920, Heidegger identifica la “intuición” (o el modo de acceso a la experiencia filosófica) y la “expresión” (o el cómo de su explicitación) con el doble movimiento de la motivación y la tendencia: “La pregunta por la intuición [*Anschauung*] y por la expresión [*Ausdruck*] deben ser así comprendidas: se pregunta por el cómo de la experiencia filosófica y por el cómo en el cual la experiencia filosófica misma se explicita, por el motivo [*Motiv*] y por la tendencia [*Tendenz*] de la experiencia filosófica misma” (GA 59, 171).

<sup>2</sup> Gil Villegas (1996: 339-343) sintetiza este *Zeitgeist* en la cuestión de “la oposición entre la lógica y la vida y la superación de la dualidad sujeto-objeto”, a la que querían dar respuesta, cada uno a su manera, tanto Lukács con *El alma y las formas* como Ortega a través de la “razón vital” y Heidegger con su interés por la vida fáctica en los cursos universitarios de estos años.

la estructura doble y a la vez unitaria de la intencionalidad —expresada en el KNS en términos de “motivación y tendencia”— y lo hace en relación a tres asuntos vinculados entre sí y de gran importancia para la delimitación de su propio camino de pensamiento: la comprensión del método, la incipiente noción de “crítica fenomenológica”<sup>1</sup> y el surgimiento de la “situación”. Esta última adquiere un señalado protagonismo en los apuntes de Becker a las clases que Heidegger dedicó, durante el SS 1919, a la esencia de la universidad bajo el título *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*.<sup>2</sup>

De entrada, el regreso a un estrato preteorético, al “fenómeno de la motivación”, resulta determinante en las lecciones del SS 1919 tanto para precisar la función crítica de la filosofía —donde afirma: “La crítica es la escucha positiva de las motivaciones auténticas [*positives Heraushören der echten Motivationen*]” (GA 56/57, 126)— como para comprender la tendencia principal del método, que es indisociable de su objeto a la par que resultado de una “motivación histórica” (GA 56/57, 181). Así pues, la crítica deja a un lado su afinidad etimológica con la “criba”, la “elección” o el “discernimiento” (*krinein*) para identificarse a partir de ahora, y en calidad de “crítica positiva” o “crítica fenomenológica”, con la “escucha” de las motivaciones auténticas.<sup>3</sup> Dicho de otro modo: las motivaciones auténticas no son, pues, resultado de una criba o de un juicio que las distingue respecto a las que no lo son, sino que éstas advienen a la escucha desde una instancia experiencial preteorética, anterior a la judicativa, como ya siendo auténticas en sí mismas.

De ahí que el único “criterio fenomenológico” (*Phänomenologisches Kriterium*) que nos queda, una vez ha sido desechado el discernimiento crítico, lo proporciona de nuevo la inmersión (*Hingeben*) en el ámbito preteorético de la vida. Justo por ello, la noción de “experiencia fundamental” va ir cobrando una importancia cada vez mayor —sobre todo a partir de las lecciones del WS 1919/20— como respuesta a la objeción

---

<sup>1</sup> La “crítica” funciona aquí como precedente de la “destrucción fenomenológica”, que aparece por primera vez en el curso del WS 1919/20 (GA 58). Véase Kisiel (1993: 61).

<sup>2</sup> Véase el Anexo I, GA 56/57, 205-214. El texto original no se ha conservado y, según comenta el editor, B. Heimbüchel, se han publicado unas notas incompletas de Becker, quien asistió desde el 3/6/1919 al 1/7/1919; véase GA 56/67, 223. Es más, añade Kisiel (1993: 54), los intereses principales de Becker se centraban en la filosofía de la ciencia, por ello dejó de lado las reflexiones de Heidegger en torno a la universidad; en cambio, las notas no publicadas de Gerda Walther sí que recogen este aspecto.

<sup>3</sup> Heidegger hace un especial hincapié en distinguir la crítica negativa de la positiva o crítica fenomenológica: “Una crítica auténtica [*echte Kritik*] es siempre positiva — y precisamente la crítica fenomenológica, si ella es fenomenológica, sólo puede ser *en general* positiva” (GA 56/57, 127).

de arbitrariedad en la que queda suspendida la “crítica filosófica” (después será la “destrucción”) cuando se le ha privado de la autonomía y del ámbito de la justificación racional y cuando se ha renunciado a la reflexión como método de la filosofía.<sup>1</sup> En consecuencia, podemos decir que la necesidad de hallar la motivación última del filosofar en una experiencia fundamental, atemática y preteórica, inaugura una nueva acepción de la fundamentación filosófica: la circularidad hermenéutica. En ese respecto es fácil apreciar la continuidad metodológica que existe entre la ciencia originaria de la vida, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad y, finalmente, la analítica existencial del Dasein.<sup>2</sup>

### §18. La motivación como unidad de la situación

La “situación” es una noción medular en la configuración de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica, que surge y se desarrolla durante los años 1919-1922 vinculada al carácter ejecutivo y temporal de la intencionalidad vital, y que pierde relevancia a medida que se impone el uso técnico del término “Dasein”, sobre todo a partir de las lecciones del SS 1923 tituladas *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. La situación expresa la vida tal y como Heidegger había definido la intuición hermenéutica, según “la tendencia que la motiva y la motivación hacia la que tiende” (GA 56/57, 117; 141), al punto que —como dirá en las lecciones del WS 1920/21 y con un mayor grado de elaboración conceptual— articula la comprensión histórico-ejecutiva, temporal, de la vida fáctica.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> La crítica heideggeriana al modelo teórico de la reflexión y sus consecuencias epistemológicas han sido tratadas en diversos lugares por Rodríguez (1993: 88-93), (1997: 71 y ss.), (2002: 244-246) y (2004: 44-60, 118-137, 212-238). Véase también Bech (2001: 477 y ss.).

<sup>2</sup> En *Ser y tiempo*, Heidegger menciona explícitamente la necesidad de aclarar y asegurar la “situación hermenéutica” —en su triple estructura del *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*— a partir de “una experiencia fundamental [*in einer Grunderfahrung*] del ‘objeto’ que queremos patentizar” (SZ, 232; 252).

<sup>3</sup> “El giro radical [*Umwendung*] desde lo histórico-objetivo [*Objektgeschichtlichen*] a lo histórico-ejecutivo [*Vollzugsgeschichtlichen*] reside en la experiencia fáctica de la vida misma. Es el giro radical a la situación [*Situation*]. [...] ‘Situación’ es algo que pertenece a la comprensión ejecutiva [*vollzugsmäßigen Verstehen*], no designa nada ordinal [*Ordnungsmäßiges*]. [...] Tampoco una secuencia de situaciones es una secuencia ordinal (cfr. Bergson: ‘durée concrète’)” (GA 60, 90; 120). Gander (2008: 151) resume así la significación histórica de la situación: “[La] referencia a la situación implica desvelar las condiciones de constitución del suelo existencial en cada caso concreto, dentro de la red de la historia (efectual). Pues la historia es para Heidegger el ‘organon de la comprensión de la vida’ (GA 58, 256)”.

Uno de los lugares señalados donde aflora por primera vez este término es, curiosamente, en las lecciones sobre la esencia y el papel de la universidad.<sup>1</sup> Asimismo, en las consideraciones preliminares al KNS, Heidegger ya había anunciado que “la renovación de la universidad significa el renacimiento de la auténtica conciencia científica y de sus nexos con la vida [*Lebenszusammenhanges*]” (GA 56/57, 4-5; 5). Para mantener la vitalidad de la investigación genuina es necesario despertar e intensificar el entramado vital de la conciencia científica mediante el retorno renovado a “los auténticos orígenes del espíritu” (*die echten Ursprünge des Geistes*), a su contexto motivacional.<sup>2</sup> Pero es en las clases dedicadas a “La esencia de la universidad y el estudio académico” (SS 1919) donde la situación emerge como la forma que da unidad a la experiencia vital. Esta última, como ya había señalado en el KNS (GA 56/57, 73 y ss.), no debe ser confundida con la unidad que configura los hechos físicos a modo de procesos objetivados (*Vor-gang*), sino que ocurre como *Er-eignis*; un acontecimiento en el que mi existencia personal se ve inevitablemente involucrada, es algo que “me pasa a mí” (“*Die Ereignisse ‘passieren mir’*”)<sup>3</sup> y no algo objetivo que pasa “delante” de mí, como le sucede al científico en el laboratorio. Y la forma fundamental (*Grundform*) de este nexo vital es la motivación

---

<sup>1</sup> Heidegger expresa la necesidad de iniciar una reforma universitaria en una carta que escribe a su mujer desde el frente, con fecha de 27/10/1918: “Durante el primer decenio de posguerra y tal vez para siempre, querría dictar un curso de una hora sobre la esencia de la universidad y del estudio académico — a partir de la orientación fundamental que acabo de mencionar — tengo la íntima convicción de que los jóvenes despertarían así, se verían fortalecidos y formarían parte de la vida futura de nuestro pueblo y nuestro Estado, como un ‘fermento’ — una disposición sin reservas a lo creativo-positivo — un abandono de lo efímero y lo condicionado por el ambiente social — pero para eso es necesario el fomento de una ingente crítica de los principios [...]. Así como lo que nos rodea es turbio y está amenazado por el destino, así tengo la esperanza puesta con alegría en un seguro despertar creador de nuestra entera existencia [*unserer gesamten Existenz*] — debemos abrirnos paso hacia ese valioso punto de vista, en el que crearemos desde nuestra interioridad sin dejarnos regular por lo que otros opinen, aunque nos menosprecien, nos amordacen — y nos priven de instituciones envejecidas y frívolas” (BwE, 88; 104). La estrecha relación que existe entre la situación — comprendida prioritariamente desde el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*)— y la universidad vuelve a aparecer en el WS 1921/22; véase GA 61, 63.

<sup>2</sup> El empleo de la palabra “espíritu” no es una novedad terminológica que Heidegger incorpore a su “Discurso del Rectorado” en 1933, sino que se trata de un término habitual, al menos desde 1919, en el ámbito de sus reflexiones sobre la reforma universitaria: “La reforma universitaria de la que tanto se habla anda totalmente errada y desconoce por completo toda auténtica revolución del espíritu [*aller echten Revolutionierung des Geistes*] cuando ahora se enzarza en proclamas, asambleas de protesta, programas, órdenes y alianzas: medios contrarios al espíritu [*geistwidrige Mittel*], y al servicio de fines efímeros” (GA 56/57, 4; 5). Sobre la relación entre la filosofía de Heidegger y su comprensión de la universidad, véase Leyte (2009).

<sup>3</sup> Kisiel (1993: 65) aporta otra expresión recogida en los apuntes de Walther: “*Das Ereignis ereignet sich mir, ich mache es mir zu eigen, es hat Bezug auf mich*”, y añade: “El impersonal ‘Es’, el acontecimiento, es así el fundamento motivacional de mi ser más personal”. En el KNS, Heidegger hablaba de “resonancia” (*Mitschwingen*) y “consonancia” (*Mitanklingen*) del yo en el acontecer “apropiador” de la vivencia de la cátedra para referirse a la íntima imbricación que la intencionalidad originaria establece entre lo vivido y el yo; véase GA 56/57, 75; 91.

(*die Motivation*) (GA 56/57, 205).<sup>1</sup> La motivación se retrotrae a la situación vivencial donde motivante y motivado no están aún dados de manera explícita, sino que permanecen solapados y confundidos con el yo. El “yo histórico” (*historische Ich*) — también denominado “yo-situación” (*Situations-Ich*) (GA 56/57, 208)— vive sumergido en la situación; ni destaca ni sobresale, simplemente nada en su corriente (GA 56/57, 206).

Ahora bien, la unidad de la situación no se clausura nunca de modo definitivo sobre sí misma; al contrario, la experiencia vital se caracteriza por el continuo sucederse de situaciones según los cambios motivacionales: “La experiencia vital es un cambio constante de nexos de situaciones [*ein stetig wechselnder Zusammenhang von Situationen*], de posibilidades motivacionales [*von Motivationsmöglichkeiten*]” (GA 56/57, 208).<sup>2</sup> Cada situación, determinada por su tensión motivacional, tiene una duración concreta, y, llegado el momento, su unidad se disuelve en múltiples fragmentos; se quiebran las referencias vitales entre el yo y la situación de tal manera que éste la puede observar desde fuera, en actitud teórica, sin sentirse en modo alguno implicado en ella, sin nadar inmerso en su corriente y, por ende, sin experimentar el acontecer del tiempo como lo haría el yo histórico. Este proceso de demacración o “palidecimiento”, de deshistorización y desvitalización de la unidad de la situación, tiene a su vez diversos niveles.

A partir de la distinción diltheyana entre “ciencias explicativas” (*erklärende Wissenschaften*) y “ciencias comprensivas” (*verstehende Wissenschaften*), Heidegger expone los dos tipos fundamentales de “modificación” (*Modifikation*) que tienen lugar en el paso de la actitud vital a la teórica (GA 56/57, 207). En las primeras, las explicativas, se da un máximo de teorización y una desaparición casi total de la situación; en las segundas, las comprensivas, un mínimo de teorización y, por tanto, una posibilidad mayor de conservar la situación, pero aun así se les plantea el problema fundamental de cómo aunar la teorización con el despliegue del contexto vivencial. Y el final de esta serie lo encabeza “la ciencia filosófica originaria” (*die*

---

<sup>1</sup> La noción de situación —expresada en términos de motivación y tendencia— muestra claramente para Kisiel (1993: 67) que las motivaciones en un contexto histórico ya no pueden ser interpretadas en clave psicológica (al modo en el que, por ejemplo, todavía lo hacía Dilthey), sino en clave situacional.

<sup>2</sup> La situación es definida en términos de una “situación abierta” en las lecciones del WS 1919/20: “Vivo en lo fáctico como en un *nexo* [*Zusammenhang*] muy particular de significatividades, que se encuentran constantemente compenetradas, es decir, cada significatividad es significatividad para y en un nexo de tendencia y expectativa [*in einem Tendenz- und Erwartungszusammenhang*] que se forma, siempre de nuevo, en la vida fáctica (forma propia: situación-abierta [*Situation — geöffnete*])” (GA 58, 105).

*philosophische Urwissenschaft*): la fenomenología intuitiva e inductiva que debe ser considerada la “ciencia comprensiva” por antonomasia (GA 56/57, 208).<sup>1</sup>

El propósito de estas lecciones está encaminado a mostrar cómo la actividad teórica, propia de la comunidad universitaria, tiene su origen en la experiencia vital; y cómo a partir de ciertas modificaciones alcanza un grado de objetividad que dota a las nociones científicas de un aura de atemporalidad y de neutralidad que encubre su verdadera procedencia: la potencia motivacional última que aún conservan algunos contenidos semánticos de sus expresiones. Para contrarrestar esta visión, Heidegger se detiene en la descripción del proceso destructivo de la unidad vital de la situación; en él, nos dice, los contenidos se desarticulan sin perder por ello la plenitud ni su fuerza originaria al ser integrados en nuevos estados de cosas (*Sachverhalte*).<sup>2</sup> Éstos se agrupan a su vez en una unidad de entramados de estados de cosas de la que surgirá una tipología. En todo caso, no se debe olvidar que la modificación hacia el comportamiento teórico es siempre una modificación hacia una nueva situación.

La descripción del proceso de teorización, en términos de una modificación de la situación vital inmediata, nos muestra en última instancia que el problema categorial arraiga en la *Lebenserfahrung* —en el “espíritu vivo”, según había advertido el joven Heidegger en el epílogo de su trabajo de habilitación—, y para insistir en la fuerza telúrica, situacional, de la potencia vital que impulsa este proceso y sus modificaciones, recurre al ejemplo de la riqueza y profundidad de la experiencia mística:

---

<sup>1</sup> Kisiel (1993: 66) añade el siguiente comentario encontrado en las notas de Walther: “*Aber nicht bei Husserl!*”. Por otro lado, la “situación” está influida, además de por la noción de “ciencia comprensiva”, por la apropiación del concepto de “entramado” o “nexo vital” (*Lebenszusammenhang*) de Dilthey; véase Adrián Escudero (2010: 177).

<sup>2</sup> García Gainza (1997: 259-260) describe en términos de fuerza y destinación el papel que desempeñan los antiguos contenidos en las nuevas situaciones teóricas: “Los *Gehalte* provenientes de otras cristalizaciones históricas vendrían dotados de su propia ‘destinación’ (*Aufgegebenheit*) situacional, la cual interfiere en el nuevo proyecto, al que imprime una forzosidad ineludible (*Notwendigkeit*). Lo realmente importante, apunta Heidegger, es que la actividad teórica se encuentra inmersa en esa red ineludible de necesidad teleológica [...]. Lo que ésta tiene ante sí no son ‘unidades o conexiones entitativas’ sino *Sachverhalte*, residuos conceptuales con una ‘destinación’, con una teleología autónoma que el nuevo proyecto ni advierte ni controla. A partir de ahí se desencadena en la actividad teórica una necesidad de legalidad, una dirección del proceso, una forzosidad del método”. Esta fuerza que arrastran los contenidos semánticos de determinadas palabras volverá a aparecer en *Ser y tiempo*: “[F]orma parte, en definitiva, del quehacer de la filosofía preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el Dasein, impidiendo su nivelación por el entendimiento común” (SZ, 220; 240).

La modificación [*Modifikation*] se da siempre *a partir de* [vom] la vida inmediata. En la corriente vital hay una perspectiva fundamental [*Grundschrift*]: la *corporalidad* [*Leiblichkeit*], con la función de desencadenamiento [*Auslösung*] de determinados nexos de modificación [*Modifikationszusammenhänge*]: “sensibilidad”. Cada vivencia se encuentra “lastrada” [*belastet*] por esta perspectiva fundamental, no obstante se dan formas de liberación [*Befreiung*] y de transformación [*Umformung*]. Francisco de Asís: cada experiencia natural de la vida queda refundida [*eingeschmolzen*] en un nuevo sentido y sólo puede ser comprendido, desde allí, por el hombre religioso (GA 56/57, 211).

En el nivel más básico y fundamental de la corriente vital nos encontramos, pues, con la situación inmediata del primer encuentro corporal y sensible con el mundo. “El carácter fundamental de la experiencia vital —había dicho Heidegger previamente— es dado a través de la referencia necesaria a la *corporalidad* [*Leiblichkeit*]” (GA 56/57, 210). Y la modificación (*Modifikation*)<sup>1</sup> tiene lugar “a partir de” esta referencia necesaria, a través de la sensibilidad entendida no como percepción interna, sino en términos de “experiencia vital”;<sup>2</sup> y es esta “inmediatez” de la vida el verdadero punto de arranque de toda teorización y elaboración conceptual. Por tanto, la modificación, insiste Heidegger, debe ser comprendida en una determinada dirección: “a partir de” algo (*von etwas*) y no según una acepción teleológica como dirigida “hacia algo” (*zu etwas*) (GA 56/57, 210).

Si bien la modificación vuelve siempre la mirada hacia atrás, hacia el origen motivacional de la experiencia inmediata, no se trata por ello de un movimiento que

---

<sup>1</sup> García Gainza (1997: 263, n. 91) ha insistido en la dificultad que supone traducir esta noción al castellano: “Encuentro dificultad para verter al castellano el término *Modifikation*, que indudablemente se mueve en el campo de la simple aprehensión, percepción, sensibilidad, conocimiento sensible, receptividad, sin poder equivaler a ninguno de ellos, puesto que tales términos irían dotados de una ‘carga’, de una destinación, provenientes de una teoría del conocimiento de la que surgieron y que Heidegger pone en cuestión: la que separa sensibilidad y entendimiento, *aísthesis* y *nóesis*, y a la vez presupone que la primera es pasividad y la segunda espontaneidad (Kant). El sentido de ese acto unitario trascendental es precisamente lo que Heidegger está buscando”. Sobre la noción de modificación, véase asimismo Bensussan (2008) y Malabou (2004: 271-295).

<sup>2</sup> Entender la “sensibilidad” (*Sinnlichkeit*) en términos de “*Lebenserfahrung*” significa para Heidegger —en clara contraposición a las “vivencias” de la conciencia husserliana y en una aproximación a Platón y al Idealismo alemán— que el yo histórico-práctico debe ser concebido desde su “naturaleza social”; esto quiere decir: el yo en su experiencia vital se encuentra ya siempre con otros yoes (GA 56/57, 210). Esta experiencia “social” determina la “experiencia natural de la vida” de la que arranca, cada vez, el proceso de teorización. El científico, al igual que el místico, debe liberarse de la carga del estrato fundamental de la experiencia y renovar sus ligaduras emocionales con él: “El comportamiento teórico es, en primer lugar, un proceso en la medida en que pasa a través de la cadena de fundamentación, pero, por otra parte, arranca del contexto vital en una siempre renovada espontaneidad” (GA 56/57, 212).



se reduce fácilmente a pasividad; en ella tiene lugar un cambio significativo: la “refundición” de una nueva unidad de sentido desde la experiencia inmediata de la vida. Se trata de una modificación del sentido de la *Lebenserfahrung* que, según vimos en el Capítulo 1 (§6), Heidegger había encontrado en su análisis de la génesis del contexto motivacional del sujeto de la mística: en el amor místico y en la (e)moción fundamental (*Grundbewegtheit*) del desasimiento (*Abgeschiedenheit*) que conduce desde la dispersión en la multiplicidad sensible a la unión con Dios.<sup>1</sup>

### §19. La experiencia fundamental y el sí mismo: el *Selbstwelt*

En la Primera Parte de nuestro trabajo (§9), cuando abordamos la descripción de la experiencia fáctica de la vida cristiana en el curso del WS 1920/21 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, vimos que si bien la filosofía tiene su origen en esa misma experiencia, su punto de llegada o el camino que nos debía llevar de vuelta a la filosofía sólo se podía lograr —a diferencia del proceder científico— mediante una auténtica inversión (*eine eigentliche Umwandlung*) (GA 60, 10; 45); pues únicamente de esta manera era posible detener y, por ende, no co-ejecutar la tendencia de la vida fáctica a la caída, a la búsqueda de seguridad y sosiego en las significatividades mundanas. Igualmente, advertimos que los “motivos” de esta inversión o contra-movimiento debían buscarse en una “experiencia fundamental” de la vida fáctica. Esta experiencia había sido localizada en el relato epistolar de Pablo acerca de la proclamación (*Verkündigung*) o *kerygma*,<sup>2</sup> y se puso de relieve con la preocupación (*Bekümmern*) por *cómo se tiene* la propia vida. La inquieta preocupación, acrecentada por la irrupción de la palabra de Dios en el mundo,<sup>3</sup> se

---

<sup>1</sup> García Gainza (1997: 269) traduce la experiencia del desasimiento y de la unión mística en términos de “desconexión” (*Auslösung*) y “fusión” (*ingesmolzen*) para mostrar cómo Heidegger lleva al terreno de la experiencia mística el problema neokantiano de la formación de conceptos (*Begriffsbildung*): “Hay, pues, en este comportamiento que podemos entender desde el punto de vista trascendental, dos aspectos ‘simultáneos’: el vaciado, es decir, el dejar de lado, en la indiferencia del ‘*alle Gleich*’, todas las criaturas (lo que en términos de teoría del conocimiento equivaldría a decir que quedaban borradas las diferencias, o suprimidas, pues los contenidos diferentes pasarían a ser ‘iguales’); pero, por otro lado, los contenidos ‘*salvados*’ quedarían ‘fundidos’, derretidos en un nuevo sentido. Ambos aspectos, vaciado y fusión, no serían sino dos vertientes de esta descrita *Auslösung* o *Abgeschiedenheit*”.

<sup>2</sup> “La experiencia cristiana y fáctica de la vida se determina históricamente por surgir con la proclamación, la cual afecta al hombre en un momento y luego sigue estando conjuntamente dada en la ejecución de la vida [*mitlebendig ist im Vollzug des Lebens*]. Esta experiencia de la vida sigue determinando, por su parte, las referencias [*die Bezüge*] que se dan en ella” (GA 60, 116-117; 145-146).

<sup>3</sup> Tal y como vimos en su momento, esta irrupción o el “cómo” de la proclamación rompe con la linealidad del tiempo e incrementa la preocupación: “La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada

desplegaba a su vez según un doble movimiento: en la re-apropiación constante del “haber llegado” (*genesthai*) a ser cristiano y en la esperanza, siempre alerta y en tensión, ante la llegada incierta de la *parousía*.<sup>1</sup>

La preocupación por la propia vida, acentuada con el fenómeno de la proclamación, nos abre así la comprensión histórico-ejecutiva de la situación, donde era posible experimentar el acontecer originario del tiempo a la par que tenía lugar la resolución por la propia existencia. O más bien sucedía al contrario: sólo desde el *tenerse* a sí mismo, desde el resolverse “aquí y ahora” por la ejecución del auténtico *cómo* hacer frente a la *parousía*, o del “cómo me comporto respecto a ella en la vida propia” (GA 60, 99; 128), hay o se da el tiempo; sólo a partir de ese comportamiento fundamental brota el sentido del *cuándo*: el tiempo (*chronos*) y el instante (*kairós*).<sup>2</sup> A su vez, según la manera de comprender el tiempo y la relación con uno mismo se derivaban dos modos diferentes de vida: la de aquellos que ejecutan el sentido de referencia desde la tranquilidad y la búsqueda de seguridad en el mundo, de tal manera que la vida se objetiva y deja de ser “propia” al igual que el tiempo deja de ser vivido para ser calculado; y la de aquellos que comprenden su vida desde la inseguridad y la preocupación constante porque conciben la *parousía* como una experiencia no objetivable e imprevisible: “No hay seguridad [*Sicherheit*] alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad [*die ständige Unsicherheit*] es también lo característico de la significación fundamental de la vida fáctica. Lo inseguro [*das Unsichere*] no es casual, sino necesario” (GA 60, 105; 133).

Pues bien, a fin de evitar un desplazamiento del sentido ejecutivo del “tenerse a sí mismo” hacia la experiencia reflexiva de la autoconciencia, Heidegger había introducido un año antes, en las clases del WS 1919/20 tituladas *Grundprobleme der*

---

[...]. Con su ser quebrado sólo se incrementan la necesidad [*Not*] y la tribulación [*Trübsal*] de los cristianos” (GA 60, 120; 149).

<sup>1</sup> Según concluía Heidegger en su análisis de las epístolas paulinas, la aceptación del “haber llegado a ser” cristiano implicaba un giro radical ante Dios, un apartarse de los ídolos que se explicitaba en dos direcciones: el servir y el aguardar de un modo singular a Dios. Esta aceptación repercutía a su vez en un haber ganado una relación ejecutiva, un cambio vital o transformación, ante Dios (*Wandeln vor Gott*) (GA 60, 94-95; 124). De igual modo, la proclamación paulina tiene también un sentido *escatológico*: la palabra incalculable de Dios irrumpe en la vida, la transforma y cambia su curso a la vez que anticipa el final de los tiempos o *parousía*. En este doble movimiento podemos localizar la *motivación* (el *genesthai* o el haber llegado a ser cristiano) y la *tendencia* (la *parousía*) de la situación histórico-ejecutiva como el encontrarse la vida fáctica en la tensión temporal “entre” el “ya” y el “todavía no”.

<sup>2</sup> La identificación de la experiencia fundamental que conduce a la apropiación de sí mismo con experiencias religiosas como son la conversión, la redención o la resurrección ha sido estudiada por Buren (1994a: 186), Crowe (2006: 145-161) y Merker (1989: 231-233).

*Phänomenologie*, las nociones de “mundo” y “situación” al hilo de su interpretación del fenómeno de la vida. La comprensión fenomenológica de la vida en estas clases — tal y como ha subrayado Greisch (2000a: 53-55)— hace las veces de lugar crítico donde se deciden las posibilidades y los límites de la fenomenología; pues de la interpretación del fenómeno de la vida va a depender que la fenomenología heideggeriana se presente como una fenomenología hermenéutica y no como una fenomenología trascendental. La interpretación de la vida fáctica se convierte así en la piedra de toque para “destruir” la comprensión de la vida trascendental de la conciencia husserliana y, por consiguiente, para transformar la fenomenología en una hermenéutica de la facticidad. De hecho, el empeño filosófico de Heidegger durante sus primeros años en la Universidad de Friburgo puede resumirse en la tentativa de dotar de un calado fenomenológico a la famosa afirmación de Dilthey: “*Das Leben legt sich selber aus*” (“La vida se interpreta a sí misma”).

Del análisis y de la interpretación del fenómeno de la vida en el curso del WS 1919/20 se derivan tres grupos de nociones que resultan esenciales en la transformación hermenéutica de la fenomenología. En primer lugar, nos encontramos con la caracterización de la vida según la siguiente tríada: su “autosuficiencia” (*Selbstgenügsamkeit*),<sup>1</sup> su “figura expresiva” (*Ausdrucksgestalt*) y su “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). En segundo lugar, la intencionalidad se manifiesta a partir de ahora bajo un triple esquema que, como ya mencionamos, supone una radicalización del a priori de correlación (*nóesis-nóema*) husserliano: el sentido de referencia (*Bezugssinn*) que expresa la relación entre la motivación y la tendencia, el sentido de contenido (*Gehaltssinn*) que comprende un determinado mundo de la vida y el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) en el que la vida misma se realiza, constituyen la “estructura originaria” (*Urstruktur*) de la situación (GA 58, 261).<sup>2</sup> Así las cosas, las tres “direcciones de sentido” (*Sinnführungen*) ponen de

---

<sup>1</sup> La autosuficiencia es definida como la forma de cumplimiento (*Erfüllungsform*) de la vida; una forma que refiere sobre todo a su estructura intencional: “La autosuficiencia es una dirección motivacional [*Motivationsrichtung*] característica de la vida en sí; a saber, *aquella* cuya motivación reside en su propio transcurso fáctico [*faktischen Ablauf*]” (GA 58, 31). O como dice unas líneas más arriba e insiste en varios lugares del curso: “La vida se dirige siempre a sí misma sólo en su propio ‘lenguaje’” (GA 58, 31). La autosuficiencia de la vida fáctica sería, por tanto, el modo que tiene la vida de dirigirse y responderse a sí misma en su propio lenguaje intencional, sin necesidad de salir estructuralmente de sus goznes (GA 58, 42).

<sup>2</sup> Sobre las diferencias y semejanzas entre la correlación intencional *nóesis-nóema* de Husserl y la triple estructura de la intencionalidad heideggeriana, véase Gethmann (1986/87: 46) y Rodríguez (1997: 51-56). Por su parte, Hogemann (1986/87: 61) subraya la relevancia temporal que tiene el “*Vollzugssinn*” en la configuración heideggeriana de la situación.

manifiesto que la corriente vital es *en sí misma* —en su autosuficiencia— intencional, y esta triple direccionalidad confluye en una totalidad de sentido que sobrepasa los límites de la conciencia constituyente: la “situación”, toda vez que las condiciones constitutivas del sentido de la vida fáctica se configuran siempre en el marco de una situación histórica.

La intencionalidad así comprendida opera en un ámbito previo al teórico y las vivencias —denominadas en adelante “comportamientos intencionales”— abandonan su condición de momentos del flujo de la conciencia para integrarse en la “corriente vital” en su conjunto. La intrínseca copertenencia entre el vivir y lo vivido pone de manifiesto que la vida se mueve ya siempre en un mundo, que la vida y el mundo son dos polos correlativamente indisociables: “Nuestra vida es el mundo en el cual vivimos, en el cual entran y transcurren en cada momento las tendencias de la vida [*Lebenstendenzen*]. Y nuestra vida es sólo *vida* en tanto que vive en un mundo” (GA 58, 34).<sup>1</sup> El carácter mundano de la vida, el *Lebenswelt*, es descrito por primera vez en este curso —y ésta es la tercera tríada de nuevos conceptos— en su dimensión de mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo propio o mundo del sí mismo (*Selbstwelt*). Por lo pronto, el mundo del sí mismo obtiene una significación señalada con respecto a los otros dos, y es en el relieve que adquiere la esfera de la experiencia personal donde Kisiel (1986/87: 104) localiza el aspecto radicalmente nuevo que aportan estas lecciones: el regreso de la experiencia fáctica de la vida, mediante la agudización (*Zugespitztheit*) del mundo del sí mismo, a su dominio originario en la “*Selbsterfahrung*” o experiencia del sí mismo.

A continuación, vamos a analizar en tres pasos qué significa esta agudización del mundo del sí mismo y su estrecha vinculación con la experiencia fundamental: en primer lugar, nos centraremos en el mundo del sí mismo característico del cristianismo primitivo según Dilthey y en la destrucción de la noción de “interioridad” (*Innenwerden*), de la que resultará la dimensión experiencial, ejecutiva y situacional del “tenerme a mí mismo” (*Michselbsthaben*) (§19.1); en segundo lugar, nos detendremos en la destrucción de la psicología de Natorp y Dilthey para sacar a la luz la preconcepción (*Vorgriff*) que se deriva del “motivo existencial fundamental” de la preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*), recogido a su vez en la

---

<sup>1</sup> El significado verbal e intransitivo de “vivir” —apunta Heidegger en el curso del WS 1921/22— se manifiesta en expresiones como vivir “en” algo, “para” algo, “con” algo, “frente” algo, “hacia” algo, “de” algo, etc. Ese “algo”, que indica la multiplicidad de relaciones con el “vivir”, es lo que fijamos con el término “mundo” (GA 61, 85).

experiencia filosófica fundamental (§19.2); y por último, abordaremos la destrucción de la psicología de Jaspers y de la noción de “situación límite” desde la experiencia fundamental de la preocupación por sí mismo (§19.3).

#### §19.1. Dilthey y la acentuación del mundo del sí mismo

El descubrimiento y la agudización del *Selbstwelt*, como ya expusimos en la Primera Parte de nuestra investigación, fue una aportación histórica esencial del cristianismo primitivo a la experiencia fáctica de la vida, y tuvo entre sus principales impulsores a Pablo, Agustín, la mística medieval (Bernardo de Clairvaux, Buenaventura, Eckhart, Taulero), Lutero y Kierkegaard (GA 58, 61-62). Aunque Heidegger no lo menciona explícitamente, esta interpretación había sido ya expuesta por Dilthey en su obra *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883); en concreto, en el capítulo titulado “Cristianismo, teoría del conocimiento y metafísica”, subraya la profunda alteración de la vida anímica que supuso la irrupción histórica del cristianismo frente a la cosmovisión de la ciencia antigua.<sup>1</sup> La experiencia de la voluntad y del corazón, junto a la certeza inmediata que proporciona la vivencia de aquello que es dado en persona a la autoconciencia, lograron suplantarse el interés por la contemplación del cosmos y ofrecer así una respuesta al escepticismo antiguo; a su vez, la nueva experiencia de la fe hizo posible que la libertad interior fuera accesible a todos los hombres por igual.

Si la fe de las primeras comunidades cristianas —señala Dilthey (1966: 251)— hubiese sido capaz de producir una ciencia acorde con sus principios, “ésta hubiera tenido que consistir en una fundamentación que se remontaría a la experiencia interna”. Sin embargo, este proyecto se truncó durante la Edad Media debido a la asimilación del cristianismo por la entonces predominante cultura antigua, lo cual tuvo graves consecuencias en los siglos posteriores:

---

<sup>1</sup> Kiesel (2006: 54-63) ha rescatado dos notas del periodo 1916-1919, no publicadas en el volumen 60 de la *Gesamtausgabe*, donde Heidegger cita pasajes de este libro de Dilthey. Recordemos, además, que Heidegger describía de manera muy similar, como “una gran revolución contra la ciencia antigua” (GA 58, 61), la significación histórica que tuvo el surgimiento del cristianismo. Por su parte, Dilthey destaca la importancia del protestantismo para la autonomía de la vida religiosa: “Admitamos una unidad superior en la que se implican nuestra vida y nuestra muerte, pero no obligados por una consecuencia lógica; veremos enseguida dónde lleva esa consecuencia lógica si se la extiende a ese complejo: brota más bien del fondo de la meditación de sí mismo [*Selbstbesinnung*], que encuentra la vivencia de la entrega [*Hingabe*], de la libre negación de nuestro egotismo, y demuestra así nuestra libertad respecto al conjunto de la naturaleza, esta voluntad no puede estar condicionada por el orden natural, a cuyas leyes no responde su vida, sino sólo por algo que excede ese orden [...]. La expresión de esta situación es la liberación de la fe religiosa de su vinculación metafísica, llevada a cabo por la Reforma. En ésta alcanzó su autonomía la vida religiosa” (Dilthey [1966: 385] y [1980: 547-548]).

El trágico destino del cristianismo ha sido sacar del silencio de la vida individual las experiencias más santas del corazón humano e introducirlas entre las fuerzas que impulsan los movimientos de las masas en la historia universal, para provocar con ello una mecanización de la moral y una hipocresía jerárquica; en el terreno teórico sucumbió a un destino que ha gravitado de un modo no menos pesado sobre su evolución ulterior. Cuando quiso hacer claramente consciente el contenido de su experiencia tuvo que incluirlo en el complejo de representaciones del mundo exterior, al cual se incorporó según las relaciones de espacio, tiempo, sustancia y causalidad (Dilthey [1966: 258] y [1980: 379]).

De entrada, el nuevo “estado de ánimo” (*Gemütszustand*) que trae consigo el cristianismo primitivo se traduce en un interés creciente por el hombre concreto, por su interioridad, y sitúa en la vida anímica el centro de la comprensión de toda la realidad. Con ello, la meditación sobre sí mismo (*Selbstbesinnung*)<sup>1</sup> se convierte en la experiencia fundacional del cristianismo y cuenta entre sus formas de expresión con el sermón, las epístolas, las meditaciones, pero sobre todo se manifiesta con una mayor intensidad en las autobiografías y las confesiones, cuyo representante más destacado es Agustín. Para el obispo de Hipona —nos dice Dilthey (1966: 259)—, el progreso en el conocimiento fenomenológico del mundo está condicionado por el hecho de que el mundo exterior sólo tiene interés en la medida en que significa algo para la vida del alma.

La impronta de Dilthey en estas lecciones se aprecia tanto en la descripción de la acentuación del *Selbstwelt* y sus modos de expresión (GA 58, 56-59) como en el uso de su noción hermenéutica fundamental: la meditación sobre sí mismo;<sup>2</sup> un término “decisivo” en el que Heidegger había reparado, durante las lecciones del SS 1919, al reconocer que Dilthey “había visto con claridad, ya en 1883, el significado del

---

<sup>1</sup> De igual forma, esta experiencia interior ocupa un lugar central en la constitución de las ciencias del espíritu: “Exclusivamente en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encontraba yo un fondo firme para anclar mi pensamiento, y espero que ningún lector renunciará a la demostración en este punto. Toda ciencia es ciencia de experiencia; pero toda experiencia tiene su conexión originaria y su validez, determinada por ella, en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge en la totalidad de nuestra naturaleza” (Dilthey [1966: XVII] y [1980: 30]).

<sup>2</sup> El §13 de este curso se titula así: “*Ausdrucksformen der Selbstbesinnung*” (GA 58, 56). El trayecto que Heidegger recorre aquí, desde las formas más sencillas de expresión de la toma de conciencia de sí mismo hasta las más elaboradas, como las autobiografías y las confesiones, se corresponde con el itinerario seguido por Dilthey en *La edificación del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, así como en diversos pasajes de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Véase Dilthey (1958: 200 y ss.) y (1966: 33, 376-377), y también Greisch (2000a: 64).

singular [*Singulär*] y del único [*Einmalig*] en la realidad histórica” (GA 56/57, 165). Junto a Dilthey, Schleiermacher y Herder habrían alumbrado una nueva concepción de la conciencia histórica, alternativa a la comprensión ilustrada de la historia.

Asimismo, en un apartado de las lecciones del SS 1919, dedicado al “Concepto histórico de cultura [*Kultur*]. Ilustración y conciencia histórica” (GA 56/57, 132-135), Heidegger manifiesta sin reservas su distancia con el proyecto ilustrado por haber introducido la idea de historia universal y con ella “el ideal del espíritu en general”:<sup>1</sup> el triunfo del pensamiento puro, la concepción del progreso de las naciones civilizadas (*Kulturnationen*) frente a los pueblos naturales (*Naturvölke*) y la comprensión universal de la persona como “animal racional”. De tal suerte que el pensamiento ilustrado “considera al individuo como un caso de la especie, como un átomo de la historia (por eso los poetas no eran valorados como creadores [*Gestalter*] en el interior de un mundo genuino de vivencias [*genuinen Erlebniswelt*], sino como perfeccionadores del lenguaje que con su delicadeza y refinamiento elevaron la vida pública y social a un nivel superior)” (GA 56/57, 133).

A modo de réplica al ideal ilustrado de la razón y de la historia, Herder, influido en este caso por Hamann, obtiene un punto de vista que le permite contemplar “la realidad histórica en su plenitud irracional y diversa [*die geschichtliche Wirklichkeit in ihrer mannigfaltigen irrationalen Fülle*], sobre todo porque reconoció el valor propio y autónomo [*selbständigen Eigenwert*] de cada nación, de cada época y de cada manifestación histórica [...]. La meta del progreso ya no es nunca más una abstracta y racional felicidad y virtuosidad, sino que ‘¡Cada nación tiene su punto central de felicidad en sí misma, como cada esfera tiene su centro de gravedad!’” (GA 56/57, 133). La categoría de la “propiedad” (*Eigenheit*) cobra en este contexto una nueva fuerza y sentido al extenderse a toda configuración vital.<sup>2</sup> Por otro lado, la importancia que aquí tiene la obra de Schleiermacher se debe a que supo ver “por primera vez el ser y el valor propios de la comunidad [*Eigensein und Eigenwert der Gemeinschaft*] y de la vida en comunidad y lo peculiar de la conciencia comunitaria del cristianismo, él descubrió el cristianismo primitivo e influyó de un modo decisivo

---

<sup>1</sup> La comprensión ilustrada de la historia se basa en “el dominio absoluto de la ciencia natural matemática y del pensamiento racional en general. El triunfo del pensamiento puro permitió buscar en él el ideal del espíritu en general, el cual tenía que reunir toda la experiencia de la humanidad” (GA 56/57, 132).

<sup>2</sup> En la misma línea que Herder, Dilthey (1966: 41) concibe cada “pueblo” como “una unidad vital individual” (*individuelle Lebenseinheit*).

en los trabajos del joven Hegel sobre historia de la religión y de forma indirecta en su filosofía específicamente sistemática” (GA 56/57, 134).<sup>1</sup>

Esta perspectiva, que considera la historia del espíritu desde el punto de vista de los valores propios, originarios y autóctonos de los pueblos y de los individuos concretos, y que encuentra en la experiencia personal descubierta por el cristianismo primitivo el origen de la verdadera conciencia histórica, ha sido definida por Crowe (2006: 136) como “personalismo romántico”.<sup>2</sup> La afinidad de Schleiermacher y Dilthey con esta corriente de pensamiento se evidencia en la importancia que ambos conceden a la experiencia religiosa como un modo privilegiado de acceso a la profundidad y riqueza de la experiencia personal.<sup>3</sup> A su vez, esta tradición, que ensalza la figura individual del hombre religioso y del artista, tuvo su resonancia en el movimiento de la juventud libre alemana o “*Freideutsche Jugendbewegung*”, con el que Heidegger estuvo muy familiarizado durante los años del conflicto bélico y la primera posguerra.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> En sus notas al segundo discurso de Schleiermacher (“Sobre la esencia de la religión”), Heidegger describía con estas palabras la importancia que allí tiene la comunidad: “La humanidad tiene que ser vista como una comunidad viva de los individuos singulares [*eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen*], de tal modo que en ella se pierda la existencia separada” (GA 60, 322; 176).

<sup>2</sup> Heidegger ya se había referido en el KNS a la “autenticidad de la vida *personal*” (*die Echtheit des persönlichen Lebens*) como la perspectiva más originaria que puede alcanzar la fenomenología (GA 56/57, 220). Crowe (2006: 136-143) localiza el origen del significado de la “propiedad” (*Eigentlichkeit*) heideggeriana en esta tradición de pensamiento; un ideal que concierne a la relación de un individuo consigo mismo, a su irreductible individualidad, como, por ejemplo, se aprecia en el término “*Jemeinigkeit*”. Por su parte, Buren (1994a: 264-269 y 291-294) tilda de “personalista” al pensamiento temprano de Heidegger: “La heterología heideggeriana de la dimensión profunda y no personal del *Ereignis* es de forma simultánea una ontología profundamente *per-sonalista*. [...] El joven Heidegger puede ser llamado un personalista ontológico y un ontólogo personalista, puesto que fusiona la cuestión griega del ser con el personalismo judeo-cristiano” (Buren [1994a: 294]).

<sup>3</sup> La experiencia personal, intraducible a conceptos metafísicos, es identificada por Dilthey (1966: 384) con “la verdad religioso-moral”: “Pero permanece lo meta-físico de nuestra *vida* como experiencia personal; es decir, como verdad religioso-moral”. Para Crowe (2006: 143), la influencia de Dilthey no se debe tanto a su papel como teórico de las ciencias del espíritu como a sus reflexiones morales y religiosas. Heidegger encuentra en su obra la clave para transformar la tradición romántico-historicista de la filosofía alemana en su propia crítica a la metafísica y al naturalismo, y todo ello sobre la base de la experiencia vital personal. Véase también Kisiel (1993: 315 y ss.).

<sup>4</sup> Según comenta Safranski (1997b: 116-118), Heidegger, Elisabeth Blochmann y Elfride se encontraron por primera vez en los círculos del movimiento de juventud. En la correspondencia que durante estos primeros años Heidegger mantiene con ambas salen a relucir, de manera habitual, los ideales de este movimiento: “veracidad interna” y “responsabilidad” frente al espíritu decadente y superfluo de la civilización. En los apuntes de Becker a las clases sobre la esencia de la universidad (SS 1919) encontramos también una referencia a este movimiento: “Por otra parte, hay experiencias vitales genuinas [*genuine Lebenserfahrungen*] que crecen a partir de mundos genuinos de la vida [*genuinen Lebenswelt*] (artista, hombre religioso) [...]. Hoy, las formas de intensificación vital [*Lebenssteigerung*] son cada vez más precisas. El ‘activismo’ es una maquinación [*Machenschaft*], mal reconducido en la forma. El ‘movimiento libre alemán de la juventud’ es algo más en cuanto a la forma, pero sin precisión en la finalidad” (GA 56/57, 208). Véase también (GA 58, 85). La inclusión de los ideales del movimiento de juventud en las conferencias sobre la universidad fue una decisión que



Así pues, a principios de los años veinte, Heidegger hace suyos algunos motivos del “personalismo romántico”, e influido por la lectura de las obras de Dilthey, Schleiermacher, Kierkegaard y Lutero vuelve sobre los primeros textos del cristianismo primitivo y se acerca a los místicos medievales con el fin de alcanzar —en un sentido *estrictamente* fenomenológico, ni psicológico, ni gnoseológico, ni cosmovisional como en Dilthey— el *Ursprungsgebiet* de la ciencia originaria de la vida.<sup>1</sup> Este dominio originario lo constituye “el mundo del sí mismo”, y para evitar una recaída en la interpretación solipsista y reflexiva de la subjetividad incide especialmente en la idea de que su “agudización” (*Zugespitztheit*) es indisociable del “carácter de situación” (*Situationscharakter*) (GA 58, 62). De ahí que detrás de las expresiones subjetivas “yo”, “mí mismo”, etc., se oculta siempre la dimensión ejecutiva y situacional de la apropiación: el fenómeno más originario y vital que supone “tenerme a mí mismo” (*Michselbsthaben*). Se trata, además, de un fenómeno que no tiene nada que ver con un retiro a la pura interioridad,<sup>2</sup> ni con la auto-observación o con el retorno reflexivo del yo sobre sí mismo; se trata, por el contrario, del tenerse a sí mismo *en y desde* la experiencia de la vida fáctica:

El tenerme a mí mismo [*das Michselbsthaben*] no consiste en mirar fijamente un objeto [*Anstarren eines Objekts*], en una especie de inmovilización [*Festlegung*], sino en el proceso vivo [*der lebendige Prozeß*] de ganar y perder el estar familiarizado [*Vertrautseins*] con la vida misma, con la vida concreta y vivida; como proceso, no se trata de un detenerse cabe un objeto [*Sichaufhalten bei einem Objekt*], sino del inclinarse [*sich Vorneigen*] que proviene de las experiencias de la vida en nuevos horizontes vivos y próximos; un provenir [*Herkommen*] y una inclinación [*Vorneigen*] en los que viviendo *soy comprensible para mí mismo* [*worin lebend ich mir selbst verständlich bin*], incluso si lo experimentado en sí mismo le plantea el enigma más difícil a mi

---

Heidegger ya le había transmitido a Elfride en una carta con fecha de 27/10/1918; véase BwE, 88; 103-104.

<sup>1</sup> Junto a la influencia de estos autores, el interés por el cristianismo primitivo fue también estimulado por la obra *Liebe und Erkenntnis* de Scheler; véase Buren (1994a: 146 y ss., 163 y ss.) y Sommer (2005: 19) y el libro de Franz Overbeck *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*; véase Fehér (1995: 203 y ss.) y Kisiel (1993: 111, 218 y 299).

<sup>2</sup> Heidegger subraya en varios lugares del curso que el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) no debe ser nunca confundido con la pura interioridad; véase GA 58, 39, 64, 170 y 199. Asimismo insiste en que “la forma de expresión del sí mismo es su situación. Yo me tengo a mí mismo significa: *la situación vital se vuelve comprensible* [*Ich habe mich selbst, heißt: die lebendige Situation wird verständlich*]” (GA 58, 166). Makkreel (1990b: 181) destaca también la relevante sustitución que Heidegger lleva a cabo en estas clases del “*Innenwerden*” de Dilthey por el “*Gehabtwerden*”.

existencia [*meiner Existenz die schwersten Rätsel vorlegen*]. El nexo comprensible [*der verständliche Zusammenhang*] es la vida misma y yo tengo en ella mi sí mismo [*ich habe darin mein Selbst*] (GA 58, 165).

En consecuencia, la noción hermenéutica de situación tampoco se deja someter a los procesos de objetivación: “La situación no es una configuración de elementos cosificados determinada según un orden [*ordnungsbestimmte Konfiguration von Dinglelementen*], sino un fenómeno, una formación vital [*Lebensgebilde*], un nexo vital [*Lebenszusammenhang*]” (GA 58, 165). La “agudización” no es por ello un *Wasgehalt*, sino un *Wiegehalt*, un contenido modal o una “rítmica funcional” modulada por las intensidades en el transcurso de la experiencia vital (GA 58, 85); es decir, antes que un contenido quiditativo de la experiencia es un *estilo especial* de tener experiencia: una *Grunderfahrung* (GA 58, 101).<sup>1</sup> Y esta forma señalada de tener experiencia acontece en momentos destacados de la vida —en “momentos de gracia” le sugería Heidegger por carta a Blochmann (BwB, 14)—, en los que es posible una comprensión no objetivada del “tenerse a sí mismo”; un acceso a la estructura intencional y total de la propia vida en la que comprendiendo me tengo a mí mismo (*verstehende Sichselbsthaben*).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> El término “*Zugespitztheit*” es interpretado por Buren (1994a: 292-294) como el punto intencional más alto en torno al cual todo se concentra, y pone como ejemplos: la relación kierkegaardiana de la fe, concentrada de forma intensa y dramática en la interioridad secreta y apasionada; las nociones místicas del “castillo interior” (santa Teresa) o el “pequeño castillo” del alma (Eckhart) que revelan el *mysterium tremendum* y la concentración en el mundo del sí mismo (GA 58, 205 y 212); pero también las *Confesiones* de Agustín. El sentido de esta concentración es en último término temporal: se trata de la situación fundamental, histórica, personal y única en la cual el ser es ejecutado aquí y ahora. En un lenguaje aristotélico, se trataría del *eschatón* o el punto más extremo del *kairós* individual, la marca hacia la que apunta la flecha afilada de la *phrónesis*. En términos cristianos, el punto más agudo sería el *eschatón* de la *parousía*, el *kerygma*, el *lógos* que siempre se diferencia kairológicamente *pro nobis* e *in nobis*, cuyo término en su diferenciación anárquica sería el mundo del sí mismo. Para el joven Heidegger, la cima o *Spitze* del *Er-eignis* del ser no es todavía su constelación epocal, sino la personalización y la individualización de ser, la relación única e individual y su ejecución. Para Crowe (2006: 151), el término “*Zugespitztheit*” es empleado por Heidegger en dos sentidos diferentes: uno refiere a la naturaleza personal de la existencia humana y adelanta lo que será el significado de la “*Jemeinigkei*”; el otro apunta a un tipo de vida que se ajusta a un determinado ideal de individualidad (cuyo paradigma sería el cristianismo primitivo).

<sup>2</sup> Kisiel (1993: 122) menciona entre las posibilidades últimas de una tal familiaridad con la vida los fenómenos de la vocación (*Berufung*), el destino (*Schicksal*) y la gracia (*Gnade*). Véase GA 58, 167 y 259.

## §19.2. La destrucción de la *psyché*

Con el hallazgo del *Ursprungsgebiet* de la ciencia originaria de la vida —el mundo del sí mismo— y sobre la base hermenéutica de la situación, la fenomenología de la vida fáctica puede dejar atrás la región de la conciencia constituyente para dar paso — como indicamos en la Recapitulación y Tránsito de la Primera Parte— a una fenomenología del atribulado mundo del sí mismo; al dinámico, rítmico e incesante proceso experiencial del tener(se) y del perder(se) —del *Sichselbhaben* y del *Sichselbstverlieren*— la familiaridad de la vida consigo misma. En esta inflexión que experimenta la fenomenología de la vida fáctica hacia una “hermenéutica de sí” — como diría Ricoeur—,<sup>1</sup> el “sí mismo” agustiniano goza de una indiscutible prioridad fundacional sobre el *cogito* cartesiano; o expresado con otras palabras, la acentuación del mundo del sí mismo (de inspiración agustiniana) se nos presenta como una recuperación, a la vez que como una vía alternativa (hermenéutica), de la situación originaria en la que tiene lugar la apropiación de sí: “Se dice ‘Agustín fue el precursor de Descartes’. Pero Agustín vió el mundo del sí mismo [*die Selbstwelt*] de un modo mucho más profundo que Descartes porque éste estaba ya influido por la ciencia natural moderna” (GA 58, 205).<sup>2</sup> De ahí que el *crede ut intelligas* —la invitación a asumir la experiencia de la fe como punto de partida para comprender el *verbum Dei*— sea interpretado por Heidegger como “vive vivamente tu sí mismo” y en este contexto significa que “el sí mismo debe en primer lugar realizarse en la integridad de la vida [*im vollen Leben verwirklichen*] antes de poder conocer” (GA 58, 205).<sup>3</sup>

La preeminencia que adquiere la experiencia o el sentido ejecutivo en la comprensión fenomenológica del mundo del sí mismo apunta en esta dirección: el hecho de tener conciencia (*Gewissen*) no compete en primera instancia a una función del pensamiento (*Bewußtsein*), sino a una ejecución y a un “saber” de la vida en su

---

<sup>1</sup> Sobre la relación entre la “hermenéutica de sí” en las primeras lecciones de Friburgo de Heidegger y en *Soi-même comme un autre* de Ricoeur, véase Greisch (1993).

<sup>2</sup> De hecho, en las notas recuperadas por Kisiel (2006: 58-59), Heidegger tilda el trabajo de Agustín de “ciencia originaria y absoluta de la experiencia vital” fundada en la “poderosa realidad histórica” y contrapone la *quaestio* agustiniana a la duda cartesiana: la primera tiene en cuenta la totalidad de la experiencia vital y designa a la vida como objeto de la autocerteza. Además, Agustín se interesa por las experiencias vitales de la voluntad y del corazón (como, por ejemplo, el desasosiego) antes que por el comportamiento teorético y cognitivo del ser humano.

<sup>3</sup> En Dilthey (1966: 260-261) y (1980: 383) encontramos una interpretación similar: “El famoso *crede ut intelligas* quiere decir ante todo que la experiencia integral tiene que existir para el análisis, si éste ha de ser exhaustivo. Lo característico del contenido de esta experiencia cristiana consiste sobre todo en la humildad, que se funda en la seriedad de la conciencia que juzga”. Sobre la apropiación heideggeriana del *crede ut intelligas*, véase Esposito (2009: 438, n. 12).

conjunto (*Ge-wissen*); antes de acceder al conocimiento, el sí mismo debe “tenerse” históricamente en su totalidad y originariedad.<sup>1</sup> Ahora bien, este modo de habérselas consigo, de acceso a la esfera más originaria de la vida fáctica, no depende tanto de los designios de la propia voluntad como del encontrarse inmerso en una experiencia fundamental. Por lo pronto, ésta deberá garantizar que, previamente a la evidencia del *cogito*, es posible una fundamentación fáctica de la “autocerteza” en términos de un “tenerse a sí mismo” (*Sich-selbst-haben*).<sup>2</sup>

Si bien la presencia de Dilthey en la configuración de una fenomenología hermenéutica que gira en torno a la relevancia del mundo del sí mismo adopta una forma condescendiente y sutil en las lecciones del WS 1919/20, su comprensión del nexo o entramado (*Zusammenhang*) de vivencias y su cristalización en una “psicología descriptiva” es sometida —junto a la “psicología filosófica” del neokantiano Natorp— a un detallado proceso de destrucción en el curso del SS 1920 (GA 59, 87-174). Sobre la base del motivo existencial logrado con la agudización del *Selbstwelt*, Heidegger puede enfrentarse ahora a la destrucción de la *psyché* y de la ciencia moderna del alma (la psicología), heredera de la tradición cartesiana, con mayor seguridad y firmeza.<sup>3</sup>

En primer lugar, nos dice, debemos aproximarnos a la psicología no en calidad de ciencia teórica, sino para analizar la formación de su ámbito temático a partir de una experiencia genuina del mundo, una experiencia fundamental que emerge de la experiencia fáctica de la vida. Con ello se pone de manifiesto que “la psicología mantiene una estrecha relación con la filosofía” que suele permancer oculta en la clasificación de las ciencias; esta estrecha relación se hará más comprensible “a partir

---

<sup>1</sup> Makkreel (1990b: 182-185) indica la importancia que tiene en este caso el *Vollzugssinn* para comprender y “tener” el *Bezugssinn* del mundo del sí mismo; Heidegger se distancia de la comprensión histórica de Dilthey al concebir el “sí mismo” desde el “tener” del sentido referencial del mundo propio, que sólo puede efectuarse ejecutivamente. Al mismo tiempo, al buscar el *Vollzugssinn* de la vida fáctica a través de la destrucción (*Abbau*) del mundo histórico, se aleja de la hermenéutica diltheyana que expone el *Gehaltssinn* de la vida a través de una construcción (*Aufbau*) expresa de ese mundo histórico. En último término, la filosofía no necesita ninguna cosmovisión, sino que debe mantenerse en la inquietud del propio existir; este desasosiego, que habita en el corazón de la vida, debe ser renovado para que el motivo originario de la filosofía pueda ser conservado. Y es justamente a través de la experiencia fundamental como la vida fáctica puede referirse de nuevo al mundo del sí mismo.

<sup>2</sup> Recordemos lo que Heidegger había dicho en 1921 acerca de la “autocerteza” del sí mismo en Descartes y en Agustín: “La autocerteza debe ser interpretada a partir del ser fáctico; sólo es posible a partir de la fe [...]. La evidencia del *cogito* está ahí, pero debe ser fundamentada en lo fáctico” (GA 60, 299; 155).

<sup>3</sup> En el plan inicial del curso, la destrucción incluía a Paul Natorp, William James, Hugo Münsterberg y Wilhelm Dilthey, pero por falta de tiempo sólo fueron abordados Natorp y Dilthey (GA 59, 96); véase Kisiel (1993: 130).

del regreso destructivo” (*im destruktiven Rückgang*) al ámbito del mundo del sí mismo (GA 59, 89). Es más, la destrucción del problema de la vivencia, que encuentra su justificación en la situación actual, remite a su vez a una coyuntura histórica más profunda: por un lado, hay que constatar si la psicología convertida en ciencia se guía por motivos teóricos y hay que saber si el “acceso a lo anímico” (*Zugang zum Seelischen*) viene determinado igualmente por un cometido teórico; por otro lado, la destrucción fenomenológica nos emplaza a una confrontación más antigua, pero no por ello menos vigente, con la filosofía griega:

Se trata de la necesidad de una confrontación de principio [*einer prinzipiellen Auseinandersetzung*] con la filosofía griega y de la deformación de la existencia cristiana [*Verunstaltung der christlichen Existenz*] a través de ella. La verdadera idea de la filosofía cristiana; “cristiano” no es ninguna etiqueta para algo epigonal y malo de lo griego. El camino hacia lo cristiano originario — liberado de lo griego — teología (GA 59, 91).<sup>1</sup>

Esta confrontación con los principios de la filosofía griega sigue siendo actual porque alcanza no sólo a la deformación contemporánea en la que se mueve la comprensión del “*Urphänomen*” de la vida,<sup>2</sup> sino también a la constitución de la psicología moderna; pues, a fin de cuentas, el asunto hacia el que se encamina la destrucción fenomenológica de la “helenización” [*Gräzisierung*] de la conciencia de la vida cristiana” (GA 61, 6) tiene que ver con el hecho de “cómo todo se agudiza en torno al mundo del sí mismo concreto y actualmente existente [*auf die konkret aktuelle, existente Selbstwelt zuspitzt*]”, de qué modo y a partir de qué orientaciones fundamentales los distintos tipos de filosofía comprenden teóricamente el mundo del sí mismo (GA 59, 89).

Con Descartes, prosigue Heidegger, la autofundamentación del pensamiento filosófico, independiente y autónomo, se erige por primera vez desde la filosofía

---

<sup>1</sup> En una de sus notas del curso anterior, Heidegger describe la misma situación histórica: “Debido a la penetración de la ciencia antigua en el cristianismo, esta adquisición del viejo cristianismo quedó desfigurada y sepultada. De tiempo en tiempo se impone de nuevo a través de violentas erupciones (como sucede en *Agustín*, en *Lutero* y en *Kierkegaard*)” (GA 58, 203). El logro principal del cristianismo primitivo, que la ciencia antigua entierra y deforma, no es otro —como ya vimos— que la acentuación del mundo del sí mismo.

<sup>2</sup> Una deformación que comparten las dos tendencias principales de la filosofía del presente: la filosofía de la cultura, que objetiva la vida, la configura a partir de un esfuerzo creativo y debe hacer frente al problema del valor absoluto y del a priori; y la filosofía de la vida, que experimenta la vida como vivencia y se encuentra ante el problema de lo irracional (GA 59, 18).

griega. La fundamentación de la problemática filosófica a partir del “*cogito ergo sum*” pone al yo, a la conciencia, en el centro; además, a diferencia de Agustín, Descartes instrumentaliza a Dios, lo emplea a modo de sostén y garante último del conocimiento teórico.<sup>1</sup> Debido a esta actitud, Descartes, y en general la filosofía moderna, se cierran a cal y canto (*abriegeln*) frente al llamado mundo espiritual de la filosofía cristiana, la patrística y la escolástica de la Edad Media; una oclusión (*Abriegelung*) que alcanza su punto más alto con Fichte y Hegel (GA 59, 95).

#### a) El motivo existencial fundamental de la destrucción

Sobre el trasfondo histórico más general de una destrucción de la tradición —que nace en Grecia, resurge con la filosofía cartesiana y alcanza su pleno desarrollo con el Idealismo alemán—, Heidegger emprende ahora la destrucción concreta de la comprensión de las vivencias y del estatuto de la psicología en las filosofías de Natorp y Dilthey. No obstante, antes de adentrarnos en su análisis conviene señalar que el término “destrucción” (*Destruktion*) ya había aparecido, en las lecciones del WS 1919/20, como el momento inicial del método de la ciencia originaria de la vida (GA 58, 139).<sup>2</sup> Allí toma el sentido de lucha o contraposición frente a la tendencia objetivadora de la actitud teórica, por ser ésta la principal causa de deformación y palidecimiento de la vida fáctica; así, gracias a “la destrucción crítica [*kritische Destruktion*] es destacado el comprender como sentido de ejecución [*das Verstehen als Vollzugssinn*]” (GA 58, 257).

En el curso del SS 1920, el término “destrucción” juega un papel central en la teoría fenomenológica de la formación de conceptos: éstos dejan de ser considerados nociones taxonómicas, tipológicas o “conceptos de orden” (*Ordnungsbegriffe*) para ser articulados como “conceptos de expresión” (*Ausdrucksbegriffe*). De igual forma, la palabra “destrucción” es empleada con el significado de crítica y desmontaje de los

---

<sup>1</sup> “La demostración de la idea de Dios —afirma Heidegger en su curso sobre fenomenología de la religión— no es algo originariamente cristiano, sino que depende de la conexión del cristianismo con la filosofía griega” (GA 60, 27-28; 61). Y al final de estas lecciones añade: “Estos problemas [la temporalidad que fundamenta la experiencia fáctica de la vida y el problema de la eternidad de Dios] dejaron de ser abordados originariamente en la Edad Media a consecuencia de la penetración de la filosofía platónico-aristotélica en el cristianismo, y nuestra especulación actual que trata de Dios lo que hace es aumentar aún más el caos. El cénit del extravío se ha alcanzado hoy en la introyección del concepto de valor [*Geltungsbegriff*] en Dios” (GA 60, 104; 133).

<sup>2</sup> “Método (todo bajo una intuición fundamental viva, no explícita): 1. la destrucción y sus posibles pasos, 2. el comprender puro, 3. la interpretación, 4. la reconstrucción” (GA 58, 139).

presupuestos de una tradición histórica que actúa en la configuración deformante de la situación presente, pero siempre con miras a una apropiación de la experiencia originaria que determinó el surgimiento de los conceptos heredados.<sup>1</sup> Pues bien, aquello que nos interesa destacar aquí es que la destrucción fenomenológica mantiene asimismo un estrecho vínculo motivacional con la experiencia porque necesita una orientación previa para llevar a cabo su cometido; a saber: requiere de un “motivo existencial fundamental” (*existenziellen Grundmotiv*) que le confiera legitimidad.<sup>2</sup> En este punto, la “experiencia filosófica fundamental” vuelve a cobrar todo el protagonismo:

La destrucción fenomenológica —como pieza fundamental del filosofar fenomenológico— no carece, por tanto, de dirección; ella no se hace eco [*sie greift nicht auf*] de manera casual de los significados de las palabras para explicarlos mediante otros significados cogidos al vuelo [*aufgegriffenen*]. Tampoco es una mera demolición [*Zertrümmern*], sino un desmontaje “dirigido” [*“gerichteteter” Abbau*]. La destrucción fenomenológica conduce a la situación del seguimiento de las predelineaciones [*Vorzeichnungen*], de la ejecución de la preconcepción [*Vollzugs des Vorgriff*] y con ello de la experiencia fundamental [*Grunderfahrung*]. De esto resulta que toda destrucción crítico-fenomenológica está *ligada a la preconcepción* [*vorgriffsgebunden*] — y por ello no lo está de un modo originaria y decisivamente último, sino presupuesto a partir de experiencias filosóficas fundamentales [*philosophische Grunderfahrungen voraussetzt*] (GA 59, 35).

Sucede, entonces, que la destrucción permanece siempre ligada a una preconcepción (*Vorgriff*) y es la experiencia filosófica fundamental la que ofrece el motivo existencial fundamental y establece la dirección al proponer las predelineaciones: “La *preconcepción* misma se alza y destaca gracias a una experiencia filosófica *fundamental* [*philosophischer Grunderfahrung*] (con un mundo de experiencia)” (GA 59, 35). En las notas recogidas en el anexo del curso, Heidegger vuelve sobre esta cuestión y clarifica un poco más la labor de las experiencias fundamentales respecto a la preconcepción, las predelineaciones y la destrucción:

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, la definición de “destrucción histórico-espiritual de la tradición” en AKJ, 3-4; 17.

<sup>2</sup> Heidegger escribe en una nota a pie de página: “Destrucción fenomenológica. ¿A partir de qué motivo existencial fundamental [*existenziellen Grundmotiv*]?” (GA 59, 29, n. 2).

La destrucción fenomenológica, en tanto que le sigue los pasos a las predelineaciones [*Vorzeichnungen*], comprende sus motivos de sentido [*sinnmäßigen Motive*] a la vez que abre la preconcepción [*vorgrifferschliessend*]. Ella retrocede [*geht rückwärts*] y no ve todavía la meta final en la preconcepción descubierta, más bien la misma preconcepción señala a las denominadas “experiencias fundamentales” [*Grunderfahrungen*] y con ello a la esfera propia del origen [*in die eigentliche Ursprungssphäre*], a la que todo auténtico problema filosófico [*echte philosophische Problem*] debe dejarse reconducir [*zurückleiten*] o, al revés, desde el que debe ser motivado decisivamente [*entscheidend motiviert*] (GA 59, 180).<sup>1</sup>

En el caso de la *Psicología general* de Natorp —y desde un punto de vista diametralmente opuesto al de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica—, la preconcepción que sirve de idea conductora es la noción universal de “constitución” (*Konstitution*), y el “sí mismo” que hace las veces de fundamento de la psicología racional es considerado, según esta idea, desde la primacía del método (GA 59, 129).<sup>2</sup> Esto significa que el sentido de la “yoidad” permanece esencialmente referido a un acto del pensamiento y no tiene otra función que garantizar la unidad última de toda conciencia constituyente.<sup>3</sup> Nos hallamos, en resumidas cuentas, ante una tesis no fenomenológica que, además, subvierte el significado último de la intencionalidad:

---

<sup>1</sup> En última instancia, la destrucción fenomenológica depende de haber alcanzado previamente una “originariedad existencial” (*existenzieller Ursprünglichkeit*) (GA 59, 181) desde la experiencia fáctica de la vida. Y un poco más adelante añade Heidegger: “En la medida en que nosotros mismos seguimos una destrucción, la recorreremos concretamente, somos empujados hacia la *experiencia fundamental decisiva* misma [*auf die entscheidende Grunderfahrung selbst hingedrängt*]” (GA 59, 187).

<sup>2</sup> Detrás de la pormenorizada destrucción de la idea de constitución en la filosofía de Natorp es fácil adivinar la destrucción de la piedra angular de la fenomenología husserliana: la esfera constituyente de la conciencia que resulta de la puesta en práctica de la reducción trascendental.

<sup>3</sup> Para llegar a esta conclusión, Heidegger ha mostrado previamente que la *Allgemeine Psychologie* de Natorp, al dar un *lógos* a la *psyché*, es decir, al querer determinar lo subjetivo teoréticamente sin objetivarlo, necesita recurrir a las categorías fundamentales de la metafísica aristotélica de la potencia y el acto (GA 59, 106). La potencia es la posibilidad de toda determinación, el auténtico concepto que permite la construcción sistemática de la psicología; de esta manera, la potencia de la separación conduce a la sensación y la potencia de la unión a la representación. De ahí resultan los tres niveles: sensación (*Empfindung*), representación (*Vorstellung*) y pensamiento (*Denken*) (GA 59, 107). La conciencia pura es comprendida como el límite superior, como el *nóesis nóeseos*, la pura actualidad aristotélica, y su límite inferior es la irracionalidad radical o potencia pura. A su vez, la noción de sujeto se obtiene a partir de las diferentes unidades de la vivencia: a la sensación le corresponde el “*Erlebnismoment*” o momento de la vivencia en su singularidad; a la representación, la “*Erlebniszusammenhang*” o el nexo de la vivencia concreta y limitada; y a la unidad del concepto, el puro yo como unidad ideal de la conciencia o “*ideelle Bewußtseinsheit*” (GA 59, 110). Estos niveles de unidad se relacionan entre sí según la lógica de la potencia y el acto, y la unidad más alta muestra que el yo no es un yo individual, sino una conciencia universal, “*ein ideales Subjekt überhaupt*” (GA 59, 111).



Natorp invierte [*umkehrt*] por así decir aquello a lo que la intencionalidad refiere, la relación del yo con lo consciente, el carácter de ser consciente [*die Bewußtheit*], deviene la relación a un punto de referencia. [...] Con-ciencia [*Bewußt-sein*], ser-consciente [*im Bewußtsein dasein*], tener un contenido significa de nuevo *estar constituido* [Konstituiertsein], ser unidad de una pluralidad (GA 59, 133).

Aquello que la intencionalidad diversifica —concluye Greisch (2000a: 149) en referencia a este pasaje—, el concepto de constitución vuelve homogéneo.<sup>1</sup> La idea de constitución funciona aquí —apunta Kisiel (1993: 133)— como expresión de una preconcepción que viene motivada por la emancipación de lo teórico como actitud, y éste es el verdadero sueño del espíritu europeo desde Platón: la idea de ciencia como la meta última del desarrollo humano. Heidegger manifiesta, empero, una divergencia decisiva respecto a este proyecto: “[La noción de constitución] responde a cualquier cosa y se interroga [*gefragt*] sobre cualquier cosa, sobre la cual la filosofía no se quiere interrogar [*nicht nachfragen will*] porque ella no se interroga [*nachfragt*] solamente en un sentido teórico, sino que *se preocupa* [*nachsorgt*]” (GA 59, 131, c. n.). Y entre paréntesis anota: “(Destrucción: acrecentar la preocupación [*die Sorge steigern*] y concentrarla con vistas a la existencia [*Existenz*]; *Diiudication*: desencadenar la experiencia fundamental [*Grunderfahrung auslösen*], *preocupación por la decisión* [*Entscheidungssorge*], ‘desesperación’ [*Verzweiflung*])” (GA 59, 131).<sup>2</sup>

De esta anotación se desprende que la idea de constitución no participa del criterio *diiudicativo* de originalidad, ya que en lugar de estar orientada hacia la

---

<sup>1</sup> En otro artículo del mismo libro dice Greisch (2000a: 101) en referencia al mismo fragmento: “En este sentido, se puede decir que la ‘destrucción’ [*déconstruction*] aparece como una ‘anti-constitución’”.

<sup>2</sup> La “*Diiudication*” es un término que aparece por primera vez en estas lecciones. Heidegger justifica el empleo de esta palabra latina por la proximidad semántica que guarda con otras nociones como, por ejemplo, la de “*Destruktion*”. Asimismo, la “*Diiudication*” es definida como “la decisión sobre el lugar genealógico que le corresponde al nexo de sentido [*Sinnzusammenhang*] visto desde el origen” (GA 59, 74). Pero se trata de una decisión —precisa Heidegger— que necesita de un criterio y éste debe ser dado a partir de las tendencias últimas de la problemática fenomenológica, no puede venir del exterior; el criterio debe estar motivado en la esfera originaria de la ejecución de la vida concentrada en el mundo del sí mismo (GA 59, 75). Y como hemos visto en el caso de la destrucción, la experiencia fundamental es la que aporta la comprensión previa del criterio y la orientación. En la anotación entre paréntesis que hemos citado en el cuerpo del texto, la “*Diiudication*” participa en el desencadenamiento de la experiencia fundamental mediante la preocupación por la decisión y el incremento de la desesperación; un modo, por otra parte, muy kierkegaardiano de aproximarse a la decisión.

actualización del mundo concreto del sí mismo, viene motivada por el ideal de filosofía como ciencia estricta: “La idea de constitución tiene su motivo [*Motiv*] en una experiencia de la vida fáctica [...] que muestra el conocimiento en su modalidad de pensamiento reflexivo [*im reflektiven Weiterdenken*] como dependiente del sujeto” (GA 59, 139). Y este motivo no es otro que la huida ante el desasosiego y la preocupación característicos de la vida fáctica a través de la búsqueda de seguridad en el conocimiento: “Seguridad implica determinación de la subjetividad [*Bestimmung der Subjektivität*]” (GA 59, 139). La hegemonía y el arraigo de la idea de constitución en la filosofía contemporánea son interpretados ahora como la culminación de una tradición que encuentra en la reflexión, en la conciencia teórica, el apogeo del “idealismo de la cultura” (*Kulturidealismus*) (GA 59, 140). Más aún, la tendencia actual por dominar teóricamente la vida, por explicarla desde la conciencia constituyente, revela un firme interés por “aligerar” la preocupación en torno al mundo del sí mismo, cuando precisamente la filosofía encuentra su “motivación existencial fundamental” en la dificultad que supone renovar, una y otra vez, este desasosiego mediante una experiencia fundamental (GA 59, 142).<sup>1</sup>

b) La preocupación por sí mismo como “la realidad originaria”

Si la destrucción de la psicología de Natorp ha dado por resultado que el yo concreto se disuelve en la totalidad del entramado de la constitución, en el caso de Dilthey, por el contrario, el yo funciona como la célula originaria (*Urzelle*) del nexo efectivo (*Wirkungszusammenhang*) de las vivencias. En este sentido —comenta Heidegger— Dilthey se sitúa en una radical oposición respecto a Natorp; si este último se encuentra absolutamente alejado del origen, el primero se halla, con todo, más próximo a él (GA 59, 164). La importancia de la obra de Dilthey no radica, pues, en que fuera un teórico de las ciencias del espíritu o un historiador de las ideas, sino que su fuerza se encuentra donde precisamente hoy se ven los límites de su filosofía (GA 59, 153); por ejemplo, en su última obra, *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910), donde la problemática filosófica no queda circunscrita a una epistemología, sino que ella misma es “la expresión de un motivo filosófico último [*eines letzten philosophischen Motivs*]: interpretar la vida a partir de sí misma

---

<sup>1</sup> Además, puntualiza Heidegger: “Esta ‘ligereza’ [*Leichtigkeit*] y este ‘peso’ [*Schwere*] son conceptos existenciales específicos del mundo del sí mismo [*selbstweltliche Daseinsbegriffe*]” (GA 59, 142).

de manera originaria”. Y a continuación afirma: “La filosofía de la vida es para nosotros una estación necesaria en el camino de la filosofía, al contrario que la filosofía trascendental vacía y formal” (GA 59, 154).

A fin de poder calibrar en qué medida la filosofía de Dilthey se aproxima al origen, Heidegger centra la tarea destructiva en el concepto de “nexo” o “entramado” (*Zusammenhang*) de vivencias, y descubre que detrás de éste se oculta la noción estética de “figura” (*Gestalt*) (GA 59, 167). La búsqueda de una “figura anímica armónica” (*eine harmonische Seelengestalt*) en la construcción de la historia, junto a un empleo acrítico de la terminología tradicional, le ha impedido vislumbrar a Dilthey la verdadera conexión entre las vivencias, su comprensión y su forma de expresión. De hecho, Heidegger detecta los últimos vestigios de la idea de constitución en esta configuración armónica de lo anímico. Se trata, a su juicio, de una desafortunada influencia de la filosofía trascendental en la noción hemenéutica de “nexo” que sitúa a Dilthey en la estela del ideal de humanidad de Goethe y Humboldt (GA 59, 161), el mismo ideal al que la destrucción se ha enfrentado desde el inicio de este curso.<sup>1</sup>

En cambio, aquello que persigue una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica cuando pregunta por su explicitación filosófica es “el problema de la obtención de una experiencia filosófica [*der Gewinnung der philosophischen Erfahrung*]; el problema de explicitar el modo del experimentar filosófico [*die Weise des philosophischen Erfahrens*]” (GA 59, 169).<sup>2</sup> Y esta cuestión pone a su vez de manifiesto que la formación filosófica de conceptos no es de naturaleza científico-teorética, sino que se trata en su origen de un problema *estrictamente* filosófico; esto es, un problema que surge y depende en última instancia de la “aclaración inmanente” de una experiencia fundamental:

La filosofía no es una actitud ante un contenido [*Einstellung auf einen Gehalt*]  
comprendido en la ejecución [*Vollzug*] del filosofar; no es un ámbito objetivo

---

<sup>1</sup> Los embates contra este “ideal de humanidad” y la tradición que lo avala son constantes a lo largo de estas clases; véase GA 59, 140 y ss., 161, 167 y 172.

<sup>2</sup> Tanto la intuición como la expresión deben ser comprendidas desde el contexto original de inseguridad en el que nos sitúa la experiencia fundamental, de tal suerte que la intuición debe ser entendida a partir del “cómo” de la experiencia filosófica y la expresión a partir del “cómo se explicita” esta misma experiencia filosófica. Se trata de aproximarnos al origen, de preguntar de nuevo —tal y como ya había sucedido en el KNS— “por el motivo y la tendencia de la experiencia filosófica misma [*nach dem Motiv und der Tendenz der philosophischen Erfahrung selbst*]” para poder llevarla a expresión mediante conceptos genuinamente filosóficos (GA 59, 171).

[*Sachgebiet*] que presenta un entramado objetivo [*objektiven Zusammenhang*]; no es una objetualidad [*Gegenständlichkeit*] en una relación teórica [...]. La racionalidad de la filosofía [...] es sólo una aclaración inmanente de la experiencia misma de la vida [*eine immanente Erhellung der Lebenserfahrung selbst*], que permanece en ésta y que no sale fuera y se vuelve objetividad [*Objektivität*]. La filosofía está completamente dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente [*ist durchherrscht von einer sich ständig erneuernden Grunderfahrung*], de tal manera que la racionalidad y su contenido es dado [*gegeben ist*] y debe configurarse [*bilden muß*] en esta misma experiencia fundamental (GA 59, 171-172, c. n.).

A lo largo de estas clases no hemos buscado —recapitula Heidegger— ni una “conciencia absoluta”, o el lugar de la determinación de la constitución trascendental (Natorp), ni una “absoluta facticidad”, o la *x* amorfa e irracional de la determinación lógica (Windelband, Rickert), sino “el sí mismo en la ejecución actual de la experiencia vital [*im aktuellen Vollzug der Lebenserfahrung*]; el sí mismo en el experimentar su sí mismo es la realidad originaria [*die Selbst im Erfahren seiner selbst ist die Urwirklichkeit*]” (GA 59, 173).<sup>1</sup> La noción de experiencia no puede significar, en suma, una mera toma de conocimiento (*Kenntnisnehmen*), sino que consiste más bien en un tomar partido de manera vital (*das lebendige Beteiligtsein*), en un sentirse concernido, afectado y preocupado, de tal modo que el sí mismo sea co-determinado constantemente por esta inquieta preocupación (*Bekümmern*).

En consecuencia, el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí mismo no son regiones objetivas que estén determinadas en algún sentido. Bien al contrario: “Toda realidad [*Wirklichkeit*] recibe su sentido más originario [*ursprünglichen Sinn*] de la preocupación de sí mismo [*Bekümmern des Selbst*]. [...] La preocupación de sí mismo es un cuidado constante por la desviación del origen [*eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung*]” (GA 59, 173). Justo por ello, la filosofía tiene asignada la tarea de conservar la facticidad de la vida y de fortalecer la facticidad de la existencia (*Dasein*). Aun así, “la filosofía como experiencia de la vida fáctica necesita un motivo [*eines Motiv*] que mantenga la preocupación por la experiencia misma de la vida fáctica”, y la confirmación de este

---

<sup>1</sup> Kisiel (1993: 136) indica que Heidegger delimita aquí, por primera vez, la comprensión y el uso técnico del término “facticidad” frente a los neokantianos.

motivo (*die Bewährung dieses Motivs*) define a la “*experiencia* filosófica *fundamental* [*philosophische Grunderfahrung*]” (GA 59, 174).<sup>1</sup>

En un momento del curso, Heidegger había afirmado: “La auténtica psicología se dirige atentamente a lo concreto, permanece en conexión con el mundo del sí mismo [*im Zusammenhang mit der Selbstwelt*]; lo psicológico no es otra cosa que la explicación de la experiencia del mundo del sí mismo [*die Explikation der selbstweltlichen Erfahrung*]” (GA 59, 162).<sup>2</sup> Ahora estamos en condiciones de comprender mejor cuál ha sido el resultado *positivo* de la destrucción de la comprensión tradicional de la *psyché*: reavivar el motivo existencial de la *Selbstbekümmern* mediante una experiencia filosófica fundamental, pues sólo en ella —y no en la idea universal de constitución— se encuentra el *Vorgriff* de una fenomenología hermenéutica que desea primero acceder y después conservar y fortalecer la facticidad de la vida. Se trata, de nuevo, de anteponer el *cor inquietum* y el *mihi quaestio factus sum* agustiniano al *cogito ergo sum* cartesiano; el desasosiego y la *insecuritas* a la *tranquillitas* y la búsqueda de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* del conocimiento. En definitiva: todo consiste en reavivar la inquietud, la historicidad o la movilidad fundamental que define a la intencionalidad de la vida fáctica y que caracteriza a la fenomenología del atribulado mundo del sí mismo, frente a su deformación y estancamiento en la región pura de la conciencia constituyente o en la psicología como la disciplina en torno a la cual se alza la teoría del conocimiento del neokantismo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> El único que se encuentra en el camino correcto hacia este modo de comprender la filosofía, apunta Heidegger, es Karl Jaspers y su *Psicología de las concepciones del mundo* (1919); un camino que sólo es posible recorrer sobre la base de las intuiciones de Dilthey (GA 59, 174). En su recensión a la obra de Jaspers, Heidegger confirma esta opinión, ya que a diferencia de la filosofía de la cultura y la filosofía de la vida, “lo innovador y progresista del trabajo de Jaspers reside en que, gracias a su manera de ordenar fenómenos que hasta ahora nadie había contemplado así, ha llamado la atención de modo mucho más concentrado sobre el problema de la existencia [*Existenzproblem*] y, al mismo tiempo, ha situado el problema de la psicología en dimensiones que son más de principio [*in prinzipiellere Dimensionen*]” (AKJ, 15; 26).

<sup>2</sup> En su artículo “La filosofía como ciencia estricta”, Husserl también reconoce que la fenomenología y la psicología están íntimamente ligadas; la diferencia reside en que la primera se ocupa de la “conciencia pura” y la segunda de la “conciencia empírica” (PhsW, 17; 59). Heidegger no se limita a criticar el naturalismo de la psicología, como hace Husserl, sino que además destruye el presupuesto teórico que ambas comparten para revelar así su motivación fáctica: el atribulado mundo del sí mismo.

<sup>3</sup> Recordemos que, ya desde el KNS, Heidegger había señalado la posición ambigua y a la vez central que ocupaba la psicología en el método crítico-teleológico; por ejemplo cuando se preguntaba: “¿Logra este método teleológico, con todas sus diferencias respecto al método genético (de la psicología), ir en principio más allá de la ciencia de los hechos, es decir, puede afirmar algo que vaya más allá de lo que es fáctico [*das Faktische*] y vale efectivamente [*tatsächlich Geltende*]?” (GA 56/57, 36; 43). Si allí había iniciado la crítica fenomenológica de la noción de “donación material” y se preguntaba por otro

### §19.3. Las situaciones límite y las experiencias fundamentales

En la recensión al libro de Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*,<sup>1</sup> Heidegger realiza un “análisis crítico” y detallado del “núcleo que consolida todo el trabajo” —las “situaciones límite” (*Grenzsituationen*) (AKJ, 11; 22)— y avanza una primera indicación de la relevancia que las experiencias fundamentales van a tener en la elaboración de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. En ese sentido, al comienzo de este escrito y por referencia a la labor de la “crítica filosófica” (*philosophische Kritik*), declara:

Lo que pretenden estas anotaciones es precisamente agudizar la conciencia [*das Gewissen schärfen*] para volver a preguntar de modo radical por los motivos originarios generadores de sentido y auténticamente “histórico-espirituales” [*im eigentlichen Sinne “geistesgeschichtlichen”, sinngenetischen Ursprungsmotiven*] de semejantes posiciones filosóficas ideales del conocimiento [...]. Esa agudización de la conciencia [*Gewissensschärfung*] no se solventa ni siquiera se inicia de modo auténtico [*in echter Weise*] mediante la “invención” de un “nuevo” programa filosófico, sino que tiene que ejecutarse [*zu vollziehen hat*] de modo muy concreto en la destrucción histórico-espiritual [*geistesgeschichtlicher Destruktion*] de la tradición orientada de un modo determinado, una tarea que equivale a la explicación de las situaciones originarias y motivadoras de las que brotan las experiencias filosóficas fundamentales [*Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philosophischen Grunderfahrungen entspringen*] (AKJ, 3-4; 17).

---

modo de considerar lo psíquico, por otro modo de “acceder” a esta esfera total del acontecer temporal de las vivencias, en estas lecciones acomete la destrucción de la *psyché* greco-cartesiano-kantiana para sacar a la luz el motivo existencial fundamental que se oculta en el corazón del atribulado mundo del sí mismo.

<sup>1</sup> Esta recensión no fue publicada hasta el año 1972, pero en junio de 1921 —como señala Kisiel (1993: 137)— Heidegger distribuyó una copia mecanografiada a Jaspers, Husserl y Rickert. El primer editor del texto, Hans Saner (*Karl Jaspers in der Diskussion*, München, 1972, pp. 70-100), fecha su composición durante los años 1919-1921; a su vez, Kisiel precisa en el mismo lugar que, por la terminología empleada (*Diuidication, Faktizität y Bekümmernung*), el texto debió ser terminado en las semanas posteriores al final del curso del SS 1920. Por ello, esta recensión puede leerse como una continuación de la temática de dichas lecciones, ya que en ella se lleva a cabo la destrucción de la psicología de Jaspers, tras haber efectuado, durante las últimas clases, la destrucción de la psicología de Natorp y Dilthey.

Así pues, la “agudización de la conciencia” (*Gewissensschärfung*), que nada tiene que ver con la elaboración de un “nuevo programa filosófico”, reside, en cambio, en una “destrucción histórico-espiritual” de la tradición encaminada a sacar a la luz aquellas situaciones que motivan el surgimiento de las experiencias filosóficas fundamentales. Al mismo tiempo, estas observaciones tienen por objeto examinar si las dos direcciones que persigue el libro de Jaspers —a saber: “la tarea previa” (*vorgängigen*) de la constitución de la psicología como un todo y “la tarea auténtica” (*eigentlichen*) de una psicología de las visiones del mundo— siguen el mismo curso que la mencionada tarea crítica (AKJ, 6-7; 19). La psicología de las visiones del mundo acota los límites del alma y comprende los movimientos cosmovisionales desde las “situaciones límite”; de esta manera obtiene un “horizonte claro” para “la totalidad de la vida anímica” (*das Ganze des Seelenlebens*). Sobre esta base, la crítica se dirige ahora a desentrañar cómo funciona “la preconcepción de lo anímico” (*Vorgriff auf das Seelische*) respecto a la tendencia que guía el planteamiento de Jaspers, y todo ello desde “una meditación de principios sobre el problema” (*einer prinzipiellen Problembesinnung*) (AKJ, 7; 20).<sup>1</sup>

En las situaciones límite —según el punto de vista de Jaspers—, la conciencia de la existencia despierta a partir de una “situación antinómica” (*antinomische Situation*): se trata de situaciones decisivas en las que el ser humano experimenta con especial intensidad su finitud, como sucede, por ejemplo, en “la guerra, la muerte, el azar, la culpa” (AKJ, 11; 23). Y a modo de respuesta ante esta espinosa coyuntura intenta granjearse un punto de apoyo: “De la antinomia nace la voluntad de unidad como fuerza vital [*Einheitswille als Lebenskraft*]” (AKJ, 12; 23); una fuerza vital que es la esencia de la vida del espíritu: “La esencia del espíritu es ‘voluntad de unidad’ [*Einheitswille*]” (AKJ, 25; 33). En la situación límite, el ser humano, “dividido antinómicamente” (*antinomisch gespalten*), anticipa la comprensión de la vida como una totalidad infinita (*unendliche Ganze*), de tal suerte que la totalidad de la vida

---

<sup>1</sup> “De lo que se trata —precisa Heidegger— es más bien de hacer sobresalir de modo *aún* más agudo las preconcepciones [*die Vorgriffe noch schärfer zu Abhebung zu bringen*], de escudriñarlas para encontrar el motivo [*Motiv*], sentido [*Sinn*] y alcance [*Tragweite*] de la dirección tomada, de elevar a la conciencia [*ins Bewußtsein zu heben*] las exigencias de sentido [*sinnmäßigen Forderungen*] tal vez no expresadas y en realidad mal entendidas, para finalmente juzgarlas de acuerdo con su relevancia filosófica y la originariedad [*Ursprünglichkeit*] de sus intenciones inmanentes” (AKJ, 8-9; 21).

asumida en esta preconcepción da sentido a la articulación fundamental y conceptual de la “existencia” (*Existenz*).<sup>1</sup>

A juicio de Heidegger, el modo en el que Jaspers entiende esta preconcepción no deja de ser una “experiencia estética fundamental” (*ästhetische Grunderfahrung*),<sup>2</sup> y resume en los siguientes términos la comprensión que el psiquiatra alemán tiene de la preconcepción:

La vida como totalidad [*das Leben als Ganzes*] es para mí una idea guía [*eine leitende Idee*] [...]. Esta totalidad unitaria, intacta, por encima de toda oposición, que abarca toda vida, ajena a toda ruptura y destrucción [*Zerstörungsfremde*], y, en definitiva, armónica [*Harmonische*], es la que me guía. [...] Esta totalidad aporta la articulación esencial de lo objetual [*die wesentliche Artikulierung des Gegenständlichen*] y lo que se persigue es precisamente su consideración y ordenación.

El auténtico motivo en el que se basa [*die eigentliche Motivbasis*] y del que surge esta preconcepción [*Vorgriff*] es la experiencia fundamental que mantiene siempre presente la totalidad de la vida como tal a modo de idea [*die das Ganze des Lebens als solches ideenmäßig in der Schau haltende Grunderfahrung*]. Esta experiencia es fijada en un sentido completamente formal como “experiencia estética fundamental” [*“ästhetische Grunderfahrung”*]. Esto quiere decir que el auténtico sentido de referencia [*die eigentliche Bezugssinn*] de la experiencia primaria que le da “vida” al objeto [*Gegenstand*] es un contemplar [*Anschauen*] algo, un considerar o buscar, perseguir algo con la mirada [*Be-trachten*] (AKJ, 23; 31-32).

Es más, esta “idea guía” —el concepto de absoluto dado en la “contemplación” (*Betrachtung*)— permanece en deuda con la doctrina kantiana de las antinomias y su

---

<sup>1</sup> En las situaciones límite —sobre todo en el caso del “sacrificio de sí mismo”—, no sólo se anticipa la comprensión de la vida como una totalidad infinita, sino que, como indica Jaspers (1985: 414), el sí mismo se capta a sí mismo como absoluto e intemporal: “El hecho de que el hombre arriesgue su propia vida se convierte para él en la única prueba viviente —si bien siendo tan general, sólo de manera negativa— de que él es y llegará a ser un ‘sí mismo’. En el riesgo de la vida se relativiza la existencia empírica [*empirische Existenz*] y así se capta un sí mismo absoluto e idealmente intemporal [*ein absolutes, zeitloses Selbst der Idee nach ergriffen*]”.

<sup>2</sup> El uso que hace Heidegger durante estos años del término “estético” está vinculado a la actitud contemplativa, ocular, propia de la “teología de la gloria”, que se opone al comportamiento destructivo-ejecutivo característico de la “teología de la cruz”, que privilegia la escucha frente a la visión. Recordemos que ha tildado de “estética” no sólo a la actitud de Jaspers, sino también a la recaída de Agustín en el neoplatonismo y al ideal de armonía de Dilthey. Este comportamiento, avanza Kisiel (1993: 143), será comprendido dos años después bajo el rótulo de “curiosidad”.



comprensión de lo infinito, así como con el concepto de absoluto de Kierkegaard, purificado de sus elementos específicamente luteranos y teológicos (AKJ, 27; 34).<sup>1</sup> Ahora bien, se pregunta Heidegger, ¿cómo se articula el sentido de esta preconcepción, su estructura y su alcance metódico para poner en evidencia y captar conceptualmente el fenómeno de la existencia? ¿Cuáles son los motivos originarios de su planteamiento? Con el objeto de esclarecer el problema de la preconcepción y su motivación última, Heidegger propone una definición de la existencia en términos indicativo-formales; de esta manera, desplaza la cuestión central de la psicología —la *psyché*— de la esfera subjetiva del “yo” a la dimensión ejecutiva e histórica del “es” del “(yo) soy”:

La existencia [*Existenz*] [...] puede ser entendida como un modo determinado del ser, como un determinado sentido del “es” [*ist*]-*Sinn*], que esencialmente “es” el sentido del (yo) “soy” [*ich*] “*bin*”-*Sinn* “*ist*”], que no es tenido genuinamente en la opinión teórica, sino que es tenido en la ejecución del “soy” [*gehabt im Vollzug des “bin”*], un modo de ser del ser del “yo” [*eine Seinsweise des Seins des “ich”*]. El ser del sí mismo [*Sein des Selbst*], así entendido, quiere decir, indicado formalmente [*formal angezeigt*], existencia [*Existenz*] (AKJ, 29; 36).

Si la existencia es comprendida, mediante la indicación formal, como un *modo de ser* del sí mismo al que sólo se accede de manera *ejecutiva*, lo decisivo ahora es dar con aquella experiencia fundamental donde una tal apropiación pueda acontecer, “en la que yo me encuentro [*begegne*] a mí mismo [*mir selbst*] como sí mismo [*als Selbst*]” (AKJ, 29; 36). A su vez, el hecho de “tenerme-a-mí-mismo” (*das Mich-selbst-haben*) se ofrece en una pluralidad de sentidos que no pueden ser acotados regionalmente de forma sistemática, sino que sólo tienen lugar en “nexos específicamente *históricos* [*historischen Zusammenhänge*]”.<sup>2</sup> Todo depende entonces —precisa Heidegger— de

---

<sup>1</sup> Kisiel (1993: 143) advierte el paralelismo que se da entre la crítica a Jaspers y la que, en el SS 1920, había efectuado a la psicología de Natorp y Dilthey. Y resume así la cuestión: “La verdadera pregunta es si la preconcepción de Jaspers, con su regionalización objetiva, con su actitud estética y la terminología heredada de la tradición, puede aproximarse al fenómeno de la existencia en cuanto tal”.

<sup>2</sup> A continuación, específica: “Es en el sentido arcóntico de la propia experiencia ejecutiva fundamental del ‘yo soy’ [*der eigentlich vollzogenen Grunderfahrung des ‘ich bin’*], en la que de lo que se trata es de modo puro y radical de mí mismo [...]. Toda pretendida determinación regional (es decir, una tal que surge de una preconcepción [*Vorgriff*] que se aferra a algo así como la corriente de conciencia o la conexión de las vivencias) ‘extingue’ [*verlöscht*] el sentido del ‘soy’ y convierte al ‘yo’ en un objeto constatable y clasificable [*feststellbaren und einzuordnenden Objekt*] de acuerdo con su posición. *De ahí se deduce la necesidad de una sospecha radical* [des radikalen Verdachts] (y la consiguiente persecución) *frente a toda preconcepción regionalmente objetivadora* [gegen alle regional

la comprensión que se tenga de la preconcepción (*Vorgriff*) de la “totalidad de la vida” a la que el conjunto de las relaciones de sentido remiten, y el auténtico motivo (*das eigentliche Motiv*) del que surge esta preconcepción es “la experiencia fundamental”; pues sólo ella es capaz de adelantarnos esta totalidad y de situarnos en su interior (AKJ, 23; 31). La experiencia fundamental —a diferencia de la experiencia estético-teorética— nos brinda la ocasión de tenernos a nosotros mismos, de acceder a nuestro propio ser de manera ejecutiva, mediante la intensificación del mundo del sí mismo; o lo que es igual, desde la inquieta preocupación por uno mismo:

El sentido de la existencia [*Existenzsinn*], si lo seguimos desde su origen y en su genuina experiencia fundamental [*genuine Grunderfahrung*], es precisamente el sentido del ser [*der Seinsinn*] que no se puede ganar a partir del “es” que se explicita tomando conocimiento de modo específico y que, de esta manera, es un “es” que objetiva [*objektivierenden “ist”*] de algún modo, sino a partir de la experiencia fundamental del preocupado tenerse a sí mismo [*aus der Grunderfahrung des bekümmerten Habens seiner selbst*] que se ejecuta [*vollzogen ist*] antes de una posición y subsiguiente toma de conocimiento objetivadora conforme al “es” [*“ist”-mäßig objektivierenden Kenntnisnahme*], pero que no denota importancia para la ejecución [*Vollzug*] (AKJ, 30; 37).

En la experiencia fundamental del preocupado tenerse a sí mismo, la existencia se ejecuta *antes* de la toma de conocimiento teorética y objetivadora. La posibilidad de una apropiación del sentido de ser de la existencia tampoco surge, pues, como resultado de un proceso de introspección, sino en la ejecución histórica (*vollzugsgeschichtliches*) de la experiencia vital y fáctica en la que yo me puedo tener de diversas maneras:

Pero la experiencia fundamental del tenerme-a-mí-mismo [*die Grunderfahrung des Mich-selbst-habens*] no está disponible sin más ni tampoco es de tal manera que apunte en general hacia el “yo” [...]. Esta experiencia no es una percepción inmanente de un propósito teórico que persiga fijar cualidades “psíquicas” de actos y procesos, sino que tiene su propia extensión histórica en el pasado del “yo” [*die eigentliche historische Erstreckung in die Vergangenheit des “Ich”*], que no es para éste un añadido que arrastra consigo, sino que, en el horizonte de

---

objektivierenden Vorgriffe], *contra los nexos conceptuales* [Begriffszusammenhänge] *que de allí surgen y los distintos modos de tal surgir*” (AKJ, 29-30; 36).

expectativas que se anticipa a sí mismo el propio yo [*von ihm selbst sich selbst vorweggesetzten Erwartungshorizont*], es experimentado como pasado del yo que experimenta históricamente y que al hacerlo logra tenerse también a sí mismo [*als Vergangenheit des sie historisch, sich dabei selbstlich mithabenden erfahrenden Ich in dessen*] (AKJ, 31; 37).

En la experiencia fundamental del tenerme a mí mismo lo decisivo es “su facticidad” —puntualiza Heidegger—, y esta experiencia fáctica de la vida, vivida *hic et nunc* y ejecutada en una situación, es igualmente un fenómeno histórico: “Un fenómeno que se ejecuta históricamente [*vollzugsgeschichtliches*] y se experimenta de este modo a sí mismo” (AKJ, 32; 38). Más aún: el hecho de que el fenómeno de la existencia sólo se abra a una ejecución de la experiencia dotada de una “aspiración histórica radical” significa que el modo en el que este tenerse a sí mismo experimenta el tiempo nada tiene que ver con “esquemas temporales para un ordenamiento concreto y objetivo [*objektive Sachordnung*], sino con el sentido no esquemático de la preocupación que atañe a la ejecución de la experiencia en su cómo [*in dem unschematischen, den Erfahrungsvollzug in seinem Wie betreffenden Bekümmersinn*]” (AKJ, 33; 38).

Además, esta ejecución de la experiencia no es algo “extraordinario” (*Außerordentliches*), sino que tiene lugar en la misma experiencia fáctica de la vida mediante la constante renovación histórica de su motivación originaria —la *Selbstbekümmersinn* o la preocupación por sí mismo—, como de hecho sucede en el caso de la “conciencia” (*Gewissen*). Pues, a diferencia de la “consciencia” (*Bewußtsein*) o del mero ser consciente de algo, la conciencia como *Gewissen* —como saber (*Wissen*) de la existencia en su conjunto (*Ge-*)— debe ser entendida en su dimensión ejecutiva (*Gewissensvollzug*) a partir del sentido fundamental del “cómo históricamente caracterizado del experimentarse a sí mismo [*historisch charakterisiertes Wie des Selbsterfahrens*]” (AKJ, 33; 39).<sup>1</sup>

Así las cosas, la preocupación por el sí mismo históricamente existente encarna, a ojos de Heidegger, la posibilidad de una comprensión radical de la existencia y de una auténtica apropiación del sentido filosófico de la fenomenología. Lo decisivo es el

---

<sup>1</sup> Heidegger menciona en este contexto la “conciencia” (*Gewissen*) como ilustración de la experiencia fundamental, del “cómo” histórico de la experiencia de sí mismo, adelantando así lo que será el contenido de los §§ 54-60 de *Ser y tiempo*. Resulta llamativo que, a diferencia de las “experiencias límite” de Jaspers y lo que después será —como veremos en el §27— “el estar vuelto hacia la muerte”, la experiencia fundamental quede ahora inserta en la vida fáctica como un momento “no extraordinario” de la existencia.

“cómo” del planteamiento ejecutivo de la apropiación (*Aneignungsvollzugsansatzes*): la ejecución del acceso (*Zugangsvollzug*) a sí mismo, ya que la pregunta por el “cómo” es asimismo la pregunta por “el método de la explicación de los modos concretos de la experiencia fundamental del tenerse-a-sí-mismo que se preocupa fácticamente de sí [*der konkreten Grunderfahrungsweisen faktisch bekümmerten Sich-selbst-habens*], una explicación histórica que interpreta histórico-ejecutivamente [*vollzugsgeschichtlichen*]” (AKJ, 36; 41).<sup>1</sup>

Al fin y al cabo, la preconcepción de Jaspers resulta inadecuada, e incluso va en contra de la tendencia que se dirige a los fenómenos de la existencia, al no permitir que la preocupación por sí mismo oriente y determine toda la problemática. Otro tanto sucede con el método de la “pura observación”, que no logra acceder a los fenómenos vitales porque éstos requieren un modo de acceso “histórico” para que su naturaleza temporal no se desvirtúe. Por todo ello, Heidegger resalta una inadecuación fundamental entre la preconcepción de lo anímico y la tendencia que guía el planteamiento de Jaspers.

## §20. La experiencia filosófica fundamental y la indicación formal

Hasta ahora hemos visto —en el marco de las lecciones del SS 1920— cómo la experiencia filosófica fundamental aporta la “motivación existencial” a la ejecución de la preconcepción, de tal modo que esta última puede ofrecer una orientación a la destrucción; en ese respecto, Heidegger hablaba de un “desmontaje dirigido” (*gerichteter Abbau*) (GA 59, 35). Además, la filosofía, al surgir de la experiencia de la vida fáctica, necesita un “motivo” que renueve y conserve su realidad originaria (*Urwirklichkeit*): la preocupación por el mundo del sí mismo (o lo que es igual, el acceso ejecutivo a sí mismo en la experiencia de sí mismo); la “confirmación

---

<sup>1</sup> Al inicio de esta recensión, Heidegger había afirmado lo siguiente respecto al método: “Toda problemática de la preconcepción [*Vorgriffsproblematik*] lo es también del ‘método’ [...]. Por tanto, hay que conseguir que *el sentido del método venga ya dado con la preconcepción* [*Vorgriff*] misma, pues surge con ella de la misma fuente de sentido [*Sinnquelle*]. La fijación del sentido del ‘método’ debe mantenerse abierta a determinaciones auténticas y concretas mediadas por un significado que aporte una indicación formal [*in formal anzeigender Bedeutung*] (por ejemplo, ‘camino’)” (AKJ, 9; 21, c. n.). El método resulta pues indisociable de “las determinaciones auténticas y concretas” (*eigentliche konkrete Bestimmungen*) que aporta el motivo último de la preconcepción; arraiga y se nutre del mismo suelo vital y originario que su objeto. Con otras palabras: el método deberá repetir la estructura anticipadora que define a la vida fáctica: “[E]n todo lugar’ de la experiencia fáctica de la vida (esto es, también en las ciencias y en el filosofar) ‘hay’ preconcepciones [*Vorgriffe*]” (AKJ, 9; 21). En nuestro caso, y por referencia a la cita del cuerpo del texto, el método deberá explicar históricamente “los modos concretos de la experiencia fundamental del tenerse a sí mismo” en su sentido ejecutivo.

[*Bewährung*] de este motivo” es lo que define a la experiencia filosófica fundamental (GA 59, 174). Pero esta experiencia señalada no sólo ofrece el motivo existencial a la preconcepción que orienta la tarea crítico-destructiva; desempeña también un papel decisivo en el acceso no teórico a la comprensión de la vida fáctica. De ella provienen las indicaciones formales que anuncian el contra-movimiento que, según veremos al final del Capítulo 6 (§24), la vida deberá ejecutar para apropiarse de sí misma desde su tendencia habitual a la ruina.

La indicación formal aparece por primera vez como término filosófico en las lecciones del WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, y es tematizada en el curso del WS 1920/21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.<sup>1</sup> En las clases del WS 1919/20, Heidegger prosigue con la idea ya expuesta en el KNS acerca de considerar la fenomenología como una *Urwissenschaft*, como “la ciencia del origen absoluto del espíritu en y para sí — ‘vida en y para sí’” (GA 58, 1); sin embargo, a pesar de las apariencias, la terminología evidencia al mismo tiempo la fuente y el punto de vista que desea destruir: el adoptado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (GA 58, 5, n. 2).<sup>2</sup> Y para delimitar claramente su distancia con el sistema hegeliano exclama Heidegger: “¡No reflexionemos sobre el comienzo, sino comencemos fácticamente [*fangen faktisch an!*]” (GA 58, 4). Una ciencia del origen de “la vida en y para sí” (*Leben an und für sich*) debe partir fácticamente de la esfera preteórica y atemática donde se dan las motivaciones primarias que guían su método, aunque de esta manera se mueva en el interior de una “*Urparadoxie*” o paradoja fundamental: el origen es aquello a lo que se desea acceder a la vez que el ámbito del que surge la ciencia originaria; pues sólo mediante la realización de

---

<sup>1</sup> Heidegger no volverá a tratar explícitamente esta cuestión hasta las lecciones del WS 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*. Hoy en día existe una amplia bibliografía sobre la indicación formal que se ha convertido en un tópico entre los estudiosos del joven Heidegger. Véase Adrián Escudero (2004), (2009: 90-91) y (2010: 396-425), Buren (1994a: 324-341), Dahlstrom (1994a), Dijk (1991), Gethmann (1986/87), Imdahl (1994) y (1997: 142-174), Kalariparambil (1999), Kim (1996: 119-134), Kisiel (1996), (1997) y (1999), Lara (2008: 161-204), Oudemans (1990), Pöggeler (1989), Redondo Sánchez (2001b), Rodríguez (1997: 161-174), Streeter (1997) y Xolocotzi (2004: 107-124). En nuestro caso, nos centraremos en la “motivación existencial” de la indicación formal; es decir: en la estrecha relación que existe entre la experiencia fundamental y la indicación formal.

<sup>2</sup> Las referencias a Hegel en estas clases son frecuentes. De hecho, en una de las anotaciones recogidas en el Anexo B, que lleva por título: “Los conceptos de la filosofía. Su dialéctica es diahermenéutica [*Diahermeneutik*]”, podemos leer: “La *dialéctica* en la filosofía, como forma de expresión, no es una dialéctica en el sentido de la yuxtaposición sintética de conceptos, sino que la dialéctica filosófica es ‘*diahermenéutica*’” (GA 58, 262-263). Sobre la relación de Heidegger con la filosofía hegeliana en estos años, véase Grondin (1994), Makkreel (1990b) y Schwarz (2003).

aquellas tendencias que de alguna manera ya se encuentran en la *Urwissenschaft* es posible tener acceso a la esfera originaria.<sup>1</sup>

“Comenzar fácticamente” significa, pues, que el comienzo (*Anfang*) coincide con el origen (*Ursprung*), con la experiencia de la vida fáctica; se trata de un comienzo que no es un mero punto de partida que enseguida queda atrás y se abandona, sino que se ha de volver a él una y otra vez.<sup>2</sup> De ahí se desprende que el método fenomenológico no puede dirigir y sistematizar el sentido de la vida con anterioridad a su acontecer; su tarea se limita, en cambio, a “acompañar” el acaecer de sus momentos ejecutivos sin traicionarlos con una explicación teórica. Al punto que la actitud epistemológica fundamental ante la vida debe ser, a diferencia de la voluntad de poder reivindicada por Nietzsche, la entrega desinteresada que exige la “*humilitas animi*”:

[La fenomenología] se caracteriza por la actitud fundamental del acompañamiento vital [*des lebendigen Mitgehens*] del sentido auténtico [*echten Sinn*] de la vida, por un adaptarse comprensivo [*des verstehenden Sicheinfüges*], por la superación de la discordia en el sentido de su intensificación [*des Überwindens des Zwistes im Sinne seines Steigerns*] a través de la *humilitas animi* (GA 58, 23).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> No obstante, especifica Heidegger un poco más adelante: “El origen no es una proposición simple y última, un axioma del que todo se derivaría, sino algo completamente distinto; no es algo místico, ni mítico, sino algo a lo que buscamos acercarnos en una consideración que deviene cada vez más rigurosa [*immer strenger*]” (GA 58, 26).

<sup>2</sup> Buren (1994a: 335-336) incide en este doble significado de la idea de una ciencia del origen (*Ursprung*) como fuente primordial (*Ereignis*) y como comienzo del pensar (*Anfanghaftes*) que ha de volver una y otra vez sobre sí. En las lecciones del WS 1920/21, Heidegger lo expresaba del siguiente modo: “El problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella” (GA 60, 8; 43).

<sup>3</sup> Una humildad que, por otra parte, Heidegger le aconsejaba practicar a su amiga Blochmann ante el misterio y el carácter de gracia de la vida (véase [BwB, 14]), y que Dilthey (1966: 261) y (1980: 383) atribuía al *crede ut intelligas* agustiniano. En una de sus anotaciones, Heidegger asocia este acompañamiento vital al amor: “Poder acompañar [*Mitgehenkönnen*] — estar familiarizado — ‘amor’. El amor como fundamento *motivador* [*als Motivgrund*] de la comprensión fenomenológica — dado de forma necesaria en su sentido ejecutivo [*Vollzugssinn*]” (GA 58, 185). En los apuntes de Becker aparece una referencia al “*ἔργος* platónico” como la actitud filosófica fundamental que se opone al “tirano lógico”: “El *ἔργος* no es sólo un *fundamento motivador* [*Motivgrund*] de la filosofía, sino que la actividad filosófica misma exige un entregarse [*Loslassen*] a las tendencias últimas de la vida y un retroceder a sus motivos últimos. La actitud más contraria a la de la filosofía fenomenológica es aferrarse [*Sich-Einspannen*] a algo. Esa filosofía exige más bien un soltarse y un entregarse [*Sich-Loslassen*] a la vida [...], una profundización del sí mismo en su originariedad” (GA 58, 263).

Ahora bien, para que esta actitud sea posible es necesario detectar primero determinadas indicaciones, señales e indicios en la vida fáctica que nos permitan encaminarnos hacia el ámbito de lo originario. Y en uno de sus apuntes observa:

Vivimos en la vida fáctica — somos ella misma, nos resulta absolutamente lo más cercano. ¿Cómo puedo salir de ella? Sobre todo: ¿Dónde residen en ella misma los caracteres fácticos [*faktische Charaktere*] y cuáles son los que en cierto modo son indicaciones previas [*Voranzeigen*] e indicios [*Hinweise*], en cuya dirección sale la vida fáctica empujando desde sí misma? Mientras estos motivos [*Motive*] no se pongan de manifiesto sistemáticamente en su figura fáctica [*faktischen Gestalt*], la idea de la fenomenología permanecerá en una pura arbitrariedad y la problemática como tal, en su planteamiento, como una pura construcción [*Konstruktion*]. La vida fáctica debe ofrecer indicios motivados [*motivierende Hinweise*] y señales previas de la dirección [*Richtungsvordeutungen*] para una preparación del suelo de la experiencia y para la obtención del ámbito del origen [*Ursprungsgebietes*] (GA 58, 174).

La vida fáctica —que en el KNS se hallaba prefigurada en el *Ur-etwas* o el “algo” originario— debe ofrecer aquellos motivos que nos aseguren que nuestra orientación no es arbitraria.<sup>1</sup> A tal efecto, para no incurrir en una construcción teórica alejada de la situación vital originaria, la fenomenología ha de “acompañar” sin intervenir ni desfigurar el movimiento de la propia vida; pues, la vida, tal y como es descrita en estas lecciones, no necesita salir de sí misma para dar cumplimiento a las tendencias que la motivan; en ese sentido, “habla su propio lenguaje” y es “autosuficiente”. Es más, para acceder a sí misma, “la vida en y para sí” no precisa de una interpretación trascendental; su autosuficiencia reside en que por sí misma y desde sí misma ejecuta constantemente las tendencias que la motivan y las motivaciones hacia las que tiende. De ahí que Heidegger denomine “autosuficiencia” (*Selbstgenügsamkeit*) a su “forma de cumplimiento” (*Erfüllungsform*) intencional: “Una dirección motivacional [*Motivationsrichtung*] característica de la vida en sí; a saber, *aquella* según la cual la

---

<sup>1</sup> Es fácil apreciar la continuidad que existe entre el esquema del *Ur-etwas* del KNS y el papel que allí desempeñaba el principio de determinación material de la forma (sobre todo el paso del I.A, el “algo” originario, al II.A, el “algo” objetual lógico-formal, vinculados por un nexo de motivación) y la autosuficiencia intencional y categorial de la vida en estas lecciones; la vida no sólo aporta los “motivos” a la investigación, sino que además “habla su propio lenguaje”, se dota a sí misma y desde sí misma de sus propias categorías. O como dirá en el *Informe Natorp*: “[T]emporalizándose, [la vida fáctica] habla consigo misma (*katagorein*)” (NB, 363; 46).

vida tiene su motivación [*Motivation*] a partir de su transcurso fáctico [*faktischen Ablauf*]” (GA 58, 31).

En los anexos al curso se incluye una nota en la que Heidegger vuelve sobre la cuestión del “algo objetual lógico-formal” y su vinculación no teórica con la “formalización”: “El algo formal [*das formale Etwas*] es correlato del proceso de formalización [*Formalisierung*]. Este proceso es absolutamente libre, no está vinculado a ningún nivel determinado de teorización” (GA 58, 216). Y a continuación se refiere a la diferencia fundamental entre generalización y formalización que Husserl establece en las conclusiones del primer volumen de las *Investigaciones lógicas* y en el §13 de *Ideas*.<sup>1</sup> Heidegger atribuye el papel de la universalidad formal de la “esencia” al “algo formal” —como ya había hecho en el KNS con el “algo en general” en el ejemplo de la cátedra, que no presupone ningún nivel teórico de la generalización— para afirmar que sólo así, indeterminado y en un nexo significativo, el “algo” puede estar “cargado de vida” y adoptar “un carácter amenazante y angustioso [*einen drohenden, beängstigenden Charakter*]” (GA 58, 217).

Asimismo, en otra de estas anotaciones advierte sobre los peligros de malinterpretar la significación de lo “formal”. Al movernos en el ámbito de la *Urwissenschaft*, que no toma como punto de partida el *factum* de la ciencia —como, por ejemplo, hace el neokantismo con la psicología—, precisa Heidegger, debemos trabajar con conceptos de la experiencia cotidiana (“vida, vivencia, yo, mí, sí mismo”) que no están fijados unívocamente, que refieren a un ámbito concreto y que tienen sólo un carácter formal. Por esta razón es tan importante llevar a cabo “la

---

<sup>1</sup> “La generalización —especifica Husserl— es algo totalmente distinto de la *formalización* [...]. No debe confundirse la subordinación de una *esencia* a la universalidad formal de una *esencia lógico-pura* con la subordinación de una *esencia* a sus *géneros* esenciales superiores. Así, está, por ejemplo, la *esencia triángulo* subordinada al sumo género figura espacial, la *esencia rojo* al sumo género cualidad sensible. Por otra parte, está rojo, triángulo, y están todas las *esencias*, así homogéneas como heterogéneas, subordinadas al término categorial ‘*esencia*’, que no tiene en modo alguno el carácter de un género esencial por respecto *a ninguna de ellas*” (Ideen I [26; 38]). En las lecciones del WS 1920/21, Heidegger cita de nuevo esta distinción entre generalización y formalización como precursora de la indicación formal (GA 60, 57; 87); sin embargo, no asume sin más la definición de formalización husserliana: “El significado de ‘formal’ en la ‘indicación formal’ es *más originario*, pues uno ya se refiere en la ‘ontología formal’ a algo conformado objetualmente [*ein gegenständlich Ausgeformtes*]. [...] Por el contrario, la *indicación formal* no tiene *nada* que ver con esto; cae fuera de lo actitudinalmente teórico [*einstellungsmäßig Theoretischen*]” (GA 60, 59; 89). La formalización, a pesar de no permanecer atada a una referencia cósmica, prescribe un sentido teórico de referencia y encubre así la dimensión ejecutiva. Pues, según puntualiza Xolocotzi (2004: 120), “aquello que Heidegger toma de la formalización husserliana no es la referencia objetual particular, sino la acentuación de la referencia [...]. Para poder comprender lo formal en su carácter referencial Heidegger lo asocia con el término ‘indicación’. Con ‘indicación’ Heidegger quiere enfatizar el carácter referencial de los conceptos filosóficos, que se expresarán como ‘indicaciones formales’”.



investigación del esqueleto ontológico-formal de estos conceptos” y sortear así dos dificultades:

Un primer peligro consiste en que, al comprender claramente las ideas formales, éstas se tomen por las cosas mismas. Un segundo peligro del concepto formal puro es que conduzca a su contrario, al concepto material puro. Con ello, lo mentado con el concepto material cae (inadvertidamente) en una función teórica (GA 58, 249).

En el caso concreto de la comprensión de la “vida”, el primer riesgo sería hipostasiar su naturaleza dinámica y autosuficiente tras el concepto indicativo-formal y olvidar así que es ella la que ofrece las motivaciones a la indicación formal y no al revés.<sup>1</sup> De este modo, la indicación formal vendría a señalar un límite: la imposibilidad de aprehender en conceptos el contenido de la vida fáctica, ya que su naturaleza ejecutiva siempre excede la delimitación conceptual. La segunda dificultad reside en dejarse llevar por la contraposición entre la forma y la materia, característica de la filosofía trascendental, y en restringir la comprensión de lo formal a uno de los extremos, cuando la indicación formal —como ya vimos al tratar la cuestión de la idea de la filosofía como ciencia originaria de la vida (§14)— no impone su forma a la materia y, menos aún, apela a una dimensión ideal; bien al contrario, recibe de la materialidad de su objeto las motivaciones que ella simplemente deberá “acompañar”, sin desfigurarlas en una ulterior explicitación teórica.

¿Cómo *accede* entonces la ciencia originaria a esos motivos que provienen directamente de la vida fáctica? ¿Y cómo da *expresión* a una filosofía motivada por y desde la vida misma sin traicionar su movilidad, su rítmica esencial y autosuficiente? Según señalamos con anterioridad (§19.2), es sobre todo en el curso del SS 1920,

---

<sup>1</sup> En las lecciones del SS 1920 insiste de nuevo en esta cuestión: “La indicación formal tiene un significado imprescindible en el interior de la filosofía, éste sólo puede hacerse comprensible cuando la indicación formal y lo indicado con ella no se hipostasian y se convierten en la meta y en el objeto [*Gegenstand*] de la consideración filosófica, sino que están en un determinado modo fijo al servicio de la tarea de la filosofía: la comprensión del origen que llama la atención [*aufmerksam*], esto es, la comprensión que está motivada auténticamente a partir de lo concreto y lo fáctico [*aus dem Konkreten und Faktischen echt motiviert ist*], no como lo común a lo fáctico, sino como el tantear [*Antastung*], que no prejuzga ni rinde decisivamente, sino que predelinea [*vorzeichnende*] lo fáctico” (GA 59, 85). Podemos apreciar aquí un paralelismo entre las “predelineaciones” (*Vorzeichnungen*) de la ejecución de la preconcepción (*Vorgriff*), que ofrece la experiencia filosófica fundamental en el caso de la destrucción, y la predelineación de lo fáctico que caracteriza a la indicación formal.

*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, donde Heidegger aborda directamente estas dos cuestiones:

Hay que comprender las preguntas por la intuición y por la expresión del siguiente modo: se pregunta por el “cómo” de la experiencia filosófica y por el “cómo” se explicita la experiencia filosófica misma, por el motivo y la tendencia [*nach dem Motiv und der Tendenz*] de la experiencia filosófica misma. [...] La filosofía no es una actitud ante un contenido [*Einstellung auf einen Gehalt*] comprendido en la ejecución [*Vollzug*] del filosofar; no es un ámbito objetivo [*Sachgebiet*] que presenta un entramado objetivo [*objektiven Zusammenhang*]; no es una objetualidad [*Gegenständlichkeit*] en una relación teórica [...]. La racionalidad de la filosofía [...] es sólo una aclaración inmanente de la experiencia misma de la vida [*eine immanente Erhellung der Lebenserfahrung selbst*], que permanece en ésta y que no sale fuera y se vuelve objetividad [*Objektivität*]. La filosofía está completamente dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente [*ist durchherrscht von einer sich ständig erneuernden Grunderfahrung*], de tal manera que la racionalidad y su contenido es dado [*gegeben ist*] y debe configurarse [*bilden muß*] en esta misma experiencia fundamental (GA 59, 171-172, c. n.).<sup>1</sup>

El hecho de que la racionalidad y el contenido de la filosofía sean fruto de la aclaración inmanente de esta experiencia fundamental —una elucidación que forma parte de la autosuficiencia de la vida, de su autorreferencia ejecutiva, ya que, de otro modo, podría incurrir en una objetivación teórica— implica que esta motivación última deberá también impregnar de alguna manera la expresión y la formación de sus conceptos.<sup>2</sup> De ahí que la pregunta por la intuición interrogue por cómo se

---

<sup>1</sup> Makkreel (1990b: 184-186) vincula la destrucción de la idea de “donación” que Heidegger lleva a cabo en este curso con la prioridad que concede a la “intuición” inmediata de la inquietud originaria de la vida sobre la “expresión”. En cambio, en las lecciones del WS 1921/22, Heidegger sustituye la “*vorgriffliche philosophische Anschauung*” por la “*vorgriffliche philosophische Definition*”; una definición de la vida como cuidado (*Sorge*) que sólo puede ser indicada y no intuida. Esta variación implica un cambio significativo: primero se trata de la intuición inmediata del “tener” y después de una comprensión del ser mediada por el “tener”; en este último caso, la intuición categorial ya no necesita referir más al *Vollzugssinn* sino al *Gehaltssinn*, y el *Vollzugssinn* ya no incluye ninguna intuición, se convierte en una interpretación del mundo en su sentido temporal de ser o *Zeitigungssinn* (GA 61, 31). Esta conexión entre ser y temporalidad sería la primera versión de la comprensión de la vida fáctica como cuidado.

<sup>2</sup> Al inicio de las lecciones del WS 1919/20 advertía Heidegger: “Todos los significados de las palabras son todavía completamente formales, *no prejudgan*, únicamente dejan resonar una dirección [*eine Direktion anklingen*] —sin inmovilizarla—, quizá ella sólo sirva para regresar por su camino a los

experimenta en el filosofar una experiencia fundamental de la vida fáctica y la pregunta por la expresión lo haga por el modo en el que esa experiencia fundamental se explicita filosóficamente. A su vez, la experiencia filosófica fundamental —tal y como se había dejado entrever al final del curso del SS 1920— no es otra que aquella que motiva y pone de manifiesto la inquieta preocupación por el sí mismo, su constante desasosiego e inseguridad, desde la experiencia de la vida fáctica; y es en su renovación constante —añade Heidegger— donde “la experiencia filosófica fundamental [*philosophische Grunderfahrung*] se dirige al mundo del sí mismo [*Selbstwelt*] y desde allí se debe comprender y determinar toda la conceptualidad de la filosofía” (GA 59, 174).

Así las cosas, y a diferencia del proceder científico-teorético que orienta la formación de sus conceptos según “conceptos de orden” o *Ordnungsbegriffe*, en el caso de la ciencia originaria de la vida éstos emergen como “conceptos de expresión” o *Ausdrucksbegriffe*<sup>1</sup> a partir de una experiencia filosófica fundamental que gira en torno al atribulado mundo del sí mismo; por ello, sus nociones, a modo de indicaciones formales, deberán repetir y acompañar esta vivencia preteorética sin entorpecer su ejecución, de tal modo que:

El problema de la vida nos ocupa en la medida en que planteamos la pregunta de en qué forma se explicita el conocimiento filosófico. El problema de la formación de conceptos filosóficos no es algo derivado, de naturaleza científico-teorética; es el problema filosófico en su origen. *Es el problema de la obtención de una experiencia filosófica; el problema de explicitar el modo de la experiencia filosófica* (GA 59, 169, c. n.).

Queda claro, pues, que sólo la experiencia filosófica fundamental puede garantizar que los motivos que articulan y anticipan la situación hermenéutica son auténticos; de tal suerte que la filosofía, una vez esclarecida su situación, puede expresar indicativo-formalmente aquella comprensión atemática y preteorética que previamente esta experiencia señalada le ha ofrecido. Con ello, la formación de conceptos abandona el ámbito de la reflexión y de la constitución para adentrarse en

---

motivos más originarios de la vida [*zu ursprünglichsten Motiven des Lebens*], los cuales no son precisamente científico-teoréticos” (GA 58, 3).

<sup>1</sup> Heidegger había empleado esta distinción por primera vez en las lecciones del SS 1920, donde afirma: “*Todos los conceptos tienen la función formal de determinar. Pero determinar a través de la expresión [Ausdruck] no es determinar a través de esquemas de orden [Ordnungsschemata]*” (GA 58, 262).

el terreno fáctico de la “consecución ejecutiva y existente [*das vollzugsmässige und existente Erwirken*] de la filosofía misma” (GA 59, 7). Este cariz ejecutivo, existencial y dinámico de la conceptualización filosófica implica asimismo que sus expresiones deberán inscribirse en una estructura abierta, formal y meramente indicativa,<sup>1</sup> donde la realización de la vida tendrá siempre la última palabra.

A modo de conclusión —y como ya vimos en la Primera Parte (§9)—, podemos afirmar que la indicación formal, a pesar de no mantener una vinculación temática con la vida y ser sólo indicativa, no consiste por ello en una referencia general y abstracta, sino que se encuentra siempre motivada en la vida de alguna manera; la motivación de la indicación formal brota así “del *sentido de la referencia a la actitud* [Sinn des Einstellungsbezugs] misma” (GA 60, 58; 88). A fin de cuentas, tanto a raíz de la interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas efectuada en el curso del WS 1920/21, como a partir de las discusiones epistemológicas con el neokantismo (Natorp) y la filosofía de la vida (Dilthey) a principios de los años veinte, ha resultado la misma preeminencia de la experiencia filosófica fundamental: la inquieta preocupación por sí mismo (*Bekümmern des Selbst*) deberá aportar la motivación existencial —o el sentido de la referencia a la actitud— a la indicación formal. Esto significa que el origen de la formalización reside en la referencia a un “cómo”, a un comportamiento ejecutivo señalado:

[La predicación formal] debe apartar la mirada de su contenido quiditativo [*vom Wasgehalt wegsehen*] y estar pendiente de que el objeto [*Gegenstand*] esté dado y captado actitudinalmente [*einstellungsmässig*]. Así la formalización brota del sentido de referencia de la pura referencia a la actitud misma [*aus dem Bezugssinn des reinen Einstellungsbezugs selbst*] y no de una “quididad [*Wasgehalt*] en general” (GA 60, 58-59; 88).

El filosofar debe ser considerado, pues, desde la “*ejecución de la actitud originaria*” (*ursprünglichen Einstellungsvollzug*) (GA 60, 59; 88) y luchar así contra la tendencia

---

<sup>1</sup> El significado de la “indicación” puede rastrearse en la primera investigación lógica de Husserl, aunque Heidegger redefine después su uso desde su transformación hermenéutica de la fenomenología. Allí el signo es definido según un doble sentido: si tiene una significación o si sólo posee la función de indicar. El primero se denomina “expresión” y siempre refiere a lo objetual mediante el significado; en cambio, el “indicador” ha de señalar en dirección a otra cosa y no posee ningún significado (no mantiene, por ende, ninguna relación con el objeto). Al estar vacía de significado, la indicación se encuentra en disposición de referir tan sólo a su carácter ejecutivo. Véase LU I, 23; 233.

teórica que busca seguridad bajo el amparo de la constitución trascendental.<sup>1</sup> La función metodológica fundamental de los conceptos filosóficos como indicaciones formales consiste, en suma, en la señalización y en la salvaguarda contra-ruinante de la interpretación fenomenológica de la vida fáctica como preocupación; una custodia que se ejerce, de manera paradójica, no a través del incremento de la seguridad y la protección —del sentirse como en casa, *bei sich selbst*, en el concepto—, sino mediante la intensificación de la *quaestio* (*Fraglichkeit*) que invita a ejecutar lo así indicado desde el desasosiego, la inseguridad y la dificultad en la que la vida tiene lugar.

En el siguiente capítulo avanzaremos un paso más para considerar cómo es posible la explicitación categorial, en términos indicativo-formales, de la vida fáctica según el hilo conductor de su sentido de referencia (*Bezugssinn*) como cuidado (*Sorge*). Éste se nos manifestará, primero, en su *aversio*, en el rechazo de la vida fáctica a asumir una decisión primordial (*Urentscheidng*) y en la constante evitación de la “ejecución de la actitud originaria”; y, en un segundo momento, desde su intrínseca *mobilitas* histórico-ejecutiva (*Vollzugssinn*), o lo que es lo mismo, a partir de su inherente desasosiego (*Unruhe*). Todo ello quedará recogido a su vez bajo el nuevo horizonte intencional del sentido de temporalización (*Zeitigungssinn*).

---

<sup>1</sup> En las lecciones del SS 1920 (GA 59, 128 y ss.) vimos cómo Heidegger destruye la idea de “constitución”, o la preconcepción (*Vorgriff*) de la filosofía trascendental de Natorp, con el fin de despertar la *Selbstbekümmernng*, o la preconcepción de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica que gira en torno al desasossegado mundo del sí mismo. El concepto de constitución subvierte la noción fenomenológica fundamental de la intencionalidad e impone la primacía del método sobre el sí mismo, cuando en la ciencia originaria de la vida sucede al contrario: el sí mismo determina el método a través de una comprensión radical de la intencionalidad y, precisamente por ello, debe acompañar y respetar su naturaleza ejecutiva y su referencia actitudinal. En el curso siguiente, el del WS 1920/21, Heidegger vincula “la tendencia a ver en la constitución la tarea propia de la filosofía” con la reducción de la conciencia a una región y la necesidad de precisarla ontológicamente en base a la práctica de la generalización (GA 60, 60; 89).



## Capítulo 6

### LA MOVILIDAD DE LA VIDA FÁCTICA

A lo largo del Capítulo 5 hemos visto cómo durante los años 1919-1921 la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica encuentra el acceso a su realidad originaria (*Urwirklichkeit*) —al *Faktum* de su ser o más bien al *Faktum* del “Yo soy”— en una “*Selbsterfahrung*” que es fruto de la destrucción de la concepción tradicional de la *psyché*. Heidegger vuelve sobre los primeros documentos del cristianismo primitivo con el propósito de acotar en un sentido fenomenológico —ni psicológico, ni gnoseológico, ni cosmovisional— el *Ursprungsgebiet* de la ciencia originaria de la vida. Este dominio originario lo constituye “el mundo del sí mismo”, cuya “agudización” (*Zugespitztheit*) es indisociable de su carácter de situación, y donde tiene lugar —motivado por una experiencia filosófica fundamental— el fenómeno ejecutivo de la apropiación de sí; un habérselas consigo (*Michselbsthaben*) que acontece siempre *en y desde* la experiencia de la vida fáctica. El mundo del sí mismo o *Selbstwelt* se distancia así de cualquier versión intimista de la *inspectio sui*, como puede ser el “*Innenwerden*” de Dilthey, para dar paso a la ejecución histórica, situacional y mundana del “*Gehabtwerden*”.

Asimismo, Heidegger ha obtenido, a partir de la “destrucción” de la psicología de Natorp, Dilthey y Jaspers, los caracteres formales de una rudimentaria fenomenología hermenéutica de la vida fáctica que descansa sobre una “hermenéutica de sí”; una fenomenología que gira en torno a la preocupación, a la inquieta movilidad que genera el constante *perderse y tenerse* en el mundo, y que para conservar y fortalecer la facticidad de la existencia —su desasosegante cuestionamiento y su incesante movilidad— necesita reavivar el “motivo existencial” de la *Selbstbekümmern* mediante una experiencia filosófica fundamental. Además, esta motivación existencial —que arraiga en una *Grunderfahrung*— hace posible, por una parte, la ejecución de la preconcepción y ofrece una orientación a la destrucción; y, por otra, facilita el acceso no teórico a la vida fáctica a través de las indicaciones

formales, que están de igual forma motivadas por el comportamiento ejecutivo originario que se desprende de la preocupación.

Si bien la Primera Parte de nuestro trabajo nos condujo a una fenomenología del *animus*, podemos ahora decir que en esta Segunda Parte hemos asistido a una destrucción de la *psyché*, a partir de la cual ha resultado una fenomenología hermenéutica del atribulado mundo del sí mismo. Nos hallamos, pues, ante la encrucijada de dos caminos que convergen en la comprensión medieval y moderna del *animus*, del alma en su peculiar (e)motividad e historicidad: de un lado, tenemos la obra fundacional de la psicología, *Acercas del alma (Peri psychés)* de Aristóteles;<sup>1</sup> y, del otro, las *Confesiones* de Agustín y una fenomenología del *curare* que se despliega como *defluxus* y *continentia* a partir del atribulado mundo del sí mismo. Nos encontramos, por consiguiente, ante la confluencia de una vía griega que cristaliza en una psicología experimental, en un determinado ideal de ciencia natural, de cultura y de humanidad: la *psyché* greco-cartesiana-kantiana que culmina en el Idealismo alemán; y de una vía protocristiana que nos revela el intrínseco desasosiego y la inagotable movilidad del *anima* —tanto su ausencia de reposo como la imposibilidad de dotar de un fundamento teórico a su condición de *facticia*— a través de las “violentas erupciones” históricas que significaron los textos de Pablo, Agustín, la mística medieval, Lutero, Pascal o Kierkegaard.

La singular y fructífera coincidencia de estas dos tradiciones —la neotestamentaria y la aristotélica— en la producción intelectual de Heidegger durante los años 1921-1923 dará lugar a la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Pero antes de examinar esta cuestión, que trataremos en la Tercera Parte de nuestro trabajo, vamos a abordar en este capítulo cómo es posible que, a partir de la destrucción de la *psyché* y de la *Selbstbewußtsein*, y junto a una original apropiación del *De anima*, de la *Física* y de la *Metafísica* de Aristóteles —que no deja de lado en

---

<sup>1</sup> Como vimos en el Capítulo 4, Heidegger ya sacó a la luz en el KNS la dependencia que guarda la teoría del conocimiento del neokantismo con la psicología y propuso interpretar lo psíquico de forma más radical; además, en su destrucción de la psicología de Natorp puso de manifiesto —como vimos en el Capítulo 5— la deuda de ésta con la metafísica aristotélica, sobre todo con las nociones de acto y de potencia. Igualmente, en el origen de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) de Brentano se encuentra una interpretación del *De anima* (véase Buchholz [1995: 15]); y Husserl, que toma de la psicología de Brentano la noción de intencionalidad, ofrece en *Ideas* la región de la conciencia trascendental pura como solución al psicologismo en el que él mismo había caído, que es a su vez una reformulación cartesiano-kantiana-husserliana de la *psyché* griega. También Dilthey se inspiró en Brentano para crear su psicología en 1894, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*; véase KV, 154 y ss.; 58 y ss. En suma: tanto el neokantismo y la filosofía de la vida como la fenomenología mantienen una dependencia —no resuelta de manera satisfactoria a ojos de Heidegger— con la psicología.



ningún momento el *curare* de Agustín—, surja una primera descripción ontológica de las categorías de la vida fáctica según el hilo conductor de su movilidad.

## §21. ¿*Anima* o *psyché*?

La primera aproximación académica al *Corpus aristotelicum* durante la etapa temprana de Heidegger en la Universidad de Friburgo tiene lugar en el SS 1921, donde a la vez que imparte el curso sobre Agustín y el neoplatonismo, ofrece un seminario para principiantes en torno a *De anima*.<sup>1</sup> Es más, como refiere Kisiel (1993: 230), Heidegger le declara a Löwith en una carta con fecha de 2/4/1921 que se encuentra en un camino de “auto-destrucción” hacia una nueva “explicación de la vida”.<sup>2</sup> Esta nueva elucidación toma una orientación ontológica y se inspira en el tratado aristotélico para articular la comprensión de la vida fáctica: la cinética aristotélica le sirve a Heidegger, por paradójico que parezca y como indica Esposito (2009: 450-451), de motivación latente y de salvaguarda del descubrimiento protocristiano de la facticidad; pero también, en un sentido inverso, la historicidad protocristiana le permite restituir a Aristóteles tras la deformación de su filosofía por el léxico conceptual de la dogmática escolástica. Y este doble movimiento se lleva a cabo gracias a una reinterpretación de la *Física* en términos de una “cinética histórico-fenomenológica de la vida”.<sup>3</sup>

Los trazos de esta “nueva explicación de la vida”, que Heidegger introduce en las lecciones del WS 1921/22, son fácilmente reconocibles en otra carta —esta vez escrita un año después, con fecha de 27/6/1922— dirigida a Jaspers:

Debe clarificarse, para interesarse en ello, qué significa co-constituir la *existencia* humana [*menschliches Dasein mitausmachen*]; es decir, debe lograrse en su origen y determinarse categorialmente el sentido del ser-vivo y del ser-hombre. Lo psíquico no es algo que el hombre “tiene”, “tiene” consciente o

---

<sup>1</sup> Los apuntes que Becker tomó en este seminario han sido editados en el volumen tercero del *Heidegger-Jahrbuch* bajo el título “Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23”; véase Denker (2007: 9-22).

<sup>2</sup> Imdahl (1997: 213) aprecia también un cambio relevante en el concepto de vida que Heidegger había manejado desde el KNS; a partir de las lecciones del WS 1921/22, y sobre todo del *Informe Natorp*, este concepto sufre una progresiva ontologización que conduce a una comprensión de la vida en términos de Dasein.

<sup>3</sup> En el *Informe Natorp* y en las lecciones del SS 1922 se detallan las directrices de esta lectura de la *Física* aristotélica desde la facticidad; véase NB, 371 y 390 y ss., así como GA 62, 115 y ss.

inconscientemente, sino algo que él es y que él vive. [...] La vieja ontología (y las estructuras categoriales que surgen de ella) debe ser nuevamente construida desde su fundamento. Para hacerlo con seriedad se tiene que comprender y conducir la vida presente y propia en sus intenciones fundamentales. [...] Se precisa una crítica de la ontología realizada hasta ahora que se dirija a sus raíces en la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, cuya ontología (ya no vale este concepto) tiene tanto vigor y vida en Kant e incluso en Hegel como tenía en un escolástico medieval.

Pero esta crítica necesita una comprensión que llegue hasta los principios [*eines prinzipiellen Verstehens*] de los problemas sustantivos de los griegos a partir de los motivos [*Motiven*] y de la actitud de su modo de acceso al mundo [*der Haltung ihrer Zugangsweise zur Welt*], de las maneras con las que caracterizaban los objetos [*Gegenstände*] y los modos como construían plenamente los conceptos. [...] O bien trabajamos seriamente en la filosofía y en sus posibilidades como investigación científica de los principios, o nos entendemos como hombres de ciencia que arrastran la grave carencia de parlotear con conceptos escogidos al paso y tendencias sólo a medias aclaradas y que trabajan movidos por necesidades inmediatas (BwJ, 26-28; 24-25).

El nuevo esclarecimiento de la vida fáctica debe comenzar por una destrucción de la antigua ontología, que se remonta a sus raíces griegas, para determinar así, desde una comprensión de los principios y con otras categorías, el sentido del ser-hombre y del ser-vivo. Pues, en el fondo, esta ontología —cuyo “concepto ya no vale”— es en realidad una “ontología del mundo”<sup>1</sup> que se sigue de la doctrina aristotélica del movimiento basada en la comprensión griega de la *ousía* como presencia constante. La proyección de las categorías del mundo y de la naturaleza sobre el sentido del ser-hombre conducirá a una progresiva reificación y naturalización de la *psyché*, que culmina en la definición cartesiana de la *res cogitans* como separada de la *res extensa*. La destrucción de la vieja ontología y su refundación sobre una nueva

---

<sup>1</sup> Heidegger define la ontología griega como “*Ontologie der Welt*”; véase GA 64, 77 y 101 y GA 17, 51-52. En este último curso, el del WS 1923/24, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, lo hace precisamente a raíz de la cuestión sobre cómo fue posible el paso de una filosofía, la griega, que se constituye en torno a una ontología del mundo, a una filosofía, la moderna, donde la conciencia es su tema central. O dicho con otras palabras: cómo se dio el paso de una comprensión del “alma” (*die Seele*) como “la determinación ontológica relativa al ser de lo vivo” a la “conciencia” (*Bewußtsein*) como el tema central de la psicología y de la fenomenología husserliana (GA 17, 53; 69). Por otro lado, y respecto a la afirmación de que el concepto “ontología” ya no nos sirve, Heidegger emplea en las lecciones del WS 1921/22 el término “ontología radical” (GA 61, 60) para subrayar la nueva acepción que cobra este antiguo concepto.

comprensión de los principios hace posible que la esfera de lo psíquico abandone la región de la conciencia y del inconsciente para ser comprendida, en su incesante movilidad, desde la totalidad de los comportamientos intencionales que el hombre es y, por ende, a partir de aquello que el hombre *vive*. A este respecto, junto a la lectura de la *Física* aristotélica, será determinante una aproximación atenta al *De anima*.

Así pues, este nuevo programa filosófico, que de modo sucinto quedará plasmado en el *Informe Natorp* bajo el lema de una “interpretación greco-cristiana de la vida” a través de “la problemática filosófica fundamental de la facticidad” (NB, 369; 52-53), y que Heidegger deseaba ver publicado en un libro,<sup>1</sup> comienza a materializarse en las lecciones del WS 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Sin embargo, como apunta Gethmann (1986/87: 35), a pesar de su título estas clases no tienen por tema una detallada interpretación fenomenológica de Aristóteles, sino más bien una reflexión sistemática sobre la *Begriffstheorie*, la definición de la filosofía y las categorías fundamentales de la vida fáctica. En ellas, la ontologización de la

---

<sup>1</sup> En la misma carta a Jaspers, Heidegger expresa esta intención: “Llevar a término de forma concreta y satisfactoria esta tarea —únicamente como tarea previa—, e incluso sólo ponerla sobre la base de una formulación clara, costará mucho esfuerzo. Y cuando se la tome plenamente en serio, teniendo constantemente viva ante la vista la cuestión de la explicación del sentido del ser de la vida como *el* objeto [*des Seinssinnes von Leben als des Gegenstandes*] que nosotros mismos *somos* y partiendo para ello de todo trato y de toda ocupación [*Besorgung*] —toda movilidad como cuidar [*jede Bewegtheit als Sorgen*] en el más amplio sentido—, entonces, por respeto íntimo ante el objeto al que se le da vueltas filosofando, se verá preservado por sí mismo de expresarse sólo para ser publicado” (BwJ, 27-28; 24-25). Por la correspondencia con E. Rothacker, editor junto a P. Kluckhohn de la revista *Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, sabemos que Heidegger tenía proyectado publicar un libro sobre “los fundamentos ontológicos de la antropología de la Edad Media tardía y el periodo teológico de juventud de Lutero” en el primer número de la revista (1923); véase la carta con fecha de 20/10/1922 en Kisiel y Storck (1992/93: 192). Además, desde el año 1922 tenía la intención de publicar en el *Jahrbuch* de Husserl sus “Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles” en tres partes, pero en 1924 descubre con entusiasmo la correspondencia entre el conde Yorck y Dilthey (publicada en 1923) y decide preparar una reseña para la revista de Rothacker y Kluckhohn bajo el título: “El concepto de tiempo (Nota sobre la *Correspondencia Dilthey-Yorck*)”, que finalmente no verá la luz debido a su extensión y que fue editada en 2004; véase GA 64, 3-103. En esta correspondencia con Rothacker, Heidegger deja constancia del abandono del proyecto de escribir un *Aristotelesbuch* y de su interés, en cambio, por elaborar el “tratado sobre la ontología y la antropología medievales”. Con esta finalidad, la extensa reseña sobre el tiempo —y especialmente la noción de “historicidad”— le iba a servir para “preparar el terreno” con vistas a la configuración de este tratado; véase la carta con fecha de 21/9/1924 a Rothacker en Kisiel y Storck (1992/93: 207). Por último, en una carta a Löwith con fecha de 17/12/1924, Heidegger le comenta que este trabajo aparecerá, en una versión ampliada, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pero en abril de 1927 aquello que salió publicado fue la primera parte de *Ser y tiempo*; véase el epílogo del editor Herrmann (GA 64, 132). Kisiel (1993: 248-249, 321-322, 477-489) también se hace eco de todos los avatares de los proyectos editoriales que no vieron la luz antes de que saliese publicada la obra de 1927. En definitiva, con esta larga nota hemos querido mostrar la importancia que tuvo la tradición neotestamentaria en la comprensión de la vida fáctica y después del Dasein, al igual que su estrecha imbricación con la conceptualidad griega y la filosofía aristotélica. Se trata de una problemática crucial que Heidegger no abandona y que queda recogida en *Ser y tiempo* (SZ, 199; 220, n. 2). Véase asimismo la carta a Bultmann con fecha de 31/12/1927 (BwBu, 48).

fenomenología hermenéutica de la vida fáctica todavía no se encuentra del todo asentada. En cambio, sí se concreta una primera sistematización de las categorías de la facticidad que integra todos los aspectos que hemos venido tratando en los capítulos anteriores; en especial, y como anunciamos en la Introducción de esta Segunda Parte, aquí se trenza el análisis del desasosiego y la movilidad del *curare* agustiniano con la primera incursión destructiva de Heidegger en el *De anima* y en la *kínesis* aristotélica. Esta confluencia conduce a una profundización categorial en la *mobilitas* de la facticidad como transida y encaminada hacia una nihilidad en la que resuenan los ecos —y éste sería el último aspecto de este triple entrelazamiento— de la lectura luterana de la *Física* aristotélica y su recepción en el pensamiento de Kierkegaard.<sup>1</sup>

¿Qué encontró entonces Heidegger en Aristóteles?<sup>2</sup> La posibilidad de acceder, una vez destruidos los sedimentos acumulados por siglos de exégesis griega, latina y moderna, a los principios de “una problemática filosófica fundamental”<sup>3</sup> que nace del *Peri psychés* con la intención de articular una “ontología de la vida” (*Ontologie des*

---

<sup>1</sup> Como señala Caputo (1993b: 51-52), el descubrimiento heideggeriano de un “Aristóteles fáctico” se inspira en una tarea que Kierkegaard ya se había propuesto en *La repetición*: comprender la *kínesis* aristotélica desde el horizonte de la libertad. Asimismo, en una hoja suelta escrita por Heidegger e insertada en el manuscrito del curso se puede leer: “*Motto* y al mismo tiempo indicación agradecida de la fuente. [Para caracterizar la tendencia de la interpretación cito este *motto*, el cual está antepuesto a la introducción en la investigación fenomenológica]” (GA 61, 182). En esta hoja aparecen transcritas dos citas de Kierkegaard: una procedente de *Ejercitación del cristianismo* (*Einübung ins Christentum*, Diederichs, IX, 1912, p. 70, n. 1), que denuncia la abstracción de la filosofía moderna, y otra de *O lo uno o lo otro* (*Entweder — Oder I*, Diederichs, I, 1911, p. 35), donde habla de la dificultad que tiene la filosofía para detenerse. También aparecen otras dos citas de Lutero: la más significativa respecto al sentido que encierra la facticidad de la vida, su condición de arrojada (*Geworfenheit*), es la frase: “*Statim enim ab utero matris mori incipimus*” (“Tan pronto como abandonamos el útero materno empezamos a morir”), *In primum librum Mose enrrationes* (1544), Erlanger, Exegetica Opera Latina, 1829, B. I, p. 249.

<sup>2</sup> Nos hacemos eco de la pregunta con la que Kisiel (1993: 227 y ss.) titula el capítulo que dedica a la presencia de Aristóteles en los intereses filosóficos de Heidegger entre 1921 y 1923. Sobre la “difícil transacción” entre Aristóteles y Lutero, véase Courtine (1992) y Sommer (2005) y (2006); sobre la relación entre Agustín y Aristóteles en el pensamiento de Heidegger a principios de los años veinte, véase Esposito (2005); sobre la “destrucción” de la filosofía de Aristóteles, véase Vetter (2007) y sobre la ambivalente a la vez que fructífera apropiación por parte de Heidegger de la filosofía aristotélica, véase Gadamer (2002: 231-251) y en especial los trabajos de Volpi (1984a), (1988b), (1989), (1994), (1996), (1997) y (2003).

<sup>3</sup> En la introducción al curso del WS 1921/22 advierte Heidegger: “La presente investigación no pretende realizar una rehabilitación filosófica ni una apología de Aristóteles [...]. Las interpretaciones de los tratados y lecciones aristotélicas surgen más bien de una problemática filosófica concreta, de tal modo que esta *investigación de la filosofía aristotélica* no presenta algo así como un sobrante accidental, un ‘suplemento’ o una elucidación de una ‘parte histórica’, sino que *ella misma* constituye una parte fundamental de esta problemática” (GA 61, 11).

*Lebens*) en el mundo.<sup>1</sup> O como expresa en la primera parte del curso del WS 1921/22 —con una noción extraída de la tesis de Dilthey y Harnack sobre la supremacía del pensamiento griego en el cristianismo primitivo—, se trata de destruir la “*helenización*” (*Gräzisierung*) de la conciencia de la vida cristiana que tiene lugar en la escolástica temprana, cuando germina la recepción de Aristóteles (GA 61, 6). De hecho, éste fue un proceso decisivo en la historia del espíritu que no ha sido tomado en su sentido último porque no se ha tenido en cuenta la problemática de los principios, y que alcanza las estructuras conceptuales y los nexos de comprensión de la existencia en el Idealismo alemán.<sup>2</sup> Por lo pronto, la destrucción de la tradición greco-cristiana está encaminada a liberar y a esclarecer las estructuras intencionales originarias de la facticidad.

## §22. Las categorías de la vida fáctica en su *aversio* y en su *mobilitas*

En la tercera parte de las lecciones del WS 1921/22, Heidegger realiza el primer esbozo de lo que después será la descripción de los existenciales (*Existenzialien*) en *Ser y tiempo*.<sup>3</sup> En este caso, la determinación categorial de la vida fáctica surge a primera vista como resultado de una destrucción del *opus* aristotélico:

La interpretación propia [de las *categorías fenomenológicas fundamentales*] y su adquisición originaria (problema de la ejecución y de la temporalización [*Vollzugs- und Zeitigungsproblem*] — facticidad) está conectada de manera inseparable con la interpretación del sentido de lo categorial mismo, tomada ampliamente de nuestra interpretación de Aristóteles [...] y [esas categorías] están caracterizadas de manera excepcional e incomparable por su propio modo de acceso [*eigenen Zugangscharakter*] a ellas (GA 61, 79-80).

---

<sup>1</sup> Heidegger repite en otros lugares esta lectura ontológica del *De anima* que surge a partir de la destrucción de la interpretación tradicional de esta obra en clave psicológica; véase por ejemplo: GA 17, 6 y 293; GA 18, 197 y GA 22, 184.

<sup>2</sup> “Cualquier investigación seria del Idealismo alemán y sobre todo una comprensión fundamental de su génesis histórica debe tomar su punto de partida de esta situación teológica. *Fichte*, *Schelling* y *Hegel* fueron teólogos, y *Kant* sólo puede ser entendido en términos teológicos si uno no quiere hacer de él el armazón esquelético de un teórico del conocimiento” (GA 61, 7). En el *Informe Natorp* encontramos un dictamen similar y más detallado; véase NB, 369; 52-53.

<sup>3</sup> Agamben (1988: 68) y Tietjen (1986) han destacado la relevancia de estos análisis como la “prehistoria de la analítica existencial”.

Sin embargo, a diferencia del proceder categorial inaugurado por el filósofo griego y desplegado por la tradición —en especial por la filosofía trascendental kantiana—, que sigue el hilo conductor del lenguaje y la gramática para articular las estructuras de la objetividad, las categorías de la vida fáctica deben encontrar su origen “en el lenguaje inmanente de la vida misma (el cual no tiene categorías lógicas, ¡por supuesto!)” (GA 61, 83) para dar expresión a su intrínseca movilidad; o lo que es igual: a sus modos de temporalización. El *kategorein*, o el modo en el que la vida habla consigo misma (*Ansprechen*), no es un *organon* que venga a superponerse a su dimensión ontológica, sino que la vida se forma y se explicita (*Auslegen, hermeneuein*) desde la vida misma (“*im Leben selbst am Leben*”); para una “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”, ontología y lógica son dos caras de un mismo problema.<sup>1</sup> En consecuencia, si el desarrollo de la gramática efectuado por los griegos ha derivado en un acceso y en una articulación teórica de la vida, el problema fundamental al que se enfrenta el análisis categorial de la vida fáctica —y éste sí que es el motivo propiamente fenomenológico— es el de encontrar un modo de acceso y expresión preteóricos:

Las categorías no son algo inventado o una agrupación de esquemas lógicos (“enrejados”), sino que *viven* de un modo originario *en la vida misma*: en la vida “formando” vida [*am Leben, daran Leben zu “bilden”*]. Tienen su propio modo de acceso [*eigene Zugangsweise*], pero que no es de un tipo tal que fuera extraño a la vida misma, que llegase desde fuera, sino que precisamente es el modo destacado en el que la *vida viene a sí misma* [*das Leben zu sich selbst kommt*] (GA 61, 88).

Pues bien, este modo destacado en el que “la vida viene a sí misma” es el acceso no teórico a su dimensión categorial. No se trata, por tanto, de la manera habitual en la que de forma desapercibida, e incluso desfigurada, la vida refiere a sí misma, sino de aquel modo en el que tiene lugar el acceso a su autocomprensión originaria como indisociable de su carácter ejecutivo; y esto sólo era posible, según vimos en el capítulo anterior, mediante una experiencia fundamental que reavive la inquieta

---

<sup>1</sup> En el *Informe Natorp*, Heidegger define así la categorización de la vida fáctica: “[L]as diferentes maneras como la vida fáctica se temporaliza a sí misma y, temporalizándose, *habla consigo misma* (κατηγορειν). [...] Esto significa que la filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar [*Ansprechen*] y del interpretar [*Auslegen*], es decir, la filosofía es *lógica*” (NB, 363-364; 46-47).

preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*).<sup>1</sup> Nos hallamos de nuevo ante la cuestión que nos surgió al tratar en el §20 la vinculación entre la experiencia filosófica fundamental y la indicación formal: cómo deberá “motivar existencialmente” la preocupación —o “el modo destacado en el que la vida viene a sí misma”— a la expresión categorial de la vida fáctica, para que sus conceptos orienten en la dirección de su ejecución actitudinal originaria y evitar así una recaída en la actitud teórica; ya que el acceso no teórico a la vida fáctica siempre coincide con su apropiación ejecutiva y temporal, con el modo peculiar de habérselas consigo o de “tenerse” a sí misma.<sup>2</sup>

A primera vista, las categorías no son estructuras predicables de ningún “sujeto”, ni siquiera lo son del “sí mismo” (*Selbst*), sino que, como advierte con acierto Imdahl (1997: 215), refieren a los modos de ser de la vida fáctica en cuanto tal, y, en ese sentido, son categorías de la “facticidad”. Así pues —y debido a la idiosincrasia de la facticidad—, se parte, por un lado, del modo de ser en el que la vida fáctica evita (*aversio*) su ser más propio; huye ante la posibilidad de asumir y repetir una “decisión originaria” (*Urentscheidun*) (GA 61, 109); y refiere a sí misma de manera indirecta desde su habitual extravío en el mundo. Su apropiación ejecutiva, su “tenerse” o habérselas consigo, por otro lado, no se asemeja en nada a la sólida estabilidad de una posesión,<sup>3</sup> a la *tranquillitas* en la que reposa el sujeto-sustancia una vez ha sido fundado teóricamente y domina el mundo a través de sus representaciones, sino que el “tenerse” de la vida fáctica surge, cada vez, a partir de un cuestionamiento radical, desde la inquietud y el desasosiego (*Unruhe*) que da cuenta de su peculiar movilidad e historicidad; a saber: desde la temporalización y la ejecución que exige la constante re-apropiación de sí misma. En el primer momento, el de la *aversio*, nos encontramos con la descripción de las categorías según el punto de vista del sentido de referencia (*Bezugssinn*) o del cuidado (*Sorge*) de la vida

---

<sup>1</sup> En este caso, precisa Heidegger: “La categoría es interpretativa y es interpretativa (especialmente de la vida fáctica) sólo si es apropiada en la preocupación existencial [*angeeignet in existenzieller Bekümmern*]” (GA 61, 87).

<sup>2</sup> La naturaleza formal de la indicación es así definida: “Formal’ ofrece el ‘carácter de punto de partida’ de la ejecución de la temporalización del cumplimiento originario de lo indicado [*Ansatzcharakter’ des Vollzugs der Zeitigung der ursprünglichen Erfüllung des Angezeigten*]” (GA 61, 33).

<sup>3</sup> En estas lecciones Heidegger inicia la destrucción de la comprensión tradicional de la *ousía* aristotélica, que, como indica Kisiel (1993: 231 y 233), significa “*Haben*”, pertenencia o propiedad; véase GA 61, 92, donde el sentido griego de la *ousía* es definido como “*Haben*” (pertenencia), “*Hausstand*” (casa) o “*Vermögen*” (patrimonio). Y lo hace precisamente al desalojar al *subiectum* moderno, descendiente directo de la antigua *ousía*, de sus propiedades; le priva del halo de seguridad y estabilidad que encuentra en el mundo y saca a la luz la inhospitalidad sobre la que en realidad se asienta su pretendida autosuficiencia.

fáctica: la inclinación, la distancia, la oclusión y lo fácil. En el segundo momento, el de la *mobilitas*, con la explicitación de su movilidad a partir del sentido de ejecución (*Vollzugssinn*): la relucencia y la prestrucción.<sup>1</sup>

De entrada, podemos avanzar que la descripción categorial del sentido de la vida fáctica se articula según una fenomenología de la huida, bajo el predominio de una movilidad fundamental que evita de forma pertinaz la referencia a su modo de ser más propio y que adopta la forma de una “aversión al origen” (*Ursprungsaersion*) (GA 61, 84). Además, nos encontramos ante una descripción fenomenológica que, justamente por articular su sentido de referencia en términos de *fuga* y *aversio*, apela por *via negationis*<sup>2</sup> a aquello que, inmediata y regularmente, no se nos puede ofrecer en una mostración directa y a lo que el análisis, sin embargo, debe apuntar de manera indicativo-formal; es decir: a través de las categorías que dan cuenta de la *aversio* bajo la forma enmascarada o *larvante* del “cuidado por” y la “ocupación en” las cosas del mundo. Y esto se debe a que el cumplimiento (*Erfüllung*) que requieren sus categorías no es de naturaleza perceptivo-impletiva, no necesita la presentación directa del fenómeno a la intuición, sino que exige, por el contrario, su ejecución a través de un comportamiento que es tan sólo indicado por ellas. En este caso —y junto a la relevancia propedéutica de la *aversio*—, la *mobilitas* como desasosiego de la vida fáctica va a servir de hilo conductor al análisis categorial: “La movilidad [*die Bewegtheit*] de la vida fáctica es interpretable y puede ser descrita provisionalmente como *desasosiego* [*Unruhe*]. El cómo [*das Wie*] de este desasosiego en tanto que fenómeno completo determina la facticidad” (GA 61, 93).<sup>3</sup>

En lo que sigue vamos a analizar, en primer lugar (§22.1), las categorías que describen la referencia intencional adversativa de la facticidad respecto a sí misma: la

---

<sup>1</sup> Al identificar el *Bezugssinn* con el cuidado —señala Greisch (2000a: 264)—, la frontera con el *Vollzugssinn* deviene más permeable; en realidad es como si el cuidado estuviese a caballo entre los dos sentidos, y para pasar del *Bezugs-* al *Vollzugssinn* es suficiente pensar el cuidado en términos de “movilidad”. Un primer índice de este desplazamiento lo constituye la definición de la movilidad de la vida fáctica en términos de la *inquiétude* (*Unruhe*) pascaliana (GA 61, 93).

<sup>2</sup> Sommer (2005: 25, n. 3) señala que el método fenomenológico de Heidegger, entendido como una “vía privativa” (*Weg der Privation*) —véase SZ, 50 y 58; 75 y 84—, se inspira también en la “*stéresis*” aristotélica, y denomina a su peculiar modo de proceder con los textos, que siempre nos encamina a lo “no dicho” (*das Ungesagte*) en ellos, como una “*hermenéutica sterética*”.

<sup>3</sup> En esta nota, Heidegger hace referencia a la *inquiétude* (*Unruhe*) en los *Pensées* (I-VII) de Pascal y a Aristóteles: “Sosiego [*Ruhe*] — desasosiego [*Unruhe*]; fenómeno y movimiento (cf. el fenómeno del movimiento en Aristóteles)” (GA 61, 93). En cambio, en sus apuntes vincula el “desasosiego” (*Unruhe*) —en un sentido muy similar al “*quaestio mihi factus sum*” agustiniano— con el “carácter de cuestionabilidad” (*Fraglichkeitscharakter*) de la vida fáctica y su ejecución de la pregunta histórica concreta: “¿Soy yo?” (GA 61, 174).



inclinación, la distancia, la oclusión y lo fácil; y, en segundo lugar (§22.2), cómo estas categorías van a quedar a su vez recogidas y explicitadas por las dos categorías que articulan la movilidad de la vida fáctica: la relucencia y la prestrucción.

### §22.1. Las categorías que describen la aversión al origen

El análisis categorial del sentido de referencia de la vida fáctica parte de tres complejos estructurales que, según adelanta Heidegger, contienen ya en su expresión terminológica una indicación al movimiento; de igual forma —insiste— es muy importante considerar estas categorías no sólo en sus modos explícitos, sino sobre todo en sus modos implícitos de manifestación.<sup>1</sup>

#### a) La inclinación

La inclinación (*Neigung*)<sup>2</sup> alude a una dirección y a una tendencia de la vida fáctica hacia el mundo que se aprecia en su cuidado y preocupación por las significatividades mundanas. Es más, el sentido categorial de la inclinación le otorga a la vida “un peso singular” (*ein eigentümliches Gewicht*), un “tirón” (*einen Zug zu*) o una “dirección gravitatoria” (*Gewichtsrichtung*) (GA 61, 100). No obstante, se trata de un peso que no le llega a la vida desde el exterior, sino que proviene de sí misma, aunque ella lo experimenta las más de las veces como “el peso del mundo”. Así las cosas, el mundo, que es vivido como aquello que sale al encuentro, choca siempre con la preocupación inclinada; ya que es el cuidado el que recibe el impulso hacia la inclinación desde la temporalización fáctica de la vida misma, y no al revés, es decir, no es el mundo el que tira de la vida.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre las categorías de la vida fáctica en esta lección, véase Buren (1994a: 138-144), Caputo (1993b: 44-50), Crowe (2006: 78-100), Gethmann (1986/87), Greisch (1994: 30-34) y (2000a: 262-273), Imdhal (1997: 218-222), Kisiel (1986/87: 114), Krell (1992: 40 y ss.) y (1994: 372 y ss.), Lara (2008: 27-65), Martínez Matías (2005), Merker (1988: 224), Riedel (1990: 131-162), Safranski (1997b: 144 y ss.), Sommer (2006), Taminioux (2002), Tietjen (1986) y Vetter (1999).

<sup>2</sup> “*Neigung*” no sólo significa inclinación, sino también afecto, disposición, tendencia o propensión; se trata de una especie de disposición afectiva, de motilidad y emotividad (*Bewegtheit*) que empuja a la vida, en y desde sí misma, hacia las cosas del mundo.

<sup>3</sup> Caputo (1993b: 45) ha visto en la descripción de este peso que proviene de la vida misma una posible reescritura de la noción aristotélica de “*hélix*”, que daría cuenta, por otra parte, del conocimiento que tenía Heidegger de la crítica kierkegaardiana a este concepto y su sustitución por el de “repetición”: “Sólo puedes tener ‘malos’ hábitos porque la ‘inclinación’ está inclinada hacia la caída. Por otro lado, acertar es cuestión de una ‘decisión primordial’ que debe ser ‘repetida’ continuamente”. Sobre la influencia de la interpretación kierkegaardiana de la *kínisis* aristotélica en la obra de Heidegger, véase

La inclinación temporaliza —de modo reluciente— un cómo de la ejecución que Heidegger denomina “proclividad” (*Geneigtheit*): “Esta proclividad empuja [*drängt*] a la vida a su mundo, la fija a él [*hält es darin fest*], temporaliza una fijación de la dirección de la vida [*zeitigt eine Festigung der Richtungnahme des Lebens*]” (GA 61, 100-101). La vida se encuentra, pues, consolidada y fortalecida (*Festigung*) en el mundo, y del trato habitual que mantiene con él obtiene la “representación” (*Vorstellung*) que se hace de sí misma. La vida existe siempre bajo la forma de su mundo (*in der Gestalt seiner Welt*); se encuentra, por así decir, configurada por el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí mismo. La coimplicación entre vida y mundo es tan estrecha que Heidegger los considera sinónimos: “Nuestra vida, nuestro mundo” (GA 61, 101). Esta inclinación del sentido de referencia hacia el mundo, donde la proclividad es el modo en el que el cuidado se ejecuta, propicia que la vida ceda a su presión, que sea arrastrada (*Mitgenommenwerden*) por el tráfago de significatividades que le salen al encuentro en su temporalización y que cambian a la vez que lo hace su mundo.

He aquí, entonces, que nos encontramos de nuevo, como ya vimos en el §12, ante el relato de la dispersión o *defluxio* de la vida en la multiplicidad de contenidos de las significatividades mundanas. La inclinación pone todas las facilidades para que la vida se disperse en el mundo, y la proclividad, que no puede escapar a la dispersión, la incrementa sin cesar.<sup>1</sup> Como la vida se dirige (*an-spricht*) a sí misma según un modo mundano y sus exigencias (*An-sprüche*) surgen de una preocupación por los asuntos mundanos, esta situación da lugar a la “autosuficiencia” (*Selbstgenügsamkeit*) de la vida. La autosuficiencia ultima la representación reluciente y mundana que la vida fáctica se hace de sí misma; al dejarse llevar por las significatividades y al verse reflejada en ellas como si fuera una cosa más dentro del mundo, la vida se jacta de su autonomía y libertad en la monótona reiteración de sus hábitos y seguridades cotidianas.

A modo de síntesis y como resultado del análisis de esta primera categoría del cuidado, Heidegger enumera la siguiente agrupación de estructuras categoriales o

---

también Caputo (1987: 11 y ss.). Igualmente, es fácil reconocer detrás de la categoría de la inclinación la interpretación fenomenológica del *defluere* y de la *molestia* ya expuestas en el curso sobre Agustín; véase Sommer (2006: 7-8).

<sup>1</sup> Esta dispersión, precisa Heidegger al tratar la movilidad de la inclinación, se debe entender en un doble sentido: “preestructivamente” como un “dispersar-se” (*sich zerstreuen*) y de manera “reluciente” como “aquello que dispersa” (*das zerstreuende*) (GA 61, 119).

*interpretata*: la inclinación, la proclividad, el ser arrastrado, la dispersión y la autosuficiencia; fenómenos que deberán ser interpretados más adelante desde la preconcepción (*Vorgriff*) de una comprensión radical del sentido fundamental del movimiento, la cual incluye en su interpretación las nociones de “proceso, corriente, flujo, el acontecer vital, los nexos de ejecución y la temporalización” (GA 61, 102).

## b) La distancia

La categoría de la distancia (*Abstand*)<sup>1</sup> es cooriginaria de la ejecución de la inclinación. Esto quiere decir que si bien, por un lado, la distancia hace posible la inclinación, por otro lado, el carácter de la distancia queda encubierto (*verdeckt*), es apartado (*abgedrängt*) y arrastrado por la dispersión característica de la proclividad, de tal modo que se manifiesta como su contrario, como la supresión de la distancia (*Abstandstilgung*):

La distancia, que hace posible la inclinación, es arrastrada justamente por ella. En la preocupada relacionabilidad [*sorgenden Bezugshaftigkeit*] de la vida hacia su mundo tiene la vida su mundo, tiene *ante* [vor] sí la respectiva y concreta significatividad. Este tener “ante” sí algo [*“vor” sich Haben von etwas*], que es una articulación categorial del referir-a-algo [*Bezugs-zu-etwas*], es ahora reprimido [*verdrängt*] en el cuidar; el “ante” [*“vor”*], la “distancia” [*“Abstand”*] no está precisamente ahí en el absorberse preocupado [*sorgenden Aufgehen*] en las significatividades. “Absorberse preocupado en” significa justamente [*“es” ruínante*] supresión del “ante” [*Tilgung des “vor”*] (GA 61, 103).

Al vivir en la proclividad y en la dispersión, la vida anula la distancia que le permitiría habérselas consigo, la distancia que hace posible la estructura anticipativa del “venir ante” (*vor-kommen*) sí misma como la nada que ella es y que más tarde será identificada con la ejecución de “lo histórico” (§23.2). Pero aunque la vida fáctica anula la distancia y suprime el “ante”, ésta pervive camuflada de algún modo en el mundo. La principal consecuencia que se deriva de esta omisión es la desorientación respecto a la “medida” que sería adecuada a la propia vida; una medida que no debe ser entendida en términos cuantitativos, matiza Heidegger, del mismo modo que la

---

<sup>1</sup> Según apunta Sommer (2006: 8), una de las posibles referencias que están detrás del término “*Abstand*” podría ser la “*distantia*” agustiniana que describe la experiencia dividida de la tentación, desgarrada entre dos sí mismos. Véase Conf X, 30, 41.

distancia tampoco es en este caso física. Puesto que no ha sido del todo erradicada, sino que permanece “reprimida” (*verdrängt*) en el sentido de referencia del cuidado, la distancia reaparece enmascarada bajo otro aspecto en el mundo significativo de la proclividad. La vida se preocupa entonces —y ahora sí que hace sus cuentas— por establecer una distancialidad (*Abständigkeit*)<sup>1</sup> con aquellos que comparten su mundo, y lo lleva a término según un cómputo del “rango, el éxito, la posición en la vida (en el mundo), la superioridad, la ventaja, el cálculo, el trajín, el ruido y la ostentación” (GA 61, 103).<sup>2</sup>

Por lo pronto, la vida fáctica ha olvidado cuál es su propia medida y, sin embargo, o precisamente por ello, no deja de tomar medidas para incrementar su dispersión: “En su proclividad y en su preocupación por la distancialidad [*Abständigkeitssorge*], la dispersión [*Zerstreuung*] encuentra siempre nuevo alimento [*Nahrung*]” (GA 61, 104).<sup>3</sup> Las posibilidades de ser arrastrado y las vías de satisfacción se acrecientan sin fin; la multiplicidad se convierte en un modo de la significatividad, en un objeto del cuidado, y por ello Heidegger tilda a la vida, en la

---

<sup>1</sup> Esta categoría permanece como existencial en *Ser y tiempo*: “El convivir, sin que él mismo se percate de ello, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia [*um diesen Abstand beunruhigt*]. Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la distancialidad [*Abständigkeit*]. Cuanto más inadvertido quede este modo de ser para el Dasein cotidiano, tanto más originaria y tenazmente opera en él. Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano” (SZ, 126; 150-151).

<sup>2</sup> En esta descripción de los modos de la distancialidad podemos reconocer la descripción de la “*ambitio saeculi*” de Agustín, que, tal y como vimos en el §13.3, giraba en torno al tomarse uno mismo como lo más importante o “*Selbstwichtignahme*” (GA 60, 237 y ss.; 94 y ss.). Allí hacía referencia Heidegger al “*amor laudis*” y al deseo de obtener una preeminencia (*In-Geltung-Stehen*), de diferenciarse y destacar en el mundo en común; el “*amor maximus*” y el “*timor castus*” no son ejecutados y por ello se ahueca el mundo del sí mismo, de tal modo que el éxito, la profesión o las capacidades personales se sitúan en un primer plano (GA 60, 238; 95). Crowe (2006: 88-91) localiza también el origen de la “vida hiperbólica” en los comentarios a la “ambición mundana” del curso sobre Agustín, reconoce en ella el *dictum* luterano acerca del hombre como un ser que está “curvado” sobre sí mismo; además, resuena el eco de los análisis aristotélicos y cristianos acerca del exceso de soberbia. Sobre la influencia en Heidegger de la comprensión del pecado en Lutero como el deseo de usurpar el lugar de Dios al amarse uno mismo hiperbólicamente, véase Sommer (2005: 41).

<sup>3</sup> Heidegger vuelve a emplear esta expresión un poco más adelante: “Las proclividades, en las que la vida fáctica se queda fijada [*sich festlebt*], ofrecen alimento [*Nahrung*] y oportunidad para una presunción exagerada [*übertreibenden*] sobre aquello que es importante” (GA 61, 125). Con anterioridad había definido el vivir como “el preocuparse por el ‘pan diario’” (*sorgen um das “tägliche Brot”*), y la *privatio* y la *caerentia* —la *stéresis* aristotélica que Heidegger traduce por “*Darbung*” (sufrir privaciones, tener hambre)— como el modo fundamental relacional y ejecutivo del sentido de ser de la vida (GA 61, 90). Curiosamente, Kierkegaard (2009: 29) se expresa en términos muy similares cuando diferencia la mala repetición, característica de la existencia estética, de la verdadera repetición: “Pues la esperanza es un fruto sugestivo que no sacia, el recuerdo un miserable viático que no alimenta, mas la repetición es el pan diario que satisface con abundancia y bendición todas nuestras necesidades”. Sommer (2005: 133, n. 6) localiza esta expresión neotestamentaria —vivir significa “preocuparse por el pan diario”— en Mt 6, 11; Mt 6, 25-34; Lc 11, 3. Richardson (1995: 289) indica, por su parte, que Lutero emplea la misma frase para definir la vida. Sobre el tratamiento del hambre en esta lección, véase Caputo (1994).

dispersión característica del sentido de referencia de la distancia, de “hiperbólica” (hyperbolisch).<sup>1</sup>

Al igual que sucedió con la descripción de la categoría anterior (la inclinación), del análisis de la distancia se deriva una estructura categorial múltiple formada por: la distancia, la supresión de la distancia, la omisión (*Ver-sehen*), el medir mal (*Ver-messen*),<sup>2</sup> la distancialidad en la proclividad y lo hiperbólico (un cómo de la ejecución de la vida fáctica) (GA 61, 104). Asimismo, Heidegger extrae una importante conclusión metodológica del análisis de esta categoría: “Cuanto menos explícito es un carácter categorial del fenómeno fundamental ‘vida’, más accesible y determinable fenomenológicamente resulta, lo cual puede indicar precisamente su significación decisiva para la facticidad” (GA 61, 104).

### c) La oclusión

La oclusión, el bloqueo, la obstrucción, la cerrazón o el cierre a cal y canto —todas son acepciones de la palabra alemana “*Abriegelung*”— constituyen el tercer carácter y el menos evidente del sentido de referencia del cuidado. Esta diferencia en la explicitación y en el acceso, precisa Heidegger, no procede del captar fenomenológico, sino que se debe a que estos caracteres se encuentran vivos en la vida misma. A su vez, para comprender mejor la peculiaridad de esta tercera categoría es necesario tener en cuenta lo ya dicho respecto a las otras dos; con la dispersión de la proclividad y la supresión de la distancia, ¿qué se ha perdido? ¿Qué es eso que está

---

<sup>1</sup> Además de remitir al “exceso” aristotélico desde un punto de vista ético —como indica Caputo (1993: 45-46)—, la palabra “*hyperbole*”, según muestra Tellenbach (1976: 25 y 30), aparece ya en Platón para indicar la “desmesura” de la manía y después será retomada por Aristóteles en su famoso texto sobre la melancolía. Allí la “exageración” es interpretada como un estar “fuera de sí” que oscila entre los extremos atímicos y extáticos o entre la “hipérbole” y la “situación exal” (la “elipsis” en la denominación de Heidegger). La vida fáctica, en su tendencia fundamental a la ruina como anulación de la distancia, se mueve entre los extremos de la hipóbole y la elipsis del mismo modo que sucedía en la antigua descripción de la melancolía, aunque, como veremos más adelante en el §25, ésta ha sido pasada por el tamiz de la acedia medieval, es decir, por la comprensión judeocristiana de la tentación y del pecado.

<sup>2</sup> Heidegger juega aquí con el significado de “*Vermessen*” para describir el comportamiento de la vida fáctica. De una parte, al descomponer la palabra “*Ver-messen*” podemos presumir que se refiere a la falta de medida o al modo erróneo de medir que caracteriza a la vida fáctica; pero, de otra parte, “*Vermessen*” significa también “insolente, presuntuoso, vanidoso o temerario”. Así pues, la vida fáctica se vuelve insolente, presuntuosa, vanidosa e incluso temeraria al anular la distancia y con ello su propia medida. Además, dada su tendencia a lo hiperbólico, “mide mal” su situación en el mundo; se cree autosuficiente y olvida su finitud (la nada que la constituye y hacia la que en el fondo se encamina).

“ante” mí (en un sentido fenomenológico y no espacial) y que se evita, se encubre o se anula?

“Ante” [“vor”] significa que yo me comporto como preocupado [*sorgend*] explícitamente por algo, vivo explícitamente ante algo, en cuyo “explícito”-“ante” mí [“ausdrücklich”-“vor” mir] el “mí”, yo mismo, en un sentido fáctico mi mundo del sí mismo [*faktisch meine Selbstwelt*], viene también a la experiencia [mit zur Erfahrung kommt]. En el cuidar [*Sorgen*], este “ante” [“vor”] debe ser puesto de relieve y ser explícitamente apropiado [*anzueignen*]. El “ante” [“vor”] articula más precisamente aquello que ha sido designado como “distancia” [“Abstand”] (GA 61, 105).

La distancia que se anula en la inclinación de la proclividad contiene siempre una referencia al mundo del sí mismo; ya sea explícita o implícitamente, el cuidado refiere en todo momento al mundo propio. Cabe entonces la posibilidad de que, una vez recuperada esa distancia fenomenológica, la vida fáctica pueda encontrarse en algún sentido “ante” sí misma. En cambio, la oclusión que resulta de la proclividad y la anulación de la distancia viene definida por todo lo contrario: el rechazo, la huida y el cierre “ante” la posibilidad de dar con su ser más propio. Si bien la apropiación del “ante” es constantemente diferida, ese sentido de referencia se vuelve ahora fácticamente visible, de tal suerte que “en esa ocultación habla la ‘vida’” (*In dieser Verhülltheit spricht das “Leben”*) (GA 61, 106).

La vida “habla”, pues, desde su encubrimiento, indirectamente y a la contra de aquello “ante” lo cual se oculta; refiere así de forma tácita pero inevitable, según una *intentio obliqua*, a aquello “ante” lo que huye. Esto significa que el “ante”, pese a ser reprimido por la vida fáctica en su modo habitual de ser en el mundo, no pierde por ello su intensidad referencial; bien al contrario, ésta sale más reforzada en su redoblamiento: apunta igualmente al mundo del sí mismo, pero lo hace bajo la forma negativa de aquello “ante” lo cual la vida fáctica siente aversión y se fuga horrorizada. A la postre, la huida sirve de testimonio fenoménico de un saber más originario sobre sí misma que, sin embargo, la vida oculta, reprime y evita.

Ahora bien, la apropiación del “ante” no puede tener lugar cuando la preocupación por establecer un distanciamiento se da a partir de las significatividades mundanas (como una preocupación por lo primero, lo más elevado,

lo más cercano, etc., según el carácter comparativo de las significatividades por las que la vida se preocupa); de este modo, al trasladar la comprensión de la distancia al mundo —según el cariz deformado de la distancialidad (*Abständigkeit*) o de la búsqueda de una diferenciación respecto a los demás—, ésta no se echa en falta, ya que en cierta manera se encuentra ahí. Y anota Heidegger: “Ambigüedad del llegar a estar perdido — larvante [*larvant*]” (GA 61, 106). A este respecto podemos afirmar que, al ejecutar así el cuidado, una posibilidad de la vida se ha perdido: “La tendencia [*Tendenz*] hacia la posible apropiación del ‘ante’ [Aneignung des ‘vor’] y, con ello, aquello que la vida se pone propiamente ante sí misma [*eigentlich sich das Leben vorhält*] al vivir en el ‘ante’ [*im ‘vor’ lebend*], en la distancia [*im Abstand*]” (GA 61, 106). A fin de cuentas, con el bloqueo y la oclusión del “ante”, aquello que la vida fáctica evita es “venir ante” (*Vor-kommen*) sí misma, su más propio y radical habérselas consigo; un acontecimiento que sólo puede ser apropiado en la “ejecución del ‘ante’” (“*Vor*”-*Vollzug*).<sup>1</sup>

Las posibilidades de la apropiación del “ante” vienen co-determinadas por el carácter del mundo y por la originariedad del sentido de la temporalización de las directrices del cuidado. Normalmente la vida se deja llevar por las significatividades mundanas, por el desarrollo y la formación hiperbólica de nuevas posibilidades de experiencia y cuidado, de tal modo que “la vida fáctica se evita [*aus dem Weg geht*] constantemente a sí misma”, pero “en la medida en que se evita a sí misma [*aus dem Wege geht*], de forma explícita o no, está precisamente ahí” (GA 61, 107). Cuanto más incrementa la vida su preocupación mundana con la acentuación de la proclividad y la supresión de la distancia, tanto más se desvanece el “ante” y más segura se encuentra la vida en su relación consigo misma.<sup>2</sup> Por ello Heidegger afirma que la vida se cierra, se aísla y se bloquea contra sí misma en el cuidado, pero incluso en este caso —insiste de nuevo— la vida no se ha perdido; en su búsqueda constante de

---

<sup>1</sup> Heidegger anota para sí: “Relucencia del ‘ante’ [*Reluzenz des ‘vor’*], ‘vivir’ en el ‘ante’ [*im ‘vor’-leben*]; temporalización de un *ocurrir* o *venir-ante* propio [*Zeitigung eines eigentlichen Vor-kommens*] de la vida” (GA 61, 106).

<sup>2</sup> Caputo (1993b: 45-46) hace el siguiente juego de palabras para explicar esta situación: la vida fáctica se siente *segura* al esquivar su propio ser, de este modo parece que puede vivir sin cuidado y sin preocupación (*sine cura*). La búsqueda de seguridad es interpretada aquí como un modo deficiente de la inquieta preocupación del cuidado; la vida reprime y olvida que en el fondo es *privatio* y *caerentia*, que es nada, y que vive en una constante *instabilitas* a la par que se imagina completa, acabada, cerrada sobre sí misma, esto es, sin que el tiempo juegue en su contra y *sine cura*.

nuevas posibilidades, en sus diversas formas de evasión, la vida, en el fondo, desea encontrarse, especialmente a través de sus disfraces y enmascaramientos (*Larvanz*).<sup>1</sup>

De resultas, el sentido de referencia de la oclusión caracteriza el modo habitual en el que la vida fáctica se preocupa de sí misma en su mundo; en el cuidado creciente por su mundo y *contra* (*adversus*) sí misma, en una inquieta preocupación que se temporaliza como un fáctico no-cuidar (*Nicht-Sorgen*). Pero este descuido, esta ausencia de preocupación (*Unbekümmern*), no deja de ser en sí misma una modalidad (deficiente o privativa) del “cuidar preocupado” (*ein besorgtes Sorgen*) (GA 61, 107); la vida fáctica “todavía” está ahí —subraya Heidegger— como aquello que debe ser llevado a la nada, como aquello que debe ser aniquilado (*zernichten werden soll*) en el cuidado.

En la oclusión de la vida contra sí misma, la vida sigue configurando nuevas posibilidades de significatividad con las que asegurar su propio “significado”. La multiplicidad de posibilidades incrementa también su labilidad, las posibilidades de errar; “un sinfín [*Endlosigkeit*] de posibles equivocaciones” que viene caracterizado, en un sentido formal, como la infinitud (*Unendlichkeit*) y la infinita abundancia, lo inagotable, aquello que nunca podrá ser domeñado, el “siempre-más-vida [*Immermehr-Leben*] y el siempre-más-que-vida [*Mehr-als-Leben*]” (GA 61, 107). La multiplicidad de posibilidades, lo inabarcable, alimenta así la ilusión de la infinitud, el más peligroso y tenaz de los autoengaños: “Esta infinitud es la máscara [*die Maske*] que la vida fáctica se pone fácticamente, esto es, que le pone a su mundo y que ella se pone ante sí [*sich vorhält*]” (GA 61, 107-108).<sup>2</sup>

La infinitud deslumbra, ciega y endurece.<sup>3</sup> Y al igual que Edipo ante su terrible destino, “la vida se saca los ojos” (GA 61, 108). Pero no como consecuencia del hecho insostenible que supone haber “visto” la verdad, sino que aquí se trata de todo lo contrario; en este caso, el espejismo de la infinitud resulta ser un autoengaño tan

---

<sup>1</sup> Como indican Buren (1994a: 138) y Crowe (2006: 93), “*Larvanz*” proviene de la palabra latina “*larva*”, que significa tanto “máscara” como “fantasma”. Asimismo, según apunta Sommer (2006: 9-10), se trata de un término que Lutero emplea en su comentario a la Epístola a los Gálatas (Ga 2, 6).

<sup>2</sup> Heidegger añade una nota crítica sobre las filosofías de la vida y parece referirse a la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers cuando dice: “Este concepto de infinitud juega, sin haber sido clarificado, un papel decisivo en el planteamiento y la preconcepción [*Vorgriff*] de la moderna filosofía de la vida” (GA 61, 108).

<sup>3</sup> La descripción de la seductora ofuscación que produce la contemplación de lo infinito ya nos apareció en la tesis 22 de la *Disputación de Heidelberg*, donde Lutero se refería a la sabiduría del *Theologus gloriae* como aquella que, al pretender vislumbrar “lo invisible de Dios en las obras, hincha (*inflat*), ciega (*excaecat*) y endurece (*indurat*)” (GA 60, 282; 138-139).



poderoso que la vida prefiere “sacarse los ojos” antes que contemplar de cerca su verdadera medida: su finitud. En definitiva, con el análisis de la categoría de la oclusión, Heidegger ha querido incidir en que “la vida fáctica se pasa por alto a sí misma [*läßt sich aus*] precisamente *allí donde se defiende contra sí misma* [*gegen sich wehrt*]” (GA 61, 108, c. n.). Por último, el carácter ejecutivo y temporal de la oclusión es caracterizado como *lo elíptico* (*das Elliptische*).

En suma, podemos decir que la vida fáctica no acierta a dar con su propia medida cuando ejecuta el sentido de referencia en la inclinación, la supresión de la distancia y la oclusión, y según los modos temporales de la proclividad, lo hiperbólico y lo elíptico. Dado que el sentido de referencia se queda fijado en el mundo al ejecutarse temporalmente como proclividad, la vida obtiene de éste la representación que se hace de sí misma. De ahí que, al existir siempre bajo la forma de su mundo, no pueda encontrar en él la medida de su finitud; ya sea por el *exceso* (*hyperbole*) de su dispersión mundana en las múltiples posibilidades significativas y el consiguiente reflejo deformante sobre la comprensión que tiene de sí misma; ya sea por el *defecto* (*ellipsis*) que supone la oclusión, el bloqueo y el cierre a cal y canto *contra* su más propio venir ante sí (*Vor-kommen*) en la búsqueda de seguridad mundana *sine cura* (*Unbekümmerung*).

#### d) Lo fácil

Con el análisis de “lo fácil”, Heidegger vuelve sobre un aspecto que recoge lo ya dicho en las tres categorías anteriores y ahonda más si cabe en la dificultad a la que se enfrenta la vida cuando trata de hallar su medida, ya que tiende de forma inexorable a la simplificación, al aligeramiento y a la búsqueda del camino más sencillo. La descripción de esta categoría se abre con una cita de la *Ética a Nicómaco* (1106 b, 28-34):

Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal pertenece a lo indeterminado, como imaginaban los pitagóricos, y el bien a lo determinado), pero acertar, sólo de una (y por eso una cosa es fácil y la otra difícil, fácil errar el blanco y difícil acertar); y por estas razones también son propios del vicio el exceso [*ὑπερβολή*] y el defecto [*ἔλλειψις*], y de la virtud el término medio

[μεσότης]: *Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo* (EN II, 1106b 28-34).<sup>1</sup>

La vida fáctica se caracteriza por perseguir aquello que le resulta más cómodo; busca alivio, distracción y aligeramiento (*Erleichterung*) en todo aquello que hace. Ocurre, además —como ya advirtiera Agustín en sus *Confesiones* (Conf X, 23, 34)—, que prefiere errar respecto a sí misma antes que estar en la verdad y hacer frente a las dificultades que entraña la existencia.<sup>2</sup> Sin embargo, cuando la inclinación sigue el impulso (*Zug*) sin la menor resistencia, la proclividad corre hacia él “sin más”, y, junto a la comodidad, la vida busca la certeza de que nada permanece cerrado a su curiosidad, a la vez que no desea ser descubierta en su verdad. Lo *larvante* —especifica Heidegger— adopta ahora el carácter espectral de la vida y de su mundo; el enmascaramiento resulta en este caso más obstinado y más factible (GA 61, 108-109). Incluso las dificultades mundanas —añade— deben ser consideradas formas de aligeramiento, modos de hacer la vida más sencilla.

La tendencia a lo fácil y ligero es explicitada también, como el resto de categorías, según la modalidad fundamental de la huida: “La vida es cuidar [*Sorgen*], y lo es en la inclinación del hacer-se-fácil [*in der Neigung des Es-sich-leicht-Machen*], de la huida [*der Flucht*]” (GA 61, 109). De esta forma, la vida fáctica temporaliza la dirección hacia lo erróneo (*das Verfehlbare*) en cuanto tal: la caída (*Abfall*), el hacer-se fácil, el fingimiento, el entusiasmo, la exaltación (*das Schwärmen*) y la efusión (*der Überschwang*); no obstante, esta dirección es captada

---

<sup>1</sup> Véase GA 61, 108. Se trata de la única cita de Aristóteles que aparece en este curso. Heidegger traduce aquí la “ὑπερβολή” o el “exceso” por el término alemán “*Übermass*” (que literalmente significa sobrepasar, exceder la medida), y la “ἐλλειψις” o el “defecto” por el término “*Zurückbleiben*” (quedarse atrás, rezagarse). Además, anota la referencia de dos obras platónicas, *Político* (285 b) y *Protágoras* (356 a). En el primer caso, se habla del “defecto” y el “exceso” en el “arte de medir”, diferenciando dos modos de practicar la medida; en el segundo pasaje, Sócrates sustituye el “bien” por el “placer” y el “mal” por el “dolor” y se pregunta también acerca de su “medida”. Por otro lado, sobre la relación entre los diversos modos de errar y la concepción luterana del pecado en estas lecciones, véase Richardson (1995: 288 y ss.).

<sup>2</sup> En el *Informe Natorp*, Heidegger asevera que la tendencia al aligeramiento y a la simplificación se da precisamente porque el ser de la vida fáctica es “pesado y difícil” (*Schwer- und schwierigsein*); por ello “el modo verdaderamente adecuado de acceder a ella [*Zugangsweise*] y de custodiarla en su verdad [*Verwahrungsweise*] tan sólo puede consistir en acrecentar la dificultad [*in einem Schwermachen*]” (NB, 349; 32). Esta “dificultad originaria” de la vida fáctica le ha servido a Caputo (1987) para reflexionar sobre la radicalidad de la hermenéutica; un proyecto de “destrucción de la metafísica” que se origina en la obra temprana de Heidegger y que alcanza a la “deconstrucción” de Derrida. Caputo (1993b) también ha estudiado el uso y la transformación que experimenta el significado de la “dificultad” de la vida desde su aparición en el WS 1921/22 hasta los escritos más cercanos al nazismo.

con más precisión cuando viene determinada por la culpa (*Schuld*)<sup>1</sup> y la nebulosidad (*Diesigkeit*):

La vida busca asegurarse mirando lejos de sí misma [*sich zu sichern im Wegsehen von sich selbst*]. Esta mirada es la primaria y otorga la imagen fundamental [*Grundbild*], cómo la vida es vista por ella misma. La vida configura [*bildet aus*] su propia tentación [*Versuchung*], la cual se transforma en la caída [*im Fallen*] en la falta de cuidado [*Sorglosigkeit*] (*securitas*). La falta de cuidado es un modo del cuidado [*Sorglosigkeit ist eine Weise der Sorge*], de la preocupación [*Bekümmern*] de la vida por sí misma (GA 61, 109).

Es así como el vivir *sine cura* o la búsqueda de *securitas* da forma al mundo, a la “propia tentación”, de la vida fáctica en su tendencia a la caída, y para obtener una satisfacción ella debe incrementar e intensificar su descuido hasta lo hiperbólico, de tal suerte que éste le ofrezca un fácil cumplimiento (*Erfüllen*) y (pre)ocupación (*Besorgen*) con el fin de conservar (*Erhalten*) y preservar (*Durchhalten*) su existencia (*Dasein*):<sup>2</sup>

La existencia hiperbólica [*das hyperbolische Dasein*] resulta al mismo tiempo elíptica [*elliptisch*]: evita [*es geht aus dem Wege*] lo difícil, evita aquello que es  $\mu\omicron\nu\alpha\chi\omega\varsigma$ , simple (sin rodeos), no fija ningún fin, no quiere ser colocada [*gestellt sein*] ante [*auf*] ni en [*in*] (la repetición de) una decisión originaria [*Urentscheidung*] (GA 61, 109).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Heidegger incorpora la culpa a su descripción categorial de la vida fáctica en estas lecciones, aunque ya había sido mencionada en el curso del SS 1921 con motivo de una cita de *El concepto de angustia* de Kierkegaard: “[L]a culpa nunca tiene un origen externo, y quien cae en la tentación es culpable también *de la tentación*” (GA 60, 257; 113-114).

<sup>2</sup> Curiosamente, Heidegger emplea aquí una expresión muy similar, aunque en sentido inverso, a la que había utilizado para subrayar la función de la experiencia filosófica fundamental. Ésta debe “preservar el motivo” que renueve y conserve la preocupación por el mundo del sí mismo, pues sólo así la filosofía puede “conservar [*erhalten*] la facticidad de la vida y fortalecer [*zu stärken*] la facticidad de la existencia [*Dasein*]” (GA 59, 174). En cambio, en el caso de la existencia hiperbólica y elíptica, ésta conserva y preserva su falta de preocupación tanto en su dispersión mundana como al evitar la decisión originaria.

<sup>3</sup> Sommer (2006: 12, n. 3) ha señalado que el “*gestellt sein*” traduce la “*héxis*” aristotélica. En el curso del WS 1924/25, Heidegger llevará a cabo la destrucción de esta noción; véase GA 18, 172-191. Por lo demás, nos encontramos ante una nueva “traducción” de la doble movilidad del *curare* como “*defluxus in multum*” y “*continentia*”, que analizamos en el §12, a la terminología aristotélica. La vida hiperbólica elude lo que “sólo puede ser de una manera” (*monachós*), la “decisión originaria”, y se dispersa en el mundo “de muchas maneras” (*pollachós*); lo difícil es lo simple, lo fácil es la dispersión en lo múltiple. Véase Caputo (1993b: 47).

De acuerdo con el modo de proceder en los casos anteriores, al final de esta primera parte del análisis categorial de la vida fáctica, Heidegger sintetiza el resultado en una estructura categorial plural formada a partir de las tres primeras categorías. La cuarta, como ya hemos mencionado, caracteriza a las tres anteriores sin aportar en sí misma una nueva estructura:<sup>1</sup>

1. La inclinación (*Neigung*): la proclividad, el ser arrastrado, la dispersión y la autosuficiencia.
2. La distancia (*Abstand*): la supresión de la distancia, la omisión (*Ver-sehen*), el medir mal (*Ver-messen*), la distancialidad en la proclividad (mundana); lo hiperbólico.
3. La oclusión (*Abriegelung*): el esquivarse la vida a sí misma y sin embargo no haberse perdido, la formación múltiple de posibles equivocaciones, la ofuscación (*Blendung*); lo elíptico.

## §22.2. Las categorías del movimiento: *relucencia* y *prestrucción*

Desde el inicio de estas clases, Heidegger no ha dejado de insistir en la importancia que tiene el análisis de la movilidad para la comprensión de la vida fáctica, la situación histórica y la definición de la filosofía. El “carácter de ser” de la vida ha sido definido como su “facticidad” (*Faktizität*) y su determinación deberá realizarse a partir de sus movilidades (*Bewegtheiten*).<sup>2</sup> La movilidad ha de encontrar, pues, su justificación en la apropiación de su sentido como interpretación categorial originaria de la vida, así como en la interpretación de la situación y en la constitución de aquello que compete a los principios en el filosofar (GA 61, 114). Con estas palabras resume Heidegger la preeminencia categorial de la movilidad en este momento del análisis:

La *movilidad* [*Bewegtheit*] es considerada como una determinación principal [*als eine prinzipielle Bestimmtheit*] del objeto [*Gegenstandes*] en cuestión (la vida fáctica). Mediante el indicio y el apoyo en una dirección del fenómeno de la

---

<sup>1</sup> Por referencia a esta última anota Heidegger: “(Referencia a una temporalización unitaria [*eine einheitliche Zeitigung*]: aligeramiento [*Erleichterung*]; vid. cuidado en la ocupación [*Sorge in der Besorgnis*]; apariencia, máscara [*Maske*] respecto a la afirmación ‘¡La vida es difícil!’)” (GA 61, 110).

<sup>2</sup> La comprensión de las estructuras fundamentales de la vida como “movilidades” es la versión ontológica y radical de las nociones husserlianas y bergsonianas, atribuidas a la conciencia, de “proceso [*Prozess*], corriente [*Strom*] y del carácter de flujo [*Flusscharakter*] de la vida” (GA 61, 114).

vida (sentido de referencia del cuidado [*Bezugssinn Sorgen*]) y en referencia a las categorías fundamentales de ese sentido (inclinación, distancia, oclusión), llevaremos la movilidad a una progresiva explicación categorial, de tal modo que podamos determinar fácticamente [*faktisch bestimmt*] qué sentido tiene la movilidad en la facticidad o cómo ésta misma es captada [*faßlich wird*] por la categoría de la movilidad (GA 61, 116).

Según hemos visto en el apartado anterior, cada una de las tres categorías del sentido de referencia —la inclinación, la supresión de la distancia y la oclusión— guarda algún tipo de relación con el movimiento. Ahora se trata de hacer explícita esa vinculación con la finalidad de que el movimiento que las articula se muestre de un modo más originario. Con ello, al interpretar de manera más acuciante la movilidad característica de la vida fáctica, será posible dar con su sentido fundamental y destacar “una *movilidad propia de la vida* [*eine eigentliche Bewegtheit des Lebens*], en la cual y por medio de la cual la vida es” (GA 61, 117). Esta movilidad permitirá determinar a *la vida en su ser* y hacer comprensible cómo un ente de estas características es llevado de forma genuina a uno de sus modos apropiados del tener o del habérselas consigo (*Habenweisen*).<sup>1</sup> De ahí que, una vez ganado este sentido fundamental, y de cara a la interpretación categorial —precisa Heidegger—, todos los “existenciales” (*Existenzialien*) tomarán de manera interpretativa su propio sentido y su sentido de referencia.

En este caso, las dos categorías específicas que van a dar cuenta de la movilidad del cuidado de la vida fáctica son fijadas terminológicamente como la “relucencia” (*Reluzenz*) y la “prestrucción” (*Praestruktion*). Su análisis depende de una reconsideración de lo ya dicho respecto a las categorías que determinan y expresan el sentido de referencia de la vida; pues, según manifiesta Heidegger un poco más adelante, la prestrucción y la relucencia, consideradas como expresiones de la

---

<sup>1</sup> Y a continuación añade: “Problema de la facticidad, problema de la κίνησις” (GA 61, 117). Según el resumen que Heidegger había presentado para exponer de forma sistemática los tres problemas que guían su interpretación de Aristóteles, el que ahora nos ocupa es el tercero (los otros dos son el problema del principio y lo principal [ἀρχή – αἴτιον] y el problema del determinar comprensivo y de la articulación conceptual [λόγος]): “El problema de los entes y el sentido del ser (ὄν – οὐσία – κίνησις – φύσις)” (GA 61, 112); que traducido a la cuestión de la vida fáctica podría ser expresado así: este *ente* que es la vida, determinado en su *ser* (facticidad) a través de la κίνησις, da con su οὐσία al ser llevado de forma genuina a su modo apropiado del habérselas consigo (*Habenweise*), y cuya φύσις vendrá determinada por la ruina, por un ir hacia la muerte desde su nacimiento. Nos hallamos, pues, ante el primer esbozo de una interpretación ontológica de la vida fáctica y Heidegger emplea, todavía de forma indistinta, el término “existencial” junto al de “categorías” de la vida fáctica. No obstante, el término “existencial” ya había aparecido en el curso del SS 1921; véase GA 60, 232 y 256; 88 y 112.

intencionalidad, constituyen “la estructura formal originaria [*formale Urstruktur*] de la facticidad (del sentido de ser de la vida)” (GA 61, 131).

#### a) La movilidad de la inclinación

Respecto a la primera categoría, la inclinación, habíamos señalado que la vida tiene “en sí misma” un centro de gravedad o un peso, una carga que no viene del exterior — ya que la vida carece de un sentido objetivo del “adentro” y el “afuera”—, sino que aquello con lo que se encuentra en su cuidar inclinado es con la vida misma.<sup>1</sup> Pero al entregarse al cuidado de su mundo, la vida da consigo misma también de modo mundano. El movimiento de la inclinación se puede definir entonces como el retorno a la vida desde la dispersión en el mundo:

La inclinación [*Neigung*] se muestra como algo que se mueve hacia sí misma [*auf sich selbst zu bewegt*]. La vida, que se cuida en esa referencia [*in diesem Bezug sich sorgend*], se alumbra de vuelta hacia sí misma [*leuchtet auf sich selbst zurück*], configura la iluminación del entorno [*bildet aus die Umgebungserhellung*] para los, en cada caso, nexos más próximos del cuidado [*Sorgenszusammenhänge*]. Este movimiento [*Bewegung*] tan característico de la vida en la dirección del salir al encuentro de sí misma [*in der begegnishaften Richtung auf es selbst*] lo denominamos *relucencia* [*Reluzenz*] (GA 61, 119).

La palabra “relucencia” indica, pues, un modo de alumbramiento que no tiene su origen en sí mismo, sino en la reverberación, el reflejo o el destello de la luz (*reluceo*) sobre alguna superficie, en este caso sobre el espejo del mundo. La vida fáctica resulta así alumbrada —*reflectiva* y no reflexivamente— por el mundo al que ella pertenece,<sup>2</sup> recibe su destello y se comprende a sí misma desde el relumbre en

---

<sup>1</sup> En este respecto, Greisch (2000a: 267) señala que el movimiento de la inclinación no es resultado de una fuerza externa (como sucede con el primer motor aristotélico), sino que surge de la propia vida: “Si la imagen del ‘motor’ es todavía utilizable aquí, ese motor no es otra cosa que el ‘cuidado’ mismo”. A diferencia de Aristóteles, que postula que “no sólo es falso que la entidad del alma sea tal cual afirman quienes dicen que es aquello que se mueve a sí mismo —o bien aquello que tiene la capacidad de moverse a sí mismo—, sino que además es imposible que el movimiento se dé en el alma” (De an I, 3, 406a 2-4), Heidegger concibe la movilidad fundamental de la vida fáctica como “el movimiento endógeno y auto-teleológico del caer”. Véase asimismo Esposito (2009: 451).

<sup>2</sup> Adrián Escudero (2009: 141) define la *Reluzenz* como “la reverberación de la comprensión del mundo sobre la autocomprensión de la vida”. Este fenómeno *reflectivo*, por medio del cual el Dasein se comprende a sí mismo desde el mundo, será designado en *Ser y tiempo* también con el término “*Rückstrahlung*”: “El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la

todo aquello que hace, en todo aquello de lo que se ocupa al ser arrastrada por la inclinación.<sup>1</sup> La movilidad autorreferencial que da cuenta de la comprensión que la vida tiene de sí misma, desde el relumbre que irradia su dispersión en las cosas del mundo, es la relucencia. Esta reverberación de la luz en y desde las cosas del mundo produce, además de la imagen deformada de sí misma, un singular espejismo: la vida cree que el peso que le empuja a la inclinación proviene del mundo y no de la movilidad misma del cuidado; por ello, cuando la inclinación vuelve sobre la vida se manifiesta, siempre al relumbre de las cosas mundanas, como teniendo su origen en el mundo:

La inclinación retorna [*kehrt wieder*] de este modo, se dirige así hacia la vida preocupada [*das sorgende Leben*]. A la vida dispersa [*zerstreuenden Leben*] le sale al encuentro su mundo como “dispersión” [*als “Zerstreuung”*], como lo dispersante [*als zerstreuend*], múltiple, absorbente, atractivo, vacío, aburrido o monótono (GA 61, 119).

En términos generales, podemos describir la movilidad característica de la relucencia, desde el punto de vista de la categoría de la inclinación, como un movimiento circular; un tipo de repetición fallida que no logra dar con su verdadero origen, con su punto de partida, aunque una y otra vez vuelve sobre sí oblicuamente, desde su reflejo en la lente deformante del mundo. Según hemos dicho, la inclinación se dirige primero al mundo y aquello que proyecta sobre éste regresa a la vida como su relumbre; la vida queda así seducida y atrapada por las significatividades mundanas, encuentra en el mundo —y no en sí misma— lo más atractivo y lo más tedioso, dando pábulo a que este movimiento circular se reinicie una y otra vez, pero sin lograr con ello habérselas con su *Selbst* más propio. De hecho, este tenaz desencuentro se debe a que la vida fáctica alimenta su autosuficiencia también con una representación reluciente, distorsionada y mundana de sí misma, cuya

---

tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el ‘mundo’. En el Dasein mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el reflejarse ontológico [*die ontologische Rückstrahlung*] de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein” (SZ, 15-16; 39-40). Asimismo aparece el término “*reluzent*” en al menos una ocasión: “[E]l Dasein no sólo tiene la propensión [*Geneigtheit*] a caer [*zu verfallen*] en su mundo, es decir, en el mundo en el que es, y a interpretarse por el modo como se refleja en él [*reluzent aus*], sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición” (SZ, 21; 45).

<sup>1</sup> Greisch (2000a: 268) ilustra esta movilidad reluciente con la proposición 6.43 del *Tractatus* de Wittgenstein: “El mundo del hombre feliz es otro que el mundo del hombre infeliz”.

luminosidad, derivada y refulgente, termina por ocultar el verdadero motivo que anima su movilidad: el desasosiego y la inquietud del cuidado.

La segunda categoría del movimiento, la prestrucción, se manifiesta en la inclinación del siguiente modo:

La vida toma del mundo reluciente [*aus der reluzenten Welt*] sus exigencias [*Ansprüche*] y su medida [*Ausmaß*]; se pre-construye [*baut vor*] a partir de ese mundo y para él; se organiza en el sentido de sus pro-yecciones [*Vor-nahmen*] y de su correspondiente *haber-previo* [*Vorhabe*]; se asegura [*es sichert sich*] con un haber-previo y se preocupa [*sorgt sich*] de él desde una perspectiva explícita o implícita. En el cuidado [*sorgend*], la vida es siempre preconstructora [*vorbauend*], en su relucencia ella es *al mismo tiempo preestructiva* [*in seiner Reluzenz ist es zugleich praestructiv*] (GA 61, 119-120).

En el uso insistente del prefijo “pre-” (*vor-*), y a diferencia de la dirección a la que apunta el prefijo “re-” de la relucencia, se adivina que esta categoría del movimiento indica una pre-concepción, un modo de adelantarse que se encuentra en el origen de lo que será la estructura del “proyecto” (*Entwurf*).<sup>1</sup> Como señala Caputo (1993b: 47), la palabra “prestrucción” corresponde a la forma latina del vocablo alemán *Vor-bauen*, que significa “construir de antemano” o “pre-construir”, y en alemán ordinario se usa también con el sentido de “pre-caución”. Puede decirse entonces que la vida fáctica toma sus precauciones ante la inhóspita inseguridad que constantemente le amenaza y con ese fin da forma a un mundo cultural que siempre le acoge y le precede; en ese sentido, su mundo se le presenta como estando ya pre-figurado (*Vor-Bildung*). Es más, Heidegger define la “vida cultural” (*Kulturleben*) como “la proclividad organizada preestructivamente de la relucencia mundana de la

---

<sup>1</sup> Según Adrián Escudero (2009: 138), con la categoría de la “prestrucción” Heidegger indica “el carácter proyectivo, anticipador y activo de la vida fáctica que se comprende desde la apropiación de su haber-previo (*Vorhabe*)”. Por otro lado, y como ya vimos en el comentario al libro X de las *Confesiones* de Agustín, Heidegger ya había trazado una vinculación entre la posibilidad y la prestrucción: “Experimentar posibilidad, vivir en lo abierto, mantener abierto, abrir propiamente [*eigentlich öffnen*]. Prestrucción — ‘intencionalidad’” (GA 61, 248; 105). En cambio, en las clases del WS 1921/22 se describe lo que en el lenguaje de *Ser y tiempo* será la comprensión impropia del proyecto, aquella que en su búsqueda de seguridad se deja llevar por la dispersión en el mundo. Greisch (2000a: 268-269) comenta al respecto: “La vida descubre el mundo como dispersión porque tiene la necesidad de ‘distraerse’. Desde este punto de vista, también nos movemos en un círculo inevitable. La categoría que permite comprender la dinámica específica de este fenómeno es la ‘prestrucción’, y la mejor ilustración óptica es la necesidad de organizar, de prever y planificar la vida”.



vida en su cuidado” (*die praestruktiv organisierte Geneigtheit der weltlichen Reluzenz des sorgenden Lebens*) (GA 61, 120).

Ahora bien, la tendencia hacia la búsqueda de seguridad que caracteriza a la prestrucción fundada en la relucencia mundana suele permanecer oculta, ya que esta actividad cultural —un “comportamiento activo hacia los valores” (GA 61, 120)— es interpretada sobre la base de una vida autocomplaciente y cerrada sobre sí misma. Sucede, empero, que, al quedar encubierta la propensión a la seguridad tras el trabajo creativo de la cultura, junto a la ilusión de autosuficiencia que se desprende de este modo de la prestrucción, un rasgo fundamental de la movilidad encuentra aquí su expresión: la ruina (*Ruinanz*) y el endurecimiento (*Verhärtung*). Tanto una como el otro impiden el encuentro con la tendencia a la seguridad, que es a su vez el modo inverso en el que se manifiesta la lucha contra la inseguridad que define a la vida fáctica, y con ello se avanza, mediante la explicitación de la relucencia y de la prestrucción inscritas en la categoría de la inclinación, lo que un poco más adelante será denominado la movilidad fundamental de la ruina.<sup>1</sup> He aquí, entonces, que si bien la relucencia es un movimiento de *vuelta* desde el mundo a la vida, la prestrucción es un movimiento de *ida* de la vida hacia el mundo; pero, en ambos casos, nos encontramos ante una misma descripción del extravío de la vida fáctica en el mundo.

#### b) La movilidad de la distancia

Respecto a la categoría de la abolición de la distancia —o la supresión de la posibilidad de una apropiación expresa del “ante” y de la ejecución de la vida en su explícita pre-posesión (*Vor-habe*)—, vimos cómo la distancia, a pesar de haber sido anulada y reprimida, retornaba relucientemente bajo la apariencia de una “distancialidad mundana” (*welthafter Abständigkeit*). El cuidado se nos manifestaba entonces motivado por aquella tendencia de la vida fáctica que Agustín había denominado la *ambitio saeculi*:

Este cuidar [*Sorgen*] se dirige hacia el éxito, el rango, la ventaja, la posición, el ascenso; y no sólo esto, sino que esta distancialidad [*Abständigkeit*] es positiva y

---

<sup>1</sup> Heidegger anota: “Ruina — el auténtico carácter de la caída en picado [*Sturz*] de la vida fáctica” (GA 61, 121).

autónomamente preestructiva [*praestruktiv*] en la configuración hiperbólica de distancias [*in der hyperbolischen Ausbildung von Abständigkeiten*] y de posibilidades de éxito de la distancia [*Abstandsverfolgsmöglichkeiten*]. Lo hiperbólico es un modo de expresión [*das Hyperbolische ist ein Wie des Ausdrucks*] de la específica movilidad preestructiva [*der spezifischen praestruktiven Bewegtheit*] de la vida fáctica (GA 61, 121-122).

La vida pre-construye hiperbólicamente significatividades mundanas y con ellas establece una distancia social, una posición que es a su vez un modo de medirse con los demás. Lo hiperbólico toma aquí el aspecto de una dispersión desmesurada que, según vimos al tratar la *ambitio saeculi* (§13.3), surge de una determinada ejecución del sí mismo donde es la propia significatividad (*Eigenbedeutsamkeit*) la que se convierte en el *finis delectationis*.<sup>1</sup>

Desde el punto de vista de la formación de los modos particulares de la búsqueda de seguridad, Heidegger menciona, junto a la cultura, a las ciencias. El “ante” de la actitud teórica vuelve a la vida de modo reluciente y se presenta como el valor más elevado de la objetividad, como “honestidad científica” imparcial e intelectualmente libre. La razón teórica se erige en tribunal al creer que sus demostraciones son siempre correctas, y delimita las fronteras entre lo racional y lo irracional de tal manera que lo irracional cae del lado de “lo absoluto”. Pero tanto la cultura científica como su reverso, esto es, el anti-intelectualismo y la anti-cientificidad, provienen del mismo origen (GA 61, 122).

### c) La movilidad de la oclusión

La relucencia determina de un modo especial la movilidad característica de la oclusión, aleja a la vida de sí misma y evita su encuentro, hasta el punto de que la vida se comprende *contra* sí misma precisamente en la huida.<sup>2</sup> El movimiento de vuelta

---

<sup>1</sup> Recordemos que Heidegger la describía como la más peligrosa de las tentaciones: “En la última y más decisiva y más pura preocupación por uno mismo [*Bekümmern um sich selbst*] acecha la posibilidad de la abismática caída en picado [*abgründigsten Sturzes*] y del genuino perderse uno a sí mismo [*des eigentlichen Sichselbstverlierens*]. (Abismática porque en ningún punto se ve frenada y la caída en picado [*Sturz*] ya no puede ejecutarse [*vollziehen*] ante nada más, razón por la que no resultaría ya posible hacer de ella algo mundanalmente importante. ¡Aquí radica lo propiamente satánico [*das eigentlich Satanische*] de la tentación!)” (GA 60, 240; 97-98).

<sup>2</sup> Según indica Greisch (2000a: 269), la prioridad de la relucencia frente a la prestrucción (que en este caso permanece indeterminada) se debe a que la movilidad de la oclusión es esencialmente y en todas sus manifestaciones un movimiento de huida.

que define a la relucencia se manifiesta, en este caso, como alejamiento de la vida ante sí misma; en el mismo gesto de esquivar la mirada sobre sí, la vida se comprende en su *no* querer saber nada, en su cerrarse a cal y canto *contra* sí misma. Con otras palabras: en el mismo movimiento en el que la vida retrocede *ante* sí misma se expresa la tendencia de ir *hacia* sí misma.<sup>1</sup>

La movilidad de la oclusión, en su carácter reluciente, desvela así un sentido de referencia fundamental para la estructura categorial de la facticidad: “El ‘*alejamiento de sí*’ [‘Von-sich-weg’] en el ‘*fuera de sí*’ [‘Aus-sich-hinaus’]” (GA 61, 123). La preeminencia de la relucencia en la movilidad de la oclusión es descrita del siguiente modo:

En este alejamiento de sí [‘Von-sich-weg’], la vida misma configura [‘ausbildet’] un “contra-sí” [‘Gegen-es’] y “es” en y a través de esta configuración [‘Ausbildung’] (en la movilidad, en su sentido de ser fundamental [‘Grundseinssinn’]: facticidad), y la vida fáctica se las arregla al cuidarse [‘sorgend sich’] precisamente en este “alejamiento de ella” [‘Von-ihm-weg’]; del cómo de esta movilidad [‘aus dem Wie dieser Bewegtheit’] toma la vida precisamente el sentido direccional [‘Richtungssinn’] de sus prestrucciones; la vida obtiene de esta huida ante sí misma [‘aus dieser Flucht vor sich selbst’] los modos con los que trata con su mundo y consigo misma (GA 61, 123).

La vida fáctica se relaciona consigo misma y con su mundo desde el movimiento reluciente que propicia la huida constante ante sí misma; las prestrucciones se articulan igualmente a partir de este sentido direccional, y por ello las ocupaciones mundanas, las cosas que la vida considera importantes, son interpretadas por Heidegger como “escapatorias” (*Auswege*), como formas de evasión para no hacer frente a aquello que ha sido eludido en la oclusión. En este sentido, lo elíptico —un modo de la movilidad específicamente preestructivo— aparece ahora referido fácticamente a la relucencia característica de la oclusión: la vida fáctica, en la huida permanente ante sí misma, se deja llevar por los dictados de su mundo.

---

<sup>1</sup> Y Heidegger subraya: “Aquí nos encontramos ante un sentido fundamental de la facticidad y de su movilidad en su expresión más acentuada, donde hay que tener en cuenta que precisamente esta movilidad de la oclusión oculta [‘verdeckt’] de un modo especial la referencia a su carácter fáctico de temporalización [‘ihres faktischen Zeitigungscharakters’]. (Nexo categorial del ocultar [‘Verdecken’], del no-aclarar [‘Unerhellten’], con lo propiamente determinante de la movilidad en la facticidad.)” (GA 61, 123).

En esta segunda vuelta sobre el primer análisis categorial de la vida fáctica, Heidegger ha introducido dos nuevas estructuras intencionales —la relucencia y la prestrucción— que le han permitido sacar a la luz la *mobilitas* que articula las tres categorías derivadas del sentido de referencia del cuidado; a saber: las categorías de la vida fáctica en su *aversio*. De esta suerte, hemos podido constatar la estrecha dependencia que existe entre ellas: la movilidad preestructiva de la oclusión (lo elíptico) y la oclusión en general estimulan la inclinación según diversos modos; la inclinación, alentada por la oclusión, resulta ser reluciente respecto a la supresión de la distancia, ya que facilita las significatividades que posibilitan la distancialidad; y lo hiperbólico de la supresión de la distancia persigue preestructivamente las posibilidades relucientes de la dispersión, temporalizadas por la oclusión con la ayuda de la inclinación. Asimismo, lo hiperbólico es reluciente respecto a la oclusión y ofrece a la vida la oportunidad para que mire constantemente hacia otro lado (*Wegsicht*). Estas relaciones dinámicas que se establecen entre las categorías apuntan en última instancia al sentido ejecutivo del cuidado, al tipo de conexión que se da entre el sentido de referencia (la *aversio* o el modo en el que el cuidar de la vida fáctica, al referirse inmediata y regularmente al mundo, suprime el “ante” y se da la espalda a sí mismo) y la *mobilitas* característica de su ejecución temporal (GA 61, 125).

La articulación de la prestrucción y de la relucencia nos permite acceder así a una explicitación de la movilidad en cada categoría del sentido de referencia vista aisladamente: “Un cómo [*Wie*] con el carácter de un mover-se [*sich Bewegen*], de una movilidad [*Bewegtheit*] en sí misma” (GA 61, 126). Además, en la movilidad conjunta que se deriva de la inclinación, la distancia y la oclusión también hemos visto dibujarse una tendencia común: la huida de la vida fáctica *ante* sí misma y *hacia* su mundo; la prestrucción que se dirige al mundo regresa como relucencia a la vida y en su recurrente coimplicación se incrementa la propensión al cierre de la vida sobre sí, a la larvancia o enmascaramiento y a la continua evitación de su ser. La vida fáctica en su extravío permanece “solidificada” y “fijada” a su mundo; un mundo en el que tiene lugar la publicidad (*Öffentlichkeit*) y que Heidegger define en esta su primera aparición como “mundo circundante” (*Umwelt*) (GA 61, 129). El prefijo “Um-” o el “circundante” —precisa— es la determinación categorial del mundo en el que la vida fáctica del cuidado vive y esta determinación posee una estrecha vinculación con la movilidad de la relucencia:

La vida posee la relucencia en el cuidado [*Reluzenz in der Sorge*] para tener algo *en torno a sí* [um sich], tiene el mundo de tal modo que éste crea el entorno [*Umgebung*] para las ocupaciones y actividades de la vida, un entorno al que puede responder, escuchar, ver y hablar. El mundo es de tal modo que la relucencia es fácticamente posible, esto es, el mundo es un mundo circundante [*Umwelt*] (GA 61, 129-130).

Al mismo tiempo, la relucencia es en el cuidado un objeto del pre-construir (*Vorbauen*) y del conducirse (*Sich einrichten*); todo pre-construir “es” sólo en el sentido del cuidar y constituye la movilidad de la vida fáctica si obtiene las posibilidades relucientes del mundando salir al encuentro: “El cuidar [*das Sorgen*] es de tal modo que busca que cada movilidad preestructiva [*jede praestraktive Bewegtheit*] sea dada en una relucencia mundana [*in einer weltlichen Reluzenz*]” (GA 61, 130). La estructura categorial de la movilidad de la vida fáctica adquiere así una especial autonomía (*Eigenständigkeit*) o auto(e)moción (*Eigenbewegtheit*), en el sentido de ser una movilidad que es motor de sí misma, que se alimenta a sí misma, pero — subraya Heidegger en cursiva— es “*propia*” (*eigene*) precisamente porque “*vive fuera de sí misma*” (*aus sich hinauslebt*). En el lenguaje de *Ser y tiempo* diríamos —no sin cierto asombro— que la vida fáctica es propiamente en su impropiedad;<sup>1</sup> no es ella la que genera su movilidad, sino el mundo que vive la vida y, justo por ello, por su inevitable exposición y por su constante expropiación, la movilidad es “propiamente” la suya. Pues, a fin de cuentas, vida y mundo son referencias indisociables en la correlación intencional característica de la facticidad:<sup>2</sup>

La movilidad [*Bewegtheit*] es de un tipo tal que como movimiento [*Bewegung*] se da a sí misma en sí misma; es la movilidad de la vida fáctica, que ésta misma hace, de tal modo que la vida fáctica, viviendo en el mundo, no hace ella misma

---

<sup>1</sup> Según comenta Krell (1994: 377), Gadamer se quedó realmente maravillado cuando leyó este curso en 1986, en el Collegium Phaenomenologicum de Perugia, y manifestó su intención de “vivir unos años más” para poder analizar y comprender mejor estos análisis tempranos de la vida fáctica; quizá, añade Krell, fuese esta definición de la propiedad que siempre es impropia aquello que más asombro le causó. En su trabajo de 1986, “*Vom Anfang des Denkens*”, Gadamer insiste en la relevancia de estas lecciones; véase Gadamer (2002: 231). Agamben (1988: 74), por su parte, resume así esta comprensión de la propiedad: “La existencia auténtica no tiene otro contenido que la existencia inauténtica, lo propio no es otra cosa que una aprehensión de lo impropio”.

<sup>2</sup> En una de sus hojas de trabajo Heidegger insiste: “La vida es precisamente en tanto que fáctica [*als faktisches*], ella vive en su mundo y se encuentra a sí misma como mundo; por consiguiente, en la problemática del sentido del objeto [*Gegenstandssinnproblematik*] por referencia a la vida, ésta no puede ser considerada como una región determinada, separada regionalmente del mundo” (GA 61, 174).

propiamente (!) el movimiento [*die Bewegung eigentlich (!) nicht selbst macht*], sino que vive el mundo como el en dónde, el respecto de qué y el para qué de la vida [*die Welt als das Worin und Worauf und Wofür des Lebens lebt*] (GA 61, 130).

El mundo es vivido por la vida de tal modo que propiamente la mueve en su estar ya siempre más allá de sí. De ahí que la vida ejecuta su movilidad no en y desde sí misma, sino en el “vivir fuera de sí misma”, según la *dynamis* intencional de una permanente ex(a)propiación; resulta entonces que la propiedad no es otra cosa que la asunción de su impropiidad o de su originaria no-originariedad.<sup>1</sup> En ese sentido, la ejecución del tenerse o del habérselas consigo se nos anuncia ahora —al igual que nos sucedió en el comentario de las epístolas paulinas (§9)— como la fáctica y originaria des-posesión de sí: vivir propiamente significa vivir como si la vida *no* (ὡς μή) se tuviese nunca a sí misma de manera definitiva.

### §23. La movilidad fundamental de la ruina

Esta movilidad de la vida fáctica, producida por su mundo y que se forma a sí misma —aunque no tanto por sí misma, precisa Heidegger, como por el vacío en el que ella se mueve: su vacío es su posibilidad de movimiento—, es denominada la “caída en picado” o el “derrumbamiento” (*Sturz*) de la vida, y queda fijada terminológicamente como “ruina” (*Ruinanz*):<sup>2</sup>

La movilidad [*Bewegtheit*] de la vida fáctica que la vida fáctica “ejecuta” [*vollzieht*] significa: “es” *en ella* [in ihm] misma *como ella* [als es] misma *para sí* [für sich] misma *desde fuera de sí misma* [aus sich hinaus] y en todo ello *contra sí misma* [gegen sich selbst] (GA 61, 131).

---

<sup>1</sup> Debido a la ambigüedad respecto al sujeto que permite la frase en alemán: “[S]ondern die Welt als das Worin und Worauf und Wofür des Lebens lebt” (GA 61, 130), Krell (1994: 378) afirma: “La vida fáctica vive el mundo de tal manera que el mundo vive, y no alguna posibilidad propiamente propietaria de propiedad [*properly proprietary possibility of ownness*]. Y el mundo vive y se mueve fácticamente como *ruina*, *Sturz*, *Ruinanz*”. Pero, además, como apunta Esposito (2009: 452), esta movilidad no deja de ser en sí misma una “auto(e)moción” de la vida fáctica y mundana: “Este movimiento de salida de sí originado por el mundo en el cual se va a caer, podría quizá traer a la memoria el sentido hebraico-cristiano del pecado original, pero como naturalizado o *fisicizado* (en el sentido propio de la *physis* aristotélica: ente que tiene en sí mismo el principio del movimiento) en una pura y auto-suspendida cinética de la vida. Suspensión que se resuelve en una especie de oscilación: caída y reanudación”.

<sup>2</sup> La palabra latina *ruina*, según apunta Greisch (2000a: 270), es de origen agustiniano.

El juego de preposiciones destacado en cursiva apunta, en un sentido indicativo-formal, a las diversas maneras en las que la vida fáctica refiere intencionalmente a su mundo; asimismo, el conjunto de estas referencias intencionales se integra en una movilidad global que se dirige *contra* la vida. Ahora bien, si la vida fáctica refiere intencionalmente a su mundo según una movilidad que resulta *ruinosa* para sí misma; o formulado de otra manera: si la *intentio*, en el caso de la vida fáctica, es siempre una *intentio obliqua* que, por estar inclinada (*Neigung*) hacia el mundo, sólo puede referir a sí misma desde su *aversio*, esto es, “contra sí misma”, ¿qué relación guarda entonces la movilidad de la ruina con la intencionalidad?

Bajo un encabezamiento titulado por Heidegger “Ruina (estructuras de la movilidad) e intencionalidad” encontramos una definición de la prestrucción y la relucencia como “expresión de la intencionalidad”, y esta última, la intencionalidad, es descrita como “la estructura formal originaria [*formale Urstruktur*] de la facticidad (del sentido de ser de la vida)” (GA 61, 131).<sup>1</sup> Y a continuación se pregunta por su enigmático origen: “Aquello que me inquieta desde siempre: ¿Ha caído del cielo la intencionalidad? Si es algo último, ¿cómo entender esta ultimidad [*Letztheit*]?” (GA 61, 131). Como se sabe, Husserl se apropió de la noción de intencionalidad recobrada por Brentano para, una vez extraída del ámbito naturalista de la psicología empírica, gracias a la reducción fenomenológica, aplicarla a sus análisis de las vivencias y de la conciencia constituyente. Heidegger, por su parte, la desplaza —ahondando más si cabe en su “ultimidad”— a un terreno previo: la facticidad mundana de la vida, donde el carácter trascendente de su *intentio*, o su estar siempre más allá de sí, se confunde en su extravío con el mundo. Justo por ello, el análisis nos ha conducido al esclarecimiento de su movilidad fundamental en términos de ruina: la vida se mueve y se ejecuta —siempre desde el horizonte abierto del mundo— “contra” sí misma; un mundo que le devuelve a su vez el reflejo espectral (larvante) y desfigurado de sí misma.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Unas líneas más abajo dice: “Respecto a todas las estructuras categoriales de la facticidad, la intencionalidad es su estructura formal fundamental [*deren formale Grundstruktur*]” (GA 61, 131). Y en una anotación incluida en los anexos del curso, Heidegger define la intencionalidad como “lo propio del hombre” (GA 61, 194).

<sup>2</sup> Esta nueva característica de la vida fáctica, la ruina, no sólo exige una redefinición del concepto de intencionalidad, afirma Greisch (2000a: 270), sino que además sitúa la noción de cuidado en las antípodas de toda acepción biológica de la vida. Sommer (2006: 23), por su parte, ha encontrado un paralelismo entre la ruina y el concepto de *physis* del ser vivo tal y como es descrito por Aristóteles;

¿Se agota el sentido de ser de la facticidad en la movilidad de la ruina? ¿Es posible que la intencionalidad de la vida señale además hacia otra dirección? ¿Sería este nuevo sentido más originario en términos de su ultimidad? En el caso en que fuera posible comprender de otro modo la movilidad de la vida, este nuevo sentido sólo podría ser descubierto *en y desde* la facticidad, que, según hemos visto, tiende de manera irremisible a la deformación larvante y a la precipitación ruinosa. Sólo porque nos encontramos “ya siempre” sumidos en el ámbito de la desfiguración, en el interior de la movilidad propiamente impropia de la facticidad, es posible dar con algún indicio fenoménico de otro tipo de movilidad, con alguna indicación (atemática) de su contra-figura original, aunque haya que contar con la dificultad añadida de que esta indicación no puede someterse a los designios de una manifestación temática, ya que entonces recaeríamos otra vez en el ámbito de la desfiguración larvante.<sup>1</sup>

El ruinante “contra”, precisa Heidegger, indica una “presuposición” (*Voraussetzung*) de la interpretación filosófica a la que ésta ha de volver.<sup>2</sup> Pues, al fin y al cabo, una interpretación no sería tal si no tuviese presupuestos, a lo sumo consistiría en una compilación ordenada de descripciones surgida de una actitud psicológica, además, en el caso de la interpretación filosófica este presupuesto debe ser radical; esto significa que la “confrontación” (*Auseinander-setzung*) con él ha de ser correspondientemente extensa:

---

todo ser vivo lleva en sí mismo y “contra” sí mismo el principio de su propia ruina, ya que el nacimiento implica un transcurrir hacia la muerte. Véase Fís IV, 221a 30-221b 5.

<sup>1</sup> “La desfiguración —como señala Rodríguez (1997: 197-198)— tiene su peculiaridad propia: en tanto que des-figuración, la figura originaria pervive en el interior de ella, está, de alguna forma, presente en ella, aunque no *in modo recto*, directamente perceptible. Lo característico de la deformación es que cuando se está en ella, ejecutando la vivencia de ella, hay conciencia atemática de lo original y temática de la deformación”.

<sup>2</sup> En el *Informe Natorp*, Heidegger advierte de nuevo sobre la relevancia epistemológica que tiene este “contra” para la interpretación de la vida fáctica: “[L]a preocupación [*Bekümmern*] es lo que es en cuanto contra-movimiento [*Gegenbewegung*] opuesto a la tendencia hacia la caída de la vida [*gegen die Verfallenstendenz des Lebens*], es decir, esta preocupación no es otra que la que aflora en la movilidad en cada caso concreto del trato y la ocupación [*Umgangs- und Besorgensbewegtheit*]. El ‘contra’, entendido como el ‘no’ [*das ‘Gegen’ als das ‘Nicht’*], expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva. Desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario con respecto a la posición [*hat die Negation den ursprünglichen Primat vor der Position*]. Y esto porque el carácter ontológico del hombre está fácticamente determinado por una caída [*Fallen*], por una inclinación hacia el mundo [*in dem welthaften Hang bestimmt ist*]” (NB, 362; 44-45).



Es una peculiaridad de la interpretación fenomenológica que ella en su propia ejecución [*in ihrem eigenen Vollzug*] *vuelva* [*zurückverlegt*] siempre de nuevo a sí misma; esto no es otra cosa que una expresión de una movilidad fundamental de la facticidad [*Grundbewegtheit der Faktizität*] y, así, la demostración de que la interpretación misma es fáctica y con ello apropiada a su objeto [*Gegenstand*] (GA 61, 132).

La interpretación fenomenológico-existencial puede a su vez ejecutar una “contra”movilidad (“*Gegen*”*bewegtheit*) respecto a la caída que, según la cita anterior, debe estar vinculada con la movilidad fundamental de la facticidad que “vuelve siempre de nuevo a sí misma”; por consiguiente, junto al movimiento de la vida *contra* sí misma que define a la movilidad de la ruina es posible que “la vida sea ‘además’ otra cosa, y esta otra cosa se encuentra, a decir verdad, en la ruina [*in der Ruinanz zwar da ist*], pero aparece [*vorkommt*] en el modo del haber sido apartada y reprimida [*in der Weise des Abgedrängtwerdens*]” (GA 61, 132).

En las últimas clases del curso, Heidegger despliega el sentido de la movilidad fundamental de la vida fáctica como ruina; donde, como veremos a continuación, el cuidado (*Sorge*) se vuelca en una intensa ocupación (*Besorgnis*) mundana (§23.1) y el acento específico de la facticidad recae sobre el significado ontológico del “no” que la constituye; a saber: sobre el sentido de la desposesión implícita a la facticidad del morir (§23.2) y sobre el significado ontológico de “la nada de la vida fáctica” (§23.3).

### §23.1. La intensificación del cuidado: la ocupación

El cuidar (*Sorgen*) puede también tomarse a sí mismo como objeto del cuidado (*Sorge*); el cuidar deviene entonces “cuidado de sí mismo” y la movilidad del *curare* es asumida por la *cura*. Con la introducción de esta posibilidad, Heidegger da una vuelta de tuerca más sobre la movilidad del cuidado para describirnos su intensificación, el modo ascendente en el que se rinde a la ocupación mundana; a su vez, este devenir “cuidado de sí” mediante el rodeo que pasa por el reflejo reluciente en el mundo es expresado en términos neutrales (“*Auf ‘es’ selbst*” y no “*Auf ‘sich’ selbst*”) porque el cuidado, tomado de esta manera en el cuidar, sale al encuentro de forma mundana (*welthaft*) (GA 61, 135). Ahora bien, no sólo estamos ante la comprensión caída y reluciente a partir de las cosas del mundo, sino que además la

movilidad de la ruina le imprime al cuidado que cuida de sí *mundanamente* un énfasis tal que surge un cuidado o preocupación de segundo grado: el ocuparse de algo (*Besorgen*).<sup>1</sup>

Sucede, entonces, que la ocupación precipita a la vida en un torbellino donde, de forma cada vez más penetrante y voraz, la vida se enreda en sí misma y se desmorona; cuando cree que cuida de sí y que es capaz de sostenerse a sí misma, en realidad se está buscando su propia ruina. Pues, según apunta Heidegger un poco más adelante en referencia a un pasaje bíblico (GA 61, 140),<sup>2</sup> la fijación obsesiva en la vida mundana termina por volverla “loca” (*toll*) o “estúpida” (*töricht*):

En la ocupación [*Besorgnis*], la completa movilidad del cuidar [*die volle Bewegtheit des Sorgens*] es arrojada sobre sí misma; esto significa: la movilidad de sí misma es movida por sí misma [*die Bewegtheit seiner selbst wird von ihm selbst bewegt*]. En la ocupación sucede algo por relación a la ejecución del cuidar [*Sorgensvollzug*] que puede ser determinado formal y objetivamente como “intensificación” de la movilidad del cuidar [“Steigerung” *der Sorgensbewegtheit*] (GA 61, 136).

Una consecuencia que se deriva de la creciente intensidad de la ocupación es la progresiva sofisticación del enmascaramiento de la vida, y por ello la *larvancia* muestra aquí su verdadero carácter de caída; la vida ha quedado fijada a su mundo en sus modos del cuidado, de tal manera que el reconocimiento de sí misma y ante sí misma se vuelve cada vez más difícil de efectuar. No obstante, y a pesar del grado de deformación y encubrimiento, Heidegger insiste de nuevo en esa *otra* posibilidad soslayada y reprimida que, sin embargo, se muestra de alguna manera en la ocultación de la vida a sí misma: “En la ejecución del cuidar [*Sorgensvollzug*], la vida tiene lugar [*kommt vor*], sale al encuentro [*es begegnet*], incluso cuando la mayor parte del tiempo lo hace mundanamente, la vida aparece a través [*hindurchscheint*]

---

<sup>1</sup> El verbo alemán “*besorgen*” significa procurar, proporcionar, conseguir, cuidar de, ocuparse de, hacer, agenciar y efectuar. El sustantivo “*Besorgnis*” se suele traducir por preocupación, inquietud, zozobra, temor, recelo o aprensión. Con la intención de no confundir el empleo y el sentido que en estos años tiene la “preocupación” (*Bekümmern*) por la propia vida con el uso que ahora Heidegger hace de “*Besorgen*” y “*Besorgnis*”, hemos optado por traducir “*Besorgen*” por “ocuparse de algo”, según la versión de *Ser y tiempo* de J.-E. Rivera, y “*Besorgnis*” por “ocupación”, pues la ocupación siempre refiere a una inquietud objetiva (“ocuparse de algo”) y mundana.

<sup>2</sup> Sommer (2006: 23) reconoce en esta referencia “la lógica paradójica de la cruz”: es en el corazón mismo de la movilidad de la ocupación donde la vida, al devenir “locura”, puede también devenir “sabia” (1 Cor 3, 18).

de esa mundaneidad [*Weltlichkeit*] en lo que tiene de propio [*in seinem Eigentlichen*]” (GA 61, 137).

El modo en el que la vida “aparece a través” de lo mundano es expresado en términos kairológico-ejecutivos, ya que sólo de esta manera es posible marcar un hiato, señalar una irrupción y una interrupción en la sucesión cronológica del tiempo del mundo, e ir así “a la contra” de la movilidad de la caída que es definida por su tendencia a “anular el tiempo” (*Zeittilgung*). El “ocurrir” (*Vorkommen*)<sup>1</sup> de la vida no puede tener lugar ni bajo la forma de un suceso objetivo ni al modo de una presentación histórica, sino que, bien al contrario, posee la índole ejecutiva de un acontecimiento kairológico; más aún, se trata de “un cómo de la ejecución del cuidar mismo” (*ein Wie des Sorgenvollzugs selbst*) en un sentido indicativo-formal:

Cada modo del ocurrir [*Vorkommensweise*] tiene en cuanto tal su *carácter kairológico* (καιρός – tiempo) determinado (y fáctico), su relación determinada al tiempo, esto es, a *su tiempo* [*zu ihrer Zeit*], la cual reside en el sentido del nexa ejecutivo de la facticidad [*im Sinne des Vollzugszusammenhangs der Faktizität*]. Lo kairológico incluye asimismo determinaciones categoriales que conciernen (formalmente) a relaciones temporales en y para lo fáctico (GA 61, 137).

En todo caso, ¿cómo se anuncia (*sich meldet*) la vida en cuanto tal desde un punto de vista kairológico y cómo tiene lugar (*vorkommen*) en medio de la ocupación? Para acceder al cariz kairológico de la vida fáctica, absorta como está en la vorágine mundana, la dimensión afectiva cobra de nuevo, como analizamos a continuación, un especial protagonismo.

### §23.2. La facticidad del morir y lo histórico

Precisamente cuando la vida fáctica más inmersa se encuentra en la ocupación tiene lugar el anuncio de algo extraño e indeterminado que la atormenta con insistencia. El acceso a este inhóspito contratiempo viene dado por el carácter inexorable de notificación y aviso (*Meldungssinn*) que poseen determinadas (e)mociones o afectos:

---

<sup>1</sup> Recordemos que la entrada en escena del “*Vor-kommen*”, del “venir” la vida “ante” sí misma, ya había tenido lugar de forma negativa en la descripción de la categoría de la supresión de la distancia o supresión del ante (*vor*) y en la oclusión: “Relucencia del ‘ante’ [*Reluzenz des ‘vor’*], ‘vivir’ en el ‘ante’ [*im ‘vor’-‘leben’*]; temporalización de un *ocurrir* o *venir-ante* propio [*Zeitigung eines eigentlichen Vor-kommens*] de la vida” (GA 61, 106).

lo atormentador (*Quälendes*), junto al corroer (*Nagen*) y el taladrar (*Bohren*) del tiempo,<sup>1</sup> considerados “caracteres de la movilidad fáctica de la vida”, funcionan ahora como la “expresión fáctico-existencial” (*existenziell faktischer Ausdruck*) del “ser-para-mí” o “*Mir-sein*”. Y a continuación Heidegger añade entre exclamaciones: especialmente la “*Horrescenz*” (GA 61, 138), el horror o la horrorización que la vida experimenta ante el anuncio implacable del devorar del tiempo.<sup>2</sup> En una de sus notas sobre la problemática de la preconcepción, incluida en el Anexo I, confirma el estrecho vínculo que existe entre el sentido ejecutivo de la preocupación, el *adfectus*, y el acceso a lo más propio de la facticidad, la existencia:

Preocupación en y por la facticidad [*Bekümmerung in und auf die Faktizität*]. No se trata de un nexo teórico de fundamentación [*kein theoretischer Begründungszusammenhang*], sino de un nexo de ejecución [*ein Vollzugs-Zusammenhang*], el *adfectus* — iser para mí! [*mir sein!*]. Un modo de ejecución contra el cuidar [*Sorgen*] (concreto), y en él la preocupación [*Bekümmerung*], aprehender preocupado [*bekümmern des Ergreifen*] del “encontrarse” fáctico [*“befindlichen” Faktischen*] en un tener implícito [*in einem unabgehobenen Haben*] y en lo más propio [*Eigentlichen*] – existencia [*Existenz*] (GA 61, 180).<sup>3</sup>

Sólo desde la intensificación de la preocupación en y por la facticidad, desde el nexo ejecutivo del *adfectus*, es posible acceder a un tener implícito y propio del “encontrarse” fáctico; se trata de un haber-previo (*Vorhabe*), oculto en el modo habitual del cuidar concreto, que deberá guiar al *Vorgriff* de la interpretación de la

---

<sup>1</sup> El verbo “*quälen*” significa, además de atormentar, torturar, martirizar, atribular, inquietar y molestar; por su parte, el sustantivo “*Quälerei*” refiere al tormento, la tortura, el martirio o la vejación. De igual forma, los verbos “*nagen*” y “*bohren*” describen la facticidad misma del morir como el lento corroer, horadar, insistir o taladrar del devorar del tiempo, que es a su vez algo torturador porque resulta imposible escapar a su ruina.

<sup>2</sup> Heidegger insiste en no confundir estos caracteres de la movilidad fáctica, estas (e)mociones que por ahora permanecen indeterminadas terminológicamente, con la categoría psicológica del “sentimiento” (*Gefühl*), una noción cuya estructura categorial es sumamente confusa (GA 61, 138). Por otro lado, la función afectivamente esclarecedora de la “*Horrescenz*” respecto al “ser-para-mí” adelanta la importancia metodológica fundamental que tendrá la angustia; véase SZ 139; 163. El término latino “*horror*” del que deriva *Horrescenz* aparece muy a menudo, como indica Buren (1994a: 181), en el comentario de Lutero al Génesis.

<sup>3</sup> Encontramos aquí la misma expresión fáctico-existencial del “*Mir-sein*” que había usado al hablar de lo atormentador, el corroer y el taladrar. Puede decirse, por tanto, que la vida fáctica experimenta una singular “notificación” del *Faktum* de su ser a través de los “afectos”. El ser-para-mí refiere así a un implícito haber-previo (*Vorhabe*) que la interpretación filosófica deberá explicitar; véase Buren (1994a: 268-269) y Greisch (2000a: 271). De hecho, en su comentario de la *Retórica*, Heidegger traducirá las “*pathé*” aristotélicas por “*Affekte*” (GA 18, 122) y el término “*affectio*”, utilizado por Agustín en las *Confesiones*, será vertido como “*Befindlichkeit*” en la conferencia “*Der Begriff der Zeit*” (1924).

existencia. Así pues, el carácter anunciador del *adfectus* indica un modo en el que la vida entra en escena (*aufreten*) en el mundo como facticidad sin por ello ofrecer algún tipo de conocimiento, a la par que señala la tendencia en la cual se ejecuta su sentido de ser; por ejemplo, la modalidad de lo atormentador (*Quälenderweise*) anuncia un ocurrir o un tener lugar (*Vorkommen*) en la facticidad que se experimenta como un desasosegante “devorar” (*Fresen*) y “corroer” (*Nagen*), pero de tal forma que aparece también el “en qué” (*woran*) del devorar mismo:

“La vida misma” circummundanamente [*umweltlich*]; en cierto modo no mundanamente [*nicht weltlich*], pero todavía no de *otro modo* en su contenido categorial, sino precisamente en este ser-anunciado de modo atormentador en la facticidad [*Gemeldetsein quälenderweise in der Faktizität*] (GA 61, 138).

Al fin y al cabo, lo que se anuncia en el *adfectus* es “la vida misma” o “el ser-para-mí de lo atormentador” (*im Mir-sein des Quälenden*); no se trata, a pesar de su inquietante extrañeza e indeterminación, de algo ajeno a la vida, sino de todo lo contrario, de aquello que más le concierne y le afecta, aquello que normalmente esquiva, reprime y oculta, y aquello ante lo cual huye horrorizada. El anuncio de la modalidad más propia de su ser se ofrece bajo la forma de una notificación que tiene lugar de manera mundana y no del todo mundana, porque lo que aquí se anuncia como “lo atormentador de un devorar” proviene, en realidad, de la facticidad de la vida y no del mundo. Además, prosigue Heidegger, en la medida en que esta aparición del carácter anunciador se encuentra en una conexión ejecutiva con el ocurrir de la vida circummundana, se muestra a sí misma como “lo histórico” (*das Historische*):

*Lo histórico* [*das Historische*] de la aparición es constitutivo para cada salir al encuentro [*Begegnis*]; esto significa: cómo algo así como lo atormentador [*Quälendes*] se aventura por primera vez; cómo cae por primera vez sobre el alma de alguien algo bajo el modo de lo atormentador [*quälenderweise*]; cómo por primera vez lo atormentador se retira de nuevo sobre sí mismo; cómo en la sucesión histórica [*in historischer Folgeweise*], en el “tiempo” siguiente [*der Folge “zeit”*], plantea nuevas exigencias; cómo al principio la vida fáctica se defiende contra él [*faktisches Leben sich dagegen wehrt*]; cómo la aparición misma se establece entonces de un modo totalmente propio [*ganz eigentlich*] en

el horizonte histórico de la espera [*im historischen Erwartungshorizont*]; cómo esto ocurre [*vorkommt*] “raramente”, “todavía a veces”, “de tiempo en tiempo” o “de cuando en cuando”; cómo finalmente la vida fáctica “no tiene más tiempo” para ello [*keine Zeit mehr dafür hat*] (GA 61, 138-139).

El descubrimiento de “lo histórico” se nos presenta asociado al anuncio de lo atormentador y al comportamiento ejecutivo-kairológico de la vida fáctica respecto a lo que éste le anuncia: el devorar de un tiempo que la consume como un “suceso” (*Vorkommen*) terrible toda vez que le brinda la posibilidad de “venir ante” (*Vorkommen*) sí misma, de habérselas consigo en lo que ella es y que tanto le horroriza; a saber: la nada de la facticidad del morir y el enigma del tiempo. Al final de la gradación que describe el movimiento ruinate de la huida en la cita anterior, nos encontramos con una situación en la que la vida evita y da la espalda a lo atormentador hasta el punto de que ya “no tiene tiempo”, porque la distancia, que daría lugar a la posibilidad de habérselas consigo, ha sido cancelada.

En cambio, en el caso contrario se adivina otra forma de hacer frente a la nada de la facticidad del morir y, por ende, otra forma de ejecución temporal según los siguientes modos kairológicos: el permanecer quieto, tranquilamente sentado, el poder esperar (*warten können*); esto es: “darse tiempo” (*Zeit geben*) en el mundo y en su historia.<sup>1</sup> La vida fáctica “tiene su tiempo” (*hat seine Zeit*) —anota Heidegger en el margen de su manuscrito— y el “tiempo” no debe ser aquí comprendido ni como un marco en el que poder ordenar las cosas, ni como el carácter específicamente formal de los nexos del acontecer histórico (*geschichtlicher Ereigniszusammenhänge*), sino que se trata ante todo de un “cómo específico de la movilidad” (GA 61, 139); un carácter que no sólo hace posible la movilidad, sino que además participa en su constitución como un carácter móvil y fácticamente autónomo. Asimismo, el tiempo es aquello que le es encomendado a la vida fáctica y que puede “tener” de diversas maneras: lo puede “conservar en la espera” (*Behalten in Erwartung*) y “custodiar” (*Verwahrung*); o puede perderlo al “dejarse tener por él” (*sich von ihr haben lassen*),

---

<sup>1</sup> Recordemos que este doble modo de hacer frente al enigma de la muerte y del tiempo, desde el punto de vista de la preocupación (*Bekümmern*), ya había sido anunciado por Heidegger en su comentario a las epístolas paulinas: de una parte, a través de la huida y la búsqueda de seguridad en la ocupación con los asuntos mundanos; y, de otra, mediante el resistir y el soportar (*Durchhalten*) con esperanza (*Hoffnung*) la debilidad de la vida en medio de una gran tribulación.

y en esto consiste “lo histórico” (*das Geschichtliche*), en el mero transcurrir “con el tiempo” (*mit der Zeit*).<sup>1</sup>

Así las cosas, si el tiempo ha sido dilucidado como un modo señalado de la movilidad y el rasgo fundamental de la vida ruinoso es que “nunca tiene tiempo”, el origen de esta sustracción debe hallarse entonces en la movilidad misma de la ruina, que le escamotea y le consume el tiempo a la vida al privarle de la distancia o del “ante”.<sup>2</sup> El “no tener tiempo” es, por tanto, la expresión misma de su ruina; en la anulación del tiempo (*Zeittilgung*)<sup>3</sup> y en la cancelación de lo histórico se cifra, pues, el sentido ejecutivo de la movilidad ruinante: “La ruina sustrae el tiempo [*die Ruinanz nimmt die Zeit weg*] significa: trata de cancelar lo histórico de la facticidad [*aus der Faktizität sucht sie das Historische zu tilgen*]. La ruina de la vida fáctica tiene este sentido ejecutivo de la *cancelación del tiempo* [*Vollzugssinn der Zeittilgung*]” (GA 61, 140).

### §23.3. La nada de la vida fáctica como aniquilación e imposibilidad

Una vez finalizada la descripción de la movilidad inherente a la intensificación del cuidado en la ocupación, así como de la notificación afectiva del “ser-para-mí” y del acceso histórico-ejecutivo al ser de la facticidad en la preocupación, Heidegger establece cuatro caracteres indicativo-formales de la ruina: 1. lo tentador (*das Verführerische* o *das Tentative*); 2. lo tranquilizador (*das Beruhigende* o *das Quietive*); 3. lo alienante (*das Entfremdende* o *das Alienative*); 4. lo aniquilador (*das*

---

<sup>1</sup> El sentido de “lo histórico” (*das Geschichtliche*) como el tiempo objetivo y diacrónico de la historiografía se contrapone aquí al sentido de “lo histórico” (*das Historische*) como la ejecución del tiempo kairológico de la vida fáctica citado en la página anterior. Si bien es cierto que en estas primeras lecciones Heidegger no ha fijado todavía el uso técnico de ambas nociones, su sentido es el inverso al que después tendrán en *Ser y tiempo*.

<sup>2</sup> Heidegger emplea el verbo “cancelar” o “anular” tanto por referencia al tiempo (*Zeittilgung*) y a lo histórico como a la “anulación de la distancia” (*Abstandstilgung*). Como veremos, la anulación de la distancia —vinculada directamente con la anulación del aparecer o del venir (*Vor-kommen*) la vida fáctica “ante” sí misma— es explicada mediante la cancelación de la temporalidad kairológico-ejecutiva que lo haría posible.

<sup>3</sup> Resulta curioso que la atribución de “la anulación del tiempo” a la ruina sea la misma expresión que emplea Hegel cuando se refiere a la cancelación del tiempo (*Zeittilgung*) por parte del saber absoluto al final de la *Fenomenología del espíritu*. La coincidencia se acentúa más todavía si recordamos lo dicho anteriormente acerca del enmascaramiento de la finitud de la vida fáctica al quedar obnubilada por la infinitud del tiempo; véase GA 61, 107-108. Heidegger retomará esta cuestión a partir del año 1929, cuando se enfrente de nuevo al Idealismo alemán con el fin de analizar las consecuencias últimas del pensar metafísico como onto-teo-logía; la dialéctica de Hegel será definida entonces como la gran adversaria de la finitud, como aquel pensamiento que se apropia de la finitud para hacerla desaparecer en lugar de elaborarla a fondo. Véase GA 28, 47.

*Vernichtende*). De entre todos ellos, el rasgo más sobresaliente en este curso —que desaparecerá inmediatamente después, hasta que en 1929 Heidegger retome la pregunta por la nada en su conferencia inaugural “Was ist Metaphysik?”— es lo aniquilador: “Lo negativo en un sentido activo, transitivo” (GA 61, 140).<sup>1</sup>

Los rasgos definitorios de la ruina deben ser comprendidos exclusivamente a partir de su naturaleza indicativo-formal. Junto al modo de ser referencial que es propio de este tipo de nociones, poseen también un carácter preventivo, disuasorio o prohibitivo; este último surge con el fin de evitar que los rasgos de la ruina puedan ser tomados como propiedades fijas y estables de un ente, como determinaciones fundamentales de una “metafísica ontológica de la vida” en el sentido de Bergson o de Scheler (GA 61, 141). La interpretación formal, en su función prohibitiva, advierte y previene ante el intento autónomo, ciego y dogmático que pretende fijar el sentido categorial. Asimismo, en su función referencial, esta interpretación reconduce la tendencia ruinante de la experiencia fáctica —que sólo tiene ojos para ver el *qué* o para el contenido del mundo— hacia el sentido de referencia o el *cómo* en el que la vida misma se ejecuta y tiene lugar lo histórico. En el siguiente epígrafe veremos que esto último sólo es posible gracias a un contra-movimiento que emerge desde el interior mismo de la ruina.

Así, por ejemplo, para una comprensión fenomenológica de la interpretación, el hecho de que la ruina sea “tentadora” significa que la ejecución del cuidar fáctico es tal que, en su movilidad misma, se “comporta” (*sich “benimmt”*)<sup>2</sup> por así decir tentadoramente:

No se trata de que lo tentador en un sentido formal, ni determinado éticamente ni captado en sentido religioso, venga a la vida desde afuera, sino que lo tentador se

---

<sup>1</sup> Los tres primeros caracteres de la ruina los describe Heidegger en el *Informe Natorp* (NB, 357; 39-40); en cambio, en este curso se centra sobre todo en lo aniquilador y en la nada, y apenas esboza lo tentador.

<sup>2</sup> Heidegger emplea aquí el verbo “*sich benehmen*”, y no “*sich verhalten*”, que significa comportarse, conducirse, portarse, y lo hace entre comillas para denotar cierta inadecuación. En *Ser y tiempo* utilizará el adjetivo “*benommen*” (aturdido, atontado) para definir la impropiedad del Dasein; una noción que, a pesar de su estructura negativa (*Un-eigentlichkeit*), no apunta a una pérdida del mundo: “Ella constituye, por el contrario, un modo eminente de ser-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto [*völlig benommen*] por el ‘mundo’ y por la coexistencia con los otros en el uno” (SZ, 176; 198). Posteriormente, en el curso del WS 1929/30, el campo semántico que abarca el “*sich benehmen*”, “*Benehmen*”, “*benommen*” y “*Benommenheit*” (aturdimiento) —ahora aplicado al comportamiento de la ruina y en la obra de 1927 a la impropiedad— describirá el comportamiento del animal que, a diferencia del “*sich verhalten*” del hombre, se encuentra atrapado en sí mismo (*Eingenommenheit*) y es “pobre en mundo” (*weltarm*). Véase GA 29/30, 344 y ss.



encuentra en lo fáctico de la vida misma [*im Faktischen des Lebens selbst*] y en este *Da-sein* se constituye precisamente la facticidad (GA 61, 142).

La cuestión no reside entonces en demostrar mediante datos e información histórica que la vida fáctica se halla expuesta a tentaciones, sino más bien que el sentido de su ser es tal que “la caída en picado” (*Sturz*) en el ser de la vida fáctica la *ex-pone* (*aus-setz*) en cada caso a su mundo.<sup>1</sup>

¿Y “hacia dónde” se dirige esta caída en picado? Si la caída es una movilidad que tiene su propio sentido de dirección —un sentido que no debe ser concebido bajo un concepto de orden ni según una representación espacial—, y éste es intrínseco a la movilidad autorreferencial y ruinante de la vida fáctica (“la caída en picado es sólo y exclusivamente caída en picado”), entonces el “hacia dónde” no puede ser algo extraño a la caída, sino que ha de ser descrito “desde el carácter de la vida fáctica y, a decir verdad, como ‘la nada de la vida fáctica’ [*das Nichts des faktischen Lebens*]” (GA 61, 145).

Ahora bien, esta nada no debe ser confundida con el vacío espacial, la ausencia, la privación o la falta de algo —ya que éstas son acepciones constatables por el conocimiento objetivo—, sino que la nada de la vida fáctica “es algo que fácticamente *cotemporaliza la caída en picado* [*faktisch den Sturz mitzeitig*]; un vacío que precisamente resulta funesto para la caída en picado” (GA 61, 147). La caída se configura a partir de su “hacia dónde” que se temporaliza en la ocupación, y este carácter de la caída en picado, determinado desde la nada de su “hacia dónde”, es denominado la “aniquilación” (*Vernichtung*).<sup>2</sup> La nada no es, por así decir, una oquedad de naturaleza espacial, sino lo negativo en un sentido activo y transitivo, que

---

<sup>1</sup> En una de sus anotaciones Heidegger vuelve sobre el significado de lo tentativo: “Lo *tentativo* [Tentative] — no en sentido religioso; no se necesita ninguna experiencia fundamental religiosa [*keine religiöse Grunderfahrung*] para mantener viva su experiencia. Lo tentativo como carácter de la movilidad [*als Bewegtheitscharakter*] se hace visible por primera vez a través de lo cristiano; visible: experienciable en la vida fáctica, experienciable como algo que yo pueda ‘ser’. Pero esto significa al mismo tiempo: lo tentativo no es un aspecto, sino un *cómo* en la concreción [*Wie in der Konkretion*] — como algo rechazado, aceptado indiferentemente, tomado o captado como algo que interesa; de un modo u otro está presente en la actual vida ‘no-cristiana’” (GA 61, 154). En este sentido, Esposito (1996: 289 y ss.) y (1998: 216 y ss.) considera que, con la “fenomenología del *Sturz*” desplegada en este curso, Heidegger está llevando a cabo una “silenciosa y tácita reinterpretación de la antropología cristiana del pecado en conceptos de una *Daseinskinetik*”. Véase también Richardson (1995: 286 y ss.).

<sup>2</sup> Sommer (2006: 25) ha identificado las dos fuentes principales que estarían detrás de esta comprensión de la aniquilación: de una parte, la tradición físico-aristotélica que describe la movilidad de la vida como aquella que posee en sí misma su *arché* y su *telos*, y de igual modo su aniquilación desde su nacimiento; de otra parte, hay que buscar en la experiencia agustiniana de la *tentatio* y en la justificación luterana de la *corruptio* radical del pecado y la *annihilatio* como *opus alienum Dei*.

se temporaliza en la ocupación y se coterporaliza fácticamente en la caída; a su vez, es el “hacia dónde” al que tiende la vida fáctica, pero también aquello “desde lo cual” la caída se determina a sí misma como aniquilación. ¿En qué consiste entonces esta “nada de la vida fáctica”? Para evitar malentendidos que conduzcan a la proliferación de reflexiones metafísicas sobre lo terrible de la vida, apunta Heidegger con cierta ironía, ofrece la siguiente definición formal:

*La nada de la vida fáctica es su propio no-aparecer en la existencia ruinante de sí misma [Nichtvorkommen im ruinanten Dasein seiner selbst] (facticidad), temporalizado [gezeitigtes] desde y para la vida fáctica misma de modo vital y circummundano [umweltliches] (GA 61, 148).*

El sentido indicativo-formal de la nada de la vida fáctica se nos revela ahora como la “imposibilidad estructural”<sup>1</sup> que articula y hace posible (coterporaliza) la movilidad misma de la ruina. Aquello en torno a lo cual se anuda el sentido negativo de la “nada” o el “no” es, a la postre, la imposible comparecencia de la vida fáctica “ante” sí misma en su existencia ruinosa y mundana.<sup>2</sup> Asimismo —como ya adelantamos en el epígrafe anterior—, esta imposibilidad se manifiesta en la facticidad del morir y es expresada ahora, de modo privativo, en el “cómo” (*Wie*) del “existir todavía” (*noch Dasein*) de la vida circummundana (GA 61, 148). La vida, que “todavía” permanece anclada a la existencia en su *no* poder *no* existir o en su *ser* “todavía” fácticamente *ahí*, se anuncia a sí misma en su *no* poder aparecer “ante” sí misma. O dicho de otra forma: la vida, que “todavía” no ha sido aniquilada por el devorar del tiempo y que, por este motivo, se encuentra fácticamente ligada a su tener que existir, se anuncia a sí misma de forma circummundana en la imposibilidad de aparecer ante sí misma como un fenómeno más del mundo.

Debido, pues, a su “no-poder-aparecer” (*Nichtvorkommenkönnen*) —y aquí añade Heidegger la relevante connotación de la imposibilidad o el “*nicht können*”—,

---

<sup>1</sup> Esposito (1996: 290) interpreta este “*Nichtvorkommen*” como “*eine strukturelle Unmöglichkeit*” y en esta “imposibilidad estructural” localiza el origen de la “posibilidad de la radical imposibilidad” que define a la muerte, el existencial del “*Sein-zum-Tode*”, en *Ser y tiempo*.

<sup>2</sup> A continuación apunta Heidegger: “No [*Nein*] — no [*Nicht*] — nada [*Nichts*] — como existenciales [*Existenzialien*]. Este no [*Nicht*] se encuentra en la estructura de la facticidad. Intencionalidad — modo de ejecución [*Vollzugswie*] — una tal movilidad del no mismo [*des Nicht selbst solche Bewegtheit*], también en ella una temporalización [*Zeitigung*], y precisamente en verdad existencialmente ruinante [*ruinant existenzielle*]. Porque existencia [*Existenz*] y facticidad están emplazadas sobre el ‘no’ [*Nicht*] — Privación [*Darbung*]” (GA 61, 148).

la vida sale al encuentro, de modo desapercibido, a una con el mundo vivido y en cuanto tal mundo; por ello, “el mundo adquiere el carácter de lo impenetrable [*Undurchsichtigen*] y, a pesar de toda inmediatez, permanece enigmático [*Rätselfaften*]” (GA 61, 148).

En cualquier caso, la vida fáctica, que es en esencia mundana y existe siempre “bajo la forma de su mundo”, no conoce otro modo de manifestación fenoménica que aquel que tiene lugar en el interior de este escenario. Inclined y absorta en el mundo de forma ruinoso, sólo puede atender al anuncio de su “no-poder-aparecer” ante sí misma a través del reflejo reluciente que el trato con las cosas mundanas le devuelve; por esto mismo, el enigma de la facticidad se anuncia en el mundo a través del relumbro de una enigmática opacidad y resistencia:

El mencionado no-poder-aparecer de la vida circunmundana [*Nichtvorkommenkönnen umweltlichen Lebens*] en tanto que modo de su todavía salir, a decir verdad, al encuentro mundano [*weltmäßigen Begegnens*], es constitutivo del específico *carácter de resistencia* [*Widerständigkeitscharakter*] experimentado en la objetualidad (realidad) del mundo vivido [*Gegenständlichkeit (Realität) der gelebten Welt*]; en particular, el mencionado carácter de la vida circunmundana del existir-todavía [*des Noch-Dasein*] —un carácter refundido de los modos en los que el mundo sale al encuentro [*Weltbegegnisweise*]— es constitutivo de la específica objetualidad, la cual, al final de la interpretación del sentido objetual [*Gegenstandssinn*] del mundo vivido, se abrió paso como *significatividad* (GA 61, 148-149).<sup>1</sup>

Por lo pronto, el mundo que se le presenta a la vida como lo “inmediatamente dado” es, en realidad, una quimera: esta inmediatez siempre se encuentra “mediada” en algún sentido, aunque no por la mediación del concepto —especifica Heidegger—, sino por la movilidad inherente a la ruina, que es la que alimenta a su vez la ilusión de

---

<sup>1</sup> Arce Carrascoso (2003: 121) señala que el fenómeno de la “resistencia” proviene de la filosofía de Dilthey, de su *Psicología y teoría del conocimiento* (1894). Se trata, además, de una noción crucial que impregna la filosofía española de principios del siglo XX, especialmente el pensamiento de Ortega y Zubiri, y que se traduce en la preeminencia que adquiere el ámbito de lo preteórico y preconciencial. Este autor detecta una interesante simetría entre la resistencia de lo real que se manifiesta en la “fuerza de imposición” o el “de suyo” en Zubiri y “la radical extrañeza de la facticidad” con la “imposición” del “no-poder-no-existir”, tal y como se describe en *Ser y tiempo*. En definitiva, aquello que nos interesa destacar aquí es el carácter de resistencia que encierra el *Faktum* de la facticidad, su “no-poder-aparecer”, y que en este contexto se revela a través de lo enigmático e impenetrable de la objetualidad y de la realidad del mundo como significatividad.

una comprensión “inmediata”. La enigmática opacidad y el carácter de resistencia del mundo hace las veces de choque, de sacudida ante este espejismo, y sirve así de indicio para ponerse en cuestión y reconducir la interpretación que la vida circunmundana hace de sí misma, de tal modo que no le sea posible “asumir de manera indiscutible que la inmediatez del estar-enfrente del mundo del cuidado [*Gegenseins der besorgten Welt*] constituya el caso paradigmático de la autodonación [*Selbstgebung*]” (GA 61, 150).

Sucede, entonces, que la vida advierte un límite, un fondo enigmático de su facticidad que es refractario a la fenomenología mundana de la luz y de la visión. El venir la vida “ante” (*Vor-kommen*) sí misma no puede ceñirse entonces al molde de la donación objetiva, a la *intentio in modo recto* del inmediato “estar-enfrente” del mundo y de las cosas mundanas. La vida fáctica no se da a sí misma ni de forma inmediata ni mediata en un sentido hegeliano;<sup>1</sup> además, su tendencia a la cuestionabilidad le impide encontrar acomodo en la aparente inmediatez del mundo. Aun así, la vida fáctica posee una comprensión oblicua de sí misma que despierta con la *quaestio* y que vuelve imposible una tal indentificación con la pura inmediatez: “¿De dónde toma la vida la prueba de que su inmediatez no es de algún modo originaria? ¿De una certeza intangible, sagrada o inviolable? ¿No vive también esta vida inmediata en una *comprensión de sí misma* [*in einer Verständigung seiner selbst*], incluso cuando ella sólo es consciente de ello incidentalmente?” (GA 61, 151).

Como pasamos a examinar en el siguiente epígrafe, este cuestionamiento radical está vinculado con la irrupción de una *skepsis* que brota de las motivaciones últimas de la facticidad y que facilita, a su vez, el surgimiento de la interpretación fáctico-filosófica como contra-movimiento frente a la ruina.

## §24. El cuestionamiento radical y la filosofía como contra-movimiento

La tendencia de la vida fáctica a poner en cuestión la inmediatez en la que el mundo se le ofrece es introducida bajo la forma de un “diálogo fácticamente interpretativo de

---

<sup>1</sup> Heidegger se desmarca críticamente de las nociones hegelianas de inmediatez y mediación con la siguiente advertencia acerca del significado de la inmediatez de la donación del mundo vivido: “1) Esta inmediatez no es un comienzo ni un paradigma, sino precisamente una temporalización [*Zeitigung*] en la vida fáctica ruinante; 2) la inmediatez del mundo dado, dicho formalmente, está *mediada*, pero esta mediación no es la del mero ‘pensamiento’ frente a la representación, esto es, ni la inmediatez ni la mediación tomadas en el sentido de la teoría del conocimiento pueden determinar algo sobre el sentido objetivo y sobre el sentido de ser [*Gegenstands- und Seinssinn*] del mundo” (GA 61, 149).

la ejecución de la vida fáctica [*die faktisch interpretierende Zwiesprache des faktischen Lebensvollzugs*], que irrumpe como “una brecha [*Bresche*] en la redondez de la vida inmediata misma”.<sup>1</sup> Y no por esto, añade Heidegger, la vida se convierte en “una cosa momentáneamente clarificada” (*kein momentweise erhelltes Ding*), sino que, más bien, ella no deja de consistir en “una objetualidad [*Gegenständlichkeit*] con la extensión fáctica de su temporalidad [*mit ihrer faktischen Erstreckung ihrer Zeitlichkeit*]” (GA 61, 151-152).<sup>2</sup> Este diálogo puede rehuir la confrontación y ser ejecutado bajo la forma de una ausencia de preocupación (*Unbekümmtheit*); o, por el contrario, la vida “puede” poner en cuestión la certeza de esa intangible inmediatez así como su aparente seguridad. En cualquier caso, esta certeza se “puede” volver cuestionable porque la vida fáctica posee una tendencia a la clarificación (*Erhellungstendenz*); o porque —como diría el obispo de Hipona—, incluso en su constante evitación, la vida ama más la verdad que el error.

Al ejecutar de forma radical la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*), la interpretación filosófica de la facticidad se vuelve “seria”, precisa Heidegger, y a continuación delimita el uso de este adjetivo frente al significado que Kierkegaard le concede, a la par que acentúa la *quaestio* agustiniana:

Y no de tal modo que pretenda ahora encontrar por su parte una decisión absoluta y eterna, sino que ella temporaliza y mantiene la cuestionabilidad en concretas y disponibles direcciones [*in konkret verfügbaren Direktionen die Fraglichkeit zeitigt und behält*], y con ello precisamente *mantiene viva la*

---

<sup>1</sup> En este esquema dialógico se puede rastrear la huella tanto de la estructura dual de la confesión y de la conciencia en Agustín (aunque la referencia a un “tú” ha desaparecido) como de la llamada de la fe en las epístolas paulinas (pero sin una referencia explícita a la gracia). Este esquema anuncia también la estructura dialógica de la conciencia (*Gewissen*) como llamada del cuidado en *Ser y tiempo* (§57). Recordemos que, en esta obra, la llamada irrumpe como un “quebrantamiento” (*Bruch*), un “choque” (*Stoß*) o una repentina “sacudida” (*Aufrütteln*) de la habladuría cotidiana y de la escucha del uno (SZ, 271; 291). Grondin (1994), por su parte, encuentra en este “diálogo interno de la facticidad” una motivación ética similar al interés de los jóvenes hegelianos por rehabilitar la filosofía práctica desde una acepción más originaria de la conciencia moral.

<sup>2</sup> Al inicio de la descripción categorial de la vida fáctica, Heidegger había ofrecido tres sentidos del término “vida”: la vida como “unidad de la sucesión [*Folge*] y temporalización [*Zeitigung*]” o también como la unidad de su extensión (*Erstreckung*); la vida como conjunto de posibilidades; y la vida como destino, que sería el resultado de entrelazar la primera y la segunda acepción, “la unidad de la extensión en la posibilidad y en cuanto posibilidad”. Esta totalidad es comprendida como realidad (*Wirklichkeit*) y es interpretada en su específica opacidad (*Undurchsichtigkeit*) como poder (*Macht*) y destino (*Schicksal*) (GA 61, 84). Si bien Heidegger se refiere ahora al primer significado de la vida, la opacidad y el poder del destino nos ha surgido en el epígrafe anterior al tratar la cuestión de la resistencia de la objetualidad y la realidad; véase GA 61, 148-149.

*ejecución del acceso [den Vollzug des Zugangs] a la vida fáctica (GA 61, 152, c. n.).*

La “validez” (*Gültigkeit*) exigida por la interpretación filosófica se satisface cuando la vida fáctica se vuelve a sí misma cuestionable, incluso cuando rechaza esa tendencia, porque aquí lo realmente importante es que “los motivos fundados en el diálogo fáctico [*begründende Motive in der faktischen Zwiesprache*] puedan hacerse vivos” (GA 61, 152). Estos motivos y sus caracteres histórico-temporales son constitutivos para la problemática filosófica; por eso, cuando estos motivos fallan no hay ningún incentivo para poner en cuestión la demostrabilidad de las interpretaciones filosóficas. De este modo, la interpretación de la dirección de la ruina nos conduce a la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) y al sentido de ser del mundo, y con ello se determina la conexión de la movilidad como una de un tipo tal que incluye algo así como la posibilidad de un contra-movimiento:<sup>1</sup>

Una *movilidad contrarruinante* es la de una *ejecución de la interpretación filosófica* [*gegenruinante Bewegtheit ist die des philosophischen Interpretationenvollzugs*], y ésta es de un modo tal que se ejecuta [*sich vollzieht*] en la apropiación del *modo de acceso de la cuestionabilidad* [*in der angeeigneten Zugangsweise der Fraglichkeit*]. La vida fáctica alcanza [*kommt*] precisamente en el cuestionar [*im Fragen*] su genuinamente configurada autodonación [*genuin ausbildbaren Selbstgegebenheit*]; aquí autodonación no debe ser identificada con el modo de donación [*Gegebenheitsweise*] de lo inmediato del mundo, y tampoco con el modo específicamente teórico de darse a sí mismo [*Selbstgebung*], el cual adquiere la forma de una intuición plenificada [*erfüllende Anschauung*] a partir de la tendencia de toma de conocimiento y explicitación [*von kenntnisnehmend-explizierender Tendenz*] en las diversas regiones de objetos con los que se encuentra, y que, por consiguiente, tiene sus propias y teóricas relaciones de evidencia, justificación y validez (GA 61, 153).

La exclusión del ideal cognitivo y del paradigma teórico de la autodonación —añade Heidegger— no obedece a “un dictado metódico”, sino que precisamente en la tensión abierta por la cuestionabilidad se instala “la *lucha* [*Kampf*] constante de la

---

<sup>1</sup> Sobre la importancia del contra-movimiento en la hermenéutica de la vida fáctica, véase Brogan (1994: 216 y ss.), Buren (1994a: 143 y 287), Caputo (1993b: 48-50), Jollivet (2007: 137 y ss.), Kisiel (1993: 148, 249-250, 258, 313, 315-316, 408, 439 y 508) y Rodríguez (1997: 204 y ss.).

interpretación fáctico-filosófica [*der philosophischen faktischen Interpretation*] *contra su propia ruina fáctica* [gegen ihre eigene faktische Ruinanz], una lucha que se da a la vez que la ejecución del filosofar [*Vollzug des Philosophierens*]” (GA 61, 153). Así pues, mantenerse en la auténtica *Fraglichkeit* no consiste en la observancia mecánica de una máxima vacía que nos obliga a preguntar. Bien al contrario, el cuestionamiento radical surge de “motivos” que han sido clarificados en la respectiva situación fáctica y que reciben su dirección de esa misma vida fáctica. De resultas, todo preguntar genuino supone vivir ya de algún modo en la respuesta. No obstante, para que esta circularidad no pierda su ímpetu vital es necesario que el cuestionamiento radical haya surgido de una experiencia fundamental. Ya que sólo este tipo de experiencias “mantienen a la vida fáctica y a su sentido de ser en una vitalidad fáctico-histórica [*in faktisch historischer Lebendigkeit*]” (GA 61, 153), y sólo así preservan a la interpretación filosófica de caer en la arbitrariedad.<sup>1</sup>

En consecuencia, la cuestionabilidad quiebra la férrea circularidad del *habitus*, la comprensión inmediata que la vida fáctica tiene de sí misma y de su mundo, e incrementa la preocupación (*Bekümmern*); de tal suerte que desde esta brecha abierta en el seno mismo de la facticidad pueda surgir también la movilidad contrarruinante.<sup>2</sup> Pero si el cuestionamiento emerge desde la movilidad de la vida fáctica, ¿cómo es posible saber “de qué lado está la victoria”? ¿Cuándo funciona la *quaestio* como una potenciación de la movilidad ruinante y cuándo abre la posibilidad de un movimiento contrarruinante? Heidegger, al igual que Agustín en sus *Confesiones* y a diferencia de Descartes en sus *Meditaciones*, opta por intensificar la movilidad de la ruina con la puesta en cuestión hiperbólica de sí mismo (o del sentido del “soy”).<sup>3</sup> Hasta el punto de que al ahondar así en la movilidad ruinante, sin

<sup>1</sup> El peligro de caer en la arbitrariedad es una preocupación recurrente en estas lecciones; véase, por ejemplo, GA 61, 33, 39, 55, 88, 111, 152, 169 y 180.

<sup>2</sup> En el *Informe Natorp* y en la reseña del libro de Jaspers aparece esta relación formulada de manera más explícita: “El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma [*in der Faktizität selbst zugängliche*], es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible indirectamente [*auf dem Umwege*] a través de un contra-movimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado [*über die Gegenbewegung gegen das verfallende Sorgen*]. Este contra-movimiento, que es propio de la preocupación [*Bekümmern*] de la vida por no caer en el olvido, determina el modo según el cual se temporaliza el ser posible, aprehensible y propio de la vida [*das mögliche ergriffene eigentliche Sein des Lebens zeitigt*]” (NB, 360-361; 43); véase también GA 9, 30; 37. Posteriormente será la angustia la que ocupe el lugar de la preocupación; en este sentido, Heidegger anota en una de las hojas recogidas en el Anexo II: “Lo cuestionable [*das Fragbare*] — la cuestionabilidad [*die Fragbarkeit*] (la ‘angustia’ [*der ‘Angst’*]) de la espera histórica [*der historischen Erwartung*]” (GA 61, 195).

<sup>3</sup> Como ya vimos en el Capítulo 3, para Agustín el “*quaestio mihi factus sum*” y el “*oneri mihi sum*” dan lugar a la verdadera *tentatio*: la *tentatio tribulationis* (o la *Anfechtung*) (GA 60, 274; 130). En este cuestionamiento radical, donde no es posible saber “de qué lado está la victoria” (Conf X, 28, 39),

ningún tipo de aligeramiento ni de subterfugio, el acceso al contra-movimiento se ejecuta como proviniendo del mismo suelo fáctico, *semper in motu*.<sup>1</sup>

Por todo lo dicho se ve que no es fácticamente posible situarse “fuera” de la ruina, que no hay nada más “propio” de la vida fáctica que la asunción de su (ex)propiación o (im)propiedad originaria, y que para acceder a su sentido es necesario hiperbolizar la *hyperbole* hasta su nihilidad, hasta su origen fáctico —su enigmático “hacia dónde” y “desde dónde”—, pues sólo de esta manera es posible modificar “a la contra” y desde su interior el sentido de ejecución:

El carácter ruinante de lo *negativo* [*der ruinante Charakter des Negativen*] reside precisamente en temporalizar la nada de la vida fáctica [*das Nichts des faktischen Lebens zeitigt*] en tanto que la posibilidad fáctica propia de la ruina misma [*als die eigentliche faktische Möglichkeit der Ruinanz selbst*], con el resultado de que esta posibilidad temporalizada es reluciente en su temporalización [*diese gezeitigte Möglichkeit in ihrer Zeitigung reluzent ist*] respecto al tener lugar de la caída en picado [*zukommenden Sturz*]. Esto es una intensificación de la caída en picado [*eine Steigerung des Sturzes*] de un tipo tal que es ejecutada en sí misma en su propia contradirección [*in seiner eigenen Gegenrichtung vollzieht*] y a través de su movilidad [*Bewegtheit*] en un constante encuentro con la nada [*ihm ständig das Nichts begegnen*] que se forma en la caída en picado (GA 61, 153-154).

La filosofía como contra-movimiento y cuestionamiento radical nos ha conducido, tal y como Heidegger había anunciado al principio de estas clases, a una

---

Agustín descubre, a ojos de Heidegger, el aspecto más inquietante de la existencia: el *inquietum cor nostrum* (GA 60, 209; 62). Pues bien, tanto para Agustín como para Kierkegaard, el incremento hiperbólico de la *quaestio*, a la vez que ahonda en la desesperación del pecado, descubre una dimensión existencial más profunda de la conciencia y de la libertad, como sucede asimismo con la angustia. Por el contrario, Descartes parte en sus *Meditaciones* de una “preconcepción del sentido del ser [*Vorgriff des Seinssinnes*]” como mera verificación [*Feststellung*] de lo indubitable [*des Unbezweifelbaren*]” (GA 61, 173).

<sup>1</sup> En el *Informe Natorp* expresa esta situación de manera más clara y concisa: “La existencia [*die Existenz*] sólo se hace comprensible en sí misma en la ejecución del hacer cuestionable la facticidad [*im Vollzug des Fraglichmachens der Faktizität*] [...] La preocupación por la existencia [*Bekümmern um die Existenz*] no modifica para nada [*nichts geändert*] la situación fáctica de la vida en cada caso [*an der faktischen Lage des jeweiligen Lebens*]. En cambio, lo que sí se modifica es el cómo de la movilidad de la vida [*das Wie der Lebensbewegtheit*], que como tal nunca puede convertirse en un asunto de la publicidad y del ‘uno’. [...] La preocupación es lo que es en cuanto contra-movimiento opuesto a la tendencia hacia la caída de la vida [*als Gegenbewegung gegen die Verfallenstendenz des Lebens*]” (NB, 361-362; 44). Por otro lado, con la frase “*semper in motu*” (“siempre en movimiento”) nos referimos a una expresión de Lutero que le sirve a Dieter (2001: 313 y ss.) de título para exponer la crítica luterana a la comprensión teológica del alma que se deriva de la doctrina aristotélica.



situación paradójica: al “escepticismo como auténtico comienzo [*Skeptizismus als echter Anfang*]” y al “final de la filosofía [*das Ende der Philosophie*]” (GA 61, 35).<sup>1</sup> Nos hallamos, pues, ante el final de la filosofía —según el paradigma teórico dominante que oscila entre la naturalización o la “sobrevaloración” de la definición filosófica y la cosmovisión o la “infravaloración” de la misma (GA 61, 16-40)— y ante el comienzo del “filosofar” (*Philosophieren*): una *skepsis* que brota de la movilidad de la vida fáctica y que persigue “el aprehender existencial radical y la *temporalización de la cuestionabilidad* [*das radikale existenzielle Ergreifen und die Zeitigung der Fraglichkeit*]” (GA 61, 35), la *quaestio* o la puesta en cuestión de sí mismo, de la vida y de sus ejecuciones decisivas como la aprehensión fundamental (*Grundergriff*) y la más radical clarificación (*Erhellung*).

Al convertirse el cuestionamiento radical de la facticidad en el modo de acceso a la vida fáctica, a su genuina “autodonación” (*Selbstgegebenheit*), la filosofía emerge como una prolongación de la vida, o mejor aún, como su más fiel repetición. Pues, a fin de cuentas, la filosofía no es otra cosa que “un modo fundamental de la vida misma [*Grundwie des Lebens selbst*], que propiamente [*eigentlich*] la re-pite y la recoge [*wieder-holt*] en cada caso desde la caída [*Abfall*], cuyo retomar [*Zurücknahme*] mismo, en tanto que investigación radical, es vida” (GA 61, 80). Ahora bien, insiste Heidegger, este cuestionamiento radical, entendido en términos de la movilidad hermenéutica de la vida fáctica, debe ser “a-teo” en un sentido principal y

---

<sup>1</sup> Se trata de un “escepticismo” que, según precisa Heidegger en sus notas, nada tiene que ver ni con el puro relativismo ni con la búsqueda de una verdad absoluta o la “*skepsis* teórica en el interior de lo teórico”, sino antes bien con “una postura propia [*eigentliche Standnahme*] en el preguntar mismo, en la ejecución de la cuestionabilidad [*im Vollzug der Fraglichkeit*]” (GA 61, 197). Con ello se distancia tanto de la duda metódica cartesiana como de la *skepsis* teórica o *epojé* de Husserl. Si entendemos esta “*skepsis* fáctica” como una suspensión de la movilidad de la ruina que no abandona por ello el terreno de la facticidad, la “postura propia” en el preguntar mismo podría asemejarse a una forma privilegiada de detención. Bajo esta luz adquieren ahora mayor relevancia las dos citas de Kierkegaard que Heidegger había escogido como *motto*: una de ellas —extraída de *Einübung im Christentum*, Diederichs IX, 1912, p. 70, n. 1— hace referencia a la abstracción y ligereza de la filosofía moderna, que ha ocultado la significación ética de la desesperación tras la invitación a la duda; la otra —procedente de *Entweder-Oder* I, Dieerichs I, 1911, p. 35— advierte de que “aquello que la filosofía y los filósofos encuentran más difícil es parar [*Aufhören*]”, y Heidegger añade: “¡Parar ante el comienzo genuino!” (*Aufhören beim echten Anfang!*) (GA 61, 182). En una anotación para las clases del SS 1923 se sirve de una cita de Pascal sobre la necesidad de detenerse (*arrêter*) y señala la importancia de encontrar una “parada existencial” (*existenzielle Aufenthalt*): “¿Qué fijar como detención [*Stillstand*]? Pero precisamente por eso la tarea suprema es ganar una parada auténtica [*den echten Aufenthalt*] y no una cualquiera; la parada *antes* del posible salto de la decisión preocupada [*vor dem möglichen Sprung der bekümmerten Entscheidung*] [...]. En la parada se hace visible el movimiento, y de ese modo desde ella, en cuanto parada auténtica, la posibilidad del contra-movimiento [*Gegenbewegung*]” (GA 63, 109; 140). Kisiel (1993: 269) recoge que Heidegger tenía programado un curso sobre “Escepticismo en la Filosofía Antigua” durante el WS 1922/23 que finalmente suspendió.

metodológico. Justo por ello estamos embarcados —como diría Pascal— de manera irremisible en la facticidad:

La filosofía, en su cuestionabilidad radical puesta por sí misma, debe ser *a-tea* por principio [*prinzipiell a-theistisch*]. Precisamente, en virtud de su tendencia fundamental [*Grundtendenz*], no ha de atreverse a tener ni a determinar a Dios. Cuanto más radical es la filosofía, tanto más determinada está a alejarse de Él [*ein weg von ihm*], pero justamente en la ejecución radical del “lejos” [*im radikalen Vollzug des “weg”*] se encuentra su propio y difícil “junto a” Él [*ein eigenes schwieriges “bei” ihm*] (GA 61, 197).<sup>1</sup>

En otras palabras: la única *Gotteserfahrung* de la filosofía como cuestionabilidad radical se ejecuta —*more* luterano— en el alejamiento más absoluto de Dios. Asimismo, la experiencia que la vida fáctica tiene de habérselas consigo se da en el “alejamiento de sí” (*von-sich-weg*) y desde la configuración de un “contra-sí” (*Gegen-es*) (GA 61, 123), que la movilidad de la oclusión, y en general la ruina, propician tenazmente. Con todo, hemos visto que en el centro de esta movilidad centrífuga late una enigmática experiencia de lo imposible, que fue enunciada como “la nada de la vida fáctica”: la imposibilidad de “aparecer” (*vorkommen*) o de venir (*kommt*) la vida ante (*vor*) sí misma en el escenario del mundo. Y esta “nada”, que vuelve inviable su autodonación como si fuera un dato, le ofrece a cambio la ocasión de ejecutar su ser en un sentido temporal e histórico. Es más: la vida fáctica accede afectivamente al *nihil* de su ser (o *Mir-sein*) desde un nexo ejecutivo y no teórico.<sup>2</sup> Ya que sólo así, mediante la ejecución temporal de este “no”, la vida se “tiene” a sí misma en su “no tenerse” (ὥς μή, *privatio*) al modo de un “qué” o de una “posesión” quiditativa

---

<sup>1</sup> En una nota del *Informe Natorp* aparece una afirmación similar acerca del “ateísmo” metodológico que debe adoptar la filosofía si desea comprender la vida fáctica a partir de sí misma; por el contrario, si la filosofía no se declara “atea” sería como “alzar la mano contra Dios”, pues sólo desde este ateísmo “permanece leal ante Dios”. “Ateo —añade Heidegger— significa aquí: liberarse de la tentadora ocupación [*von verführerischer Besorgnis*] de hablar simplemente de religiosidad” (NB, 363; 45-46, n. 54).

<sup>2</sup> Este acceso afectivo, o el “aprehender preocupado” (*bekümmern des Ergreifen*) del “‘encontrarse’ fáctico” (“*befindlichen*” *Faktischen*) como el modo implícito de tener lo más propio de la facticidad (GA 61, 180), descubre la posibilidad de un acceso no cognitivo y no reflexivo al ser de la vida fáctica. A partir de las lecciones del SS 1925, este acceso quedará radicado en la *Grundbefindlichkeit* de la angustia; véase GA 20, 403.

(ousía); en cambio, se “tiene” desde la trascendencia abierta por la apropiación y la ejecución de la distancia (o el “ante” sí) como tiempo e historicidad.<sup>1</sup>

Nos hallamos, a la postre, ante un singular proceder dialéctico que extrema las contradicciones hasta transmutarlas en su contrario sin aferrarse a una mediación conceptual que las resuelva y las supere, que podríamos tildar con Heidegger de “diahermenéutico” (GA 58, 262-263), y que se encuentra más próximo a las paradojas de la *theologia crucis* que al método reflexivo de la fenomenología de Husserl. Igualmente, hemos podido constatar que esta dialéctica funciona al modo de un fermento en el seno mismo de la facticidad.<sup>2</sup> En virtud de ello, al ahondar en el desasosiego y en la inseguridad que se desprenden del cuestionamiento radical, la constante expropiación y exposición de la vida a su mundo se nos revela, a la luz de la *skepsis* fáctica, como lo más propio de su ser. La locura del mundo se vuelve sabiduría (1 Cor 1, 18) cuando, en medio de la vorágine de la ocupación —el cuidado del cuidado o el cuidado llevado a su extremo—, irrumpe el anuncio kairológico de lo atormentador del devorar del tiempo, de la facticidad del morir y de lo histórico, de tal modo que es posible acceder a “la situación de la decisión originaria de la ejecución del filosofar (existencia)” (GA 61, 35).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En un momento del curso, Heidegger destaca el rendimiento hermenéutico de la “nada” y del “no” para la comprensión de la facticidad: “El ‘no’, por ejemplo, en la tendencia clarificadora [*Erhellungstendenz*], contrarruinante [*gegenruinanten*] y fácticamente interpretadora [*faktisch interpretierenden*] del conocimiento filosófico de las movibilidades [*Bewegtheiten*] categoriales de la vida fáctica” (GA 61, 146). Se trata del mismo “sentido positivo” de la negación que ya vimos aflorar en su interpretación del *ὡς μή* paulino (§9).

<sup>2</sup> En el funcionamiento de este fermento dialéctico (o de lo negativo en un sentido activo y transitivo) desempeña un papel central la “transitividad” de la preposición “*gegen*”, que en alemán significa tanto “contra” como “hacia”. Así pues, la vida nos muestra la dirección “hacia” sí misma en su ir “contra” sí misma. De tal manera que al poner en cuestión la movilidad ruinante, que va a la “contra” de la vida, ésta puede volverse, al ejecutar el “contra” en un sentido contrario como movilidad “contrarruinante”, un modo de ir “hacia” ella.

<sup>3</sup> Véase la tesis 22 de la *Disputación de Heidelberg* en Lutero (1977: 83). Sobre la importancia de la “pasión” (*Leidenschaft*) para acceder al “genuino principio filosófico-existencial”, así como para propiciar la decisión frente a la reflexión, véase GA 61, 24, 37 y 168.



## Recapitulación y Tránsito

### LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE LA VIDA FÁCTICA A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA AKEDIA

La noción de intencionalidad, de la que hemos partido al comienzo de nuestra investigación y que se nos ha mostrado como la agitada movilidad o la (e)moción fundamental de la vida fáctica, nos ha permitido trazar al final de la Primera Parte, gracias a su doble naturaleza (e)motiva e histórico-ejecutiva, un primer esbozo de una fenomenología no tanto del *anima* como del *animus*. Allí aludimos a una “fenomenología” porque, en *primer lugar*, el fenómeno de la vida fáctica se nos revelaba en su autosuficiencia a la par que la radicalización —preteórica y prerreflexiva— de la intencionalidad husserliana le permitía a Heidegger articular un nuevo espacio de apertura, manifestación y ejecución desde una nueva experiencia del tiempo, donde este fenómeno originario y total no quedase deformado, desvitalizado, des-mundanizado y des-historizado por la objetivación teórica.

De igual forma, en *segundo lugar*, el hilo conductor que hace posible sus “modificaciones y derivaciones” —como dirá el Heidegger de *Ser y tiempo*— y enlaza el conjunto de sus manifestaciones en torno a una fenomenología no es otro que su *Bewegtheit*: un incesante desasosiego o movilidad que encuentra su sentido y articulación en la temporalidad del *animus* y en la historicidad del *spiritus*. No se trata, pues, del mero desplazamiento de lugar de un cuerpo según un movimiento físico (*Bewegung*), que se puede medir *en* el tiempo a partir de una cadena secuencial de puntos o de “ahoras”, sino de una *mobilitas* que tiene su razón de ser en la ejecución temporal de la vida fáctica: en su historicidad.

El resultado de los análisis efectuados en la Segunda Parte de nuestro trabajo nos va a permitir mostrar cómo la “fenomenología del *animus*”, desplegada ahora bajo la forma de una “fenomenología del *adfectus*”, se nos revela al modo de una “fenomenología de la *akedia*” en la elaboración inicial de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. A tal efecto vamos a considerar, primero (A), las

consecuencias que se derivan a nivel epistemológico de la transformación preteórica y prerreflexiva de la intencionalidad; un asunto que, como ya indicamos en la Introducción de esta Segunda Parte, está directamente relacionado con la cuestión del modo de acceso al ser de la vida fáctica. Después (B), a raíz del despliegue categorial de la facticidad según el modo adversativo (*aversio*) de ejecución del sentido de referencia a sí misma y según el hilo conductor de su movilidad (*mobilitas*), abordaremos la fenomenología hermenéutica de la facticidad como una suerte de fenomenología del *adfectus*, cuya manifestación fenoménica más inmediata adquiere la forma más general de una fenomenología de la *akedia*.

#### A) La transformación preteórica de la intencionalidad

El estudio de la intencionalidad de la vida fáctica, de su inquieta movilidad, nos ha conducido a los siguientes momentos en el desarrollo de nuestra investigación. En un *primer momento* (Capítulo 4), hemos asistido a la descripción de la vida como un acontecimiento originario y total, como la pura *dynamis* indiferenciada del “vivir dirigiéndose hacia algo” (*Leben auf etwas zu*) que diferencia mundos (*Es weltet*). Esta intencionalidad anónima adopta, desde su entrada en escena como respuesta al “¿Hay o se da algo?”, la forma de un “comportarse respecto a” (*Verhalten zu*) y tiene lugar al modo de una vivencia de “a-propiación” (*Er-eignis*), trans-subjetiva, impersonal y mundana, donde el vivir y lo vivido se confunden en la misma rítmica vital.<sup>1</sup>

A continuación, la intencionalidad vital se nos presentó, desde la perspectiva preteórica y premundana inaugurada por el “*Ur-etwas*”, como “lo vivenciable en general”, como aquel “algo originario” indiferente e impersonal que encierra la máxima potencialidad de la vida: el *élan* o el ímpetu vital (*Lebensschwungkraft*). No es aún algo mundano y, sin embargo, contiene en sí mismo su potencia y su posibilidad como el “todavía-no”,<sup>2</sup> como el momento de su diferenciación en el “hacia” y “en dirección a” el interior de un mundo determinado. De entrada, aquello

---

<sup>1</sup> Para resaltar la autosuficiencia y originalidad de las vivencias entendidas como “apropiaciones”, dice Heidegger: “Las vivencias son fenómenos de a-propiación [*Er-eignisse*] en tanto que viven de lo que les es propio [*aus dem Eigenen leben*] y en tanto que la vida vive sólo así” (GA 56/57, 75; 91).

<sup>2</sup> Esta tensión temporal anticipa la estructura formal del fenómeno de la *parousía*. Posteriormente, como abordaremos en el §26, Heidegger identificará la tensión entre el “ya” y el “todavía-no” con la “*stéresis*” aristotélica (*privatio, Darbung*); véase GA 62, 383-384; 69. Todos ellos son, pues, modos de expresar el desasosiego característico de la intencionalidad de la vida fáctica.

que se nos hace patente en la descripción del “algo originario” —y que aleja a Heidegger de la irracionalidad de las filosofías de la vida— es la intencionalidad: un puro referir a, un estar siempre dirigiéndose hacia algo otro que hace de la vida una incesante movilidad abierta y situada en un mundo, un flujo imparabile que se nutre del juego recíproco de sus motivaciones y tendencias. De esta manera, el “*Sich-richten-auf*” de la *intentio* vital —un reflexivo que asume el carácter indecible de la voz media— es activo y pasivo al mismo tiempo, y esto significa, como apunta Kisiel (1996: 207-208), que la intencionalidad se duplica a sí misma en un mismo movimiento; un movimiento que expresa su naturaleza bifronte en “su tendencia motivada y su motivación tendente”.<sup>1</sup> Además, gracias a esta movilidad *retrospectiva* y *prospectiva*, la intencionalidad vital manifiesta una autosuficiencia que es ante todo de índole ejecutiva y temporal.

La duplicación de la intencionalidad en el seno de un movimiento unitario que vuelve constantemente sobre sus motivaciones y anticipa sus tendencias, y al que sólo tiene acceso y dota de expresión la intuición hermenéutica mediante retro- y pre-conceptos, nos descubre un nuevo ámbito fenomenológico de manifestación; éste desborda la región de la conciencia constituyente y emplaza su apertura a un lugar previo: la situación hermenéutica. La demarcación filosófica y conceptual de la “situación” nos conduce al *segundo momento* (Capítulo 5) de nuestra investigación. Allí tomamos —al igual que hicimos a lo largo de la Primera Parte— las nociones de “motivo” y “motivación”, extraídas a su vez de la experiencia fundamental, como punto de partida para comprender la relevancia que adquieren la situación, la destrucción y la indicación formal en el marco de la transformación hermenéutica de la fenomenología.

En lo que respecta a la situación, que es un modo de dar unidad a la experiencia vital, ésta aparece delineada también según el juego recíproco entre la motivación y la tendencia. Al mismo tiempo, la motivación goza de cierta preeminencia y es definida como la “forma fundamental” del entramado vital. Es así como la motivación, al ser descrita en términos situacionales e históricos, deja atrás definitivamente su carga psicológica —como aún sucedía en la filosofía de Dilthey— y dota a la experiencia vital de un nuevo horizonte hermenéutico de manifestación. La experiencia vital se

---

<sup>1</sup> Un movimiento que en 1924 quedará recogido —como analizaremos en el §28— en una versión ontológica de la “pasión” y de la “acción”: la *Befindlichkeit* o el “encontrarse” en la existencia como el paso previo a la definición del “proyecto arrojado” o “*geworfener Entwurf*” de *Ser y tiempo*.

caracteriza entonces por el continuo sucederse de las situaciones según los cambios motivacionales. Ocurre, además, que la situación nunca puede cerrarse sobre sí misma; por ello, se trata siempre, y a pesar de las diversas modificaciones, de una situación abierta, ya que la tensión temporal que entraña la constante reciprocidad entre la motivación y la tendencia impide su clausura sobre el momento presente.

En las lecciones del WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, asistimos a una determinación más precisa del alcance que tiene el mundo para la comprensión fenomenológica de la vida. La estructura originaria (*Urstruktur*) de la situación es articulada a partir del triple esquema de la intencionalidad, esto es, según el sentido de referencia, el sentido de contenido y el sentido de ejecución; la intencionalidad de la corriente vital cristaliza así en una totalidad de sentido que sobrepasa el a priori de correlación entre *nóesis* y *nóema*. Asimismo, la intrínseca copertenencia entre el vivir y lo vivido pone de manifiesto que la vida se mueve siempre y necesariamente en un mundo, y este mundo de la vida (*Lebenswelt*) adopta también una triple caracterización como mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo del sí mismo (*Selbstwelt*).

De entrada, la esfera del mundo del sí mismo adquiere un especial relieve sobre las otras dos y se sitúa en el lugar primigenio o fundacional (*Ursprungsgebiet*) de la ciencia originaria de la vida. Es importante, empero, insistir aquí en que su “agudización” resulta indisociable de su “carácter de situación”; el hecho de “tenerme a mí mismo”, en y desde la experiencia de la vida fáctica, encuentra su expresión no en una vivencia interior sino en una situación histórica. En ese sentido analizamos la interpretación que Heidegger hacía de las “situaciones límite” en la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers, donde esta exacerbación del mundo del sí mismo describe a su vez un “estilo singular” de experiencia: la *Grunderfahrung*. La experiencia fundamental —a diferencia de la “experiencia estética fundamental” de Jaspers, que anticipa en las situaciones límite la comprensión de la vida como una totalidad unitaria, intacta y armónica— nos brinda la ocasión de apropiarnos ejecutiva e históricamente de nosotros mismos, de acceder al *Faktum* del “Yo soy”, gracias a la intensificación del “preocupado tenerse a sí mismo” (AKJ 30; 37).

Así las cosas, la búsqueda y la identificación de una experiencia filosófica fundamental se convierte a partir de ahora en el principal cometido de la fenomenología hermenéutica; pues sólo una experiencia que garantice el acceso al



mundo del sí mismo —el acceso afectivo-ejecutivo al *Faktum* de su ser— como aquella experiencia existencial que es más originaria que la mera *empeiria* (la experiencia del resto de hechos y de objetos), puede fundar una ciencia originaria de la vida o una hermenéutica de la facticidad. Igualmente, es en esta experiencia primordial donde surge la “motivación existencial fundamental” que orienta a la tendencia o “preconcepción” (*Vorgriff*) y que guía la “destrucción” de la comprensión deformada del mundo del sí mismo. De esta manera, con la destrucción de la *Allgemeine Psychologie* de Natorp —y posteriormente de la noción de “nexo” o “entramado” (*Zusammenhang*) de Dilthey—, Heidegger muestra que la preconcepción que sirve de idea conductora es la noción universal de “constitución” y que el sí mismo se disuelve en la trama constituyente de la subjetividad. Aquello que esta tendencia del pensamiento reflexivo encubre es el motivo existencial originario de la vida fáctica: el desasosiego que conlleva la preocupación por el mundo del sí mismo; su índole (e)motiva y su condición histórico-ejecutiva, el hecho de ser *adfectus* y *tempus*.

La preocupación por sí mismo se nos reveló entonces como “la realidad originaria” (*Urwirklichkeit*) de la vida fáctica, aquella dimensión (histórica) esencial que la idea de constitución oculta y que, sin embargo, la fenomenología hermenéutica debe reavivar mediante una experiencia fundamental; ya que, en último término, el objeto de la filosofía no se encuentra en la disyunción entre la presuposición de una conciencia absoluta o de la facticidad irracional, sino que su tarea consiste en conservar y fortalecer la facticidad de la existencia, en renovar la constante preocupación por sí mismo y en incitar al *cor inquietum*. Esta labor es asimismo posible porque “la filosofía está completamente dominada por una experiencia fundamental” (GA 59, 172), y para mantener viva la preocupación necesita reanudar y verificar el “motivo existencial” que la origina. En suma: estamos de nuevo ante la doble estructura intencional y temporal de la motivación y la tendencia; en este caso se trata de dar con el motivo y la tendencia de la experiencia filosófica fundamental para llevarla a expresión mediante conceptos propiamente filosóficos, es decir, mediante indicaciones formales.

Junto al hallazgo epistemológico de la “situación” y de la “destrucción” surge también en estos años la noción de “indicación formal”. De ella depende llevar a expresión conceptual la motivación existencial que subyace a toda experiencia fundamental genuina, hasta el punto de que Heidegger afirma que el problema de la

formación de conceptos no es de naturaleza científico-teorética, sino que se trata en esencia de un problema filosófico: “Es el problema de la obtención de una experiencia filosófica; el problema de explicitar el modo de la experiencia filosófica” (GA 59, 169). Con ello, la formación de conceptos abandona el ámbito reflexivo de la constitución y se adentra en la “consecución ejecutiva y existente [*das vollzugsmässige und existente Erwirken*] de la filosofía misma” (GA 59, 7). La indicación formal permite así, por el lado de su vertiente indicativa, referir al carácter ejecutivo, existencial y dinámico de los conceptos filosóficos; y, por el lado de su naturaleza formal, queda libre de toda carga temática y no permanece ligada a ningún nivel teorético de generalización.

Estos dos rasgos adquieren su plena significación al ser contemplados desde su motivación en la experiencia fundamental: la preocupación por sí mismo debe aportar la motivación existencial o el sentido de la referencia actitudinal (*Sinn des Einstellungsbezugs*) a la indicación formal. De tal suerte que el origen de la formalización se encuentra en la referencia a un comportamiento ejecutivo señalado: “La formalización brota del sentido de referencia [*Bezugssinn*] de la pura referencia a la actitud [*Einstellungbezugs*] misma y no de una ‘quididad en general’ [*Wasgehalt überhaupt*]” (GA 60, 58-59; 88). La función metodológica de los conceptos filosóficos como indicadores formales reside, por consiguiente, tanto en la señalización cuanto en la salvaguarda contra-ruinante de la interpretación fenomenológica de la vida fáctica como preocupación; una custodia que se ejerce, paradójicamente, mediante la intensificación de la *quaestio* o *Fraglichkeit*, y que insta a ejecutar lo así indicado desde el desasosiego y la inseguridad, a saber, desde la “realidad originaria” de la vida fáctica.

Así pues, hemos podido constatar aquello que anunciamos al comienzo de la Segunda Parte, que “el método filosófico no es una cosa totalmente extraordinaria, no es un salto a una actitud completamente extraña a la vida en sí [...], sino que tiene sus raíces en la vida misma, en su autenticidad y originariedad [*Echtheit und Ursprünglichkeit*]” (GA 58, 228). Esta dimensión originaria de la vida, descubierta por una *Grunderfahrung* y de la que surge la motivación existencial fundamental que deberá guiar a la destrucción y ser indicada por los conceptos filosóficos, no es otra que el desasosiego de la preocupación por el mundo del sí mismo; o lo que es igual: la movilidad originaria o historicidad radical de la vida fáctica. Acceder adecuadamente a la situación en la que este desasosiego tiene lugar, sin restarle un ápice de inquietud

y sin dejarse vencer por la autocomplacencia, va a ser la motivación latente en la determinación categorial de la facticidad.

B) La fenomenología hermenéutica de la facticidad como una fenomenología de la *akedia*

En el *tercer momento* de nuestro trabajo (Capítulo 6) abordamos la descripción categorial de la facticidad en las lecciones del WS 1921/22. Aquí Heidegger ensaya, desde una todavía incipiente perspectiva ontológica, una nueva articulación y comprensión del ser de la vida fáctica: de un lado, la “facticidad” es acuñada como “el sentido fundamental del ser de la vida” (*Grundsinn des Seins von Leben*) (GA 61, 87); y, de otro lado, la intencionalidad, comprendida hasta ahora desde el desasosiego (*Unruhe*) y la preocupación (*Bekümmern*) de la vida fáctica, cristaliza en una nueva estructura ontológica: el cuidado (*Sorge*), cuya movilidad fundamental es definida en términos de “ruina” (*Ruinanz*). El análisis del cuidado, que se deriva del sentido de referencia (*Bezugssinn*) y de las dos categorías de la movilidad, la relucencia y la prestrucción, deberá dar cuenta al final de la naturaleza cinética y de la movilidad de la facticidad en su conjunto; esto es, deberá sacar a la luz su “determinación principal” (GA 61, 116).

Por lo pronto, el hecho de que la descripción categorial refiera a la “facticidad” y que su movilidad fundamental sea la “ruina” imprime un nuevo sesgo a la comprensión de la intencionalidad: la *intentio*, en su referencia al ser de la vida fáctica, no se da *in modo recto*, sino *in modo obliquo*; pero no en el sentido reflexivo de la filosofía moderna de la conciencia, sino según una modalidad refractaria, previa a toda reflexión, que es característica de la facticidad.<sup>1</sup> Este cambio en la dirección de la intencionalidad vital —su oblicuidad— se debe al presupuesto (*Voraussetzung*) del que parte el análisis: la vida fáctica se encuentra “inclinada” hacia el mundo y esta tendencia, que provoca a su vez una refracción reluciente en el espejo del mundo,

---

<sup>1</sup> A diferencia de la concepción moderna de la *intentio obliqua* como reflexión que inaugura Descartes, que Kant reformula en un sentido trascendental y que llega hasta la fenomenología reflexiva de Husserl, Heidegger introduce una nueva acepción óptica, preteorética y prerreflexiva, como refracción o relucencia. Se trata del *modo obliquo* en el que la vida fáctica refiere al sentido de su ser (la facticidad) y se tiene implícitamente a sí misma, más próximo —como veremos a lo largo del Capítulo 7— al *adfectus* que a la *reflexio*. Pues, como afirma Gilardi (2008: 100), “los estados de ánimo son refractarios: abren sin hacer presente, de manera oblicua. Si en el pensamiento tengo lo pensado, en los estados de ánimo somos tenidos por ellos”.

desfigura su sentido ontológico originario, de tal modo que sólo puede acceder a sí misma, al *Faktum* de su ser, indirectamente y a la *contra*, desde su *aversio*.<sup>1</sup>

De entrada, con la primera categoría, la inclinación (*Neigung*), descubrimos la dependencia que existe entre el cuidado (*Sorge*) o el sentido de referencia (*Bezugssinn*) y el mundo o el sentido de contenido (*Gehaltssinn*), expresado en términos de “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). La vida en su “referir a” se inclina intencionalmente hacia el contenido del mundo y esta tendencia le dota de un peso singular, una dirección gravitatoria que ella experimenta como “peso del mundo”, aunque en realidad esta carga proviene de sí misma, de su facticidad, y no del exterior. El modo en el que se ejecuta esta referencia adopta la forma de una “proclividad” (*Geneigtheit*) que empuja y fija la vida a su mundo, de tal manera que la representación (*Vorstellung*) que se hace de sí misma se origina en su trato habitual con él. La vida existe siempre bajo la forma de su mundo, cede a su presión y se ve arrastrada por el tráfago de significatividades, y fruto de esta *defluxio* se comprende relucientemente a sí misma como siendo “autosuficiente”.

Además, la inclinación necesita que exista una distancia (*Abstand*) previa entre la vida y el mundo para que aquélla se precipite sobre éste, pero a la vez que la distancia hace posible la inclinación es anulada (*Abstandstilgung*) por ella. La omisión (*Ver-sehen*) de la distancia o del “ante” (*vor*) en la proclividad y en la dispersión mundana ocasiona una profunda desorientación: la vida, confundida como está con la forma de su mundo, no puede calibrar y se equivoca (*Ver-messen*) respecto a cuál es su propia medida. Asimismo, como la distancia no ha sido erradicada del todo, sino tan sólo reprimida, reaparece camuflada bajo la máscara de la distancialidad (*Abständigkeit*) social. La vida fáctica se ejecuta entonces de manera hiperbólica; su avidez de éxito, su lucha por el reconocimiento, por obtener una posición que le distinga de los demás, así como la ostentación que hace de todo ello aumentan sin fin su dispersión en la proclividad.

Por último, el carácter menos evidente a la par que el más significativo del sentido de referencia es el bloqueo, la cerrazón o la oclusión (*Abriegelung*). Esta categoría nos revela que el “ante” reprimido y desfigurado por la dispersión de la proclividad y la supresión de la distancia es, en realidad, el “ante” del mundo del sí

---

<sup>1</sup> En un momento del curso, Heidegger expone abiertamente la necesidad de este presupuesto: “El (ruinante) ‘contra’ [*gegen*] indica una ‘presuposición’ [*Voraussetzung*] de la interpretación a la que ésta ha de volver” (GA 61, 132).

mismo. Así pues, ya sea de modo implícito o explícito, el cuidado refiere siempre al *Selbstwelt* en su inclinación hacia el mundo; o dicho con otras palabras: la referencia a lo otro de sí, característica de la *intentio* del cuidado, es siempre una forma oblicua —y la mayor parte del tiempo implícita— de autorreferencia. La oclusión expresa el rechazo, la huida y el cierre que la vida fáctica manifiesta “ante” la posibilidad de dar con su modo más originario de habérselas consigo; pero incluso aquí, donde la vida se vuelca con gran intensidad en el ajetreo mundano, se despreocupa por completo (*Unbekümmerung*) y se evita constantemente en la ejecución temporal de un fáctico “no-cuidar” (*Nicht-Sorgen*), ella sigue “todavía” ahí según una modalidad deficiente del “cuidar preocupado” (*ein besorgtes Sorgen*) (GA 61, 107). Es más: en su aversión *ante* sí misma, en su fuga e inclinación *hacia* el mundo y sobre todo en su cierre a cal y canto *contra* sí misma, la vida fáctica “habla” de forma tácita pero insoslayable de aquello *ante* lo que huye, pues precisamente “en esta ocultación [*Verhülltheit*] habla la ‘vida’” (GA 61, 106). Por todo ello, las estructuras intencionales menos explícitas resultan ser las más reveladoras a la hora de acotar el sentido fenomenológico de la facticidad: “Cuanto menos explícito es un carácter categorial del fenómeno fundamental ‘vida’, más accesible y determinable fenomenológicamente resulta, lo cual puede indicar precisamente su significación decisiva para la facticidad” (GA 61, 104).

De hecho, el análisis avanza de forma paulatina desde los rasgos más explícitos a los más ocultos y determinantes, para explicitarlos a su vez en una interpretación fáctico-filosófica. Y esto sucede de tal manera que la oclusión, cuyo carácter ejecutivo y temporal fue definido como “lo elíptico”, representa la culminación de un proceso que ya vimos escenificado en el Capítulo 3, en el comentario sobre los tres tipos de tentación en las *Confesiones* (§13). La vida fáctica, inclinada como está hacia el mundo, se deja llevar por la *defluxio*, por la dispersión en la multiplicidad infinita de las significatividades mundanas, hasta el punto de que, por una parte, al confundirse con su mundo, le pone a éste y se pone a sí misma “la máscara de la infinitud”; y, por otra parte, al ejecutarse de manera hiperbólica en él, se curva cada vez más hacia sí misma, se otorga una importancia excesiva (*Selbstwichtignahme*) y se sitúa elípticamente en el centro de toda significación mundana (*ambitio saeculi*).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tal y como advertimos en el Capítulo 3, la *ambitio saeculi* gira alrededor de la ejecución del mundo del sí mismo, y en la descripción ascendente de la *tentatio* ocupa el último lugar. Su peculiar labilidad reside en la delgada línea que separa la preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmerung*) del amor a

El resultado paradójico de esta dinámica fundamental es que la vida, cerrada a cal y canto sobre sí misma, egoísta y *sine cura*, se “defiende *contra* sí misma” y pasa por alto el sentido principal de su facticidad: el desasosiego ante el enigma del *Faktum* de su ser o del “Yo soy” (*quaestio mihi factus sum*). Ya que, tal y como sentenció Agustín, “la vida humana sobre la tierra es toda ella tentación” (*Ecce unde vita humana super terram tota tentatio est*), sin consuelo, sin refugio y sin descanso. De ahí que el ser de la vida fáctica resulte lo más pesado y lo más difícil de sobrellevar. Sin embargo, la vida busca de forma des-medida e hiperbólica alivio, distracción y aligeramiento en todo aquello que hace, y, recluida sobre sí elípticamente, evita tomar una decisión. Pero el peso que la vida atribuye erróneamente al mundo —cuando en realidad proviene de su propia escisión (*Zwiespältigkeit*)—, y del que cree liberarse en la dispersión, regresa una y otra vez como inevitable *molestia*.<sup>1</sup>

En la segunda parte del análisis, Heidegger explicita las dos categorías del movimiento que enlazan y dinamizan las estructuras categoriales del sentido de referencia de la vida en su *aversio*. Se trata de la relucencia y la prestrucción, que, consideradas “la estructura originaria y formal [*formale Urstruktur*] de la facticidad (del sentido de ser de la vida)” (GA 61, 131), sustituyen a la motivación y la tendencia en la comprensión de la intencionalidad como cuidado. Si la prestrucción (*Praestruktion*) ilumina las cosas y pre-construye un entramado de sentido, un mundo significativo o un “mundo cultural” en el que la vida fáctica encuentra refugio,

---

sí mismo o del darse importancia a uno mismo (*Selbstwichtignahme*). La definición del pecado por antonomasia, tanto para Agustín como para Lutero y Kierkegaard, reside precisamente en lo demoníaco y perverso de la vanagloria humana; el hombre se curva sobre sí mismo, anula toda trascendencia y, al creerse autosuficiente, da la espalda a Dios. En la tesis 17 de la “*Disputatio contra scholasticam theologiam*” (1517), Lutero define la esencia del pecado en estos términos: “El hombre no puede querer por sí mismo que Dios sea Dios; antes bien, quiere que él mismo sea Dios. Y ésta es precisamente la esencia del pecado: *velle se esse deum et deum non esse deum*” (LR, 265; 305).

<sup>1</sup> En su comentario a las *Confesiones*, Heidegger ya había reparado en la importancia de la *molestia* para la comprensión de la facticidad: “*Molestia*: pesadez [*Beschwernis*] por la vida, algo que la arrastra hacia abajo; y lo peculiar de la pesadez radica precisamente en que la molestia puede arrastrar la vida hacia abajo, donde este ‘poder’ [*können*] es formado [*gebildet*] por la ejecución de la experiencia de cada caso [*vom jeweiligen Erfahrungsvollzug*]. Por eso esta posibilidad ‘crece’ *cuanto más vive la vida*; esta posibilidad crece *cuanto más accede la vida a sí misma* [je mehr das Leben zu sich selbst kommt]” (GA 60, 242; 99). La *molestia*, como señala Arrien (2013: 74), describe “la afección fundamental de la vida”, que siempre se encuentra determinada por el desasosiego y la preocupación. Por otro lado, en una de sus anotaciones, Heidegger insiste en su significación fáctica e histórica, próxima a la “seriedad” kierkegaardiana y alternativa a la ruina que busca aligerar la carga mediante la dispersión: “*Apropiarse* en el orden de la ejecución [*vollzugschaft aneignen*] de la *moles* como algo que *separa* [*als Abziehendes*], no dejarla permanecer como cosa y ‘naturaleza’, sino aprehender el *sentido de la facticidad*, ejecutarlo *existencialmente* [*existenziell vollziehen*] y comprenderlo *históricamente* en el recuerdo y la espera. ¡Dar a la vida *esta* facticidad y claridad existenciales [*existenzielle*] o, lo que es igual, intensificar [*steigern*] la seriedad!” (GA 60, 266; 122).

la relucencia (*Reluzenz*) dibuja, en cambio, el movimiento contrario: la reverberación o el destello de la luz (*reluceo*) sobre el mundo en su regreso a la vida. Aun así, como ya hemos mencionado, este retorno no es reflexivo sino *refractivo*: la relucencia devuelve, sin pasar a través de la *camera obscura* de la conciencia, la imagen deformada por el reflejo de la luz en la lente del mundo. Se trata, en cualquier caso, de un juego intencional que trasciende el recinto constituyente de la conciencia y que se establece fuera: en el espacio abierto y significativamente articulado del mundo, donde la vida fáctica ya siempre “se encuentra” (*befindet sich*) afectivamente arrojada.<sup>1</sup>

Pues bien, esta desviación produce además un espejismo que confunde a la vida fáctica respecto a la procedencia de la luz: ella cree que surge del mundo e ignora que su verdadero origen se halla en la movilidad misma del cuidado. Por esta razón decía Heidegger que “a la vida dispersa [*zerstreuenden Leben*] le sale al encuentro su mundo como ‘dispersión’ [*als ‘Zerstreuung’*], como lo dispersante [*als zerstreuend*], múltiple, absorbente, atractivo, vacuo, aburrido o monótono” (GA 61, 119); cuando en verdad estos rasgos son de la vida fáctica y no del mundo. En última instancia, la *mobilitas* de la vida fáctica se nos muestra, tras el análisis de las categorías de la relucencia y la prestrucción, bajo la figura de un torbellino: un movimiento circular y autorreferencial que se afianza, a cada vuelta que da, en su cerrazón, que potencia la huida y la evitación de la vida fáctica respecto a sí misma. Y las tres categorías de la *aversio* se nos presentan igualmente articuladas en un mismo movimiento: la oclusión, que tiene una especial relevancia en la comprensión de la facticidad, estimula la inclinación; ésta potencia hiperbólicamente las significatividades que alimentan la *ambitio saeculi* o la distancialidad social, que era la forma camuflada bajo la cual retorna la represión de la distancia; y todo ello ocurre de tal modo que las posibilidades de la dispersión se multiplican y fortifican cada vez más el cierre de la vida contra sí misma.

Podemos resumir la dirección que toma la movilidad fundamental (*Grundbewegtheit*) de la vida fáctica como aquella que, al huir *ante* sí misma, se inclina *hacia* el mundo y se dispersa en él con una intensidad tal que el cierre y la lucha de la vida *contra* sí misma se ven cada vez más reforzados. Cuanto más se

---

<sup>1</sup> Adrián Escudero (2009: 53) advierte con acierto que en estas lecciones “encontramos una primera tentativa de articular la estructura formal de la *Befindlichkeit* a partir del concepto de *Reluzenz*”. Véase asimismo Raffoul (2008a: 76-77).

endurece y reafirma la vida en su autosuficiencia y vanagloria, tanto más olvida que su movilidad se encamina hacia la nada, que ella en el fondo sólo es privación, carencia y ruina. La estructura categorial de esta movilidad, dotada de una especial autonomía y autosuficiencia (*Eigenständigkeit*), fue definida en términos de automovilidad o auto(e)moción (*Eigenbewegtheit*) (GA 61, 130). No obstante lo cual, y aunque se trata de una movilidad que se da a sí misma, la vida ejecuta su movilidad no en y desde sí misma, sino en el vivir “fuera de sí misma” y, en especial, “contra sí misma” (GA 61, 131).

De nuevo la relación intencional adversativa —el “contra” (*gegen*) sí misma— orienta la dirección que toma la movilidad de la ruina en su referir (oblicuamente) al ser de la vida. Con todo, si es posible dar con otro sentido de la movilidad que sitúe a la vida fáctica “ante” (*vor*) sí misma, el único indicio fenoménico que nos queda es el modo en el que ésta “aparece” (*vor-kommt*) en la ruina, y sólo puede hacerlo bajo la forma de su “haber sido apartada y reprimida [*Abgedrängtwerden*]” (GA 61, 132). La vida sale al encuentro “a través” (*hindurchscheint*) de su manifestación mundana y se anuncia en lo que tiene de “propio” (*Eigentlich*) mediante un rasgo kairológico, esto es, según una relación determinada a “su” tiempo que se establece en la ejecución misma de la facticidad.

Así, de una parte, la caída es definida por su tendencia a “cancelar el tiempo” (*Zeittilgung*), de tal manera que la vida fáctica “no tiene tiempo” para atender al anuncio de la facticidad del morir, a lo atormentador, lo corrosivo y lo taladrante de una temporalidad que poco a poco la consume; y, de otra parte, si la vida fáctica deja aparecer “lo atormentador de un devorar” desde el “horizonte histórico de la espera [*Erwartungshorizont*]” (GA 61, 139), algo distinto se anuncia de manera mundana y no del todo mundana. El “poder esperar” (*warten können*) o el “darse tiempo” (*Zeit geben*) notifican una forma de ejecución temporal de la vida fáctica en la que tiene lugar lo histórico.<sup>1</sup> Pero estos indicios kairológicos, precisamente por señalar la

---

<sup>1</sup> En una de sus anotaciones, titulada “Cuidar-esperar [*Sorgen-Warten*]”, Heidegger escribe: “El cómo de la ejecución en un esperar algo [*Wie des Vollzugs in einem Warten auf etwas*]; éste mismo en el cuidar [*im Sorgen*] como referencia al esperar a...; ‘constantemente’ en un ‘esperar a’, explícita o implícitamente. [...] La ruina como el no-querer-y-no-poder-esperar, precipitarse; pero precisamente aquí esperar y esperar como privación [*Darbung*]. El esperar ofrece el sentido histórico fundamental de la facticidad [*den historischen Grundsinn der Faktizität*]; en el [esperar] ‘a’ de la referencia específica al mundo y al objeto. Y al mismo tiempo el carácter de privación [*Darbungsscharakter*]: en el esperar: *todavía no* [noch nicht], y así permanecer fijado, ‘estar’ atado, ‘ser’ sólido, macizo, compacto, pesado, lento; esto expresa la específica *resistencia a una con el sentido de referencia*



tensión abierta de una espera constante y nunca consumada, no nos garantizan que la vida fáctica pueda presentarse “ante” sí misma bajo la forma de una “autodonación”, sino que, antes bien, nos previenen de lo erróneo de tal posibilidad; pues aquello a lo que en realidad apuntan es a la “nada de la vida fáctica”, al “hacia dónde” de la movilidad de la ruina, también descrito como “lo aniquilador” (*das Vernichtende*).

Al final descubrimos que esta nada, que ha guiado silenciosa y oblicuamente el despliegue fenomenológico del análisis categorial, nos revela la imposibilidad estructural del ser de la vida fáctica de “aparecer”, de “tener lugar” o de venir “ante” sí (*Vor-kommen*) en su existencia mundana; y, justo por ello, esta imposibilidad coterporaliza (*mitzeitigt*) y hace posible la movilidad de la ruina. La intrínseca vinculación que existe entre esta imposibilidad (la nada o el no poder venir *ante* sí) y la movilidad de la ruina queda recogida en la “supresión de la distancia” (*Abstandstilgung*), que ahora puede ser explicitada en su naturaleza temporal como la supresión o cancelación del tiempo (*Zeittilgung*): la vida, que aún no ha sido aniquilada, se mueve fácticamente *entre* el “ya” y el “todavía-no”; pero al enmascarar, reprimir y evitar cualquier referencia a la nada o al no-ser que en el fondo la constituye, anula también la distancia y con ella la posibilidad de la paciente espera que le permitiría “darse tiempo” en la asunción y apertura de su situación histórica.

Lo más propio de la facticidad se nos revela entonces como su permanente expropiación o im-propiedad, como la imposibilidad de apropiarse de su ser bajo el sesgo intuitivo de la autopercepción, o como la imposibilidad de venir “ante” sí (*zu sich selbst kommt*) al modo de un “suceso” (*Vorkommen*) mundano.<sup>1</sup> En cambio, sólo en tanto que nada o *no-ser* la vida fáctica se ejecuta históricamente como siendo lo que ella propiamente *es*: tiempo, finitud y carencia (*Darbung*); una incesante *mobilitas* atravesada por el desasosiego del no, por la negatividad insuperable y no cancelable del morir. Si lo fáctico (*faktisch*) es lo más alejado de lo factual o efectivo (*tatsächlich*), el modo en el que el ser de la vida “se da” —o mejor dicho, “se tiene” a sí misma— no puede consistir en la captación de un contenido (*Gehaltssinn*) o de un

---

[Widerständigkeit in einem mit Bezugssinn]; una categoría existencial central de la facticidad” (GA 61, 184-185).

<sup>1</sup> En las lecciones del WS 1919/20, Heidegger ya había mencionado que “el ser de la vida, de las vivencias, no quiere decir ocurrir o aparecer [*Vorkommen*], sino *ejecución* [Vollzug] — ejecución en el sí mismo, sin que el sí mismo esté siempre necesaria y explícitamente ahí” (GA 58, 156). Por otra parte, en el tratado *Der Begriff der Zeit*, e impregnado por el lenguaje hegeliano, describe con estas palabras la significación que tiene la propiedad para el Dasein: “El ser propio del Dasein [*das eigentliche Sein des Daseins*] es lo que es sólo siendo propiamente el ser impropio [*daß es das uneigentliche eigentlich ist*], es decir, ‘superándolo y conservándolo’ en sí [*in sich ‘aufhebt’*]” (GA 64, 81; 104-105).

“qué”, sino en la apropiación del “cómo” según el cual ejecutándose en su temporalidad accede *indirectamente* (*auf dem Umwege*) a sí misma; su ser —comprendido en su autorreferencialidad como un “tener-se” que es al mismo tiempo un “comportar-se” (*sich verhalten*) (GA 61, 52)— coincide entonces con su ejecución temporal (*Vollzugs- y Zeitigungssinn*). La imposibilidad de aparecer “ante” sí misma en el presente como si fuese un “dato” o un *factum brutum* —o la oblicuidad de su *intentio*— es a la vez la condición de posibilidad de su *dis-tentio*, del mantener abierta la “distancia” o la tensión temporal *entre* el “ya” y el “todavía-no” y, por ende, del acontecer de lo histórico.

Nos encontramos de nuevo ante el problema que ya advertimos al final del Capítulo 4: la cuestión de la evidencia. Una vez que Heidegger ha destruido el ámbito privilegiado de la donación intuitivo-perceptiva que subyace al “principio de todos los principios” y que está a la base de la fenomenología reflexiva de Husserl, ¿podemos denominar “evidencia” a la ejecución del tenerse o del habérselas consigo de la vida fáctica cuando esta experiencia surge precisamente *ante* la imposibilidad de su “autodonación” objetiva (GA 61, 153) o, mejor aún, *ante* la nada o el no-ser de la vida fáctica? ¿Puede haber evidencia ejecutiva de la ejecución? ¿Qué tipo de evidencia es la evidencia de la ausencia de la evidencia (*Evidenzlosigkeit*)?<sup>1</sup>

Además, si la vida fáctica no puede situarse “ante” sí al modo del “estar-enfrente” (*Gegenseins*) de un objeto (*Gegenstand*), tampoco le es posible acceder mediante la reducción fenomenológica —o *ἐποχή* teórica— a la esfera más originaria de su “autodonación”. Antes bien, para acceder a la situación fundamental donde tiene lugar el originario “tenerse a sí mismo” (*Sichselbsthaben*), Heidegger pone en juego una comprensión más radical de la *skepsis*: la intensificación de la

---

<sup>1</sup> Al comienzo de estas lecciones, Heidegger hace la siguiente observación sobre la noción de evidencia y la relación entre la definición de la filosofía y su objeto: “La *evidencia* [Evidenz] respecto a la adecuación de la definición al objeto no es propia ni originaria; más bien esa adecuación es absolutamente *questionable* [fraglich] y la definición debe ser comprendida precisamente en esta cuestionabilidad [*Fraglichkeit*] y falta de evidencia [*Evidenzlosigkeit*]” (GA 61, 34). Con todo, refiere al menos una vez a la “situación de evidencia” (*Evidenzsituation*), que debe ser entendida como la “situación de la experiencia fundamental” (*Grunderfahrungssituation*) o la “situación de la comprensión” (*Situation des Verstehens*) (GA 61, 35 y 38). Si bien la crítica a la evidencia husserliana ya era notable en las lecciones del WS 1919/20; véase GA 58, 238, ésta se vuelve claramente manifiesta en las lecciones del SS 1923; véase GA 63, 16, 46 y 75; 34, 67 y 99. Rodríguez (1997: 181-187) y (2008: 180) explica este alejamiento de la noción de evidencia por la progresiva separación que se da en la hermenéutica heideggeriana entre el “cumplimiento” (*Erfüllung*) o la “comprobación” (*Ausweisung*) y la “intuición” (*Anschauung*): “La idea de una intuición impletiva desaparece de la hermenéutica, no porque los conceptos hermenéuticos carezcan de todo cumplimiento, sino porque tal cumplimiento no puede ser intuitivo” [Rodríguez (1997: 184)].

*quaestio* o *Fraglichkeit* desde el interior de la movilidad de la vida fáctica. Al estar inclinada hacia el contenido del mundo (hacia su *quidditas*) y al conducir la dirección de la ruina a la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) y al sentido del ser del mundo, sólo mediante una “movilidad contrarruinante” (*gegenruinante Bewegtheit*) —una movilidad que al ir a la “contra” del ruinante “contra-sí” muestra a la vida su propia medida: su finitud—<sup>1</sup> puede la vida fáctica alcanzar su forma genuina y peculiar de “autodonación” (GA 61, 153); a saber: no como el venir *ante* sí de la autopercepción intuitiva en la reflexión, sino como la ejecución de un “tenerse” en el seno de una experiencia fundamental. La cuestionabilidad, al igual que la destrucción, no obedece a un “dictado metódico” o una “máxima vacía”, sino que debe encontrar sus “motivos” en la vida fáctica: en una *Grunderfahrung*.

Así pues, sólo desde el interior de la movilidad fundamental de la facticidad, de la *Ruinanz*, la cuestionabilidad puede abrir a la contra un modo de acceso a la vida que quiebra la férrea circularidad del *habitus* —la naturaleza bien redondeada (*Rundung*) de la re-presentación (*Vor-stellung*)— e incrementa la preocupación (*Bekümmern*) por sí misma, al punto que desde esta “brecha” (*Bresche*) pueda surgir también la movilidad contrarruinante. La apropiación filosófica e interpretativa de la facticidad resulta ser así una ejecución igualmente fáctica.<sup>2</sup> No hay, por tanto, un “afuera” de la facticidad. La dificultad reside entonces —como en el caso de la *tentatio tribulationis*— en saber cuándo la *quaestio* funciona como una potenciación de la movilidad ruinante (de la *defluxio*) y cuándo abre la posibilidad de la movilidad contraria (*continentia*); y justamente en esta escisión (*Zwiespältigkeit*) y en este conflicto (*Widerstreit*), en este “no saber de qué lado está la victoria” —ya

---

<sup>1</sup> Como señala Oudemans (1994: 42-43), el significado de la preposición “contra” (*gegen*) en las lecciones del WS 1921/22 no debe entenderse en el sentido de “anti-”, pues en realidad no se trata de una movilidad exterior a la ruina o anti-ruina, sino que más bien hace referencia a la partícula alemana “-los”, que indica privación, como sucede, por ejemplo, en el caso de la ausencia de límite (*grenzenlos*, *Grenzlosigkeit*), de medida (*Maßlosigkeit*) y de fin (*Zwecklosigkeit*) que define el movimiento ruinante. Si recordamos lo que Heidegger decía en su análisis de la oclusión —“En el alejamiento de sí [*Von-sich-weg*], la vida misma configura un ‘contra-sí’ [*Gegen-es*]” (GA 61, 123)—, podemos interpretar la movilidad contrarruinante como un acercamiento de la vida a sí misma, a su límite, a su medida y a su finitud; es decir, a su *propio* y más originario “contra”. Dice Oudemans (1994: 43) al respecto: “Ser contra [*being against*] la im-propiedad (*Un-eigentlichkeit*) significa ser contra el mantenerse alejado del contra [*being against the staying away of the against*] en la *Ruinanz*”.

<sup>2</sup> En las hojas sueltas recogidas en el Anexo I, Heidegger define así esta situación: “La existencia [*Existenz*] (facticidad) *llega a ser* en la radicalidad creciente de la interrogación de la vida [*Befragens des Lebens*]; ninguna reflexión egoísta y egológica sobre el ‘yo’. Esta interrogación [es] una interpretación concreta de la facticidad. La decisión más acuciante y temporalmente más radical se origina en un sentido de ser completamente diferente, no es reflexionable, de forma más lenta y más indeterminada en la ejecución [*im Vollzuge langsamer, unbestimmter*]” (GA 61, 168).

que no existe un “*medius locus*” en el que encontrarse a salvo y descansar—, reside la dificultad y el peso que toda vida ha de aprender a sobrellevar, su condición más desasosegante: el *inquietum cor nostrum*.<sup>1</sup>

Ahora bien, si, por un lado, en el origen de la movilidad de la ruina se halla la nada o el no-ser, el “contra” privativo o *sterético* que aniquila poco a poco a la vida; por el otro, hemos visto que sólo mediante “una intensificación de la caída en picado [*eine Steigerung des Sturzes*], que es ejecutada en sí misma en su propia contradirección [*sie sich in ihm selbst in seiner eigenen Gegenrichtung vollzieht*] y a través de su movilidad [*Bewegtheit*] en un constante encuentro con la nada [*das Nichts*]”, surge la movilidad contrarruinante (GA 61, 154). De este modo, la exacerbación del cuestionamiento de sí mismo —de la *tentatio tribulationis*— lleva aparejada la intensificación de la caída; hiperbolizar la hipérbole hasta su nihilidad —al modo de la *desperatio* kierkegaardiana—, hasta que tenga lugar “la decisión más acuciante y temporalmente más radical” (GA 61, 168), parece ser el único camino que le resta a una filosofía que desea permanecer fiel, mediante su repetición (*Wiederholung*), a la dificultad que entraña la vida, al sentido último de la facticidad como temporalidad e historicidad.

Con estas lecciones Heidegger alcanza la descripción más prolija de la “dialéctica” implícita a la manifestación fenoménica del sentido fundamental del ser de la vida: la facticidad. Se trata de la exposición más rica y más detallada del modo adversativo según el cual la vida fáctica refiere intencional y ejecutivamente a su ser, así como del despliegue de su condición de arrojada en el mundo según la movilidad de la ruina. Llegados a este punto podemos afirmar que nos hallamos, además, ante una fenomenología del *adfectus* y que ésta surge como alternativa a la fenomenología egológica y teórica de la *reflexio*: la *intentio obliqua* del *ad-fectus* refiere “por lo regular” al ser de la vida fáctica (la facticidad) como *molestia* o peso, y lo hace desde la movilidad evasiva de la *ad-versio* que conlleva su exposición y entrega al Ahí del

---

<sup>1</sup> En el *Informe Natorp*, Heidegger reformula la profunda tribulación agustiniana como “la posibilidad de errar”: “La vida fáctica, en cuanto preocupada por la existencia [*existenzbekümmern*], no accede directamente a sí misma [*umwegig*]. La posibilidad de aprehender [*ergreifen*] el ser de la vida en su preocupación implica, a su vez, la posibilidad de errar la existencia [*Existenz zu verfehlen*]. La existencia en cada caso posible [*die je mögliche Existenz*] de la vida fáctica, en la medida en que puede errar en sí misma [*als verfehlbare an ihr selbst*], resulta fundamentalmente problemática [*fragwürdig*] para la vida” (NB, 361; 43-44).

mundo.<sup>1</sup> Por esto mismo nos describe una fenomenología de los modos en los que la vida refiere al *Faktum* de su ser desde su encontrarse ya siempre arrojada en el mundo (esto es: desde las categorías de la inclinación, la anulación de la distancia o el “ante”, la oclusión y lo fácil, en su relucencia y prestrucción); y donde los dos sentidos principales de referencia del cuidado, el “ante” (*vor*) y el “contra” (*gegen*), articulan las dos movibilidades fundamentales (*Grundbewegtheiten*) de la vida fáctica: la movilidad de la ruina (de la *aversio* o del contra sí) y la movilidad contrarruinante (de la *versio* o del ante sí).<sup>2</sup>

A diferencia del modo teorético y reflexivo de darse a sí mismo (*Selbstgebung*) en una intuición plenificada (GA 61, 153), y debido a la imposibilidad estructural que tiene el ser de la vida fáctica de aparecer fenoménicamente “ante” sí en su existencia mundana, esta fenomenología adquiere un inevitable cariz negativo: toma como hilo conductor la referencia adversativa —el estar “ante sí” desde el “fuera de sí” como un “contra sí”— y la movilidad fundamental de la ruina, todo ello según el modo privativo del des-cuido (*Sorg-losigkeit*) y la des-preocupación (*Un-bekümmerung*). Pues bien, no otra cosa significa la palabra griega “*a-kedia*”: la privación o la ausencia (*a-*) de preocupación y de cuidado (*kêdos*), la *securitas* que conduce tanto a la indiferencia como a una incesante actividad y a un profundo desasosiego.<sup>3</sup>

Desde un punto de vista fenomenológico, estamos —como diría Marion (1989: 93)— ante una fenomenología de lo inaparente de la aparición: una fenomenología de los modos de exposición en los que la facticidad —tras haber sido apartada y

---

<sup>1</sup> De forma excepcional, según vimos en el §23.2, puede irrumpir el anuncio kairológico de la facticidad del morir en “lo atormentador” del devorar del tiempo (la *Horrescenz*) como “ser-para-mí” (GA 61, 138); es decir: el *adfectus* como el anuncio de lo más extraño y lo más propio (*Eigentlichen*) de su ser (existencia).

<sup>2</sup> En el §29 de *Ser y tiempo* se nos dirá: “Por lo regular, el Dasein esquivo, de un modo óntico-existencial, el ser que ha sido abierto en la tonalidad afectiva [*Stimmung*]; desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante tonalidad afectiva no se vuelve [*sich nicht kehrt*], se desvela el Dasein en su estar entregado [*Überantwortetsein*] al Ahí. En el mismo esquivar [*Ausweichen*], está abierto el Ahí. [...] Como ente que está entregado [*überantwortet*] a su ser, el Dasein queda entregado también al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse — pero en un encontrarse que, más que en un directo buscar, se origina en un huir. La tonalidad afectiva no abre mirando [*Hinblickens*] hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión [*An- und Abkehr*]. [...] Esta aversión es siempre lo que es en la forma de la disposición afectiva [*Befindlichkeit*]” (SZ, 135; 159-160).

<sup>3</sup> Joan Corominas define en su *Diccionario crítico etimológico* la “acidia” como “pereza”, tomado del latín “*acidia, aedia*”, y éstos a su vez del griego “*ἀκηδία*”, “indiferencia”, derivado privativo del “*κηδος*”, “cuidado”. En el diccionario Liddell-Scott (1996: 49), la entrada “*ἀκήδ-εια*”, derivado privativo de “*κηδος*”, significa tanto indiferencia y ausencia de cuidado (*carelessness*) como torpor, apatía, agotamiento y cansancio; “*ἀκηδής*”, que significa despreocupado, sin cuidado (*without care*) o sin pesar (*without sorrow*), fue vertido al latín como “*securus*”, de tal forma que la *securitas* se convierte en el reverso de la preocupación, en el vivir *sine cura*.

reprimida (*Abgedrängtwerden*)— aparece a través (*hindurchscheint*) de la *aversio* y de la movilidad fundamental de la huida, de la oclusión y de la horrorización (*abhorrere, Horrescenz*) que manifiesta la vida ante su origen fáctico; y, más aún, ante el hecho de su “todavía” tener que existir, es decir, ante el hecho de tener que responder del *Faktum* de su ser. En ese respecto, la fenomenología de la *akedia* se nos presenta no sólo como una fenomenología privativa de la preocupación y del cuidado, sino también, o precisamente por ello, como una fenomenología de la ausencia o de la falta de responsabilidad: del no querer responder de la enigmática entrega (*Überantwortung*) al *Faktum* de su ser, o del no querer hacerse cargo de su origen fáctico mediante lo que en palabras de Nancy (2002) sería una “decisión de existencia”.

En último término, la articulación categorial de la movilidad fundamental de la vida fáctica y de su contramovilidad, que se juega en el espacio intencional abierto por la correlación entre los dos sentidos de referencia esenciales del cuidado —el “ante” (*vor*) y el “contra” (*gegen*)—, tensa igualmente, como veremos en el §25, la movilidad que Lutero asignó a la existencia humana caída en pecado. Desde un expreso “a-teísmo” metodológico, Heidegger se apropia de esta movilidad ruinante a la vez que destruye, como analizaremos en la última parte de nuestra investigación, la interpretación patristica y escolástica de Aristóteles en busca de una nueva configuración ontológica de la facticidad.

El injerto de la rama luterana en el tronco de la física aristotélica ha transmutado, pues, el producto del árbol del conocimiento en un fruto del árbol de la vida, cuyas raíces no se estancan en el suelo rocoso del fundamento (motor inmóvil), sino que por ellas fluye la historicidad radical de la facticidad, *semper in motu*. A su vez, todo ello ha dado por resultado, según hemos podido apreciar a lo largo del Capítulo 6, aquella hiper-fenomenología o a-fenomenología sobre la ausencia (*abousia*), la ocultación (*lethe*) y el cierre (*myein*) que anunciamos al final de la Recapitulación y Tránsito de la Primera Parte, y que ahora retomamos bajo el nombre de fenomenología de la *akedia*.

## Tercera Parte

LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL *FAKTUM* DE LA FACTICIDAD:

LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA DE LA FACTICIDAD





## INTRODUCCIÓN

Una vez que hemos situado el descubrimiento de la experiencia fáctica y del *Faktum* de la facticidad en la fenomenología de la vida religiosa y hemos seguido de cerca, a lo largo de la Primera Parte, la transformación preteórica de la intencionalidad que reclama este nuevo “objeto”; y una vez que hemos considerado igualmente, en la Segunda Parte, la cuestión epistemológica del modo de acceso a ese *Faktum* y hemos asistido tanto al despliegue categorial como a la culminación de la fenomenología hermenéutica de la facticidad según el hilo conductor de la movilidad, nos detendremos ahora, en esta Tercera Parte, en el tránsito de una *fenomenología* (hermenéutica) de la vida fáctica a una *hermenéutica* (fenomenológica) de la facticidad que se alza a su vez sobre el suelo de una ontología, sin perder de vista por ello las modificaciones que experimenta la doble movilidad de la *intentio* de la vida fáctica en este nuevo escenario.

El hallazgo de una profunda y hasta entonces inédita dimensión temporal, histórico-ejecutiva, de la experiencia en su estudio de la fenomenología de la vida religiosa le revela a Heidegger un genuino campo de investigación, a la vez que le insta a poner en cuestión y a radicalizar los límites cognitivos de la intencionalidad. En este proceso de radicalización y excedencia del ámbito del sentido descubre un nuevo fenómeno: la vida fáctica. El acceso al *Faktum* de su ser —que Heidegger enuncia como el acceso ejecutivo, y no teórico, a la indicación formal “Yo soy”— sólo es posible mediante una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*); un modo de habérselas consigo que surge desde la respectividad de una situación concreta, ya que la vida fáctica, antes de constituirse en un yo consciente y reflexivo, se encuentra ya siempre afectivamente arrojada en el mundo.<sup>1</sup> Y es en esta experiencia fundamental donde hay que buscar el “motivo

---

<sup>1</sup> Recordemos que Heidegger deseaba “invertir” de este modo el *cogito* cartesiano, fundamentar la “autocerteza” en su ser fáctico desde la *quaestio* agustiniana (GA 60, 299; 155). En ese sentido, y a diferencia del proceder metódico de Descartes, se trata de hiperbolizar la duda, la *skepsis* fáctica o cuestionabilidad, hasta alcanzar el desasosiego y la inseguridad más radical como la realidad fundamental del sí mismo, que queda oculta tras la búsqueda cartesiana de certeza absoluta. De tal

existencial” del que brota la preconcepción (*Vorgriff*) que guía el proceder hermenéutico; el motivo que orienta tanto a la destrucción como a la indicación formal en el acceso y en la autodilucidación de la facticidad.

Así pues, gracias a la agudización y a la ampliación de la noción de experiencia que le brinda el descubrimiento del *Faktum* de la facticidad, Heidegger accede a la “*Urwirklichkeit*” que encierra la experiencia del sí mismo (*Selbsterfahrung*) como *Selbstbekümmern*; a saber: la inquietante hetero-afección del ser de ese *Faktum* — del *Faktum* del “Yo soy”— como una experiencia radicalmente diferente (*Grunderfahrung*) de la experiencia del resto de hechos y objetos. A partir de ahora, obtener el acceso adecuado al ser de ese *Faktum* se convierte en la condición *sine qua non* de la hermenéutica de la facticidad: es necesario que, junto a la movilidad de la huida, la tendencia a la deformación y al ocultamiento, exista un modo de ser en la verdad para que el ejercicio hermenéutico pueda sacarlo a la luz.

Ahora bien, como se trata de un tipo de “afección” (*affectio*) que no es reductible a una autopercepción o autodonación *inmediata* —según ya vimos en las lecciones del WS 1921/22 (GA 61, 150-153)—, se abre así, sobre todo a partir del año 1923 con la fijación terminológica de la “cotidianidad” (*Alltäglichkeit*), una doble dimensión de la experiencia y de la realidad: por un lado, se encuentra la realidad superficial, óptica, cotidiana y fenoménica, *mediada* por la movilidad de la caída; y, por el otro, la *Urwirklichkeit*, una realidad fundamental, ontológica, originaria y fenomenológica, acorde al *Faktum* de la facticidad, a la que sólo se accede yendo *contra* la tendencia a la caída y mediante la insistencia hiperbólica de la *Fraglichkeit*. A esta segunda posibilidad, que vuelve transparente (*durchsichtig*) la brumosa opacidad de la primera, Heidegger la designa con un término de resonancias kierkegaardianas: la existencia (*Existenz*).<sup>1</sup>

---

suerte que frente a la comprensión del ser del “Yo soy” como *res cogitans*, Heidegger introduce la noción hermenéutica de “*Jeweiligkeit*” —el ser en cada instante o en cada ocasión— para dar cuenta de la indeterminación radical y la cuestionabilidad en la que se mueve el habérselas de la vida fáctica consigo misma. Con ello evita la auto-afección del yo como si fuera una *res* y posibilita, en cambio, que lo sea según su modo de ser, cada vez único, singular e histórico.

<sup>1</sup> Heidegger reconoce en *Ser y tiempo* su deuda con el pensador danés, aunque rebaja su tratamiento del “*Existenzproblem*” a un ámbito existencial (*existenzielles*); véase SZ, 235; 255, n. 1. Kierkegaard emplea también la noción de “transparencia” para referirse a la verdad en un sentido existencial; es decir, la verdad como el proceso o el movimiento de autodilucidación que permite “ver a través” del interior de la propia existencia y cuyo caso paradigmático es la relación de trascendencia que hace posible la fe: el ser uno mismo ante Dios. De igual forma, según vimos en el Capítulo 2, Heidegger asociaba —por referencia a 1 Tes 5, 5— la “claridad” [*Helle*] al saber sobre uno mismo [*Wissens um*

La afección del *Faktum* de su ser acontece entonces en el seno de una experiencia fundamental extraña e inhóspita (*unheimlich*), que acrecienta la tribulación y la angustia, ya que sólo de este modo, desde el enigma suscitado por esta hetero-afectividad radical, es posible acceder a la condición de *Faktum* de la facticidad: al nudo hecho de que es (*daß es ist*). En este sentido, la índole emotiva de la facticidad se nos revela en el “*adfectus*”.<sup>1</sup> Pues, tal y como advertimos en el Capítulo 6, ser afectado por el *Faktum* de la facticidad significa ser afectado por “algo” radicalmente extraño a mí pero que a la vez me concierne sobremanera o “es para-mí” (*Mir-sein*) mediante un nexo puramente ejecutivo y no reflexivo (GA 61, 180), a partir del anuncio kairológico de lo atormentador, lo taladrante y lo corrosivo de la facticidad del morir; es decir: de un tiempo aniquilador que también lo “es para mí” como el acontecer histórico de la facticidad, y que la ruina, en su no tener nunca tiempo, reprime y cancela. Contraviniendo una tradición que ha negado el acceso *afectivo* al ser de lo ente, Heidegger recupera el motivo agustiniano de la *affectio* como el modo en que el sí mismo se encuentra afectado por su ser como *tempus*.<sup>2</sup> El acceso afectivo al tenerse o al habérselas consigo —al “*Sich-selbst-Haben*”— es igualmente la experiencia ejecutiva, histórica y temporal de su *ser*; una experiencia abierta, cada vez, por la puesta en cuestión radical de la facticidad y que se ejecuta desde la *nada* de la vida fáctica.

La transformación del método fenomenológico derivada de la búsqueda del modo adecuado de acceso a su “objeto” —el ser de la vida fáctica (la facticidad) y, a

---

*sich selbst*]” (GA 60, 104; 132) y en su *opus magnum* define la “transparencia” (*Durchsichtigkeit*) como “un ‘autoconocimiento’ bien entendido” (*wohlverstandenen “Selbsterkenntnis”*) (SZ, 146; 170).

<sup>1</sup> *Adfectus* o *affectus* (afecto, sentimiento, disposición del alma, estado e inclinación) es el participio pasivo de *afficere* (poner en cierto estado, afectar, disponer y debilitar), derivado de *ad-facere*. Del verbo *facere* proviene asimismo *factum* y su derivado “facticidad”. Se trata, pues, de dos nociones intrínsecamente emparentadas entre sí: en el *adfectus* tiene lugar la afección del *Faktum* del ser de la vida fáctica (la facticidad) como algo enigmático que *ya siempre* le antecede, que no ha sido puesto, producido ni elegido por ella, que es, por tanto, ajeno al dominio de su voluntad y a lo que sin embargo se encuentra entregada.

<sup>2</sup> Véase la conferencia “Der Begriff der Zeit” (1924), donde Heidegger traduce la “*affectio*” agustiniana por “*Befindlichkeit*” (BZ, 111; 33-34). Respecto a la apropiación heideggeriana de la *affectio* agustiniana, véase Coyne (2011) y Esposito (2009). Heidegger volverá sobre la cuestión del tiempo como “autoafección” (*Selbstaffektion*) en su libro sobre Kant (KPM, §34). Por otro lado, frente a la afirmación cartesiana de que no es posible la afección (*Affektion*) del ser en cuanto tal, Heidegger asevera en las lecciones del SS 1925 todo lo contrario; esta afección tiene lugar en la experiencia fundamental de la angustia: “La angustia [*Angst*] no es otra cosa que la experiencia por antonomasia del ser [*die schlechthinnige Erfahrung des Seins*] en el sentido de ser-en-el-mundo. [...] Angustia en tanto que la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] del nudo ser-en-el-mundo mismo del puro *Dasein*” (GA 20, 403; 365). Queda así anunciado el importante papel metodológico que va a desempeñar la *Grundbefindlichkeit* de la angustia como acceso al ser en términos de nada o diferencia ontológica. Véase, por ejemplo, Adrián Escudero (2010: 473-487), Courtine (1990: 233-247), Gilardi (2008: 114-124 y 149-172) y Marion (1989: 111-118 y 249 y ss.).

partir de 1923, el ser del “Dasein propio en cada caso”— introduce, primero como adjetivo y después como sustantivo, el término “hermenéutica” en la denominación de su quehacer filosófico. La fenomenología de la vida fáctica se pliega interpretativamente sobre sí y se convierte en “hermenéutica de la facticidad” —en el doble sentido del *genitivus objectivus* y *subjectivus*— cuando descubre que el acceso a su “objeto” no es recto sino oblicuo, y que, además, este acceso sólo es posible desde el interior mismo de la facticidad: a partir del cuestionamiento radical de la movilidad de la vida fáctica.<sup>1</sup>

Así las cosas, el término “hermenéutica” designa en 1923 la “autointerpretación de la facticidad” (*Selbstausslegung der Faktizität*): “La hermenéutica tiene la tarea de hacer al Dasein propio en cada caso accesible en su carácter de ser al Dasein mismo [*das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen*], de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo [*Selbstentfremdung*] en la que se ve envuelto el Dasein. En la hermenéutica se configura para el Dasein una posibilidad de llegar a *comprenderse* y de ser ese comprender [*für sich selbst verstehend zu werden und zu sein*]” (GA 63, 15; 33). Asimismo, la facticidad reclama una interpretación (*Auslegung*) originaria de su ser porque —como se aduce a partir de 1922 en el *Informe Natorp*— éste se encuentra ya siempre interpretado de algún modo (*in Ausgeletheit sein*), y se nos da a mostrar, en tanto que fenómeno señalado, según la forma de un encubrirse (*sich-verdeckens*) y de un velarse (*sich-verschleierns*): “*El ser en el modo del encubrirse y el velarse —y esto no accidentalmente sino por su carácter de ser— es inherente al carácter de ser del ser que es objeto [Gegenstand] de la filosofía*” (GA 63, 76; 100).<sup>2</sup>

Por lo pronto, el proyecto hermenéutico contiene en sí mismo una tensión no resuelta que se aprecia ya en el rótulo de “hermenéutica de la facticidad”; esto es: en la tendencia interpretativa que se propone “hacer visible” (*sichtbar*) y volver “transparente” (*durchsichtig*) la opacidad intransitable (*Undurchsichtigkeit*) de la

---

<sup>1</sup> “La relación entre hermenéutica y facticidad —precisa Heidegger en el curso del SS 1923— no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible y señalado del carácter de ser la facticidad [*das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität*]. La interpretación es un ente del ser de la vida fáctica misma [*Die Auslegung ist Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst*]” (GA 63, 15; 33).

<sup>2</sup> Sobre la noción hermenéutica de fenómeno, véase especialmente Grondin (2012: 30), Leyte (2005: 33-34), (2008: 167) y (2013: 274-277) y Marion (1989: 90-104).

facticidad.<sup>1</sup> Justo por ello, la interpretación hermenéutica deberá moverse entre la tendencia de la vida fáctica al enmascaramiento larvante y ruinoso, a la “alienación de sí misma” (*Selbstentfremdung*), y la tendencia contraria a la “autotransparencia” (*Selbstdurchsichtigkeit*) o al autoesclarecimiento existencial. Si bien la alienación de sí misma parece en cierta medida subsanable por la lucha constante de la interpretación hermenéutica contra la caída en el estado de interpretado público gracias a su ejercicio de explicitación conceptual y clarificación existencial, ésta tropezaré una y otra vez, como veremos a lo largo de este último capítulo, con la resistencia de un enigma insondable: la condición de *Faktum* de la facticidad.<sup>2</sup>

Desde el comienzo de nuestro trabajo, hemos fijado nuestro interés en la transformación preteórica de intencionalidad y nos hemos topado en diversos momentos con la constatación de la duplicidad originaria de la *intentio* vital; ésta es pasiva y activa a un mismo tiempo, se desdobra a sí misma en un mismo movimiento *retro-* y *prospectivo* que Heidegger denominó en sucesivas ocasiones con el par motivación (*Motivation*) y tendencia (*Tendenz*); retroconcepción (*Rückgriff*) y preconcepción (*Vorgriff*); relucencia (*Reluzenz*) y prestrucción (*Praestruktion*); y como veremos en esta parte final (§28): αἴρεσις, el dirigirse hacia (*Zugehen*), y φυγή, el retroceder o el huir (*Zurückweichen, Fliehen*) ante el *Faktum* de la facticidad, como la doble movilidad del *pathos* y de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Este doble *arché* de la intencionalidad de la vida fáctica —de su *Bewegtheit*— dará lugar finalmente a una noción medular de la analítica existencial: la “comprensión afectiva” (*befindliches Verstehen*) o, lo que es igual, la definición de la existencia como “proyecto arrojado” (*geworfener Entwurf*).

En cuanto a la “comprensión afectiva”, ésta no debe ser confundida con una exégesis erudita de los textos de la tradición, sino que define, ante todo, la estructura ontológica del Dasein como una relación de ser que abre mundo; una relación de ser

---

<sup>1</sup> Gadamer (2002: 62-63) reparó en esta paradoja: “Hay que ser consciente de que esto [la hermenéutica de la facticidad] es como una espada de madera; porque la facticidad significa precisamente la resistencia inamovible que lo fáctico opone a todo comprender y entender, y en la formulación especial que Heidegger dio a este concepto, la facticidad significa una determinación fundamental de la existencia humana”. Por ello, precisa Gadamer (2002: 329): “El verdadero acento de la hermenéutica de la facticidad —por extraño que pueda sonar— es que en el *facto* de la existencia se encontraría un entender y que la existencia misma sería hermenéutica”.

<sup>2</sup> La alienación de sí misma sólo puede ser superada en cierta medida porque, como apunta Heidegger en el *Informe Natorp*, “la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica de la facticidad y que ya no puede ser enteramente erradicado” (NB, 366; 49).

en la que *le va* su ser mismo (*auf sein Sein ankommt*) y que abre, en virtud del carácter preteórico de su *intentio*, un espacio significativo previo al recinto constituyente de la conciencia moderna y a su modo representativo de entender el conocimiento. Pues bien, si hasta aquí hemos descrito la intencionalidad de la vida fáctica, primero desde la destrucción de su acepción tradicional, de naturaleza subjetiva, psicológica y representativa, y después a partir de su despliegue fenomenológico, pre-teórico, trans-subjetivo y mundano, ahora se nos revela con mayor nitidez como una alternativa a la preeminencia de la presencia y de la *repraesentatio* en la reflexión moderna; esta acepción de la intencionalidad recupera además la relevancia —antes subordinada al pensar representativo— del *adfectus* como el acceso ejecutivo y temporal al habérselas consigo (*Sich-selbst-Haben*). Por esta razón hemos denominado “la transformación afectiva de la intencionalidad” al camino recorrido por nuestra investigación, dando por supuesto en todo momento que esa transformación es al mismo tiempo hermenéutica o comprensiva.

En esta última parte vamos a abordar las lecciones y los trabajos que, bajo una impronta ontológica, concluyen la primera estancia de Heidegger en la Universidad de Friburgo e inauguran su llegada a la Universidad de Marburgo (1922-1924): las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, más conocidas como el *Natorp Bericht* o *Informe Natorp* (1922); las lecciones del SS 1922 denominadas *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*; las lecciones del SS 1923 tituladas *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*; aspectos puntuales de la conferencia “Der Begriff der Zeit” (1924) y del tratado con el mismo nombre *Der Begriff der Zeit* (1924); y el curso sobre Aristóteles del SS 1924 titulado *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Abarcaremos, pues, algunos escritos del año 1924, excediendo así la primera etapa de las lecciones universitarias de Friburgo (1919-1923), porque durante los años 1922-1924 se perfilan las estructuras ontológicas de la hermenéutica de la facticidad y culmina el intenso diálogo con Aristóteles, aunque todavía no adquiere un claro protagonismo la pregunta por el sentido del ser y la articulación de una ontología fundamental, lo cual sucederá en el periodo de 1924-1926 que finaliza con la publicación de *Ser y tiempo* (1927).

Nos encontramos, por tanto, ante la tercera y última vuelta —la vuelta ontológica— que damos en torno al *Faktum* de la facticidad. En este caso, su recorrido no coincide exactamente con el efectuado en las dos partes anteriores, sino

que su único capítulo adquiere más bien un carácter conclusivo a la par que desplaza la problemática de la facticidad hacia un nuevo terreno ontológico. Su contenido se despliega en cuatro momentos: la destrucción y la apropiación que Heidegger lleva a cabo subrepticamente de la fenomenología greco-cristiana de la *akedia* (§25); la noción de *stéresis* como el origen ontológico del desasosiego (§26); la muerte como el hilo conductor del análisis ontológico de la facticidad (§27); y la doble movilidad del *adfectus* y del *pathos* en su versión ontológica como disposición afectiva (*Befindlichkeit*) (§28).





## Capítulo 7

### LA FENOMENOLOGÍA DE LA AKEDIA COMO LA MATRIZ INTENCIONAL OCULTA DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

#### §25. Destrucción y apropiación de la fenomenología de la acedia

En la Recapitulación y Tránsito de la Segunda Parte hemos denominado “fenomenología de la *akedia*” a la forma de exposición, adoptada por Heidegger en las clases del WS 1921/22, del despliegue categorial de la facticidad: primero, a partir de una descripción fenomenológica del sentido de referencia (*Bezugssinn*) o del cuidado según la orientación negativa de la aversión (*aversio*) al origen; después, a partir de su movilidad (*mobilitas*) como desasosiego (*Unruhe*) o según la manera en la cual esas categorías son ejecutadas (*Vollzugssinn*) desde el interior de la ruina (*Ruinanz*), la movilidad fundamental de la facticidad. De esta doble perspectiva nos resultó el siguiente entramado categorial: 1. la inclinación, la proclividad, el ser arrastrado, la dispersión y la autosuficiencia; 2. la supresión de la distancia, la omisión, el medir mal, la distancialidad en la proclividad y lo hiperbólico; 3. la oclusión, el esquivarse la vida a sí misma y sin embargo no haberse perdido, la formación múltiple de posibles equivocaciones, la ofuscación y lo elíptico. Este conjunto categorial es ejecutado de manera simultánea mediante las dos categorías del movimiento: la relucencia y la prestrucción.

De ahí que, por un lado, debido a la imposibilidad estructural que tiene la vida fáctica de aparecer “ante” (*vor*) sí misma como si fuese un dato más del mundo y, por el otro, debido al horror (*Horrescenz*) que experimenta ante el anuncio atormentador del devorar del tiempo como “ser-para-mí” (*Mir-sein*) o la facticidad del morir, tanto en el primer momento del análisis (*aversio* o *abhorre*) como en el segundo (*mobilitas*) la fenomenología de la facticidad se nos reveló en la tendencia fundamental de la huida. Así pues, ya sea a través de la inclinación y la dispersión hiperbólica en el mundo, ya sea a través del bloqueo y la oclusión elíptica sobre sí misma, o ya sea en la búsqueda del camino más fácil, se trata de una propensión

esencial que articula el conjunto categorial según una movilidad que va a la “contra” (*gegen*) de la vida. Podemos resumir entonces la movilidad del cuidado y el despliegue categorial de la facticidad como una fenomenología que gira en torno a dos sentidos de referencia fundamentales e indisociables entre sí: el “ante” y el “contra”. O mejor aún: la supresión de la distancia o del “ante” se manifiesta en la referencia intencional de un “contra-sí”. El ir a la *contra* de sí misma es, por consiguiente, la modalidad privativa y la manifestación fenoménica más inmediata, la forma más habitual de estar la vida *ante* sí en su trato cotidiano con el mundo.<sup>1</sup>

De este modo, en el trasfondo de la descripción fenomenológica y categorial de la facticidad nos encontramos con una reformulación del concepto tradicional de *intentio*: la movilidad fundamental de la ruina parte del presupuesto hermenéutico de que la vida fáctica se encuentra inclinada hacia el mundo, y fruto de esta inclinación se comprende a sí misma *contra* sí misma. Pero esta acepción de la intencionalidad no es en realidad inédita, tiene su origen en la irrupción histórica del cristianismo primitivo y en su profunda comprensión del “sentimiento vital” del desasosiego (GA 58, 205). Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Lutero, Pascal o Kierkegaard acentuaron las paradojas que entrañaba el amor y el temor a Dios y a sí mismo desde una intensa conciencia de *creatura*, desde una nueva y radical asunción de la existencia que, de manera muy distinta a la concepción griega de la vida, se sabe *facticia*: finita, lábil y arrojada en el mundo. Esta referencia intencional, por el lado del alma humana y de su frágil voluntad, se trocaba fácilmente en *amor mundi*, en *odium Dei* y en *timor servilis*; un movimiento de *fuga* que, al dar la espalda a Dios y a la esperanza en la eternidad, se aferra a las cosas del mundo en su afán de distraer el miedo a la muerte, hasta el punto de que, extraviada en su dispersión y desesperada ante la imposibilidad de alcanzar su fin —la *beata vita*— por esa vía, la vida fáctica acaba odiando a Dios y aborreciéndose a sí misma.

En la génesis de esta fenomenología del *abhorrrere*, de la *aversio* y de la *fuga* — que redobla su vinculación intencional negativa con el amor hasta invertir y enmascarar su sentido al modo de la *perversio*: el *odium*— se encuentra, como ya

---

<sup>1</sup> En *Ser y tiempo* aparece explicitada esta correlación entre el fenómeno privativo y el fenómeno positivo: “Es cierto que en la caída el modo propio de ser sí mismo está existentemente cerrado y repelido [*verschlossen und abgedrängt*]: pero este estar cerrado es sólo la *privación* [Privation] de una aperturidad que se manifiesta fenoménicamente en el hecho de que la huida del Dasein es una huida *ante* [vor] sí mismo. En el ante-qué [*Wovor*] de la huida el Dasein viene precisamente ‘tras’ [*hinter*] de sí. Tan sólo en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, *puede* también huir *ante* [vor] sí mismo” (SZ, 184; 207).

vimos en la Primera Parte, el descubrimiento de la impotencia de la voluntad en las epístolas paulinas, la fenomenología del *curare* de Agustín, así como la concepción luterana de la *corruptio* inherente a la naturaleza humana. Aquello que tienen en común estas “violentas erupciones” históricas es una insólita comprensión de la movilidad de la facticidad, una relación intencional adversativa entre el amor, el temor y el odio a Dios y a sí misma que inaugura la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo. Surge así una nueva matriz intencional —y con ella un nuevo modo de concebir la experiencia y el mundo del sí mismo— que articula el desasosiego y la preocupación por la vida eterna o por la salvación personal según un juego dialéctico de a-versiones, in-versiones, per-versiones y con-versiones que Aristóteles no pudo barruntar en su descripción de la *órexis*, aunque sí abonó el terreno para su articulación posterior durante la Edad Media gracias a sus agudos análisis en torno al *pathos*.<sup>1</sup>

La inusitada acepción del amor que trajo consigo el cristianismo supuso una profunda e inesperada “inversión” de la concepción natural y cósmica que hasta entonces poseían los griegos.<sup>2</sup> Y con él, la introducción del pecado en el mundo desencadenó una nueva dialéctica entre el amor, el temor y el odio que subraya especialmente la condición finita, mortal y caída de la vida fáctica. Tal y como señalamos en el Capítulo 3 al analizar la fenomenología del *curare* de Agustín, en el

---

<sup>1</sup> En el §28 retomamos esta problemática. Fue Max Scheler quien más atención prestó al amor y el odio como fundamentos fenomenológicos —como actos y movimientos intencionales y no como meros sentimientos— de la ética. Heidegger reconoce su mérito en diversos lugares; por ejemplo, en las lecciones del SS 1928, todavía conmocionado por su reciente fallecimiento, afirma: “Scheler ha sido el primero en hacer comprensible, en particular en el ensayo ‘Amor y conocimiento’, que los comportamientos intencionales son completamente diferentes [a un mentar cognoscitivo], y que, por ejemplo, el amor y el odio fundan el conocimiento; Scheler toma aquí motivos de Pascal y Agustín” (GA 26, 169; 158); véase también GA 58, 205 y GA 20, 222. Heidegger se refiere igualmente en *Ser y tiempo* a Scheler y a la importancia del amor con unas citas de Pascal y Agustín; véase SZ, 139; 163. En cambio, tan sólo unos años antes, en sus notas al curso de 1921 sobre las *Confesiones*, las referencias a Scheler poseen un tono crítico por lo inadecuado de la axiologización que éste comparte con el neoplatonismo; véase GA 60, 264 y 277; 121 y 133. Respecto a la influencia del amor, el temor y el odio en el trasfondo epistemológico de la filosofía heideggeriana, véase Agamben (1988), Buren (1994a: 171-172), Dahlstrom (2006: 204-208), Kisiel (1993: 214-217), (1994b) y (2006) y Sommer (2005: 137).

<sup>2</sup> Scheler (1998: 63-64) se refiere al amor cristiano como “una *inversión del movimiento amoroso*” respecto al ideal griego. Si la esencia del amor antiguo es la aspiración de lo inferior a lo superior según un “*agón cósmico*” que se dirige a la divinidad eternamente inmóvil, para el cristiano sucede a la inversa: “El amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre [...] —y ello *sin* la angustia y temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble, sino con la convicción piadosa de conseguir lo más alto en la realización de este acto de ‘humillación’, en este rebajarse a sí propio, en este ‘perderse a sí mismo’—, con la convicción de hacerse igual a Dios. [...] Ya no hay una idea de un ‘bien supremo’ que tenga un contenido más allá y con independencia del *acto* del amor *mismo* y de su movimiento. ¡De todas las cosas buenas, la mejor es el amor mismo! El ‘*Summun bonum*’ es ahora, no un valor de cosa, sino de acto; es el valor del amor mismo como amor”.

núcleo de la estructura formal de la concupiscencia nos encontramos con la perversión de la dirección intencional del verdadero amor (*amor maximus*) y del verdadero temor (*timor castus*), motivada a su vez por la tendencia hacia el *amor mundi*: la *aversio a Deo et conversio ad creaturas*. La aversión a Dios redonda, pues, en el amor hiperbólico a sí mismo (*superbia*) y en el amor y en el temor a las cosas del mundo, sobre las que prevalece el miedo a la muerte en lugar del auténtico temor y temblor —la angustia genuina o *timor castus*— ante Dios y ante sí mismo. Pero, curiosamente, aquello que nos enseña la experiencia fáctica de la vida cristiana es una insólita resolución dialéctica: sólo desde la *perversio* y desde la *aversio*, desde la más absoluta deformación larvante y desde el alejamiento desesperado ante Dios y ante la verdad de sí mismo, es posible ejecutar cada vez la *conversio*, el contra-movimiento que hace posible la asunción de la propia facticidad. Ocurre, además, que el acceso a esta situación ejecutiva excede el poder del ser humano (2 Cor 4, 7-8) y requiere de la acción de la gracia.<sup>1</sup>

La movilidad característica de la concupiscencia, sobre todo en lo que concierne a su orientación fundamental de fuga horrorizada ante Dios y a la perversión del gozo del bien divino, fue minuciosamente desarrollada, como enseguida veremos, durante la Edad Media. Primero abordaremos esta cuestión a partir de una destrucción del pecado capital de la acedia, tal y como fue recogido por Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, desde la experiencia del pecado en Lutero (§25.1); y después esbozaremos una interpretación de la fenomenología de la *akedia* acorde a la preconcepción (*Vorgriff*) hermenéutica de la facticidad que hemos obtenido a lo largo de nuestro trabajo, especialmente a raíz del *curare* agustiniano (§25.2).

### §25.1. Destrucción hermenéutica de la acedia medieval

La tradición medieval —Casiano, Gregorio el Grande, Isidoro de Sevilla, Juan Clímaco o Juan de Damasco, cuyas doctrinas fueron compendiadas por Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*— se apropió de la antigua melancolía bajo la

---

<sup>1</sup> Véase GA 60, 121-122; 150. Como ya mencionamos, la ejecución del *amor maximus* y del *timor castus* que exige la *conversio* supone situarse *ante* Dios como siendo nada; sólo así tiene lugar la verdadera alegría (*gaudium*) ante la verdad. Asimismo, Heidegger identificaba esta alegría con “la remisión radical a sí mismo, facticidad propia” (GA 60, 196; 48-49).

acepción negativa de la acedia como pecado capital.<sup>1</sup> Se trata, por lo pronto, de una profunda dolencia que desencadena la ruina espiritual debido al consentimiento de la razón en la huida, el horror y la repulsa del bien divino (*queae consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini*). Con todo, la acedia guarda un estrecho parentesco con la tristeza, aunque el origen de esta *tristitia aggravans* no es humoral sino anímico, y adopta a su vez la forma antinómica de una *tristitia de bono divino*: una tristeza por un bien —por el gozo espiritual de la caridad— cuyo peso en el ánimo de quienes la padecen les conduce a la “pereza del corazón”, al *torpor* y al *taedium*, que muy a menudo se traduce en una aversión, aborrecimiento y apatía para decidirse a actuar.<sup>2</sup> En este sentido, la acedia (*quaestio* 35) se opone en la *Summa theologica* a la alegría (*gaudio*) o al gozo del bien divino (*quaestio* 28).<sup>3</sup>

No obstante, su naturaleza paradójica —el “estar triste por un bien espiritual”— no se agota en el desánimo y la impotencia que trae consigo el peso de la tristeza, sino que, del mismo modo que sucede con el carácter bipolar de la antigua melancolía, su índole dialéctica —que oscila entre el cierre elíptico sobre sí y la dispersión hiperbólica en el mundo— se despliega a través de una vasta fenomenología de la huida que induce fácilmente a la desesperación.<sup>4</sup> De ahí que los *accidiosi* —a quienes

<sup>1</sup> Véase *Summa theologica* II/2, *quaestio* 35; y también *Quaestio Disputata de Malo*, *quaestio* 11. Junto al origen griego del término “acedia” (ακηδία), la versión latina *acedia* o *acidia* proviene, como señala María Moliner, del *acetum* (vinagre), donde “acedar” significa “alterar con acidez el estómago o los humores”. Así pues, al igual que la antigua dolencia humoral de la melancolía, la acedia remite a la acidez de estómago, al “flujo repentino en la boca de una secreción acuosa que es síntoma frecuente de la úlcera duodenal”.

<sup>2</sup> “La acedia —dice Aquino (1990: 318)— es cierta tristeza que apesadumbra [*tristitia aggravans*], es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo [*deprimit animum*] del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido [*sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt*]. Por eso la acedia implica cierto hastío para obrar [*taedium operandi*]”. Benjamin (1991: 332) describe la acedia medieval como “pereza del corazón” (*die Trägheit des Herzens*) en su estudio sobre el *Trauerspiel* alemán.

<sup>3</sup> La acedia es presentada por Aquino (1990: 317) como “un vicio opuesto al gozo de la caridad” que “procede del bien divino”. La tristeza característica de la acedia encierra en sí misma una estructura contradictoria; se trata de una *tristitia de bono divini*, una tristeza o falta de alegría (*gaudio*) por los bienes espirituales y no una tristeza, como sería más consecuente, por algún mal real. Y debido a esta grave *perversio* es considerada un pecado mortal.

<sup>4</sup> Según recoge Aquino (1990: 192) en la *quaestio* 20 sobre la desesperación, la acedia es su principal desencadenante espiritual. Además especifica: “En el movimiento de huida de la tristeza [*in fuga autem tristitiae*] se observa el proceso siguiente: primero rehúye [*fugit*] el hombre lo que contrista; después impugna lo que causa tristeza. Pues bien, los bienes espirituales de que se entristece la acedia son el fin y los medios que conducen a él. La huida del fin se realiza con la *desesperación*” (Aquino [1990: 322]). Theunissen (1996: 36-37) resume, por su parte, el “drama del poseído por la acedia” en tres actos: el primer acto describe la huida ante Dios (*Wegfliehen von Gott*) —que ha sido precedida por la alegría por el bien más elevado—, un proceso que abarca toda la dinámica de la acedia (*in fugam et horrorem et detestationem boni divini*); el segundo acto es, más que un “acto” en sí, una completa paralización (*ein völliger Stillstand*) donde afloran los síntomas de la debilidad y la apatía, una paralización que reorganiza su despliegue fenoménico, pero ahora de forma petrificada; y el tercer acto

Dante representó hundidos bajo las fangosas aguas de la Estigia en el quinto círculo infernal de la *Divina comedia*— se encuentren encallados en una situación sin salida, ya que, pese a sus múltiples tentativas de fuga y dispersión, les resulta imposible librarse del peso y del encadenamiento a su existencia mortal.<sup>1</sup>

La acedia puede considerarse, en suma, un tipo de melancolía que si bien a primera vista se sobrecoge y se hastía por las cosas del mundo, el motivo real de su tristeza se encuentra —como tan acertadamente supieron ver los Padres de la Iglesia— en su aversión paradójica del bien espiritual (el *gaudium de veritate* o el gozo del bien divino), y, a la postre, en su haber dado la espalda a toda esperanza de redención. Es más, la referencia adversativa a su objeto convierte el movimiento de huida en testimonio fenoménico del férreo vínculo que todavía le ata a él. Al punto que, como ha observado Agamben (1995: 34), “la acedia no es sólo una *fuga de...*, sino una *fuga por...*, que comunica con su objeto bajo la forma de la negación y de la carencia”. En consecuencia, el acidioso no tiende sólo al bloqueo y a la parálisis, a la “inacción culpable” (*quietem indebitam*), sino que enmascara el peso de su existencia y el miedo a la muerte detrás de una frenética actividad.<sup>2</sup> De tal suerte que en su *recessus* se cierra obstinadamente *contra* sí mismo, a la vez que busca alivio y distracción en un mundo donde ya no le es posible ejecutar el *excessus* de la trascendencia.

Ahora bien, la presentación escolástica de la acedia no nos ofrece *sensu stricto* una descripción fenomenológica de esta compleja enfermedad del alma, sino que aquélla atenúa, bajo una desvirtuada acepción de la *quaestio* agustiniana, la intensidad dialéctica y la movilidad que en sí misma encerraba la experiencia del pecado en el cristianismo primitivo.<sup>3</sup> En cambio, fue Lutero, con su insistencia en la

---

lo constituye la huida hacia el mundo (*Hinfliehen zur Welt*), que es el intento desesperado de escapar de la pesadez, la apatía y la tristeza.

<sup>1</sup> Para Kierkegaard (2008: 39) la desesperación, la “enfermedad mortal”, no reside tanto en tener que morir como en “este tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte”.

<sup>2</sup> Tal y como Pablo les dice a los corintios: “La tristeza querida por Dios produce un arrepentimiento salvador, de la que no hay que lamentarse, mientras que la tristeza producida por el mundo engendra la muerte” (2 Cor 7, 10).

<sup>3</sup> Theunissen (1996: 34) detecta un “déficit de experiencia” en la concepción tomista de la acedia, sobre todo respecto al problema que plantea la experiencia del “autorretiro de Dios” (*Selbstentzug Gottes*); un acontecimiento ajeno a la voluntad de los antiguos monjes del desierto que padecían a menudo esta dolencia anímica. En ese sentido, la tristeza provocada por la ausencia de Dios apela a una realidad de la que no podemos disponer y menos aún resolver mediante una acción. Blumenberg (2008: 325), por su parte, ha hecho un especial hincapié en la reducción que sufren las ideas agustinianas a “puro

corrupción de la naturaleza humana, quien radicalizó frente a la visión metafísica y neoaristotélica de la escolástica la dimensión experiencial, ejecutiva y afectiva del pecado, así como la índole intencional de su *aversio*. Según expuso Heidegger en el seminario organizado por Bultmann en torno a “La ética de Pablo”, con una ponencia sobre “El problema del pecado en Lutero”,<sup>1</sup> el padre del protestantismo comprende el pecado como una oposición fundamental a la fe —oposición (*gegen*) que no deja por ello de ser un modo de estar ante (*vor*) Dios— y lo describe desde una perspectiva fenomenológica y existencial que le permite sacar a la luz la movilidad fundamental de la *aversio*: el *pavor*, la *fuga*, el *odium*, la *desperatio* y la *impoenitentia*:

El ser del hombre como tal es pecado. Pecado no es otra cosa que la oposición [*Gegensatz*] a la fe, teniendo en cuenta que oposición a la fe significa: estar ante [*vor*] Dios (estar puesto [*gestellt sein*] ante él). Por tanto, no es una inherencia de la índole moral del hombre, sino su núcleo auténtico [*eigentlicher Kern*]. Pecado es en Lutero un concepto de existencia [*Existenzbegriff*], a lo cual ya apunta la acentuación del *affectus*.

Junto a esta determinación principal, Lutero dirige su mirada fundamental a la movilidad [*Bewegtheit*] que el pecado lleva en sí como manera de ser [*als Weise des Seins*] del hombre: un pecado engendra otro y sumerge al hombre cada vez más profundamente. El auténtico pecado es la *incredulitas*, la falta de fe, la *aversio dei*. En cuanto el hombre, en este dar la espalda a Dios [*Abgekehrtsein von Gott*], está situado en el mundo, con ello viene dado conjuntamente un *pavor*. Y así nace la serie: *fuga*, *odium*, *desperatio*, *impoenitentia* (LR, 267-268; 307-308).<sup>2</sup>

---

esqueleto” con la escolástica; al convertirse en “sentencias de la *auctoritas*”, su motivación genuina y la riqueza de la experiencia que las originó desaparecen.

<sup>1</sup> Heidegger participó durante el WS 1923/24, recién llegado a la Universidad de Marburgo, en el seminario de Bultmann; los días 14 y 21 de febrero de 1924 tuvo lugar su intervención sobre el pecado en Lutero. Véase LR, 263; 303.

<sup>2</sup> Lutero describe de este modo la movilidad característica del pecado: “*Primum enim cadit homo ex fide in incredulitatem et inoboedientiam: incredulitatem autem sequitur pavor, odium et fuga Dei, quae desperationem et impenitentiam secum adducunt*” (Lutero, “Genesisvorlesung”, *Weimarer Ausgabe*, vol. 42, p. 128, 22-24. Citado en LR, 269; 309). Al igual que para Lutero, para Kierkegaard (2008: 110-111) el pecado es “una posición” que además supone un “escándalo” contra la especulación porque “el hombre *individual* existe delante de Dios”. “Hay pecado —precisa Kierkegaard (2008: 103)— cuando delante de Dios, o teniendo la idea de Dios, uno no quiere desesperadamente ser sí mismo, o desesperadamente quiere ser sí mismo”. Para el pensador danés, la movilidad dialéctica de la desesperación es la mejor encarnación del pecado.

El auténtico sentido del pecado reside, pues, en el hecho de que al huir una vez se desea seguir huyendo sin cesar, eternamente (*fugit in aeternum*), de tal modo que el pecado, por su propio peso, trae siempre consigo otro pecado y conduce a la “ruina eterna” (*aeternam ruinam*) (LR, 269; 310).

En la Recapitulación y Tránsito de la Primera Parte insistimos en cómo Heidegger suspende cualquier referencia a Dios desde el interior mismo de la fenomenología del *curare*; la experiencia del amor y de la búsqueda de Dios nos emplazaba entonces —en el contexto de las *Confesiones*— ante la cuestión de “quién soy yo” y de “qué amo” (*Quaestio mihi factus sum. Quid amo?*); a saber: ante la situación ejecutiva de la búsqueda de la *beata vita* (y del *gaudium de veritate*) o ante la cuestión de “cómo” se “tiene” la vida fáctica a sí misma (GA 60, 195-196; 48-49).<sup>1</sup> Igualmente, al final de la Segunda Parte hemos visto cómo la experiencia de Dios sólo podía adoptar la forma paradójica de una ejecución del “lejos de Dios” (GA 61, 197) en el seno de una filosofía que se declaraba explícitamente “a-tea”.<sup>2</sup>

Así las cosas, sólo nos resta la movilidad de la vida fáctica arrojada en un mundo sin Dios y gestándose a sí misma, aunque no tanto desde sí misma como desde el mundo en el que vive y desde el vacío en el que se mueve: ya sea en la inclinación hacia el mundo, en la supresión de la distancia y en la huida “ante” sí misma, según la dispersión hiperbólica o el cierre elíptico “contra” sí misma; o ya sea a partir de la ejecución y apropiación del “ante”, mediante la contra-movilidad que hace posible la *Fraglichkeit* —la *skepsis* fáctica o la puesta en cuestión radical de sí misma—, como desasosiego, como tiempo e historicidad. Resulta, por ende, que la movilidad de la ruina y su carácter “tentativo” se desprenden de cualquier resonancia religiosa y adoptan una significación puramente fáctica —estrictamente fenomenológica— que

---

<sup>1</sup> Gander (2002: 380) apunta asimismo que al concebir el amor a Dios desde una perspectiva puramente ejecutiva, Heidegger identifica el amor a Dios con la *beata vita*, de tal suerte que desplaza la comprensión axiológica del bien hacia la ejecución de una determinada forma de vida. A este respecto, en una de sus notas para el *Aristotelesbuch*, Heidegger barrunta la posibilidad de una “eticidad viva” (*der lebendigen Sittlichkeit*) en y desde la facticidad, esto es, a partir de sus posibles sentidos de ejecución y de ser; véase GA 61, 164.

<sup>2</sup> La experiencia del autorretiro de Dios —como decía Theunissen (1996: 34)— es la que a su vez explica para Benjamin (1991: 317) la visión luterana y barroca de la acedia. Pues, el luteranismo, al privar de valor a las obras humanas y remitir la gracia de la fe al alma individual, transformó el mundo en un lugar vacío donde las naturalezas más profundas caían pesas del *taedium vitae* y de la acedia.



se manifiesta en la relevancia que adquiere la dimensión afectiva, experiencial e histórica para la existencia concreta.<sup>1</sup>

Si bien la experiencia de la *tentatio* determinaba para Agustín toda vida humana sobre la tierra sin resquicio alguno —“*vita est tota tentatio super terram sine ullo interstitio*” (Conf X, 28, 39)—, Heidegger la entiende como la expresión histórica más radical de la experiencia fáctica y concreta del sí mismo; ya que, gracias a ella, el ser humano se pone a prueba y aprende a conocerse: situado por una profunda inseguridad y un incesante desasosiego en el quicio del tiempo, se ve impelido a elegir entre posibilidades contrarias sin saber nunca de qué lado está la victoria, “*ex qua parte stet victoria nescio*” (Conf X, 28, 39). La *tentatio* ofrece entonces la ocasión de perderse (*defluxio*) y de tenerse (*continentia*) en el escenario inestable y siempre abierto del mundo y de la historia; en ese sentido adelanta la importancia que tendrá la noción de posibilidad en la articulación ontológica de la hermenéutica de la facticidad y después en la analítica existencial.<sup>2</sup>

## §25.2. Apropiación hermenéutica de la fenomenología de la *akedia*

Emprenderemos ahora la descripción fenomenológica de la acedia desde una apropiación del cariz experiencial, afectivo, ejecutivo e histórico de la tentación, más próximo a la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo y al *curare* agustiniano que a la sistematización escolástica del pecado; lo haremos también desde su dimensión hermenéutica, es decir, desde la relevancia que adquiere esa experiencia en la autodilucidación de la facticidad.<sup>3</sup> Considerada, según acabamos de ver, un pecado capital por los Padres de la Iglesia, la acedia ha conservado, a pesar de su alejamiento de la experiencia originaria de la vida fáctica, la movilidad fundamental del *abhorre*re y de la *fuga* —o *aversio Dei*—, así como una pertinaz

---

<sup>1</sup> Recordemos que el rasgo “tentativo” (*das Tentative*) de la ruina no debía ser interpretado en su acepción religiosa, sino única y exclusivamente desde la facticidad como *Da-sein* y *ex-posición* (*Aussetzung*) en cada caso a su mundo; véase GA 61, 142 y 154.

<sup>2</sup> Heidegger ya lo había anunciado en sus lecciones sobre *Agustín y el neoplatonismo*: “La posibilidad es la ‘carga’ genuina, propia [*die eigentliche Last*’]. ¡Pesada [*Schwer*]! *Vita = tentatio*” (GA 60, 249; 105).

<sup>3</sup> En los apuntes de Becker del curso del SS 1921 se encuentra una descripción del triple carácter del pecado en Agustín; un sentido teórico como *privatio boni*, un sentido estético y la “concepción decisiva”, que pertenece al “orden de la ejecución” (*vollzugsmäßigen*) y que está vinculada a la huida: “Sólo te pierde aquel que te abandona; el que te abandona, ¿adónde le cabe huir, si no es de Ti [*wo flieht er hin, wenn nicht von Dir*]?” (GA 60, 284; 140). Por otro lado, es conocida la importancia que el obispo de Hipona le concede a la equivocación y al error como prueba fenoménica de la existencia: “*Si enim fallor, sum*” (Civ. Dei, XI, 26).

tendencia al autoencubrimiento y la deformación (*perversio* y *Larvanz*), al despliegue fenoménico de las diversas máscaras que la vida ingenia para no enfrentarse a su verdad, para evitar situarse *ante* sí misma. Recoge de esta manera la movilidad de la ruina o la dirección intencional que supone ir a la *contra* de la propia vida desde la referencia oblicua pero insoslayable a Dios y a sí misma.<sup>1</sup>

Entre la reducida bibliografía que ha tratado esta problemática en la filosofía de Heidegger es habitual encontrar la referencia a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) —y, en particular, su acotación a la “descolorida indeterminación afectiva” (*fahlen Ungestimmtheit*) (SZ, 134; 158)— como el testimonio que evidencia la apropiación ontológico-existencial de la acedia según queda recogida en la *Summa theologica* de Tomás de Aquino.<sup>2</sup> Nuestro propósito es, sin embargo, otro: mostrar que aquello que está en juego es el anclaje de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad en la experiencia de la vida fáctica a través de la dimensión afectiva de su *intentio*, ya que ésta no se reduce a un único existencial, sino que se encuentra intrínsecamente vinculada a la movilidad, a la (e)moción fundamental (*Grundbewegtheit*) de la facticidad, a sus aversiones, inversiones, perversiones y conversiones, además de constituir un momento metodológico fundamental en el acceso a la verdad del Dasein.<sup>3</sup>

Este importante momento epistemológico —el acceso a la verdad de sí mismo desde la experiencia fáctica y su *intentio obliqua*— fue formulado con gran sutileza por Agustín en el centro de sus *Confesiones* y a raíz de la pregunta: “Si los hombres aman la vida feliz [*ametur beata vita*], que no es sino gozo en la verdad [*gaudium de veritate*], ¿por qué la verdad engendra el odio [*cur autem veritas parit odium*]?”

---

<sup>1</sup> Del mismo modo que resulta imposible huir de Dios —“*extrema stultitia est Deum fugere, quem non passunt fugere*” dice Lutero en su comentario al Génesis de 1544; véase LR, 269; 309—, también lo es pretender huir de sí mismo. Esta referencia intencional e ineludible a uno mismo será trasladada al modo de “tener la propia muerte”, que, como veremos en el §27, se convierte en el eje sobre el que gira la descripción ontológica y categorial del Dasein a partir del *Informe Natorp*.

<sup>2</sup> Véase Pocaí (1996) y (1998) y Theunissen (1996). Agamben (1995: 29-30) ha advertido la influencia de la acedia medieval en el pensamiento de Heidegger y sí tiene en cuenta la movilidad de la caída en su conjunto.

<sup>3</sup> Nos referimos al importante papel metodológico que desempeña “la aversión esquivadora” (*ausweichende Abkehr*) o “el esquivamiento encubridor” (*verhüllendes Ausweichen, verdeckendes Ausweichen*) en el desenlace de *Ser y tiempo*; véase SZ, 136, 139, 184, 253-259 y 424; 160, 163, 207, 273-279 y 438.

(Conf X, 23, 34), a la que responde con la enunciación de la “paradoja existencial”<sup>1</sup> que define al alma humana:

De tal modo aman los hombres la verdad que quienes aman algo que no es la verdad quisieran que esto que aman fuese la verdad. Y como no quieren ser engañados, tampoco quieren convencerse de que están equivocados; por eso odian la verdad, por causa de aquello mismo que aman en lugar de la verdad. Aman la verdad cuando resplandece, la odian cuando les reprende. Porque como no quieren ser engañados y quieren engañar, la aman cuando se hace patente a sí misma y la odian cuando les descubre. Pero ella les dará su merecido descubriéndolos contra su voluntad; a ellos, que no quieren ser descubiertos por ella, sin que a su vez ésta se les manifieste.

Así, así es el alma humana [*animus humanus*]. Y así de ciega y lánguida [*languidus*], torpe y abyecta, que quiere ocultarse sin querer que nada se le oculte. Mas lo que sucederá es que ella quedará descubierta ante la verdad sin que ésta se descubra ante ella. Pero aun así, miserable como es, goza más con las cosas verdaderas que con las falsas [*veris mavult gaudere quam falsis*]. Bienaventurada será, pues, el alma que, libre de toda molestia [*si nulla interpellante molestia*], se alegra de aquella sola verdad [*sola veritate gaudebit*] por la que todas las otras cosas son verdaderas (Conf X, 23, 34).

En esta cita se presentan de forma embrionaria los motivos fundamentales de la fenomenología de la acedia, que reaparecerán, casi un siglo después, en la descripción escolástica de este pecado capital. Al gozo de la verdad (*gaudium de veritate*) se contraponen el odio (*odium*) y la huida (*fuga*) ante ella; además, esta última debe sobrellevar la *molestia* que después será atribuida al peso de la *tristitia a bono divino*. Asimismo, la *languor* es la “enfermedad” que se apodera del alma por tener que soportar la carga (*oneri mihi sum*) en la que se ha convertido la vida al descubrir que es un enigma para sí misma (*mihi quaestio factus sum et ipse est languor meus*) (Conf X, 33, 50). La melancolía asoma en las *Confesiones* como el *pathos* del infinito

---

<sup>1</sup> Cerezo (1991: 19-20) denomina de este modo a la ambigüedad del alma humana descubierta por Agustín y que Heidegger hace suya al “radicalizar, en sentido agustiniano, el análisis husserliano de la conciencia natural, al investirla de una significación ético/ontológica, como cosa entre cosas, ciega para sí misma, interesada en su cosificación y empeñada en desconocerse. No es, sin más, una conciencia opaca, sino turbia y equívoca, que rehúye enfrentarse con su propia condición para no verse turbada por ella”. Agamben (1988: 67) ha destacado igualmente la importancia que tiene este pasaje de las *Confesiones* para la comprensión de la facticidad, donde ésta sería “la condición de lo que permanece oculto en su apertura, de lo que se expone en su mismo retraerse”.

y la *tristitia* se convierte en signo de la finitud cuando a la vida fáctica le invade el desasosegante presentimiento de que, además de un enigma, es también un abismo: “Con todo, aún está triste [*tristis*] mi alma, porque vuelve a caer y a ser abismo [*abyssus*], o más bien siente que todavía es abismo [*sentit adhuc se esse abyssum*]” (Conf XIII, 14, 15).

Pues bien, nuestra lectura de la fenomenología de la *akedia* —en términos de una fenomenología hermenéutica de la facticidad— gira en torno a la problemática que plantea esta “verdad existencial”, al estrecho vínculo que hay entre *veritas* y *beata vita* (GA 60, 200; 53). Esta relación se basa en el amor (*gaudium*) y en el odio (*tristitia*) a la verdad (la *beata vita*) según la paradoja existencial presentada por Agustín en la cita anterior. En su doble juego, que consiste en un cierre o aversión que se manifiesta y en una apertura que se retrae y se oculta, se pone de relieve tanto la naturaleza oblicua de la intencionalidad de la vida fáctica como el profundo alcance que tiene la experiencia para el desvelamiento —siempre a la *contra* de su voluntad— de la verdad de sí misma. En este sentido, podemos reconocer en el ejercicio mismo de la confesión un primer intento de sacar a la luz y de interpretar la experiencia fáctica.<sup>1</sup>

La dificultad a la que debe hacer frente la hermenéutica de la facticidad será, por tanto, encontrar un modo de acceso apropiado a la impropiedad: si el ser de la vida fáctica se da a mostrar en su “aversión esquivadora” y resulta imposible aprehenderla mediante una *intentio recta*, se vuelve entonces una exigencia metodológica ineludible recorrer su despliegue fenoménico y experiencial para acceder a su verdad; a saber: transitar la fenomenología de la *akedia* desde el descuido (*a-keidia*) y la des-preocupación (*Un-bekümmmertheit*) hasta el enigmático centro del cuidado (*kêdos*).<sup>2</sup> De hecho, el motivo de la consideración medieval de la acedia como pecado mortal se basaba en el libre consentimiento de esta

---

<sup>1</sup> Heidegger ya había reparado en la importancia de la experiencia para el acceso a sí mismo en el acto mismo de la confesión: “No puedo simplemente mirar hacia mí mismo y encontrarme así abierto ante mí [*offen vor mir*]. Estoy oculto para mí mismo, *nisi experientia manifestetur* [si la experiencia no me manifiesta] (Conf X, 32, 48), si el nexo de experiencia, es decir, la experiencia histórica en su ‘extensión’ [*Erstreckung*] (la experiencia existencial orientada hacia sí mismo), no me saca a la luz [*offenbar macht*]” (GA 60, 216-217; 71). En *Ser y tiempo* la *extentio* (Conf XI, 29, 39) será interpretada en términos de “historicidad” (SZ, 375; 392). Sobre el significativo papel que tiene la experiencia en las *Confesiones* y en la transformación hermenéutica de la fenomenología, véase Dahlstrom (2006).

<sup>2</sup> Y no otra cosa hace Heidegger en la Primera Sección de *Ser y tiempo*: describir y recorrer la experiencia fáctica del Dasein en su cotidianidad como ser-en-el-mundo para acceder, en la Segunda Sección, a su centro enigmático y oculto. En ese sentido podríamos describir la hermenéutica de la facticidad *more* hegeliano como “la ciencia de la experiencia fáctica de la existencia”.

transmutación “patológica” del amor en odio —del amor a la vida feliz y del gozo de la verdad a su total aborrecimiento—; su condición de pecado capital radicaba, en cambio, en su complejo entramado fenoménico, que arrastra consigo otros pecados (las *filiae acediae*).

Desde el punto de vista de la experiencia de la vida fáctica, el modo privativo y el más “inmediato” en el que ésta refiere a su origen fáctico es a través de la aversión: en su *recessus* la vida anula la distancia, se inclina hacia el mundo y se fuga horrorizada *ante* aquello que no puede eludir de ningún modo —el habérselas con el *Faktum* de su ser— en la dispersión mundana (*evagatio mentis*); se enreda en las habladurías (*verbositas*) y atiende a una *curiositas* insaciable que la sume en una dinámica hiperbólica, incrementando cada vez más su *instabilitas*.<sup>1</sup> Junto a la tendencia hiperbólica, la vida se cierra *contra* sí misma elípticamente al no querer saber nada sobre sí, un bloqueo que aumenta su insatisfacción y la conduce al *taedium*, al *odium* y a la *desperatio* propia de una situación ruinosa y sin salida, que alimenta más si cabe su inclinación hiperbólica hacia la dispersión.<sup>2</sup>

Debido a la imposibilidad de huir ante sí misma, el vínculo intencional que refiere a lo que fue apartado y reprimido —su condición de arrojada en el mundo que se anuncia, pese a todo, en el nudo *Faktum* de su existir “todavía”— regresa una y

---

<sup>1</sup> Aquino (1990: 321) recoge en la *Summa theologica* la enumeración de “las hijas de la acedia”. Éstas funcionan a modo de categorías de la aversión ante el gozo del bien divino y articulan igualmente su movilidad; para San Gregorio son seis: “*Malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia hacia los mandamientos y divagación de la mente por lo ilícito*”; y para San Isidoro son siete: “*La ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, el desasosiego del cuerpo, la inestabilidad, la verbosidad y la curiosidad*”. Podemos reconocer entre ellas al *defluxus*, la *curiositas* y la *verbositas* —“*cotidiana fornax nostra est humana lingua*” (Conf X, 37, 60)—, que salieron a relucir en la descripción agustiniana de la *tentatio* (§13), así como la *languor* o la indolencia del alma ante el peso de la existencia. Por su parte, Heidegger escribe en el tratado *Der Begriff der Zeit*: “En la curiosidad [*Neugier*], pues, el Dasein huye de sí mismo [*Flucht vom ihm selbst*]. En esta huida se opone a posibles situaciones que impliquen una confrontación, una obligación, un compromiso, una elección. En esta huida el Dasein encuentra su refugio en la habladuría [*Gerede*]” (GA 64, 38; 53). Como se sabe, en *Ser y tiempo* el ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein son descritos mediante los existenciales de la habladuría (§35), la curiosidad (§36) y la ambigüedad (§37); desde su complicación sale a la luz la movilidad de la huida, que desemboca a su vez en el torbellino de vacuidad y desarraigo característico de la imbricación entre la caída y la condición de arrojado.

<sup>2</sup> Recordemos cómo Heidegger describía esta situación desde el punto de vista de la vida fáctica: “A la vida dispersa [*zerstreuenden Leben*] le sale al encuentro su mundo como ‘dispersión’ [*als Zerstreuung*], como lo dispersante [*als zerstreuend*], múltiple, absorbente, atractivo, vacío, aburrido o monótono” (GA 61, 119). El *taedium vitae* tiene lugar al no poder ni querer esperar, debido a la cancelación de la distancia y del tiempo (*Abstands- und Zeittilgung*) por parte de la movilidad de la ruina. La vida fáctica permanece así clausurada en el presente, da la espalda al acontecer kairológico del tiempo y a la ejecución de su historicidad.

otra vez como una impertinente *molestia*.<sup>1</sup> Asimismo, ésta le ofrece a la vida la ocasión para ejecutar “cómo” tenerse fáctica e históricamente: o bien desde la búsqueda de alivio, distracción y seguridad en la ilusión reluciente de las representaciones mundanas que le devuelven una imagen deformada (larvaria) de su ser bajo la apariencia de infinitud; o bien desde el no darle la espalda al desasosiego y ahondar en él mediante la insistencia hiperbólica de la *quaestio* o *Fraglichkeit* y el incremento de la preocupación por sí misma (*Selbstbekümmern*). Al punto que cuando, en medio de la vorágine mundana, irrumpe el anuncio kairológico de la facticidad del morir —como el lento devorar del tiempo en el *adfectus* de lo atormentador— se resuelva a ejecutar, en una dirección contraria a la ruina, su propia relación con el tiempo y con la historia. O mejor aún: la vida fáctica responde de sí misma, se hace cargo del *Faktum* de su ser o se tiene a sí misma, desde la apropiación de la distancia abierta por la hetero-afección radical del *nihil* de su ser y a través de la ejecución de su sentido histórico; esto es: en la experiencia histórica fundamental de la conciencia (*Gewissen*).<sup>2</sup>

Al contrario que los preceptos de los Padres de la Iglesia, Heidegger no aboga por la “quietud de la mente en Dios” (*quies mentis in deo*) (q.35 a.3, Aquino [1990: 321]) —una comprensión del cese de la movilidad de la vida que, como analizaremos en el §26, se remonta a la *sophía* griega y que después hará suya el neoplatonismo—, sino por incrementar el desasosiego, la *quaestio*, el *kêdos* o la preocupación radical por sí mismo como el modo de acceso a la verdad de esa vida fáctica que se atrinchera contra sí misma. Pues aquello ante lo que huye la vida es su modo más propio de

---

<sup>1</sup> Aquino (1990: 322) habla de “una inacción culpable en la medida en que desprecia el bien divino”. Heidegger, por su parte, desea distanciarse de la comprensión escolástica de la “carga” con la noción ejecutivo-existencial de *molestia*, más próxima a la “seriedad” kierkegaardiana: “Determinar de modo correspondientemente existencial la *molestia*: no ‘carga’ [*Last*], a la manera greco-ascética, sino ocasión de la seriedad. [...] *Apropiarse* en el orden de la ejecución de la *moles* como *algo que separa* [*als Abziehendes*], no dejarla permanecer ahí como cosa y ‘naturaleza’, sino aprehender el *sentido de la facticidad*, ejecutarlo *existencialmente* y comprenderlo *históricamente* así en el recuerdo y en la expectativa. ¡Dar a la vida *esta* facticidad y claridad existenciales o, lo que es igual, intensificar la seriedad!” (GA 60, 266; 122). En *Ser y tiempo*, la carga que se manifiesta en las tonalidades afectivas le recuerda al Dasein su condición de arrojado en el mundo, el nudo *Faktum* de “que es y tiene que ser” (SZ, 134; 159). Como ha señalado Raffoul (2002a: 211-212), lo que pesa es precisamente aquello que a la existencia le resulta inapropiable, el *Faktum* de la facticidad; por ello, la noción de carga reintroduce la cuestión de la responsabilidad en el corazón mismo de la facticidad: “La facticidad de la entrega a sí mismo [*Überantwortung*]” (SZ, 135; 159).

<sup>2</sup> La vida fáctica se hace cargo del *Faktum* de su ser, tal y como Heidegger había anunciado en su recensión del libro de Jaspers, en la experiencia histórica fundamental de la conciencia: “La ‘conciencia’ [*Gewissen*] entendida aquí como ejecución de la conciencia [*Gewissensvollzug*] [...] es según su sentido fundamental el cómo históricamente caracterizado de la experiencia de sí mismo” (AKJ, 33; 39).

venir “ante” sí o de habérselas con “la nada de la vida fáctica” (GA 61, 145), y sólo ahondando en las simas de la desesperación y del desasosiego, acrecentado la *insecuritas* y el temor por la propia existencia (*timor castus*), es posible acceder a *sensu contrario* a la nada que cotemporaliza y hace posible la movilidad de la facticidad (su historicidad). Por consiguiente, la “aversión esquivadora” que articula la movilidad fundamental de la hermenéutica de la facticidad ya no referirá —según veremos en el §27— a la esperanza en la vida eterna y al gozo del bien divino, sino que a partir de ahora el *gaudium* quedará vinculado a la apropiación y ejecución del ser de la vida fáctica como finitud; a saber: al acceso al *Faktum* de la facticidad (a su *Daß-Sein*) según el modo que tiene la vida de habérselas con la posibilidad de su propia muerte.

Esta paradójica matriz intencional, que describe la experiencia de la facticidad en su *aversio*, *inversio*, *perversio*, *mobilitas* y *conversio*, sobrevivirá a la destrucción y a la apropiación que Heidegger realiza en 1924 de la *Retórica* aristotélica y su descripción ontológica del πάθος (§28), y permanecerá en la articulación profunda de la hermenéutica de la facticidad y de la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

§26. El origen ontológico del desasosiego: la *stéresis* o *privatio* de la vida fáctica

En la clase que concluye el curso del WS 1921/22, y tras haber examinado a fondo la ruina como la movilidad fundamental del cuidado, Heidegger se detiene una última vez para destacar aquello que nos resulta válido de este análisis con vistas a la comprensión categorial de la facticidad. La ruina nos sitúa ante el hecho enigmático de que “en la vida fáctica algo falta constantemente de un modo u otro y, en verdad, de un modo tal que al mismo tiempo falta conjuntamente la determinación de aquello que propiamente falta [*mitfehlt die Bestimmung, was es eigentlich ist, das fehlt*]” (GA 61, 155). La vida es comprendida entonces a partir de su carencia ontológica o estructural como “vida fáctica privativa” (*das faktisch darbende Leben*) (GA 61, 155).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La noción de “privación” (*Darbung*) es la versión heideggeriana de la *stéresis* aristotélica que Lutero ya había traducido como *privatio*; véase Sommer (2005: 84-87). En un pasaje anterior, Heidegger había incluido entre paréntesis la traducción latina: “‘Privación’ [*Darbung*] (*privatio, carentia*) es el modo fundamental de referencia y de ejecución del sentido de ser de la vida [*das bezugs- und vollzugsmäßige Grundwie des Seinssinnes von Leben*]” (GA 61, 90). Sobre la interpretación heideggeriana de la *stéresis* aristotélica, véase Brogan (1994: 216), (2005: 19, 102 y ss.) y (2006: 89 y ss.).

Así pues, en la ruina se pone de manifiesto la privación inherente a la vida fáctica, que tiene lugar a su vez de forma privativa, yendo *contra* la vida misma — *contra* su “*gegen*” originario o privativo— a través de la fuga *ante* el no-ser que la determina como finita; esto es: *ante* la negatividad de la falta de fundamento de su ser o de su originaria nihilidad.<sup>1</sup> La movilidad de la ruina nos confirma de esta manera que la vida, aunque sea de forma privativa, negativa o adversativa, mantiene en todo momento una insoslayable vinculación intencional, referencial y ejecutiva con la nada o con la falta de fundamento del *Faktum* de su ser.

En el *Informe Natorp* entra de nuevo en escena la noción de privación o *stéresis*. Y esta vez lo hace en un contexto propiamente aristotélico. Aparece en un comentario a la *Ética a Nicómaco* con motivo de una reflexión sobre la *phrónesis*, por relación a la estructura temporal que caracteriza a la *prâxis* frente a la movilidad de la producción y de la sabiduría; de un lado, se contrapone a la comprensión del “estar-acabado” (*Fertigsein*) o del “haber llegado a su fin” que define al producto terminado y, del otro, a la inmutabilidad de la *sophía*, donde la inquietud de la vida llega a su fin con el puro inteligir.<sup>2</sup> En la *phrónesis*, por el contrario, se esclarece el trato con el mundo y se anuncia el despliegue temporal de la vida en su ser, ya que es en la prudencia, que tiene por objeto a la vida misma, donde se constituye el *kairós*:

La φρόνησις considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito [*fürsorglich-überlegende*] sólo es posible porque primariamente es una αἴσθησις, una al fin y al cabo simple visión del instante [*Übersehen des Augenblicks*]. El πρακτόν, entendido como el ente que se desvela y deviene disponible [*unverhüllt verfügbar wird*] en el ἀληθεύειν de la φρόνησις, es algo que existe como el *todavía no* [noch nicht] *ser* esto y aquello. En tanto que “todavía no es esto y aquello” —es decir, en tanto que es el sobre-qué de una ocupación mundana [*als Worauf eines Besorgens*]—, *ya* es, al mismo tiempo, esto y aquello, en el sentido de que es el sobre-qué [*Worauf*] de una disposición concreta del trato [*Umgangsbereitschaft*], cuyo esclarecimiento [*Erhellung*] constitutivo depende

---

<sup>1</sup> “Porque —según precisaba Heidegger en ese mismo curso— existencia [*Existenz*] y facticidad están emplazadas sobre el ‘no’ [*Nicht*] — privación [*Darbung*]” (GA 61, 148).

<sup>2</sup> En la interpretación de este tratado, Heidegger prescinde de la problemática ética en favor de una interpretación ontológica; las “virtudes dianoéticas” son comprendidas como diferentes modos de “custodiar el ser en la verdad” (*Seinsverwahrung*). De entre estas cinco maneras que tiene el alma de custodiar el ser en la verdad (*techné, episteme, phrónesis, sophía* y *noûs*), Heidegger destaca la *sophía*, la auténtica comprensión contemplativa (*eigentlich-sehendes Verstehen*), y la *phrónesis*, la circunspección solícita (*fürsorgliches Sichumsehen*), como las modalidades específicas en las que se realiza el *noûs*, el puro inteligir (*reines Vernehmen*) (NB, 376; 61).



de la φρόνησις. El “todavía no” [“*Noch-Nicht*”] y el “ya” [“*Schon*”] se han de comprender en su “unidad”, es decir, se han de comprender a partir de una donación originaria [*ursprünglichen Gegebenheit*], para la que el “todavía no” y el “ya” son unas determinadas formas de explicitación [*Explikate*]: determinadas por el hecho de que en ellas lo objetual [*das Gegenständliche*] es colocado en un aspecto señalado del movimiento [*Bewegung*]. El concepto de στέγησις es la categoría de las mencionadas formas de explicitación. La dialéctica hegeliana encuentra sus raíces histórico-espirituales en dicha categoría de la στέγησις (NB, 383-384; 68-69).

El desasosiego característico de la vida fáctica —la tensión temporal desplegada *entre* el “ya” y el “todavía no”— recibe aquí una nueva expresión ontológica, gracias otra vez a la irrupción del instante pero ahora como objeto de la *prâxis*: el προακτόν, que se desvela en la φρόνησις y que es objeto de la ocupación (*Besorgen*) mundana. Asimismo, la destrucción de la filosofía aristotélica a la luz del problema de la facticidad se encamina ahora hacia el fenómeno fundamental de la comprensión del ente como “ser-movido” (*Bewegtsein*) (NB, 371; 55). Sobre esta base, que gira en torno a la cuestión central de la movilidad y la preeminencia de la *Física*, Heidegger articula el *Corpus aristotelicum*, cuya influencia alcanza a la escolástica tardía e impregna la teología luterana (NB, 372; 55).<sup>1</sup> Desde este punto de vista, el sentido de ser como “ser-producido” (*Hergestelltsein*) y “el movimiento del producir” (*Die Bewegung des Herstellens*) guían de forma soterrada la comprensión de la movilidad de la vida humana. Así, del mismo modo que el ser producido es el resultado de un movimiento acabado, la sabiduría encarna el modo más perfecto de la movilidad humana porque pone fin a su constante desasosiego: “El auténtico ser del hombre se temporaliza en la ejecución pura [*zeitigt sich im reinen Vollzug*] de la σοφία como el permanecer *despreocupado* [*unbekümmerten*], con tiempo [*zeithabenden*] (σχολή) y

---

<sup>1</sup> “Aristóteles alcanza en su *Física* un nuevo y fundamental punto de partida del que arrancan su ontología y su lógica y que, desde ese momento, pasará a dominar la historia de la antropología filosófica” (NB, 371; 55). La lectura canónica de Pierre Aubenque sobre el problema del ser en Aristóteles coincide, a pesar de sus reticencias, con el proyecto destructivo que ya en 1922 Heidegger expone en el *Informe Natorp*. Según Aubenque (1987: 399): “Hay que invertir, por tanto, la relación que una tradición persistente [Jaeger, Heidegger y Merlan], más atenta a las declaraciones de principio del filósofo que a la realidad de su proceso de investigación, instituye entre la ontología y la teología de Aristóteles: es la ontología de Aristóteles, y no su teología, la que debe ser entendida como *metaphysica specialis*, metafísica de la Particularidad, de la Excepción”. Y para llevar a cabo con éxito esta inversión —ir desde la ontología hacia una metafísica de la finitud y del accidente— es necesario, también para Aubenque (1987: 404), comenzar por la *Física*: “[N]o es en la teología, sino en la física, donde ha de buscarse lo que hay de fundamental en la ontología; no es a partir de lo divino como se determina el ente en su totalidad, sino que es el movimiento quien constituye el ser del ente en cuanto tal del mundo sublunar”.

de una manera puramente inteligible [*rein vernehmenden Verweilen*] junto a los ἄρχαι de lo que siempre es” (NB, 386; 72).

El ser fáctico de la vida humana, que en cada caso puede ser de otra manera, queda fuera del horizonte intencional de la *sophía*; el ser de la vida humana sólo es considerado desde la perspectiva de la temporalidad pura y la movilidad auténtica de la sabiduría, que únicamente la *nóesis*, comprendida en términos del puro *theorein*, puede satisfacer. El ámbito ontológico (*Seinsfeld*) de los objetos del trato y de sus modos de nombrar fija así el horizonte del que se obtienen las estructuras fundamentales de la vida humana; la experiencia originaria de ser remite para Aristóteles al mundo que comparece en el trato de la producción, la ejecución y el uso de objetos producidos. Incluso el sentido del ser como *ousía* toma de esta esfera su significación originaria:

Pero οὐσία todavía conserva, en Aristóteles mismo e incluso más tarde, el sentido originariamente práctico de bienes familiares [*Hausstandes*], de bienes patrimoniales [*Besitzstandes*], de bienes disponibles para el uso [*zu Gebrauch Verfügbaren*] en el marco del mundo circundante [*umweltlich*]. El término οὐσία designa, pues, *bien, posesión, propiedad o hacienda* [*die Habe*]. Aquello que en el trato es custodiado como ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bien, posesión, propiedad o hacienda* [*als Habe*], es su *ser-producido* [*Hergestelltsein*] (NB, 373-374; 58).<sup>1</sup>

En el curso del WS 1923/24, Heidegger caracterizará a la ontología griega como una “ontología del ‘mundo’” porque concibe la vida humana, desde su aparecer mundano (*als etwas weltliches Vorkommendes*), al modo de una presencia disponible y acabada (*in seinem Fertig-anwesend-sein*); de tal suerte que obstruye el acceso a su sentido fundamental de ser, a su facticidad, y al dar prioridad a la *enérgeia*, a la presencia —la *actualitas* o el producto ya terminado—, sobre la tensión siempre abierta de la *dynamis*, no pudo tener en cuenta las posibilidades implícitas a su naturaleza dinámica y *sterética* (GA 17, 51-52; 67-68).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Una definición similar de *ousía* se puede encontrar en GA 19, 270 y GA 24, 153; 143.

<sup>2</sup> En este curso Heidegger hace explícita por vez primera su tesis del sentido de la *ousía* como “presencia” (GA 17, 46; 63); y en el curso siguiente del SS 1924 lleva a cabo su minuciosa destrucción. Según comenta Kisiel (1993: 230) a partir de las conversaciones que Pöggeler mantuvo con Heidegger entre 1959-1963, durante los años 1922-1923 tuvo un “destello genial” (*Geistesblitz*) y vio claro que el sentido de la *ousía* para los griegos significa “presencia constante” y que está orientado a una sola

¿Cuál es entonces la movilidad que corresponde a la vida fáctica si no es algo meramente natural ni tampoco algo artificial o producido? ¿En qué se cifra su intrínseco desasosiego? En el curso anterior, esta tensión había sido explicitada en términos de espera (GA 61, 184-185). La espera, a diferencia de la movilidad ruinosa que se precipita y cancela el tiempo porque ni quiere ni puede esperar, ofrece el sentido histórico fundamental a la facticidad a la par que su carácter privativo (*Darbenscharakter*): el hecho de encontrarse “ya siempre” inmersa en un “todavía no”. Además, junto a este carácter temporal se da un tipo de “resistencia” (*Widerständigkeit*) propia de su condición de *Faktum*: el hecho de hallarse enclavada y resultar opaca, pesada y lenta en el “todavía no” de la espera.<sup>1</sup> Frente a la lógica que rige la producción técnica de artefactos y productos culturales (*facticius*), el ser de la vida fáctica es un *Faktum* que se mueve en una dimensión temporal distinta a la mera presencia. Ni pura naturaleza (biología) ni mera cultura (historiografía), la facticidad es en última instancia *adfectus* y *tempus*; a saber: “historicidad” en un sentido ejecutivo radical. Así pues, la lógica del *Faktum* que es un *ius*, que es de suyo un “hecho último” con el que nos encontramos y del que sin embargo debemos hacernos cargo y responder, no esconde tras de sí un proceso causal-material que le ha llevado a convertirse en un “qué” (*Was-Sein*), en un producto terminado, sino que, antes bien, por el hecho inexplicable de “*que es*” (*Daß-Sein*) se mueve en una tensión irresoluble entre *dynamis* y *enérgeia*, oculta su origen enigmático (ser un *datum* que precede a toda donación) y manifiesta una “resistencia” a ser completamente desvelada.<sup>2</sup>

Se trata, en suma, de una espera imposible de clausurar, donde la tensión temporal, que permanece constantemente abierta, guarda una cierta analogía con la noción de *dynamis* aristotélica; o mejor aún, con la posibilidad de una *dynamis* nunca realizada, *privada* de su actualización última, es decir: con la potencia de *no*

---

dimensión del tiempo, el presente, y todo ello según el modelo de las cosas “presentes a la mano”. Frente a esta tradición, Heidegger redefinió su tarea hacia una comprensión del ser a partir del tiempo en su pleno sentido.

<sup>1</sup> “El esperar [*Warten*] ofrece el sentido histórico fundamental [*den historischen Grundsinn*] de la facticidad; en el [esperar] ‘a’ [*auf*] la referencia específica al mundo y al objeto. Y al mismo tiempo el carácter de privación [*Darbenscharakter*]: en el esperar: *todavía no* [*noch nicht*], y así permanecer fijado [*festgelegt*], ‘estar’ específicamente atado [*gebunden*], ‘ser’ macizo, pesado y lento [*schwerfällig*]; esto expresa la *resistencia* [*Widerständigkeit*] específica a una con el sentido de referencia [*Bezugssinn*]; una categoría existencial central de la facticidad” (GA 61, 184-185).

<sup>2</sup> En las lecciones del SS 1922, Heidegger menciona que, desde Aristóteles, la problemática del “*Was-Sein*” adquirió una clara preeminencia sobre la cuestión del “*Daß-Sein*”, de tal manera que esta última fue desplazada por aquélla y permaneció oculta; véase GA 62, 180. Sobre la comprensión del *Faktum* como *ius*, véase Martínez Marzoa (1992: 25-27).

pasar al acto.<sup>1</sup> Esta comprensión de la privación acentúa el *no-ser* inherente al ser de la vida fáctica a la manera de una posibilidad siempre abierta; un “ser-posible” según el cual la vida fáctica vive referida indefectiblemente —ya sea de forma privativa, ya sea de forma positiva— a una ausencia que en el fondo la determina de manera esencial. Esta ausencia, tal y como analizamos en el siguiente epígrafe, va a ser designada a partir de ahora con el sustantivo “la muerte”, aunque ya se había anunciado a través de la primacía del “*contra*”, del “no” o de la “negación” (*Nicht*) que pertenece al modo de ser de la vida fáctica y que Aristóteles barruntó por primera vez con su noción de *stéresis* (NB, 362; 44).<sup>2</sup>

Pero el papel que desempeña la *stéresis* en la hermenéutica de la facticidad no se restringe a un ámbito temático, al contenido de determinados textos aristotélicos sobre los que se practica la destrucción, sino que además de dotar de una expresión ontológica al desasosiego que entraña la finitud de la vida fáctica, funciona como un principio metódico; pues la hermenéutica no es en definitiva otra cosa que una vuelta comprensiva más —más originaria y más explícita— sobre la ejecución de la vida fáctica y su situación hermenéutica: “La ejecución explícita de una movilidad fundamental [*Grundbewegtheit*] de la vida fáctica dentro de la cual esta se mantiene constantemente” (NB, 351; 34).<sup>3</sup> Así, para que la destrucción —que en realidad busca “lo positivo, productivo” (GA 17, 118; 125)— alcance la dimensión originaria de la cosa misma, debe orientarse por la manifestación privativa del fenómeno, de tal modo que, al igual que sucedía durante el proceso de revelado fotográfico, el negativo nos anuncie por una suerte de inversión el fenómeno ya positivado. Ahora bien, para obtener un revelado adecuado al “objeto” de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad es necesario practicar, no sólo la *inversio* del fenómeno negativo y

---

<sup>1</sup> Tal y como indica Agamben (2008b: 288-289), Aristóteles, en respuesta a los megáricos —para quienes la potencia sólo existe en el acto—, respalda en la *Metafísica* la posibilidad de entender la potencia como la *héxis* de una *stéresis*, como la disposición de una privación (Met 1019b 5-8). No obstante, como se sabe, en el capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica* (Met 1048b 18-35), la *enérgeia* es definida como la “acción perfecta” o la “actividad sin movimiento” (*enérgeia akinesías*) frente al movimiento y la potencia que de por sí son considerados imperfectos. Sobre la comprensión heideggeriana de la *dynamis*, véase Leyte (2005: 34-41).

<sup>2</sup> Hayes (2005: 31) apunta que la interpretación de la *stéresis* como una ausencia productiva que es origen del movimiento y que lleva al ente a una presencia finita no se encuentra explícitamente articulada en Aristóteles, aunque es posible hallar un indicio en el libro I de la *Física* cuando se menciona el modo de ser por accidente o el “llegar a ser de lo que no es”: “[U]na cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser, no de un constitutivo suyo” (Fís I, 8, 191b 10-15).

<sup>3</sup> En *Ser y tiempo*, Heidegger se refiere al método fenomenológico como “vía privativa” o “camino de la privación” (*Weg der Privation*) (SZ, 50, 58; 75, 84). Véase también GA 24, 439 y GA 27, 123-124.

privativo, sino también una “sobrexposición” (*Überhellung*); esto es, una destrucción correctiva de la deformación que ha sufrido debido a su *perversio*:

Toda interpretación [*Interpretation*] debe, de acuerdo con su punto de vista [*Blickstand*] y su dirección de la mirada [*Blickrichtung*], *sobrexponer* [*überhellen*] su objeto [*Gegenstand*] temático. [...] Y así —después de haber corregido esta sobrexposición [*Überhellung*— se trata de delimitar el objeto de la manera más adecuada posible. Un objeto que siempre se ve en la semioscuridad [*im Halbdunkel*] se deja aprehender precisamente en su donación semioscura [*in seiner halbdunkelen Gegebenheit*] a través de un proceso de sobrexposición (NB, 372; 56).

El “objeto” de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad sólo deviene visible “*indirectamente*” (*auf dem Umwege*) (NB, 360; 43); su índole privativa y su opacidad consustancial —su brumosisidad (*Diesigkeit*) (GA 61, 88)— impiden una aprehensión directa, clara y distinta. El ser de la vida fáctica, denominado a partir de ahora “*existencia*” (*Existenz*),<sup>1</sup> se aprecia sólo en la semioscuridad —no a la luz de la evidencia de la razón, sino en la incertidumbre nebulosa que se desprende del cuestionamiento radical de la facticidad, siempre expuesto a la posibilidad de errar— y, por ello, incluso mediante una prolongada sobrexposición, su donación siempre será semioscura.<sup>2</sup> La sobrexposición apunta igualmente a la reiteración propia de la destrucción, la tendencia hiperbólica que, según ya vimos en el Capítulo 6, no sólo es un rasgo fundamental del ser de la vida fáctica, sino que lo es también del método destructivo-hermenéutico. Resulta, pues, que la sobrexposición (*Überhellung*) es al

---

<sup>1</sup> Aunque el término “*Existenz*” ya había aparecido en la recensión del libro de Jaspers como la indicación formal del sentido de ser del “Yo soy” (AKJ, 10; 22), en el *Informe Natorp* adquiere el significado del ser auténtico de la vida, accesible indirectamente a través de un contra-movimiento que se opone a la caída, pero todavía lo hace como una posibilidad de la facticidad: “La existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente *en el* ser de la vida que se ha definido como fáctico. Pero esto significa que la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática del ser de la vida descansa en la facticidad” (NB, 362; 45). Véase Brogan (1994: 216) y (2005: 18) y Kisiel (1993: 496) y (1995d: 101).

<sup>2</sup> La oscuridad (*skótos*), como señala Aristóteles, es el “color” de la privación y de la potencia: “Parece, además, que la luz es lo contrario de la oscuridad; ahora bien, la oscuridad es la privación de una disposición tal en lo diáfano, luego evidentemente su presencia es la luz” (De an 418b 15-20). Agamben (2008b: 289-292) añade que “*skótos*” significa en griego homérico “la tiniebla que invade al hombre en el momento de la muerte”. La semioscuridad parece ser entonces la condición idónea para la manifestación del ser privativo de la vida fáctica y la comprensión hermenéutica una singular lucidez para lo oscuro.

mismo tiempo una sobreinterpretación (*Überdeutung*)<sup>1</sup> que se practica sobre el fenómeno privativo con el fin de restituir —*ex negativo* y mediante una repetición que trastoca e invierte el sentido primero— el fenómeno positivo original.

En consecuencia, podemos decir que la condición privativa, *sterética*, del ser de la vida fáctica requiere de la violencia del “exceso” (*Über*) interpretativo y de la redundancia destructiva para acceder a su donación semioscura: en un primer momento con el fin de obtener el acceso a la “existencia” como el ser propio de la vida fáctica, que sólo es posible “indirectamente”, mediante un contra-movimiento frente a la tendencia a la caída; y en un segundo momento para acceder, a través de la destrucción de la tradición, al modo de ser de la investigación filosófica, vinculada intrínsecamente con la ejecución y el cuestionamiento que surge de la misma facticidad.<sup>2</sup>

## §27. La muerte como hilo conductor del análisis ontológico de la facticidad

La nada ante la cual huye la vida fáctica en sus quehaceres cotidianos y en su dispersión mundana adquiere, en el curso del SS 1922 y en el *Informe Natorp*, la designación específica de “la muerte”. Un indicio que justifica esta denominación es el nuevo marco ontológico desde el que se va a elucidar la estructura categorial de la facticidad. El ser de la vida fáctica —la facticidad— es considerado el camino que conduce a la determinación del sentido fundamental de ser (*der Grundsinn von Sein*); y el acceso concreto a su carácter esencial —a su “*Daß-Sein*”— nos lo proporciona su “nada específica”: “la muerte”.<sup>3</sup> El carácter originario de la vida

---

<sup>1</sup> La noción de “*Überdeutung*”, como apunta Sommer (2005: 26), aparece posteriormente en la obra de Heidegger, a finales de los años treinta y principios de los cuarenta. Raffoul (2008a: 81), por su parte, considera necesario el *pólemos* o la contra-violencia de la interpretación filosófica para hacer frente a la violencia originaria de la ruina y el auto-extrañamiento de la vida: “La violencia de la interpretación responde a la violencia del auto-extrañamiento de la vida y va contra él. Así es como Heidegger concibe la relación de la vida con el pensamiento y con la filosofía. Podemos llamarlo una lógica de la negación”.

<sup>2</sup> La “sobreinterpretación” característica del método heideggeriano dejó una honda huella en sus alumnos. Gadamer (2002: 339) lo recuerda así: “El mayor logro de Heidegger fue que supiese auscultar las *palabras* prestando atención a su procedencia secreta y lo oculto de su uso presente. En cambio, cuando tenía que interpretar *textos*, a menudo tenía dificultades, porque los iba torciendo y forzando en dirección a sus propias intenciones, con lo que hacía hablar el saber del trasfondo de las palabras. En cualquier caso, su legado [...] es el haber puesto al descubierto la polivalencia de las palabras y la fuerza de gravitación interna al uso terminológico vivo y de sus implicaciones conceptuales, agudizando nuestro sentido para ello. Éste fue el sentido positivo de la ‘destrucción’, en el que no había nada de demoleedor”.

<sup>3</sup> Véase la última sección del §21 del curso del SS 1922, que lleva por título: “El sentido fundamental de ser como ser de la vida fáctica (facticidad) en la estructura fundamental del carácter-de-que-es [*Daß-*

fáctica, el *Faktum* o el nudo hecho de *que es*, suele ser reprimido y escamoteado tras la seguridad mundana que a la vida le reporta en cambio su autocomprensión en términos de *quidditas* o de ser un qué (*Was-Sein*). La muerte —esta vez en su forma sustantiva y positiva, y ya no según la enunciación verbal de la facticidad del morir (§23.2)— adquiere una función ontológica decisiva al desvelar este enmascaramiento y al sacar a la luz el puro *Daß* en el que su ser consiste:

El carácter peculiar del *Daß* es accesible de manera más concreta para la investigación a partir de su *nada* específica [*aus seinem spezifischen Nicht*] que nosotros denominamos la *muerte*. No es casual que esta expresión para la negación [*Negation*] decisiva de la facticidad no tenga un carácter privativo, sino positivo [*nicht privativen, sondern positiven*] (GA 62, 181).

A continuación, examinaremos las consecuencias que se desprenden de esta comprensión de la muerte como un fenómeno positivo para la hermenéutica de la facticidad: en primer lugar, vamos a analizar la acepción positiva de la muerte como la modalidad fundamental de la vida en el *Natorp Bericht* (§27.1); en segundo lugar, la atribución a la muerte, en la conferencia “Der Begriff der Zeit”, de los rasgos kairológicos que habían caracterizado a la *parousía* en las epístolas paulinas (§27.2); y, por último, ya en el tratado *Der Begriff der Zeit*, la introducción del análisis cotidiano de la muerte como el suelo fenoménico necesario para su descripción fenomenológica (§27.3).

### §27.1. La muerte como fenómeno positivo

En las páginas del *Informe Natorp* encontramos, por primera vez y de forma explícita, una descripción del carácter positivo de la muerte: cómo está presente, cómo se las ha la vida con ella y cómo se experimenta en el seno mismo de la facticidad. Ante todo, la muerte —la negación decisiva de la facticidad— no es un fenómeno que interrumpa la vida de manera fortuita desde el exterior, sino que define su constitución ontológica desde dentro:

---

*Charakter*]. La preeminencia del ser-que [*Daß-Sein*] sobre el ser-qué [*Was-Sein*]. El acceso más concreto al carácter-de-que-es [*der konkreteste Zugang des Daß-Charakter*] a partir de su nada específica, la muerte [*aus seinem spezifischen Nicht, dem Tod*]” (GA 62, 180).

La muerte es *para* la vida fáctica algo inminente [*bevor steht*], algo que la coloca ante un hecho ineludible [*vor dem es steht als einem Unabwendbaren*]. La vida es tal que su muerte siempre está ahí de algún modo para ella [*für es da ist*]; la vida es tal que siempre tiene a la vista su muerte [*für es in seiner Sicht steht*], incluso cuando rechaza y reprime [*ausgeschlagen und niedergehalten*] el “pensamiento de la muerte”. La muerte se presenta precisamente así como el objeto del cuidado [*als der Gegenstand der Sorge*], saliendo al encuentro en su aspecto más persistente e inminente [*Bevorstandes*] como una *modalidad* [*ein Wie*] de la vida misma (NB, 358-359; 41).<sup>1</sup>

A diferencia del fenómeno privativo que anunciaba el “*Vorkommen*” en el curso del WS 1921/22 —esto es: la imposibilidad estructural que tiene el ser de la vida de *venir ante sí* (*vor sich kommen*)—, el fenómeno positivo de la “inminencia” (*Bevorstehen*) de la muerte *sitúa* a la vida *ante* (*bevor stehet*) el hecho ineludible de su finitud; de tal modo que sólo al “habérselas con la muerte cierta” (*Haben des gewissen Todes*), con su haber de morir, la vida resulta “visible” (*sichtbar*) en sí misma como la existencia fáctica que ella es.<sup>2</sup> En este encuentro crucial, a la vez que revelador del ser de la vida fáctica, reside el potencial “positivo” de la muerte como fenómeno, que “nada tiene que ver con una metafísica de la inmortalidad y del ‘más allá’” (NB, 359; 42). Así pues, la elaboración hermenéutica y fenomenológica de la filosofía como una “ontología de la facticidad” (NB, 264; 47) depende, en último término, de la consideración de “la muerte” como “fenómeno”, hasta tal punto que la cuestión de la muerte, y sobre todo el modo de habérselas con ella o de “tener la muerte”, es el hilo conductor de la problemática ontológica de la facticidad; ya sea en su acepción privativa o en su versión positiva:

El hecho de tener ante sí la inminencia de la muerte [*das Bevorstehendhaben des Todes*], tanto en el modo de la ocupación huidiza [*der fliehenden Besorgnis*] como en la preocupación bien aprehendida [*der zugreifenden Bekümmernung*], es

---

<sup>1</sup> En una nota al pie del tratado *Der Begriff der Zeit*, Heidegger pone de manifiesto la importancia que tiene la muerte para la interpretación de la vida en la antropología de la teología cristiana: “Quien conozca la antropología de la teología cristiana sabrá que, desde Pablo hasta la *meditatio futurae vitae* de Calvino, la interpretación de la vida tiene en cuenta la muerte” (GA 64, 48; 65, n. 2). Véase una nota similar en SZ, 249; 269, n. 1.

<sup>2</sup> El volverse visible la vida como existencia fáctica es otro modo de decir que la vida se “comprende” a sí misma, pues, como el propio Heidegger indica en *Ser y tiempo*, en el origen del término alemán “*verstehen*” se encuentra el verbo “*vorstehen*”: el estar *ante* o el hacer *frente a* algo. Véase SZ 143; 167.



un elemento constitutivo del carácter de ser [*Seinscharakter*] de la facticidad (NB, 359; 42).

La forma privativa de habérselas con la muerte es la manera más habitual que tiene la vida de relacionarse con ella: una despreocupación (*Unbekümmertheit*) que se ejecuta en la huida hacia las ocupaciones mundanas; un apartar la vista de la muerte que se traduce en la evitación (*Ausweichen*) del encuentro consigo misma y con su verdadero carácter de ser. En cambio, cuando se la asume en su inminencia (*als bevorstehend gehabte Tod*) como elemento constitutivo de la facticidad, la muerte hace visible el presente y el pasado de la vida; pone de relieve la específica “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* humano y, a una con ella, surge el sentido fundamental de lo “histórico” (*Historischen*) (NB, 359-360; 42).

El carácter de ser de la facticidad —su “*Daß-Sein*”— y su temporalidad, que ilumina el presente al recuperar el pasado —su origen o su condición de *Faktum*— y funda así lo histórico,<sup>1</sup> están indisociablemente unidos al fenómeno positivo de la muerte, a su dimensión reveladora que descubre a la vida en su verdadero ser. Esta ineludible vinculación intencional, junto a la índole retráctil y esquiva de la facticidad, le permite a Heidegger perfilar mejor la naturaleza del doble *arché* o de la doble movilidad de la vida fáctica a partir de las dos referencias que la hacen posible: el “ante” (*vor*) y el “contra” (*gegen*). De una parte, tenemos la movilidad de la caída, la huida horrorizada de la vida *ante* el *Faktum* de su ser y que, debido a su frenética absorción en las tareas cotidianas, va a la *contra* de su tiempo y de sí misma; y, de otra parte, el *contra*-movimiento de la preocupación por la propia existencia, que despierta *ante* el fenómeno de la inminencia de la muerte porque ésta le revela a la vida fáctica, sin máscaras ni subterfugios, su verdadero ser.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La temporalidad que el fenómeno de la muerte saca a la luz todavía no revela aquí la preeminencia del éxtasis del futuro; más bien pone el acento en el pasado que ilumina el presente. En una nota que seguramente fue añadida con posterioridad a la redacción del manuscrito, Heidegger escribe: “¡Temporalidad — muerte, unicidad [*Einmaligkeit*] decisiva! Este ‘una vez [*Einmal*]’ es el ‘todo [*Alles*]’ radical de la vida. La temporalidad no es algo cuantitativo y en cuanto tal sucesivo, sino un salto existencialmente fáctico [*existenziell faktische Sprünge*]; la continuidad en el mismo *en cada caso* [je] de un salto (*προαίρεσις!*), ien el mismo cómo de la espera [*das Wie des Erwartens!*]” (NB, 360, n. 45).

<sup>2</sup> En una nota a pie de página, Heidegger sugiere, a partir del doble significado de “*Sorgen*”, la doble movilidad de la vida fáctica: “Si *Sorgen* se entiende como *vox media* (que en sí misma, en cuanto categoría del significado, tiene su origen en la referencia a la facticidad), entonces la preocupación [*Bekümmern*] es el cuidado de la existencia [*die Sorge der Existenz*] (genitivo objetivo)” (NB, 357; 40).

Pues bien, incluso cuando la vida evita su encuentro (*Sichausdemwegegehen*) o “se distancia de sí” (*Wegvonhim*) —yendo “contra” sí misma en su intensa dedicación a los trajines mundanos— está fácticamente presente “ante” sí; y esto se debe a que la vida siempre mira de soslayo (*Rücksicht*) y presta una atención, más o menos expresa y no confesada, hacia “aquello *ante* lo *que* huye”, ya que este “*ante-qué*” (*Wovor*) de su huida no es otra cosa que la vida concebida en términos de “la posibilidad fáctica de aprehenderse [*ergriffen*] expresamente como el objeto de la preocupación [*als Gegenstand der Bekümmernung*]” (NB, 360; 43).

## §27.2. Los rasgos kairológicos de la muerte

En la conferencia de 1924, “Der Begriff der Zeit”, la muerte es definida como “la posibilidad más extrema” (*die äußerste Möglichkeit*) del Dasein y constituye por esta razón su “propiedad” (*Eigentlichkeit*) (BZ, 115; 41). Ya en el curso del SS 1923 la propiedad había sido descrita en términos de una *modalidad* fundamental de la facticidad, un “cómo del ser” del Dasein que indica el camino del “estar despierto” (*Wachsein*) y que se halla vinculada al “ser en cada momento” o *Jeweiligkeit* (GA 63, 7; 25-26).<sup>1</sup> Este último término aparece por primera vez en las lecciones de 1923. En su composición resulta legible la marca concreta y particular del prefijo “*Je-*”, a la par que la huella kairológica y temporal del sufijo “*-weilig*” y su raíz “*Weile*”; ambos aspectos definen la condición fáctica del Dasein, pero todavía sin una referencia clara a la muerte como el límite o la posibilidad más extrema de la existencia finita. Esta copertenencia, como a continuación veremos, se vuelve explícita en la conferencia de 1924.

Aquí, al “ser en cada momento” (*Jeweiligkeit*) del Dasein se le añade además la posibilidad de “ser en cada caso mío” (*ist es je das meinige*); esto quiere decir: a la dimensión temporal (*weilig*), respectiva y concreta (*je*) de ser en cada momento se le

---

<sup>1</sup> Sobre la aparición y el significado de la palabra “*Jeweiligkeit*”, véase Adrián Escudero (2009: 121-122) y Kisiel (1993: 500). Además, Kisiel (1986/87: 112) insiste en el aspecto kairológico de la facticidad que todavía conserva el término *Jeweiligkeit*. La partícula “*-weilig*” refiere a “*Weile*”, momento, rato o lapso indeterminado de tiempo; un término con el que Heidegger juega, sobre todo durante los años 1923/24 y que retomará en su extenso análisis del aburrimiento profundo en 1929/30, para referirse a la temporalidad propia del Dasein. A diferencia del tiempo que mide el reloj, la vida fáctica se demora, excede y desborda la medida homogénea que marca el paso de los minutos y las horas, porque su modo de *ser* el tiempo —y no de estar meramente *en él*— se caracteriza por la posibilidad de “darse tiempo” o, en caso contrario, por “no tener tiempo”; esta última opción cancela de forma ruinosa, como tuvimos ocasión de ver en las lecciones del WS 1921/22, la primera posibilidad.

vincula ahora la exigencia de la apropiación de sí (*meinig*), que anuncia el carácter ontológico de la “*Jemeinigkeit*” (el “ser-en-cada-caso-mío”) tal y como después aparecerá en *Ser y tiempo* (SZ, 42; 68).<sup>1</sup> La propiedad —la posibilidad de ser mío— se contrapone a su vez a la indeterminación que presentan los otros, y yo mismo, tras la máscara impersonal de “nadie” (*Niemand*) o del “uno” (*das Man*) de tantos en la cotidianidad. La muerte emerge entonces, desde el trasfondo de la pura indiferencia cotidiana, como aquella posibilidad extrema que me individualiza y que viene a colmar, paradójicamente, la indicación formal de la posesión: ser en cada caso “mío”.<sup>2</sup>

Además, la cuestión de la muerte está supeditada —como ya advertimos en el análisis de las situaciones límite (§19.3)— al problema del acceso a la totalidad.<sup>3</sup> El Dasein, en tanto que ser finito, se encuentra “de camino” (*unterwegs*) hacia sí mismo; siempre hay algo que “todavía no” (*noch nicht*) ha terminado y que puede ser, y cuando ese algo ya no falta, el Dasein es lo que puede ser pero ya no está ahí (BZ, 115; 42). Mientras dura su existencia, se mueve en el pliegue del tiempo nunca coincidente entre el “ya” y el “todavía no”, y por eso se halla siempre “de camino”, abierto en todo momento al futuro. El hecho de que el Dasein sea considerado un “poder ser” abierto a posibilidades permite definir a la muerte como la posibilidad más extrema:

El Dasein tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse [*zusammenzufinden*] con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo. Esta posibilidad más extrema de ser posee el carácter de lo que se aproxima de forma inminente con certeza [*des Bevorstehens in Gewißheit*], y esta certeza está caracterizada a su

---

<sup>1</sup> En *Ser y tiempo*, el hecho de que la existencia sea “en cada caso la mía” está vinculado al existencial del “estar-vuelto-hacia-la-muerte” (*Sein zum Tode*) y al fenómeno de “tener-conciencia” (*Gewissenhaben*).

<sup>2</sup> Heidegger se pregunta: “¿Puede el Dasein de los otros sustituir [*ersetzen*] al Dasein en sentido propio?”. A lo que responde: “La información sobre el Dasein de los otros, que estuvieron conmigo y que llegaron al fin [*zu Ende*], es una mala información. [...] El Dasein de los otros es incapaz de sustituir al Dasein en sentido propio, si el respectivo ser de cada uno ha de concretarse como mío [*als meinige*]. Nunca tengo el Dasein del otro en forma originaria, el único modo apropiado del tener del Dasein: yo nunca soy los otros” (BZ, 115; 42). O como había afirmado un poco antes, la cuestión del “Yo soy” en su *Jeweiligkeit* es sólo asunto mío: “*Mea res agitur*” (BZ, 113; 37-38).

<sup>3</sup> A diferencia de Jaspers, para quien el ser humano anticipa en las situaciones límite una comprensión de la vida como “totalidad infinita” (AKJ, 25; 33), Heidegger está buscando un “ideal fáctico” —y no una idea estética, armónica o contemplativa— de totalidad acorde con la finitud del Dasein. Para ello van a ser determinantes la situación límite de la muerte y la experiencia fundamental de la angustia. Sobre la importancia de la situación límite, véase GA 64, 49; 65, n. 2 y SZ, 249, n. 1, 308, 349; 269, n. 1, 327, 365.

vez por una completa indeterminación [*eine völlige Unbestimmtheit*]. La autointerpretación [*Selbstausslegung*] del Dasein, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad [*Eigentlichkeit*], es la interpretación acerca de su muerte, la *certeza indeterminada de la posibilidad más propia del ser-relativamente-al-fin* [*die unbestimmte Gewißheit der eigensten Möglichkeit des Zu-Ende-seins*] (BZ, 116; 43).

La muerte es así la posibilidad más inminente (*Bevorstehen*), cierta (*Gewißheit*) e indeterminada (*Unbestimmtheit*) de la existencia fáctica; y el Dasein puede apropiársela según un modo de aproximación que toma la forma de un encontrarse (*zusammenfinden*) con ella. La interpretación de sí mismo —la interpretación más cierta que está a la base de la hermenéutica y de la constitución de una ontología del Dasein— es, por consiguiente, la interpretación de “mi muerte” como la posibilidad más propia de “ser relativamente al fin” (*Zu-Ende-sein*). Este nuevo sintagma apunta al límite de la existencia, el final que anuncia y adelanta la posibilidad más extrema; un final que también queda recogido en la expresión alemana “*Vorbei*”.<sup>1</sup>

El hilo conductor —al igual que sucedía en el *Informe Natorp*— persigue clarificar en qué consiste “tener en cada caso la propia muerte” (*je den eigenen Tod haben*) (BZ, 116; 43). El modo habitual y cotidiano —la forma privativa de habérselas con la muerte— es su encubrimiento; un “Ya lo sé, pero no pienso en ello”, un saber que duda y retrocede, o un andarse con evasivas (*auszuweichen*). Pero aquello que en el fondo oculta esta manifestación privativa y evasiva (*Ausweichen*) es el fenómeno positivo de la anticipación (*Vorlaufen*): “*El anticiparse hacia su se acabó* [ein Vorlaufen zu seinen Vorbei] *como la posibilidad más extrema e inminente de sí mismo, en su certeza y en su plena indeterminación*”. Pues sólo desde la asunción de esta posibilidad radical, “el Dasein, como vida humana, *es primariamente ser posible* [Möglichsein]” (BZ, 116; 44).

El ser de la posibilidad que define al Dasein como ser-posible viene determinado por la anticipación del “se acabó de *mí* mismo” (*das Vorbei von mir*); este anticipo del “Se acabó” descubre *mi* Dasein como algo que una vez ya no estará más ahí entre el resto de cosas y personas: “El se acabó dispersa todo disimulo y todo

---

<sup>1</sup> La palabra “*Vorbei*” es la sustantivación del adverbio “*vorbei*”, que en alemán significa pasado, acabado, terminado, errado o frustrado. Se trata de un adverbio que señala el final de algo que se ha terminado, pero más bien porque su tiempo se ha acabado que por el hecho de haberse realizado por completo y haber alcanzado su *telos*. Este “Se acabó” indica así un final frustrado, como sucede siempre en el caso de la muerte.

trajín; el se acabó lo arrastra todo consigo hacia la nada [*in das Nichts*]” (BZ, 117; 45). Así pues, el “Se acabó” hacia el que puedo adelantarme como siendo el “mío” no es ningún “qué”, sino que la indeterminación de esa nada o de ese no es el “cómo” más propio de mi existencia.<sup>1</sup> Y precisamente por ser la modalidad fundamental del Dasein, lo sitúa de manera inexorable —como después hará la angustia— *ante* su posibilidad más radical de individuación: “Le permite estar completamente solo respecto a sí mismo [*ganz allein auf sich selbst*]. Este se acabó [*Vorbei*] es capaz de situar al Dasein en la inhospitalidad [*in die Unheimlichkeit*] en medio de la grandeza de su cotidianidad [*Alltäglichkeit*]” (BZ, 117; 46).

El encaminarse hacia el “Se acabó” nos pone ahora al descubierto su doble orientación: de un lado, la anticipación (*Vorlaufen*) entraña un “ponerse en marcha hacia” (*Anlaufen gegen*) la posibilidad más extrema de la existencia; y, del otro, si este “ponerse en marcha hacia” [*Anlaufen gegen*] va en serio —puntualiza Heidegger—, el Dasein es, durante este transcurrir [*Laufen*], arrojado de nuevo [*zurückgeworfen*] en el existir-todavía de sí mismo [*Noch-dasein seiner selbst*]” (BZ, 117; 45). Se trata de la vuelta (*Zurückkommen*) del Dasein a su cotidianidad, un regreso desde el “Se acabó” que le permite recobrar, bajo la forma de la posibilidad o del “cómo”, todo antiguo “qué” de su cuidar y planificar cotidianos. De esta manera, al adelantar su final, el Dasein ejecuta su posibilidad más extrema, se apropia de su pasado y vuelve modificado a su diario vivir, donde, si se mantiene en la tensión abierta por lo posible, la comprensión quiditativa del mundo se le viene abajo y se le revela como siendo también nuda posibilidad.

La distensión descubierta por este doble movimiento, que anticipa el por-venir (*Zu-kunft*) desde el Se-acabó (*Vor-bei*) para destruir kairológicamente la eterna *stabilitas* del presente (*Gegen-wart*), no es, pues, otra cosa que la explicitación ontológica de la temporalidad del Dasein:

En la anticipación [*Vorlaufen*], el Dasein *es* su porvenir [*Zukunft*], pero de tal manera que en este ser-venidero [*Zukünftigsein*] vuelve [*zurückkommt*] sobre su pasado y su presente. El Dasein, concebido en su posibilidad más extrema de ser,

---

<sup>1</sup> A la oposición entre el “ser-qué” (*Was-sein*) y el “ser-que” (*Daß-sein*), empleada para subrayar la relevancia ontológica de la muerte de cara a la elucidación del ser de la facticidad, se añade ahora la distinción entre la *quidditas* o el “qué” (*Was*) y la *possibilitas* o el “cómo” (*Wie*); “mi” muerte no es una cosa más entre las cosas que suceden en el mundo, sino el “cómo” por excelencia o la “categoría fundamental” (*Grundkategorie*) del Dasein (BZ, 117; 46).

no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*. Este ser-venidero así caracterizado, en cuanto el cómo propio del ser temporal [*als das eigentliche Wie des Zeitlichseins*], es el modo de ser del Dasein en el que y desde el que él se da su tiempo [*es sich seine Zeit gibt*] (BZ, 118; 47).

El Dasein “tiene tiempo” cuando se mantiene anticipadamente en el “Se acabó”; en cambio, “no tener tiempo significa arrojar el tiempo al mal presente de la vida cotidiana [*in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen*]” (BZ, 118; 47). El fenómeno fundamental del tiempo es, por tanto, el futuro, porque sólo desde la anticipación, desde su ser venidero, el Dasein puede darse tiempo, modificar el presente y re-apropiarse (*wiederholen*) del pasado en el “cómo” de su “Se acabó” vivido; además, el futuro no tiene ningún contenido y su indeterminación escapa a toda pretensión de cálculo y medición. De resultas, el trato originario con el tiempo no es tanto un medir como un repetir; un re-tomar o un re-coger (*wieder-holen*) que, si es originario:

Nunca puede convertirse en aquello que llamamos aburrido [*langweilig*], en aquello que se consume y desgasta. El ser en cada momento [*Jeweiligkeit*] está caracterizado por el hecho de que, desde el anticiparse en el tiempo propio [*Vorlaufen in die eigentliche Zeit*], tiene todo el tiempo en cada momento [*jeweilig*] para sí mismo. El tiempo nunca se hace largo [*lang*], porque originariamente no tiene ninguna longitud [*keine Länge hat*] (BZ, 118; 48).<sup>1</sup>

Junto a una singular apropiación de la *distentio animi* de Agustín (Conf XI, 27, 36), que traduce la *affectio* del tiempo en el alma como la auto-afección de la

---

<sup>1</sup> En la descripción de la auténtica repetición, la que se apropia cada vez del “cómo” del haber sido frente a la mera repetición que persigue llenar su monótona y vacía reiteración con un nuevo “qué”, es fácil advertir la huella de Kierkegaard. Para el autor de *La repetición*, la vida estética siempre desemboca, dada su inmediatez, en la mala infinitud y en la “enfermedad mortal”: la desesperación; una pulsión sin límite se apropia del individuo y lo enreda en una espiral demoníaca que le sume en la vacuidad y en el más puro aburrimiento. En cambio, la auténtica repetición no pretende revivir un suceso del pasado —un *qué*—, sino reiterar una decisión —un *cómo*— que haga posible, según ya había proclamado Pablo, el “renovaos (interiormente) y renaced”. Asimismo, Heidegger añade al final de esta conferencia: “La manera de tal volver [*des Zurückkommens*] es, entre otras cosas, la conciencia [*das Gewissen*]. Sólo el ‘cómo’ [*Wie*] es repetible [*ist wiederholbar*]” (BZ, 122-123; 56). Esta acepción de la repetición guarda también para Kierkegaard una estrecha relación con el tiempo: la absorción en la inmediatez del ahora se quiebra con la irrupción del instante y con la proyección de la existencia sobre el futuro de la eternidad, que regresa como la asunción responsable del haber sido. Gracias a esta repetición de origen fiducial —que supone la participación individual en la trascendencia—, el ser humano concreto recupera su verdadera interioridad, abandona su oclusión solipsista y establece un nuevo tipo de relación consigo mismo, con los demás y con Dios. Véase Kierkegaard (2007: 49-52, n. 1) y (2009b: 28-29).

temporalidad del Dasein en el encontrarse de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) (BZ, 111; 33-34),<sup>1</sup> se adivina de nuevo en esta cita la factura del tiempo kairológico que es característica de la existencia fáctica; se trata de una comprensión del tiempo que —según ya vimos en el Capítulo 2— Heidegger había obtenido de su interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas durante las lecciones del WS 1920/21 (GA 60, 98 y ss.; 127 y ss.) y que retoma en el curso del WS 1921/22 (GA 61, 139) y en el del SS 1923 (GA 63, 101; 129). Al igual que sucedía en la Primera Epístola a los Tesalonicenses con la pregunta por “cuándo” tendrá lugar la *parousía* (1 Tes 5, 1-12) —a la que Pablo respondía con una comparación entre dos modos de vida y ante la que Heidegger concluía que lo decisivo es el comportamiento respecto a mi propia vida, pues sólo a partir de su ejecución brota el sentido del “cuándo”, el tiempo y el instante (GA 60, 99-100; 128)—, ahora la pregunta por el “cuándo” sirve también para esclarecer la experiencia originaria de la temporalidad:

El anticipar [*das Vorlaufen*] se desmorona en sí mismo cuando es entendido como una pregunta acerca del cuándo y del cuánto-durará-todavía el se acabó [*als Frage nach dem Wann und Wie-lange-noch des Vorbei*]. [...] Tal manera de preguntar no aprehende la indeterminación de la certeza del se acabó [*ergreift nicht die Unbestimmtheit der Gewißheit des Vorbei*], sino que quiere precisamente determinar el tiempo indeterminado. [...] Semejante preguntar, lejos de ser una anticipación del se acabó [*ein Vorlaufen zum Vorbei*], organiza precisamente la característica huida ante el se acabó [*Flucht vor dem Vorbei*] (BZ, 118-119; 48-49).

A diferencia del preguntar que busca “paz y seguridad” en el cálculo y en la determinación objetiva del tiempo,<sup>2</sup> el anticipar, que se mantiene en la indeterminación del tiempo originario de la existencia fáctica, “aprehende el se acabó [*ergreift das Vorbei*] como una posibilidad propia de cada instante [*als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks*], como lo que es cierto ahora [*als das jetzt Gewisse*]”

---

<sup>1</sup> Dice así Heidegger parafraseando a Agustín: “Es mi manera de encontrarme [*mein Mich-befinden selbst*] lo que yo mido cuando mido el tiempo” (BZ, 111; 34). Acerca de la apropiación y del desplazamiento del sentido de la *distentio animi* en esta conferencia, véase Capelle (2005: 122) y (2012: 235-239).

<sup>2</sup> Y añade Heidegger un poco más adelante: “Llevar el tiempo a [la pregunta por] el cuánto [*Wieviel*] significa tomarlo como el ahora del presente [*als Jetzt der Gegenwart*]. Preguntar por cuánto tiempo queda [*Wieviel der Zeit*] significa quedar absorbido por la ocupación con un qué presente [*in dem Besorgen eines gegenwärtigen Was aufgehen*]. El Dasein huye ante el cómo [*flieht vor dem Wie*] y se aferra al respectivo qué presente” (BZ, 119; 50).

(BZ, 119; 49). Desde esta asunción kairológica de la temporalidad, que vive atribulada y en tensión la preocupación por la propia vida, el ser venidero (*Zukünftigsein*), en tanto que posibilidad del Dasein que es a cada instante, *da* tiempo porque *es* el tiempo mismo. Los dos modos de vida contemplados por Pablo no son descritos ahora por referencia a la *parousía*, sino por relación a la inminencia, la certeza e indeterminación de “mi muerte”, que recibe aquí los rasgos kairológicos de aquella.<sup>1</sup>

Así, por un lado, existe la posibilidad de abordar el tiempo desde su cálculo con la mirada puesta en el movimiento constante de las manecillas del reloj; los que se comportan de este modo preguntan por el “cuándo” y por “cuánto” tiempo me queda todavía, y al determinar lo indeterminable del tiempo desde el ahora se aferran al “qué” y huyen *ante* el “cómo”. De ahí que proyecten el futuro desde el objeto de la ocupación, como expectativa —y no como “esperanza” o “anticipación”— del mero presente (*Gegenwart*), y que vivan a la espera (*Gewärtigen*) de un nuevo “qué” que venga a llenarles un tiempo que, entretanto, se les ha vuelto vacío. En cambio, por otro lado, existe también la posibilidad de anticipar el “Se acabó”, y los que así se comportan desconocen el aburrimiento (*Langeweile*) porque, a pesar de repetir una y otra vez la misma anticipación, el lapso de tiempo (*Weile*) nunca se les hace largo (*lang*), ya que no reconducen la indeterminación del “cómo” a la infructuosa espera de un “qué”, y al vivir de manera instantánea su presente desde su ser venidero siempre tienen tiempo:

El futuro es ahora aquello de lo que está pendiente el cuidado [*die Sorge*], no es el ser venidero propio del se acabó [*nicht das eigentliche Zukünftigsein des Vorbei*], sino el futuro que el presente mismo se configura como el suyo, pues el se acabó, en tanto que futuro propio [*eigentliche Zukunft*], nunca puede hacerse presente [*nie gegenwärtig werden kann*]. Si fuera presente, entonces sería la nada [*Wäre sie das, so wäre sie das Nichts*]. El futuro del que está pendiente el cuidado es tal por mor del presente. [...] Cansado de llenar el día, [el Dasein] se hastía del “qué” [*es wird überdrüssig im “Was”*]. Pronto al Dasein se le hace largo el tiempo [*wird die Zeit plötzlich lang*], a ese Dasein descrito como ser-presente [*als Gegenwartsein*], que nunca tiene tiempo. El tiempo se vuelve vacío, y se hace vacío porque

---

<sup>1</sup> La conferencia termina con el desplazamiento de la pregunta inicial “¿Qué es el tiempo?” por esta otra: “¿Soy yo mi tiempo? [...] Por tanto, este tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y del trato [*Zugangs- und Umgangsart*] con él, con el tiempo como el que es en cada caso el mío [*als mit der je meinigen*]. Entonces el Dasein sería el blanco del preguntar [*Fraglichsein*]” (BZ, 125; 60-61).



de antemano el Dasein ha hecho largo el tiempo [*lang gemacht hat*] en la pregunta por el cuánto. En cambio, el constante volver en la anticipación del se acabó nunca resulta aburrido [*das ständige Zurückkommen im Vorlaufen auf das Vorbei nie langweilig wird*] (BZ, 120; 51).<sup>1</sup>

El tiempo, que es en cada caso el mío, se distiende y se contrae según la relación que el Dasein guarda a cada instante con su ser venidero; o lo que es igual: con la posibilidad de su propia muerte. La muerte —la posibilidad más extrema, inminente, indeterminada y cierta— hace así las veces, según hemos podido comprobar, de hilo conductor del análisis ontológico del Dasein; ella no sólo nos ha revelado la significación última de su ser-posible, sino que además nos ha situado ante el enigma que encierra lo histórico: el enigma de un tiempo kairológico que desborda la medición del tiempo irreversible y homogéneo de la naturaleza, y cuya experiencia fue vivida intensamente y por vez primera en el cristianismo primitivo. El potencial kairológico atribuido entonces a la esperanza no objetivable de la *parousía* es asignado ahora a la anticipación indeterminable de “mi muerte”, y el modo fundamental del tiempo, el futuro, ya no viene dado, como era tradicional, por el horizonte de la eternidad (el eterno presente), sino por el horizonte de la finitud (y del instante): el tiempo que resta hasta el fin del (mi) tiempo.<sup>2</sup> En suma, tal y como Heidegger había anunciado al inicio de esta conferencia, el tiempo ha sido comprendido “*a partir del tiempo*” (BZ, 107; 25) y no a partir de la eternidad, según es habitual en el proceder de la teología. Todo ello le lleva a concluir con una afirmación que parece dar respuesta a la pregunta agustiniana de “si el espíritu mismo es el tiempo” (BZ, 111; 33), a saber: “El Dasein no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*” (BZ, 118; 47).

---

<sup>1</sup> Según indica Pocaí (1996: 41), el término “*Überdruß*” corresponde a la traducción alemana del hastío o *taedium vitae* propio de la acedia medieval. Esta noción aparece de nuevo en al menos dos pasajes de *Ser y tiempo* que describen la persistente, monótona y descolorida “indeterminación afectiva” (*Ungestimmtheit*) característica de la cotidianidad. “En ella —dice Heidegger— el Dasein se vuelve tedioso [*überdrüssig*] a sí mismo” y el ser del Ahí se le manifiesta “como una carga” (*als Last*) (SZ, 134; 158); además, el “hastío” (*Überdruß*) aparece enumerado junto a la “tristeza, la melancolía y la desesperación” al abordar la cuestión de la temporalidad de la indeterminación afectiva (SZ, 345; 361).

<sup>2</sup> Se trata, pues, de una consecuencia coherente con la interpretación que Heidegger había ofrecido de la *parousía*, ya que, según vimos en el §10, la esperanza escatológica no estaba sujeta a la espera que objetiva el futuro, sino al tiempo de la vida fáctica que vive el instante. La *parousía* es experimentada por el cristiano desde el ahora súbito del tiempo presente; un instante indeterminable, indisponible e incalculable que genera una enorme inseguridad en la vida fáctica y que le impide posponer su resolución en un futuro donde ella ya no estará. En ese sentido, la vida fáctica se resuelve, cada vez, desde la comprensión que tiene *ahora* del fin, desde la repercusión que ese fin tiene *ahora* en su vida; es decir: desde la asunción *instantánea* de su finitud.

### §27.3. La manifestación privativa de la muerte en la cotidianidad

Por último, el tratado *Der Begriff der Zeit* (1924) expone y desarrolla, según un proceder muy similar al de *Ser y tiempo*, el modo cotidiano en el que el Dasein es su muerte: la manifestación privativa en la que se anuncian *per negationem* los rasgos de la modalidad propia. A partir del análisis de la expresión impersonal “uno muere” (*man stirbt*), Heidegger muestra cómo la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el estado de interpretado (*Ausgelegtheit*) público de la muerte articulan la constitución fundamental del ser-en del Dasein cotidiano. En este caso se trata de la disposición afectiva de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) y de la interpretación tranquilizadora (*beruhigend*) de la muerte como algo que “por el momento todavía no llega” (*vorläufig noch nicht*); ambas logran acallar toda inquietud y contribuyen a postergar la preocupación por la propia muerte con su legitimación de la afanosa absorción que exigen las tareas diarias.

La interpretación cotidiana y pública oculta, además de la indeterminación (*Unbestimmtheit*) de la muerte, el segundo rasgo ontológico de esta posibilidad extrema: la certeza (*Gewißheit*). La movilidad de la caída, al ser tranquilizadora y alienante (*entfremdend*), propicia el alejamiento de la posibilidad más cierta e inminente; por lo pronto, extiende una comprensión de la vida que se basa en la seguridad en uno mismo y que degrada el “pensar en la muerte” a una suerte de angustia cobarde, al mismo tiempo que busca en la muerte de los otros una certeza empírica. De esta manera, consigue disimular la inexorabilidad (*Unerbittlichkeit*) de la muerte cierta en la esfera pública.

Pese a todo, la interpretación tranquilizadora y alienante de la muerte y la correspondiente disposición afectiva de la indiferencia “hacen visibles” (*sichtbar werden*), desde su ocultación cotidiana, sus caracteres ontológicos fundamentales, porque, incluso en la actitud encubridora de la “tranquilidad *ante* la muerte” (*Ausruhen vor dem Tod*), el Dasein sigue estando en su cotidianidad “*ante* su más extrema posibilidad” (*vor seiner äußersten Möglichkeit*). Justo por ello, “el Dasein cotidiano —en el modo de ser de la huida ante sí [*Flucht vor ihm*]— es su muerte” (GA 64, 50; 68). La manifestación privativa nos descubre entonces que la muerte es “la más originaria constitución de ser [*die ursprünglichste Seinsverfassung*] del Dasein” y que la respectiva facticidad (*die jeweilige Faktizität*) del Dasein es “su

posibilidad más extrema”: el ser en cada caso la muerte propia en cuanto Dasein propio (GA 64, 51; 68).

En cambio, el modo propio de relacionarse con ella consiste en “retener y soportar” (*fest- und aushalten*) la inminencia (*Bevorstehen*) de la muerte, para dejar ser a la posibilidad lo que ella es; y al igual que sucede con la modalidad impropia de la huida, este modo propio viene determinado por la interpretación y la disposición afectiva. En el caso de la interpretación nos encontramos con el “anticiparse como interpretar” (*das Vorlaufen als Auslegen*), que es propio cuando, “volviéndose contra [*entgegen*] la huida encubridora ante [*vor*] la muerte”, descubre la muerte como la posibilidad en cada caso propia y cierta en su indeterminación, de tal modo que la “reconduce al estar-descubierto [*Entdecktheit*] del Da-sein” (GA 64, 52; 70).

El anticiparse hace patente la posibilidad más extrema como el “no-más-ahí” (*Nicht-mehr-da*) o el “Se acabó” (*Vorbei*) del ser-en-el-mundo, al punto que el mundo ya no puede darle al Dasein su ser desde sí mismo, porque “en el mundo del trato ocupado [*besorgenden Umgangs*] no hay ninguna permanencia [*Bleiben*]” (GA 64, 52; 70); su carácter de significatividad se desvanece y con él la distancialidad (*Abständigkeit*), la pretensión de diferenciarse de los otros en la publicidad (*Öffentlichkeit*), que le había conferido al Dasein cotidiano cierta estabilidad. A la postre, el ser-en se encuentra (*Sichbefinden*) en una situación en la que “nada más” puede afectarle y se ve remitido indefectiblemente a su ser *ante* la nada (*Sein vor dem Nichts*): “Esta nada, en cuanto ante-qué [*Wovor*], coloca al ser del Dasein únicamente ante sí mismo [*auf es selbst*]” (GA 64, 53; 70-71). Gracias a la anticipación del “Se acabó”, el Dasein abandona su encubrimiento y su extravío en la medianía pública del “uno” y frena así “la huida en la irresponsabilidad [*Verantwortungslosigkeit*] del ‘nadie’” (GA 64, 53; 71). De ahí que entregarse a la posibilidad más extrema de sí mismo significa ser él mismo en el “cómo” —y no en el “qué” de la ocupación— de la asunción responsable (*verantwortlich*) de sí mismo. En otras palabras: “Poder elegir” (*wählenkönnen*) ser-en-el-mundo determinado por el “querer-tener-conciencia” (*Gewissen-haben-wollen*) (GA 64, 54; 72).

Por último, en lo que respecta a la disposición afectiva, el encontrarse sumido en la pura indeterminación de la certeza de la muerte —la *Befindlichkeit des Todes*— tiene lugar en “la angustia serena”:

La resolución [*die Entschlossenheit*] se mantiene en cuanto estar-descubierto [*Entdecktheit*] en la correspondiente disposición afectiva de la angustia serena [*Befindlichkeit der nüchternen Angst*]. Ésta sostiene ante la inhospitalidad [*Aushalten vor der Unheimlichkeit*] al ser más propio como ser-posible [*Möglichsein*] (GA 64, 57; 75).<sup>1</sup>

A fin de cuentas, el hilo conductor del análisis de la muerte nos ha permitido explicitar la doble movilidad de la facticidad en los siguientes términos: de una parte, según una comprensión del Dasein como ser-posible que puede elegir el “cómo” y hacerse cargo del *Faktum* de su ser al responder de sí mismo mediante el “querer-tener-conciencia”; de otra parte, el Dasein puede dejarse llevar por el estar-caído (*Verfallensein*) en el “qué” de la ocupación y huir así de su posibilidad más propia “en la irresponsabilidad del ‘nadie’”. Ambas modalidades son igualmente originarias y constitutivas de la facticidad: en el primer caso, el Dasein se anticipa (*Vor-laufen*) en su ser venidero y, de esta manera, al asumir la posibilidad radical de su muerte, se sitúa *ante (vor)* sí mismo como ser-posible; en el segundo caso, el Dasein se encuentra absorto en el mero presente (*Gegen-wart*) y de esta forma vive a contra-tiempo, a la *contra (gegen)* de sí mismo, pues no deja ser al auténtico esperar (*warten*), a la *distantia* y la *distentio* que en el fondo es y que la posibilidad más extrema hace posible, justo por ello no puede darse el tiempo que le permitiría dar consigo.

Aun así, como pasamos a analizar en el siguiente epígrafe, en el origen de la explicitación ontológica del *tempus* que articula la doble movilidad de la facticidad se encuentra también la doble movilidad del *adfectus*.

## §28. La doble movilidad del *adfectus* y la disposición afectiva

A lo largo de nuestro trabajo hemos reparado en las profundas semejanzas que hay entre la descripción de la dimensión afectiva e intencional de la vida fáctica en la tradición teológica y filosófica que nace con Pablo y continúa con Agustín, los místicos medievales, Lutero, Pascal o Kierkegaard, y la radicalización preteórica de la intencionalidad en la filosofía temprana de Heidegger. Asimismo, en un

---

<sup>1</sup> En una nota puntualiza Heidegger: “El análisis del miedo y de la angustia resultan constitutivos para el señalado ser-posible” (GA 64, 57; 75, n. 48).

determinado momento —tal y como había sido anunciado en el *Informe Natorp*— fue necesario volver a Aristóteles con el fin de desentrañar “la *interpretación greco-cristiana de la vida*” que domina por completo la “actual situación de la filosofía” (NB, 369; 52). Este regreso, apenas iniciado en las clases del WS 1921/22, descubre ahora en la teoría aristotélica de las pasiones, expuesta en el libro II de la *Retórica*, el modelo implícito que orienta toda la reflexión posterior sobre los afectos, así como el contexto más apropiado para la ejecución explícita de la autointerpretación (*Selbstausagebung*) del Dasein: “*La Retórica no es otra cosa que la interpretación del Dasein concreto [die Auslegung des konkreten Daseins], la hermenéutica del Dasein mismo [die Hermeneutik des Daseins selbst]*” (GA 18, 110).<sup>1</sup>

En las lecciones del SS 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Heidegger se detiene en el análisis de esta problemática a la vez que comienza a delinear el marco ontológico de lo que después será el existencial de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) en su *opus magnum*.<sup>2</sup> En cualquier caso, podemos afirmar que estas lecciones se sitúan todavía en los aledaños de la analítica existencial; concluyen así la tarea destructiva y el fructífero diálogo entablado desde 1921 con la filosofía de Aristóteles, previamente a la configuración de la ontología fundamental que culminará en *Ser y tiempo*.<sup>3</sup>

Como a continuación veremos, la descripción del *pathos* que se desprende del *Corpus aristotelicum* contiene una ambigüedad fundamental: si bien en la *Metafísica* el *pathos* es considerado una categoría de la *ousía*, la afección, que se predica de la sustancia en general (*hupokeímenon*) según el cambio, la cualidad o la cantidad; en la *Retórica*, la *Ética a Nicómaco* y especialmente en el *De anima* encontramos una

---

<sup>1</sup> La doctrina aristotélica de las “pasiones” (*páthe*) domina toda la tradición teológica y filosófica posterior: la Stoa, Agustín, Damasceno, Tomás de Aquino, Lutero, etc. Pero insiste Heidegger: “Todo el desarrollo de la doctrina de los afectos [*Affektenlehre*] hasta hoy no ha sido todavía analizado filosóficamente” (GA 18, 178). La misma tesis aparece en *Ser y tiempo*: “Es conocida la manera como la interpretación de los afectos [*Affekte*] se prolonga en la Stoa, como asimismo su transmisión a la Edad Media por medio de la patrística y la escolástica. Pero lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo [*die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven*] no ha podido dar un solo paso hacia delante digno de mención después de Aristóteles” (SZ, 139; 163); véase también GA 20, 393; 355-356.

<sup>2</sup> En su lectura fenomenológica de la *Retórica*, Heidegger se centra en el análisis de las pasiones (*páthe*) y del habla (*lógos*) como dos modos fundamentales y cooriginarios de la apertura del ser humano en un mundo que es ya siempre un mundo compartido con otros; véase respectivamente GA 18, 113-160 y GA 18, 191-208. Para proseguir con la temática de nuestro trabajo, nos detendremos en la primera parte, la que versa sobre la interpretación ontológica de los afectos.

<sup>3</sup> El primer boceto de la ontología fundamental, al hilo de la pregunta por el sentido del ser y desde el horizonte de la temporalidad, lo encontramos insinuado en la conferencia “Der Begriff der Zeit” (1924) y principalmente en el curso del SS 1925 titulado *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*.

acepción más acorde al ser de la vida: la modulación afectiva de la apertura del mundo que es propia de todo ser vivo, incluido el ser humano.<sup>1</sup> Ahora bien, en la comprensión tradicional de los afectos ha pesado más la primera definición, la que entiende las πάθη como los “estados anímicos” (*seelische Zustände*) de un sujeto y su manifestación a través de “síntomas corporales” (*körperliche Begleiterscheinungen*), en detrimento de la segunda, para la cual las pasiones caracterizan a todo ser vivo en general, y en particular al ser humano entero en su modo de encontrarse o de estar afectivamente dispuesto en el mundo (*in seiner Befindlichkeit in der Welt*):

El ser humano entero [*der ganze Mensch*] es el objeto primario sobre el que trata la psicología aristotélica en *De anima*, libro 1. El ser humano entero debe ser comprendido desde el punto de vista de su ser como ζώή, como ser-en-el-mundo — según esta acepción no se trata propiamente de la psicología, sino de la *discusión del ser de este ente* [Erörterung des Seins dieses Seienden] (GA 18, 192).<sup>2</sup>

En este último apartado vamos a abordar la interpretación que Heidegger efectúa, durante las lecciones del SS 1924, tanto de la primera definición aristotélica del *pathos* (§28.1) como de la segunda (§28.2), para valorar, en un tercer momento (§28.3), el rendimiento ontológico que obtiene de ambas de cara a la articulación de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) en *Ser y tiempo*, así como para la determinación de la doble movilidad de la facticidad, ahora contemplada desde la también doble perspectiva del *pathos* y del *adfectus*.

---

<sup>1</sup> Sobre los diversos significados de πάθος en el *Corpus aristotelicum*, véase Ucatescu Barrón (1998: 75-83).

<sup>2</sup> En una clara confrontación con la interpretación psicológica tradicional, Heidegger desea sacar a la luz la ontología del viviente en el mundo que encierra *De anima*, y un buen modo de hacerlo es seguir el hilo conductor de la comprensión aristotélica de las pasiones (πάθη). Un poco antes, en el capítulo dedicado a la interpretación del Dasein del ser humano, Heidegger había ofrecido esta definición de los afectos: “Las πάθη, los ‘afectos’ [*Affekte*], no son estados de lo anímico [*Zustände des Seelischen*], sino que se trata de la *disposición afectiva del viviente en su mundo* [Befindlichkeit des Lebenden in seiner Welt], en el modo en el que está dispuesto hacia algo [*gestellt ist zu etwas*], en el modo en el que se deja interpelar [*sich angehen läßt*] por una cosa. Los afectos juegan un papel fundamental en la determinación del ser-en-el-mundo, del ser-con-y-hacia-los-otros [*des Seins-mit-und-zu-anderen*]” (GA 18, 122). Por este motivo afirmará en *Ser y tiempo* que “la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (SZ, 138; 163). Kisiel (2005) ha rastreado la importancia que Heidegger concede a la *Retórica* aristotélica en su comprensión de la esfera pública y en sus repercusiones políticas. Véase también Smith (1996: 329-331).

## §28.1. La definición aristotélica del *pathos* en la *Metafísica*

Con el fin de obtener una definición preliminar del *pathos* en la filosofía aristotélica, Heidegger examina las cuatro acepciones que aparecen en la *Metafísica*, libro V, capítulo 21. La primera de ellas refiere a la cualidad en la cual algo puede ser alterado (*Veränderung*): “Las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo” (Met V, 21, 1022b 15-18). Esta determinación caracteriza al ente en su poder “*ser afectado* [betroffen werden] por algo” y en su “*pasarle* [passieren] algo” (GA 18, 194), donde el verbo “pasar” (*passieren*) corresponde a los términos griegos πάσχειν y πάθος.<sup>1</sup> A su vez, Aristóteles concibe el πάθος como el estado de hecho del movimiento, no tanto en un sentido pasivo, sino como aquello que me sucede (*mit mir geschieht*). El significado más general de *pathos* es, por consiguiente, su estado cambiante: “La posibilidad del ἀλλοίωσις, del ‘devenir de otra manera’ o del ‘cambio’ [‘Anderswerden’]; πάθος una determinación del ente con el carácter de la alterabilidad [Veränderlichkeit]” (GA 18, 195).

El segundo sentido apunta a “*las actividades y las alteraciones de tales cualidades*” (Met V, 21, 1022b 18-19). El *pathos* es aquí el ente que lleva consigo la posibilidad de que algo le suceda en lo referente a su cualidad (*Beschaffenheit*). Aquello que sucede (*das Geschehen selbst*) —los *pathémata* o “aquello que sale al encuentro”—<sup>2</sup> es el *pathos* en la *enérgeia*; a saber: “La ἐνέργεια: el ‘Dasein’ de aquello que me sucede en el cambio” (GA 18, 195). Por último, Aristóteles describe la tercera acepción de la siguiente manera: “[Y] de ellas, especialmente, *las alteraciones y movimientos que producen daño*, y muy especialmente aquellos daños que producen sufrimiento” (Met V, 21, 1022b 19-20).

La definición de *pathos* se ha ido poco a poco estrechando y aquello que me sucede adquiere finalmente el carácter de lo desagradable (*Unangenehmen*, βλαβερόν). El *pathos* refiere a una λύπη, a algo dañino, de tal modo que mi tonalidad

---

<sup>1</sup> Como indica Kisiel (1993: 297-298), las pasiones (*passions*) refieren, de una parte, a algo incontrolable, caótico y confuso, algo que “nos sucede” (“*come to pass*”, παθεῖν) lo queramos o no y que nos convierte en receptores pasivos; las pasiones nos afectan y nos cambian. Pero, de otra parte, las pasiones también nos orientan respecto a nuestra situación en el mundo; véase GA 18, 242.

<sup>2</sup> En las lecciones del WS 1925/26, Heidegger define los “παθήματα” como “aquello que sale al encuentro [*was begegnet*] y que es tomado en tanto que sale al encuentro, afección [*Affektion*] en un sentido amplio” (GA 21, 167; 138). Sommer (2005: 126, n. 2) añade que “en el Nuevo Testamento, παθημα, casi siempre en plural (παθήματα), cerca de θλίψις, designa principalmente el sufrimiento y la muerte (de Cristo): Rm 8, 18; 2 Co 1, 5-7; Ph 3, 10; 1 P 1, 1; He 2, 9-10”.

afectiva (*Stimmung*) —precisa Heidegger— se ve afectada por aquello que me pasa; se transforma y cambia, deviene de otra manera (*Anderswerden*), pero esta vez en el sentido de algo que me oprime, que me pesa y que me empuja hacia abajo, algo que me deprime el ánimo (*Herabgedrücktwerden*) (GA 18, 195). Es más, la significación acentuada (*zugespitzte Bedeutung*) destaca la magnitud de aquello que me sucede y que me resulta dañino: “Además, se denominan afecciones *las grandes desgracias y los grandes sufrimientos*” (Met V, 21, 1022b 20 y ss).<sup>1</sup>

A partir de estos cuatro significados, Heidegger extrae la “referencialidad propia” (die eigentliche Bezogenheit) del *pathos*: un “referir al *ser del viviente* [*bezogen auf das Sein des Lebenden*] que es caracterizado por un *encontrarse dispuesto en cada caso de tal o cual manera* [*Je-und-je-sich-so-Befinden*]” (GA 18, 195). En la misma medida, el *pathos* alude a aquello que me sucede (*pathémata*), me afecta y me golpea en esta disposición (*Befindlichkeit*), a aquello que me sucede y que tiene el carácter de lo dañino (*Abträglich*); pero ese suceder, que es igualmente un “pasar”, no se presenta sólo bajo la forma de lo dañino, puede tener también un carácter positivo.<sup>2</sup> En última instancia, el *pathos* posee tanto el sentido de un cambio pasivo con carácter privativo —un πάσχειν que tiene el carácter del στερητικόν— como el de un cambio activo que conserva el ser más genuino y elevado de la ἐνέργεια (GA 18, 196-197).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En otro momento del curso, Heidegger resume así los “tres significados fundamentales” de πάθος: 1) la significación más generalizada es la de “estado cambiante” (*veränderliche Beschaffenheit*); 2) la significación específicamente ontológica, la más importante para la comprensión de la κίνησις, es la relación entre πάθος y πάσχειν como “padecer” (*Leiden*); 3) y la significación más aguda: “Estado cambiante por relación a un determinado contexto de cosas, estado cambiante en un determinado ámbito de ser de la vida: ‘pasión’ [*Leidenschaft*]. El πάθος es el tema de la *Retórica* y de la *Poética* en este último significado” (GA 18, 167).

<sup>2</sup> Para ilustrar esta doble posibilidad, Heidegger se refiere a *De anima*: “Pero es que tampoco ‘padecer’ (πάσχειν) significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción (φθορά) por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación (σωτηρία) de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia” (De an II, 417b 2 y ss.). Este segundo caso —comenta Heidegger—, cuando me sucede algo que no me aniquila (*vernichtet*), sino que me permite entrar por primera vez en el estado propio (*in den eigentlichen Zustand*), donde se da la posibilidad de que algo en mí se vuelva propiamente real y efectivo (*wirklich*), es en el que Hegel se inspira cuando emplea el término “*Aufhebung*” (GA 18, 196). Para Sommer (2005: 127), la concepción heideggeriana de la resolución se basa precisamente en este tipo de “alteración especial” —de “μεταβολή”, dice Heidegger por referencia a Aristóteles— que, en lugar de privar de *héxis*, la “salva” (“*die ἔξις gerettet wird*”); véase GA 18, 196.

<sup>3</sup> “Habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural” (De an II, 417b 14 y ss.).



## §28.2. El *pathos* y la corporalidad del viviente en *De anima*

Al mismo tiempo, y según mencionamos anteriormente, Heidegger considera *De anima* como una ontología del viviente en el mundo. Por ello el “soma”, el “cuerpo vivo” (*Leib*) —y, con él, el deseo o la *órexis*—, ocupa un lugar central; el *pathos* es analizado aquí desde la perspectiva del Dasein humano en su integridad como “ser-en-el-mundo corporal” (*leiblichen In-der-Welt-sein*).<sup>1</sup> Con este propósito se sirve de una noción que ya había introducido en el curso del WS 1921/22 (GA 61, 101) para describir la categoría de la inclinación de la vida fáctica: el ser afectado, arrebatado y arrastrado (*Mitgenommenwerden*)<sup>2</sup> por las significatividades mundanas:

Πάθος, en su referir a ζωή πρακτική μετὰ λόγου, es, por tanto, un *ser-arrastrado* [Mitgenommenwerden] del Dasein. El Dasein es arrastrado por aquello que está con él mismo ahí en el mundo — *desde el exterior*, pero desde el exterior *en tanto que el mundo como el en donde de mi ser* [als der Welt als Worin meines Seins]. Desde el Dasein mismo surgen las posibilidades y los modos de su ser-arrastrado. Este ser-arrastrado del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo no concierne a algo así que podamos designar como lo “anímico” [“*Seelische*”], a lo que invita la concepción del πάθος como afecto [*Affekt*], sino a un ser-arrastrado del ente en tanto que viviente [*ein Mitgenommenwerden des Seienden als Lebenden*] y en cuanto tal (GA 18, 197).

El ser-arrastrado del Dasein abarca la totalidad de su ser-en-el-mundo como el ser vivo y encarnado que él es. Esta comprensión fenomenológica de los afectos —que refiere al ser humano como aquel ser vivo activo (ζωή πρακτική) que habita en medio del *lógos* (μετὰ λόγου)— se contrapone al enfoque psicológico que los reduce a meras vivencias anímicas de una conciencia. Es el ser humano “en virtud del alma (τῆ

---

<sup>1</sup> “Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. [...] En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo” (De an I, 403a 3 y ss.); véase GA 18, 198. Asimismo, Aristóteles concibe el alma como inherente a todo ser vivo corporal: “El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (De an II, 412a 28-29).

<sup>2</sup> Kalariparambil (1999: 194-195) localiza en la definición del πάθος como “*ein Mitgenommenwerden des Daseins*” una anticipación de lo que será el carácter de arrojado (*Geworfenheitscharakter*) de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en *Ser y tiempo* (§29). En esta dirección, Heidegger afirma en el §12 de esta obra: “El concepto de facticidad implica: el ser-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’, en forma tal que ese ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ [*Geschick*] al ser del ente que comparece [*begegnet*] para él dentro de su propio mundo” (SZ, 56; 82).

ψυχῆ)”, y no el alma en sí misma, quien —según Aristóteles—<sup>1</sup> se compadece, aprende o discurre; el alma es aquí concebida, puntualiza Heidegger, como la οὐσία en la medida en que el ser-arrastrado del ente es expresado en el *pathos* como viviente. Este ser-arrastrado, a diferencia de la comprensión introspectiva de lo anímico, nos sitúa en un “afuera” donde ya siempre nos encontramos en un mundo circundante (*Umwelt*) junto a otros vivientes, en un mundo compartido (*Mitwelt*) donde nos comportamos con otros seres humanos según una disposición afectiva, y con el modo según el cual “uno mismo” (*man selbst*) se encuentra en determinados *páthe* (GA 18, 242). Que el ser humano sea un viviente, tal y como afirma el autor de *De anima*, significa que incluso la *nóesis*, la posibilidad más elevada de su ser, debe entenderse desde la totalidad del ser humano como el ser-en-el-mundo encarnado (*das leibmäßige In-der-Welt-sein*) que él es (GA 18, 199).

Así las cosas, como anunciamos al comienzo de este epígrafe, en la comprensión aristotélica del *pathos* anida una ambigüedad fundamental: coexisten tanto la posibilidad todavía inexplorada que concibe la *psyché* como el ser del viviente en su totalidad, que es corporal, mortal y que vive en el mundo, como su contraria: “La orientación errónea en lo biológico de la tradición en su conjunto (Descartes: *res cogitans* — *res extensa*)” (GA 18, 199). Tan sólo la fenomenología —apunta Heidegger— ha vislumbrado los rendimientos que ofrece esa primera vía y comienza a dar sus frutos al no aceptar que existe una separación entre actos “psíquicos” (*psychischen*) y “corporales” (*leiblichen*); más aún, para hacer frente al extendido proceder cartesiano, resulta indispensable advertir desde el principio que “*la función primordial de la corporalidad [Leiblichkeit] del Dasein asegura el suelo para el ser completo del ser humano [volle Sein des Menschen]*” (GA 18, 199). Y es precisamente en este ámbito, que subraya la dimensión fundamental de la corporalidad para comprender el ser del Dasein humano en su conjunto, donde los afectos adquieren un papel fenomenológico crucial.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Afirmar que es el alma quien se irrita sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma” (De an I, 408b 11 y ss.).

<sup>2</sup> Un poco más adelante —y a raíz de la argumentación expuesta en el *De anima*, donde Aristóteles concluye que “las afecciones son formas inherentes a la materia [πάθη λόγοι ἐνυλοί], de tal manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento tal del cuerpo [κινήσεις τοῦ σώματος] o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin” (De an I, 403a 22 y ss.)—, Heidegger afirma que “la γένεσις de las πάθη es dada a través de la corporalidad [*Leiblichkeit*]” (GA 18, 203). La inusitada relevancia que aquí adquiere la corporalidad —el cuerpo en su acepción fenomenológica: el “cuerpo vivo” (*Leib*) y no el “cuerpo material” (*Körper*) mensurable y objetivable de la ciencia natural— para el análisis fenomenológico de los afectos contrasta con sus contadas

### §28.3. La doble movilidad del *pathos* y del *adfectus*

El punto de partida de la lectura de Aristóteles en torno a las πάθη que aquí nos ofrece Heidegger se retrotrae a una interpretación previa del νοῦς, del intelecto, en los capítulos 4 y 5 del libro III de *De anima*, donde está en juego la apertura del mundo y su relación con el ser del hombre. El νοῦς es comparado con la luz (φῶς) (De an III, 430a 14 y ss.) y esta analogía le sirve para afirmar que el νοῦς ofrece la posibilidad del estar-abierto (*Aufgeschlossensein*) del *Da*, del Ahí de todo ente, en la medida en que todo ente necesita una iluminación para ser ahí. El νοῦς en cuanto tal es impasible (ἀπαθής) (De an III, 429a 15) por ser la condición de posibilidad de que cualquier viviente pueda encontrarse con algo en el mundo; en ese sentido, dada su relación privilegiada con el estar-abierto del ser-en, excede el poder ser del hombre, el cual se apropia de la posibilidad del νοῦς en la διανοεῖσθαι:<sup>1</sup>

En tanto que el νοῦς constituye el estar-abierto del ser humano [*das Aufgeschlossensein des Menschen*], él es un δία; en tanto que la vida está determinada por λύπη y ἡδονή. El νοῦς es la *condición fundamental de posibilidad del ser-en-el-mundo* [Grundbedingung der Möglichkeit des In-der-Welt-sein], la cual se eleva en cuanto tal sobre el ser en cada caso concreto [*das jeweilige konkrete Sein*] del ser humano particular (GA 18, 201).

Sobre el trasfondo del νοῦς, garante de la apertura del mundo —que en el caso del ser humano “no es puro”, sino que está fundado en la φαντασία y refiere por ello a la αἴσθησις y al πάσχειν del σῶμα (GA 18, 202)—, la vida aparece siempre determinada por λύπη y ἡδονή. Tal y como Aristóteles afirma en diversos lugares de su obra, con cada *pathos* viene dada a su vez (*mitgegeben*) una *hedoné* o una *lype*;

---

apariciones en *Ser y tiempo*, lo cual nos confirma, por otra parte, que ésta se halla igualmente presupuesta en el trasfondo de la analítica existencial; pues, tal y como Heidegger confesará años más tarde en respuesta a la crítica de Sartre —quien le reprochaba haber escrito sólo seis líneas sobre el cuerpo en su obra principal—, esto se debía a que “lo corporal [*das Leibliche*] es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto. Sin embargo, sigue siendo decisivo el hecho de que en toda experiencia de lo corporal [*Erfahrung des Leiblichen*] a la vista del análisis del Dasein se debe partir de la constitución fundamental del existir humano [*menschlichen Existierens*], es decir, del ser-humano como Da-sein, como el existir —en sentido transitivo— de un ámbito del carácter de abierto del mundo [...]. Pero tal cosa no podría lograrla el ser humano si él sólo consistiera en una percepción ‘espiritual’ [*geistigen Vernehmen*], si no fuera él también de naturaleza corporal [*leiblicher Natur*]” (ZOLL, 292-293; 311-312). Sobre la distinción entre *Leib* y *Körper*, véase Husserl (1952: 145-146) y ZOLL, 116-117; 138.

<sup>1</sup> “Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir” (De an III, 429a 23 y ss.).

así, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* define los *páthe* como siempre “acompañados de placer (ἡδονή) o dolor (λύπη)” (EN II, 5, 1105b 23).<sup>1</sup> En la paráfrasis de Heidegger, la *hedoné* es vertida como “*Gehobensein*” (estar elevado, sentirse ligero), y *lype* como “*Herabgedrücktsein*” (estar pesado, sentirse con el ánimo bajo o deprimido) (GA 18, 168).<sup>2</sup> Esta doble determinación de los afectos impregna cualquier manifestación de la vida humana (*bíos*) en el mundo (EN II, 3, 1105a 1-5), lo que incluye a su vez “todo pensamiento y contemplación” (EN X, 4, 1174b 20-21).

Ahora bien, la designación fundamental de la *hedoné* la encuentra Heidegger en otro pasaje de la *Ética a Nicómaco*: “Quizá incluso en los seres inferiores hay un bien natural [una “posibilidad de ser que pertenece a su ser”, parafrasea] más fuerte que ellos mismos que tiende al bien propio de ellos” (EN X, 2, 173a 4 y ss.). En todo viviente reside la determinación de ser acabado o de estar concluido de forma propia (*aus ist auf die eigentliche Daseinsfertigkeit*); todo ser vivo posee “la tendencia de ser como *ser acabado*” (*die Tendenz zu sein als Fertigsein*). Si aquello que a todos los vivientes les preocupa —concluye— es vivir, “el ente en tanto que viviente es un tipo de ser tal al que en su ser le va su Da-sein [*dem es in seinem Sein auf Da-sein ankommt*]” (GA 18, 243). En este “irle en su ser su Da-sein” —que anuncia la formulación posterior del “ente señalado” al que “*le va* en su ser este mismo ser [*in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*]” (SZ, 12; 35)— se puede leer entre líneas una nueva versión ontológica del *conatus essendi*: la preocupación por vivir y el deseo de perdurar, de perseverar en el ser y de tender a lo *theion* (EN VII, 14, 1153b 29 y ss.), “el ser propio del ser-siempre [*das eigentliche Sein des Immerseins*]”, que encierra la tendencia fundamental de la *hedoné*.<sup>3</sup>

De resultas, la *hedoné* se convierte a ojos de Heidegger en “una *determinación fundamental del ser-en-el-mundo*” (GA 18, 244), una determinación de un tipo tal de ser que al mismo tiempo “*tengo*” —donde “‘tener’ [*haben*] es una pálida expresión

<sup>1</sup> Véase también EN II, 3, 1104b 15 y Ret II, 1, 1378a 19-20.

<sup>2</sup> En otro pasaje, la *hedoné* es traducida como un “encontrarse bien” (*Sichwohlbefinden*), un sentirse “elevado” (*Gehobensein*), con una “ligereza” (*Leichtigkeit*) del ser-en-el-mundo que es propia de la alegría, mientras que *lype* es todo lo contrario; véase GA 18, 48.

<sup>3</sup> Un poco más adelante, y por referencia a EN X, 4, 1175a 10 y ss., Heidegger comenta que el hecho de que “todos [los seres vivos] aspiran al placer (ἡδονή)” significa que “todos desean vivir”; es decir, “que en su ser le va su existencia [*Dasein*]” (GA 18, 245). Acerca de la pervivencia del *conatus essendi* en la estructura ontológico-existencial del cuidado, véase Levinas (1991b: 213 y ss.) y (1993: 239 y ss.).

para ‘saber en torno’ [*wissen darum*]” (GA 18, 244)— y que refiere al “*Sichbefinden*”, al modo en el que “me encuentro” en mi ser-en-el-mundo:

Yo *tengo* [*Ich* habe] mi ser-en-el-mundo. Yo *tengo* al mismo tiempo una *determinación de mi ser*, un *modo de mi ser*. Este fenómeno no es otro distinto al que nos referimos cuando le formulamos a alguien la pregunta: “¿Cómo estás o cómo te va?” [*Wie geht’s?*]. ἡδονή no es el llamado “placer” [*Lust*], sino una *determinación del ser en sí mismo como vida* [*eine Bestimmung des Seins in sich selbst als Leben*]. [...] La ἡδονή en tanto que disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es el *modo de tenerse* [*Sichhabens*] *de un Dasein*. Así, la vida ya ha sido caracterizada como ser-en-el-mundo, la vida como ser-en. La posibilidad es dada de tal manera que un ente que se orienta en cierto modo se tiene también a sí mismo [*selbst mithat*]. Debemos renunciar a la orientación del tener-se-a-sí-mismo en la reflexión [*Sich-selbst-Habens an der Reflexion*]. La reflexión es sólo otra forma en la cual el Dasein es consciente en cierta manera de sí mismo [*sich seiner selbst bewußt ist*]. Desde ahí nunca se puede llegar a comprender el modo primitivo de la disposición afectiva [*der primitiven Weise der Befindlichkeit*]. Lo afectivo [*das Affektive*] en cuanto tal tiene ya el carácter del tener-se-a-sí-mismo [*des Sich-selbst-Habens*]. La ἡδονή alcanza de un modo tan original al ser del Dasein que puede ser identificada con ζῆν. La ἡδονή pertenece al Dasein mismo (GA 18, 244 y 246-247).

En la disposición afectiva, a diferencia de lo que sucede en la reflexión, el Dasein se “tiene” a sí mismo ejecutivamente; es decir: se tiene en plena continuidad con su modo de encontrarse y de ser en el mundo.<sup>1</sup> Además, el acceso afectivo a este “tenerse” implícito se da según una doble posibilidad: o bien el “encontrarse” (*Sichbefinden*) tiene el carácter de la αἵρεσις, de la versión o preferencia por algo; o bien el encontrarse tiene el carácter de la φυγή, de la aversión o la huida ante algo.<sup>2</sup> La disposición afectiva está determinada, pues, respecto al modo de tenerse a sí mismo, por una doble movilidad: o bien dispone al Dasein a dirigirse (*Zugehen*) y

---

<sup>1</sup> En *Ser y tiempo* especifica Heidegger: “En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre ante sí mismo [*ist immer schon vor es selbst*], ya siempre se ha encontrado [*es hat sich immer schon gefunden*], no en la forma de una auto-percepción [*nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden*], sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto [*als gestimmtes Sichbefinden*]” (SZ, 135; 160). A la vez que acentúa la singular “evidencia” (*Evidenz*) de la disposición afectiva, que nada tiene que ver con la “certeza apodíctica [*apodiktischen Gewißheit*] propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí [*Vorhandenen*]” (SZ, 136; 160).

<sup>2</sup> Véase EN II, 3, 1104b 30 y ss.; EN X, 2, 1172b 19 y ss.; y GA 18, 247.

aprehenderse (*Zugreifen*) a sí mismo; o bien lo dispone al retroceso (*Zurückweichen*) y a la fuga (*Flucht*) ante sí, según se trate de la *hedoné* o de la *lype*. Αἴρεσις y φυγή caracterizan, por tanto, “la posibilidad fundamental de la vida como un modo de ser consigo misma [*als eines Seins bei sich selbst*]” y son consideradas por ello “*las movilidades fundamentales del Dasein* [die Grundbewegtheiten des Daseins]” (GA 18, 247).<sup>1</sup>

Esta doble movilidad fundamental de la *Befindlichkeit*, que articula a su vez la doble posibilidad que tiene la vida de habérselas consigo, de encontrarse cabe sí misma en el mundo, va siempre acompañada por un *pathos*, por una tonalidad afectiva (*Stimmung*) que la determina y que “colorea” al *bíos* —βίος y no ζωή, insiste Heidegger—;<sup>2</sup> al *bíos* como “*Existenz*” o a la “vida” en el sentido destacado de vida humana, que es aprehendida (*ergreift*) en la προαίρεσις (GA 18, 247).<sup>3</sup>

A modo de conclusión vamos a insistir de nuevo en la confluencia de la tradición griega y de la tradición neotestamentaria en esta primera delineación ontológica de la *Befindlichkeit*. En su momento (§21) las identificamos con la vía griega de la *psyché*, que conduce a una acepción cognitiva y teórica del alma como *res cogitans*, y con la vía neotestamentaria del *anima*, que comprende el alma como *facticia*, encarnada en un cuerpo e históricamente situada en el mundo. Ahora las renombraremos, en aras de una mayor claridad en la exposición, como la tradición del *pathos* y la tradición del *adfectus*. Respecto a la primera, la tradición del *pathos*, Heidegger lleva a cabo una destrucción de la concepción tradicional de las pasiones: a diferencia de la

---

<sup>1</sup> Heidegger hace hincapié en que “no es casualidad que αἴρεσις y φυγή aparezcan donde se trata la interpretación ontológica última del Dasein” (GA 18, 247) y se refiere al siguiente pasaje del *De anima*: “Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva —como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva” (De an III, 431a 9 y ss.).

<sup>2</sup> Al comienzo de estas lecciones, Heidegger ya había establecido esta distinción: “Bíos: un nuevo concepto de ‘vida’, no es lo mismo que ζωή. La moderna biología no se refiere precisamente al βίος griego. Bíos quiere decir ‘nivel de vida’ [*Lebenshaltung*], ‘camino vital’ [*Lebensweg*], la temporalidad específica de una vida desde el nacimiento hasta la muerte, ‘el *curriculum vitae* o el transcurso de una vida’ [*Lebenslauf*], de tal modo que βίος significa también ‘biografía’ [*Lebensbeschreibung*]: el cómo de un ζωή es el βίος, la historia de una vida” (GA 18, 74).

<sup>3</sup> Como se sabe, para Aristóteles, el principio del movimiento en el caso del ser humano es la elección o προαίρεσις, una combinación de deseo y entendimiento: “El principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección [προαίρεσις], y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. [...] La elección es o inteligencia deseante [ὀρεκτικὸς νοῦς] o deseo inteligente [ὀρεξις διανοητική], y esta clase de principio es el hombre” (EN VI, 2, 1139a 31-32 y 1139b 4-5). Así pues, la *pro-airesis* es el modo según el cual el ser humano se decide (*sich entschließen*) por el curso (*airesis*) de una acción sobre otra.

prioridad que ésta le concede a la *psyché* y, por ende, a las pasiones entendidas como las afecciones y modificaciones de los estados mentales de un sujeto psíquico (§28.1), propone una lectura del *De anima* como una ontología del ser humano entero en su modo de estar afectivamente dispuesto en el mundo (§28.2). A tal efecto, la modulación afectiva de la apertura del mundo vuelve insoslayable la atención a la corporalidad (*Leiblichkeit*) del Dasein y a la movilidad de la *órexis* (GA 18, 199).<sup>1</sup>

De la destrucción y apropiación ontológica del *De anima* surgirán dos caracteres esenciales de la disposición afectiva en el §29 de *Ser y tiempo*; el primero apunta a la apertura de la situación en la que el Dasein ya siempre se encuentra como siendo en un mundo compartido con otros, y el segundo refiere a la posibilidad de ser afectado por lo que nos concierne o nos sale al encuentro —los *pathémata*— desde la apertura previa del mundo: “La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *apertura cooriginaria* del mundo, la coexistencia [*Mitdasein*] y la existencia [*Existenz*]” (SZ, 137; 161); así como “*en la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado* [eine erschließende Angewiesenheit] *al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne* [Angehendes]” (SZ, 137-138; 162).

Por otro lado, en el proceso de ontologización de la *Befindlichkeit* también es posible seguir el rastro que ha dejado la *delectatio*: la versión latina de la *hedoné*. Para Agustín, la *delectatio* es el fin al que tiende la movilidad del *curare* (*delectatio finis curae*) (GA 60, 196; 49). Lejos de ser una disposición tranquila, la *delectatio* se halla constantemente escindida por la tensión siempre abierta entre la movilidad de la dispersión y la continencia, y sus dos tendencias fundamentales son el *desiderare* y el *timere*, “las dos puertas del tentador” (GA 60, 208; 61). Según apuntamos en el §25, el surgimiento de esta nueva matriz intencional —basada en una singular dialéctica entre el amor, el temor y el odio— fue posible gracias a la irrupción de una dimensión trascendente en el seno de la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo, que trastocó por completo la comprensión del amor y del mundo que hasta entonces poseían los griegos. De esta situación histórica se derivan dos movi-

---

<sup>1</sup> Las dos posibilidades fundamentales de la movilidad de la *hedoné* o de la *Befindlichkeit* pueden ser también leídas desde las dos movi-  
lidades fundamentales de la *órexis*: la persecución o versión (*δίωξις*) y la evitación o aversión (*φυγή*) (GA 18, 280). La *órexis*, como indica Aristóteles (De an III, 432b 4-9), no se limita a los apetitos corporales, abarca también los intelectuales; la *órexis* es el género, y la *boúlesis* (volición), la *epithymia* (apetito) y el *thymos* (impulso) sus especies. Sobre el significado griego de la *órexis*, véase Nussbaum (1995: 355-356). Asimismo, como apunta Ucatescu Barrón (1998: 190 y ss.), el movimiento centrípeto y centrífugo del temple tiene su origen en la *órexis*, donde el género de los temples es la facultad apetitiva y la diferencia específica es la *δίωξις* y la *φυγή*.

fundamentales: el *amor mundi* y el *timor servilis* (cuyo reverso es el odio a Dios), que animado por la *cupiditas* y la *concupiscentia* conduce al *defluxus* y a la *ruina*; y el contra-movimiento del *amor Dei* y el *timor castus* (cuyo reverso es el odio al mundo), que orientado por la *caritas* aspira a la *continentia*.

En ambos casos tiene lugar una peculiar relación antinómica entre la movilidad de la *aversio*, el *timere* o *φυγή*, y la movilidad de la *versio*, el *desiderare* o *αἴρεσις*, que Heidegger traslada —gracias a una comprensión modal de la propiedad y desde su interpretación de la muerte y del ser del Dasein como tiempo (§27)— a un lenguaje ontológico: así, de una parte, se encuentra la tendencia a la huida del Dasein *ante* (*vor*) la posibilidad más extrema de sí mismo —la posibilidad de su propia muerte— según la movilidad de la caída, donde debido a su absorción en el mero presente (*Gegen-wart*) vive a la “contra” (*gegen*) de su tiempo y de sí mismo; y, de otra, el dirigirse hacia sí mismo mediante la anticipación (*Vor-laufen*) de la posibilidad de su muerte, de tal forma que el Dasein se sitúa “ante” (*vor*) sí mismo como ser-posible y se da su tiempo. De hecho, esta dialéctica está modulada por la resignificación ontológico-existencial que, tal y como vimos al tratar la fenomenología de la *akedia* (§25.2), Heidegger le otorga al peso, a la *molestia* de la *tristitia* o *lype* y a la ligereza del *gaudium* o *hedoné*, por relación a la condición de arrojado (*Geworfenheit*). Así pues, la *akedia* (o *tristitia a bono divino*) y el *gaudium* describen, respectivamente, la movilidad de la existencia impropia que da la espalda (*Abkehr*)<sup>1</sup> a la posibilidad de asumir su muerte y, por ello, vive en una constante evasión de la responsabilidad y de la carga que supone la entrega (*Überantwortung*) al enigmático *Faktum* de su ser; y la movilidad de la existencia propia que, sin temor a la muerte del mundo (*timor servilis*), tiene el arrojo de enfrentarse cara a cara (*Ankehr*) con el *nihil* que encierra el *Faktum* de su ser en la experiencia fundamental de la angustia (*timor castus*), de tal modo que al ejecutarse desde su más propio ser-posible se hace cargo del lastre de su existencia fáctica como *solus ipse*. Esta doble posibilidad se anuncia así en el §29 de *Ser y tiempo*:

Como ente que está entregado [*überantwortet*] a su ser, el Dasein queda entregado también al *Faktum* de que ya siempre ha debido encontrarse

---

<sup>1</sup> Según recoge el diccionario de los hermanos Grimm (1989: 59), el término “*Abkehr*” es la traducción alemana de “*aversio*”. En el ámbito religioso este término servía para designar al pecado como un movimiento de aversión y alejamiento de Dios (“*die Abkehr von Gott*”) y su uso ya era frecuente en los sermones del Maestro Eckhart.



[*gefunden*] —pero en un encontrarse que, más que un directo buscar, se origina en un huir [*Fliehen*]. La tonalidad afectiva [*Stimmung*] no abre mirando hacia la condición de arrojado [*Hinblickens auf die Geworfenheit*], sino en la forma de una con-versión y una a-versión [*als An- und Ab-kehr*]. De ordinario, la tonalidad afectiva no se vuelve hacia el carácter de carga [*Lastcharakter*] que el Dasein manifiesta en él, y menos aun cuando se encuentra liberado de esa carga en la tonalidad afectiva elevada [*gehobenen Stimmung*]. Esta aversión [*Abkehr*] es siempre lo que es en la forma de la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] (SZ, 135; 160).

Por último, de la tradición del *adfectus*, cuyo origen situamos en la comprensión agustiniana del *anima* como *facticia* —que a pesar de su amor a la verdad y a la *beata vita*, odia su propia verdad y huye ante sí misma—, así como en su acceso afectivo al *tempus* (“*in te, anime meus, tempora metior*”, Conf XI, 27, 36),<sup>1</sup> Heidegger conserva la *intentio obliqua* como el sentido de referencia fundamental al ser de la facticidad. De tal manera que la dialéctica implícita a la doble movilidad del *curare*, entreverada a su vez por la doble movilidad de la *órexis* (la versión o *δίωξις* y la aversión o *φυγή*), dará por resultado el primer carácter ontológico de la disposición afectiva; a saber, la apertura de la condición de arrojado bajo la forma de la “aversión esquivadora”: “*La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado [Geworfenheit], y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora [ausweichenden Abkehr]*” (SZ, 136; 160).

---

<sup>1</sup> Véase BZ, 111; 33-34. Esposito (2009: 460) resume así la apropiación heideggeriana de la  *affectio* agustiniana: “En Heidegger, en cambio, la  *affectio*, separada de la memoria (en su sentido pleno), es entendida como la situación de un ‘espíritu’ que se siente a sí mismo  *como* afectado por el mundo — esto es, por el más propio sí mismo como ‘arrojado’—, no por aquello que efectivamente lo ‘afecta’. La situación en la que estamos situados, como una originaria condición, coincide aquí con el puro sentirse en ella —y puro aún si atañe a una pasividad ‘emotiva’ y no una espontaneidad especulativa”.



## Última Recapitulación

### LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD COMO UNA ONTOLOGÍA DE LO (IM)POSIBLE

Hemos llegado al final de nuestro trayecto y en el tránsito de la fenomenología (hermenéutica) a la hermenéutica (fenomenológica) de la facticidad se ha ido desvaneciendo la alusión al desasosiego de la vida fáctica. Por lo pronto, esta progresiva desaparición se debe a que el sentido de referencia intencional de la vida fáctica abandona poco a poco su identificación con la preocupación (*Bekümmernng*), característica de la facticidad del cristianismo primitivo, y comienza a partir del año 1922 y sobre todo en las lecciones del SS 1923 un proceso de ontologización.<sup>1</sup> Justo por ello, el cuidado (*Sorge*) se reviste de un aspecto cada vez más neutral —potenciado por la indiferencia en la que ha quedado instalada la cotidianidad— gracias a una singular apropiación de la *prâxis* aristotélica (§26) y de la movilidad (*kínesis*) de la *órexis* y del *pathos* (§28).<sup>2</sup> Se trata de un proceso que culmina en el curso del SS 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, donde, del mismo modo que sucede en su *opus magnum*, el cuidado es definido como la estructura originaria (*Urstruktur*) del ser del Dasein: “El ente al que en su ser-en-el-mundo le va ese ser mismo [*um dieses Sein selbst geht*]” (GA 20, 406). Entretanto, la preocupación (*Bekümmernng*) y el desasosiego (*Unruhe*), que antes articulaban y

---

<sup>1</sup> En el *Informe Natorp*, Heidegger habla de una “ontología de la facticidad” (*Ontologie der Faktizität*) (NB, 364; 46-47) cuyo objeto es el problema del ser de la vida fáctica (su facticidad), pero no hay ninguna referencia explícita a la pregunta por el sentido del ser en general. En el curso del SS 1923, la hermenéutica de la facticidad se presenta como una tarea preparatoria para una investigación ontológica dirigida “hacia el ser en cuanto tal” (GA 63, 1-2; 18-19), pero sin un desarrollo ulterior. Por tanto, coincidimos con Rodríguez (1997: 220) cuando afirma: “No hay, sin embargo, en el desarrollo de la ‘hermenéutica fenomenológica de la facticidad’ el menor esbozo de un tal sentido de ser en general”. Véase también Kalariparambil (1999: 145-148).

<sup>2</sup> Entre los especialistas que han estudiado la influencia de Aristóteles en la obra temprana de Heidegger es habitual la identificación de la *órexis* con la *prâxis* como el origen de la transformación de la intencionalidad que conduce al cuidado (*Sorge*). Véanse, entre otros, los trabajos de Bernasconi (1989), Figal (1992) y (2000), Taminioux (1991: 111-114) y (2002) y Volpi (1984a), (1988b), (1989) y (1994). En cambio, como ha destacado Hayes (2005), (2007) y (2011), la comprensión de la *órexis* como *kínesis*, tal y como Heidegger la encuentra en *De anima* y en la *Retórica*, ha sido a menudo descuidada. Esta última es la que permite articular la movilidad de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) desde la *stéresis* (§26), así como la doble movilidad de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) según *aíresis* y *phygé* (§28), tal y como hemos querido mostrar en este último capítulo.

daban expresión a la movilidad (*Bewegtheit*), al sentido ejecutivo y al modo apremiante en el que la vida fáctica del cristianismo primitivo vivía el tiempo y cuidaba de sí, son desplazados por la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) que la experiencia fundamental de la angustia saca a la luz como el reverso de la cotidianidad o el originario no-estar-en-casa (*Nicht-zu-Hause*) (GA 20, 400).<sup>1</sup>

Con el fin de precisar mejor las consecuencias que se derivan de la ontologización del cuidado, hemos escogido —al igual que Heidegger hace en el *Informe Natorp*— el hilo conductor de la cuestión de la muerte y del “tener la muerte” (*den Tod Habens*) (NB, 359; 42). Según expusimos en el Capítulo 6, durante las lecciones del WS 1921/22 “la nada de la vida fáctica” fue definida en términos de “aniquilación” e “imposibilidad” (§23.3), y el modo según el cual la vida recibe su notificación —mediante el anuncio kairológico de lo atormentador de un corroer y de un taladrar— lo denominamos “la facticidad del morir” (§23.2); esto es: el anuncio terrible de la imposibilidad de escapar a la aniquilación del tiempo. O dicho mejor aún desde la perspectiva de la facticidad: la vida, que “todavía no” ha sido aniquilada por el taladrante y torturante corroer del tiempo y que arrastra la pesada carga de su “todavía” tener que existir, se anuncia a sí misma en la imposibilidad de aparecer ante sí misma como la *nada* que ella es.

El uso del infinitivo “el morir”, frente al sustantivo “la muerte”, incide especialmente en la “pasividad sensible de la senescencia” que supone la facticidad del anuncio de esta imposibilidad.<sup>2</sup> De esta manera, la nada de la vida fáctica como imposibilidad y aniquilación se anuncia, a través del *adfectus*, en la irrupción kairológica de “lo” radicalmente extraño, “algo” que se manifiesta en su *no* poder aparecer, pero que sin embargo *es* a la vez “para mí” (*Mir-sein*) y refiere, en último término, al nudo *Faktum* de mi ser. El descubrimiento inhóspito de esta expropiación, de esta originaria “inhabitabilidad” (Leyte [2007: 94]), de una heteronomía radical o de la “no-originariedad constitutiva” de la facticidad (Agamben [1988: 67]), nos facilitó el acceso a una comprensión de la “propiedad” (del tenerse a sí mismo o *Sich-selbst-Haben*) en un doble sentido: por una parte, desde la asunción

---

<sup>1</sup> Véase Kisiel (1993: 219, 493, 538, n. 19), Larivée y Leduc (2001: 49) y Rodríguez (1997: 208-210).

<sup>2</sup> Esta expresión de Levinas (1991a: 88) la emplea Critchley (1997: 75) en referencia al sentido que *le mourir* tiene para Blanchot y para el filósofo lituano como “la imposibilidad del morir”, frente a *la mort* o “la posibilidad de la imposibilidad de la muerte” en el caso de Heidegger. Véase asimismo Bensussan (2008: 102-103). En nuestro caso, queremos diferenciar dos usos de la muerte en la evolución ontológica de Heidegger por relación a la facticidad: la imposibilidad de la facticidad del morir y la muerte como fenómeno positivo (o como la posibilidad de la imposibilidad).

ejecutiva del “no” (ὡς μή) como *desposesión* o *impropiedad* originaria, como el *no* ser jamás dueño del ser más propio o del *nihil* que *imposibilita* al *Faktum* de la facticidad ser el origen absoluto de la existencia; pero también, por otra parte, desde la marca positiva del “ex” de la *expropiación*, el *excedente* inapropiable o el “fuera de sí” de la trascendencia, que es “la fuente secreta” (Raffoul [2002a: 211]) del movimiento mismo de la apropiación. Así pues, podemos decir que la ex(a)propiación originaria de la facticidad se anuncia en la hetero-afección de una enigmática y radical alteridad, no subsumible bajo el esquema de la donación fenoménica, y que escapa por completo a los designios de la voluntad del *subiectum*. Se trata además, según vimos en la Primera Parte, de una desposesión y de una debilidad (2 Cor 4, 7-8; y 12, 9-10) que eran fruto de la enorme tribulación (*cor inquietum*) y de la inseguridad (*insecuritas*) en la que la vida fáctica del cristianismo primitivo vivía el amor y el temor a Dios y la tensión escatológica de la *parousía*.

Al abordar en la Tercera Parte la cuestión del habérselas con la muerte como el hilo conductor del análisis ontológico de la facticidad (§27), lo primero que llamó nuestra atención fue la designación “positiva” de “la nada específica” de la facticidad con el sustantivo “la muerte” (GA 62, 181). La nada de la vida fáctica deja atrás las referencias negativas de la “aniquilación” y la “imposibilidad” y se convierte en el fenómeno positivo que nos brinda el acceso al carácter esencial de la facticidad: su *Daß-Sein*. En el *Informe Natorp*, la índole positiva de la muerte es descrita en términos de una modalidad de la vida, “un cómo” (*ein Wie*) que es al mismo tiempo “el objeto del cuidado” (*der Gegenstand der Sorge*) (NB, 359; 41). La referencia insoslayable a esta modalidad fundamental permite que la muerte, incluso —o, mejor, precisamente— en la movilidad de la huida, se manifieste como “algo” inminente (*bevor steht*); es decir: como “algo” que siempre está presente (*steht*) de algún modo *ante* (*bevor*) la vida.

A diferencia de la imposibilidad estructural que el ser de la vida fáctica tenía para venir *ante* sí en las lecciones del WS 1921/22, y que quedó materializada en el fenómeno privativo del “no-poder-aparecer” (*Nichtvorkommenkönnen*) (GA 61, 148), el fenómeno positivo de la “inminencia” (*Bevorstehen*) sitúa a la vida *ante* la inexorabilidad de habérselas con la posibilidad de la muerte cierta, de tal suerte que al hacer frente a esta modalidad fundamental —en el tener *ante* sí la inminencia de la muerte (*das Bevorstehendhaben des Todes*)—, la vida se hace “visible” como existencia fáctica; o según decía el joven Heidegger glosando al Maestro Eckhart, al

contraluz de la nada se vuelve visible “la plástica de la existencialidad”. Esta visibilidad, que pone de relieve la temporalidad característica del Dasein, es introducida por “la posibilidad de la existencia” en el ser fáctico de la vida (NB, 362; 45).

En la conferencia “Der Begriff der Zeit” (1924), esta modalidad fundamental del cuidado es presentada como “la posibilidad más extrema” (*die äußerste Möglichkeit*) y constituye la “propiedad” (*Eigentlichkeit*) del Dasein (BZ, 115; 41). Ocurre, además, que junto a la definición de la facticidad que Heidegger había ofrecido en el curso del SS 1923 como “el ser en cada momento” (*Jeweiligkeit*) de “nuestro Dasein propio” (GA 63, 7; 25), incorpora aquí el imperativo de la posesión o del “ser en cada caso mío” (*ist es je das meinige*) (BZ, 113; 37-38). La declinación de la ejecución temporal (kairológica) de la facticidad —o el ser en cada (*je*) momento (*Weile*)— hacia la propiedad —o el ser en cada caso (*je*) mío (*meinige*)— introduce una importante variación en la comprensión de la trascendencia y de la temporalidad del Dasein que está a la base de su determinación ontológica fundamental como ser-posible. La nueva acepción de la temporalidad traslada, de un lado, los rasgos de la temporalidad kairológica del cristianismo primitivo a la descripción de la (propia) muerte (§27.2) como la posibilidad más inminente, cierta e indeterminada; a la par que, de otro lado, traduce la *distentio animi* de Agustín (Conf XI, 27, 36) en términos de (auto)afección (*affectio*, *Befindlichkeit*) de la temporalidad (propia) (BZ, 111; 33-34).<sup>1</sup> Este doble desplazamiento —de la esperanza (*Hoffnung*) ante la *parousía* a la anticipación (*Vorlaufen*) de “mi” muerte, y de la (hetero)afección del tiempo kairológico a la (auto)afección de la temporalidad propia del Dasein como finitud— le lleva a reemplazar finalmente, en un sentido inverso al proceder de *Ser y tiempo*, la cuestión “¿Qué es el tiempo?” por la pregunta “¿Soy yo mi tiempo?” (BZ, 125; 60).

Así las cosas, la propiedad, la posibilidad más extrema de su ser y de la que dependen los demás caracteres ontológicos del Dasein, sólo resulta accesible desde una interpretación originaria de su temporalidad: desde la “autointerpretación” (*Selbstausslegung*) del “tener en cada caso la propia muerte” (*je den eigenen Tod*

---

<sup>1</sup> Es más, como observa Capelle (2005: 122) y (2012: 238), este desplazamiento se aprecia también en la sustitución de la *intentio* agustiniana —o la tensión hacia la promesa de un Dios eterno— por la *Vorlaufen* heideggeriana —o la tensión hacia el destino mortal del Dasein—, de tal forma que la temporalidad de la *intentio* es despojada de su relación con la eternidad para ser sustituida por la extrema posibilidad del Dasein como “ser para la muerte”. Con ello, la “hermenéutica de la llamada divina” deviene una “hermenéutica de la llamada de la muerte”.

*haben*) (BZ, 116; 43) como la posibilidad más propia de ser-relativamente-al-fin (*Zu-Ende-sein*). El Dasein es primariamente “ser-posible” (*Möglichsein*) en la anticipación (*Vorlaufen*) de su *no* ser más ahí o de su “Se acabó” (*Vorbei*). Esta posibilidad, además de la más extrema, es la más propia porque sitúa al Dasein en medio de la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) que le permite “estar completamente solo respecto a sí mismo” (BZ, 117; 46).

A su vez, concebido desde su posibilidad más extrema y propia, “el Dasein es el tiempo mismo” (BZ, 118; 47) en su distensión extática: en el anticiparse (*Vorlaufen*), el Dasein es su porvenir (*Zukunft*), de tal modo que siendo venidero (*Zukünftigsein*) vuelve (*zurückkommt*) sobre su pasado y su presente. Y justamente porque el futuro propio (el ser venidero del *no* ser más ahí) nunca puede hacerse presente —pues sería “la nada” (BZ, 120; 51)—, el Dasein se “da su tiempo” al anticipar cada vez la posibilidad del fin desde “la movilidad del *extenderse extendido*” (*die Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens*) —como dirá en *Ser y tiempo* (SZ, 375; 391)— en la que consiste su temporalidad.<sup>1</sup> La verdadera significación ontológica de la *parousía* se manifiesta entonces para Heidegger en la ejecución del sentido de ser como nada desde la anticipación de la posibilidad de “mi” propia muerte; a saber, desde la *extentio* de la temporalidad propia del Dasein como pura finitud. En definitiva: el acceso a la temporalidad propia depende de esta “perplejidad” (*Verlegenheit*) (BZ, 115; 41), de la anticipación de la posibilidad de la radical imposibilidad del existir (*Daseinsunmöglichkeit*) (SZ, 250; 271), y, a la postre, de ella también depende la constitución de una ontología del Dasein como ser-posible.

Del tratado *Der Begriff der Zeit* (1924) destacamos el modo de proceder, análogo al de *Ser y tiempo*, respecto a la descripción fenoménica de la muerte en la cotidianidad según su manifestación privativa. Esta estrategia metodológica responde a una dificultad esencial a la que ha de hacer frente la hermenéutica fenomenológica del Dasein: al estar fundada sobre una ontología que depende de una noción de “propiedad” basada en el “tener en cada caso la propia muerte”, debe enfrentarse a la imposibilidad de experimentar “mi” muerte y, por tanto, a la imposibilidad de tener una experiencia óptica del Dasein en su totalidad entitativa. Ahora bien, si el

---

<sup>1</sup> De forma similar a las *Confesiones* (Conf XI, 29, 39), la movilidad del “extenderse extendido” de la historicidad propia (o la *distentio* como *extentus*) se contraponen en *Ser y tiempo* a la movilidad de la historicidad impropia (la dispersión o la *distentio* como *distentus*); véase SZ, 391; 406. Al punto que Heidegger reinterpreta la *stabilitas* agustiniana de la *continentia* y la *caritas* como la *stabilitas* (*Selbst-ständigkeit*) de la “resolución precursora” (SZ, 322; 340).

concepto existencial de la muerte no procede de la experiencia óptica —para sortear el peligro de ser confundido con “una empresa fantástica” o con una “mera construcción ficticia y arbitraria” (SZ, 260; 280)—, se vuelve imprescindible dar con algún tipo de “testimonio fenoménico” o, como dijimos en su momento (§25.2), encontrar un acceso apropiado a la impropiedad. Y éste no es otro que la experiencia cotidiana de la huida ante la muerte: “El Dasein cotidiano —en el modo de ser de la huida ante sí [*Flucht vor ihm*— es su muerte” (GA 64, 50; 68).<sup>1</sup> Hasta el punto de que, incluso en la actitud encubridora de la “tranquilidad *ante* la muerte”, el Dasein es su muerte porque se encuentra, según la modalidad de la huida, “*ante* su más extrema posibilidad” (GA 64, 50; 68). La huida desempeña, pues, tal y como se revelará en *Ser y tiempo*, un papel epistemológico crucial por ser el único indicio fenoménico de la certeza —que no es ni empírica ni apodíctica— de la propia muerte.<sup>2</sup>

Por último, analizamos el paso de la dimensión afectiva y ejecutiva de la intencionalidad como *Bewegtheit* a su constitución ontológica como *Befindlichkeit*. Este existencial, junto al de la comprensión (*Verstehen*), articula en *Ser y tiempo* la movilidad del cuidado (*Sorge*) en términos de “proyecto arrojado” (*geworfener Entwurf*) o “comprensión afectiva” (*befindliches Verstehen*). La apasionada movilidad ejecutiva de la facticidad, que constituía la matriz intencional de la fenomenología de la *akedia* desde la doble movilidad del *adfectus* —la movilidad de la ruina (*aversio*) y la contra-movilidad de la preocupación por sí mismo (*versio*)—, vertebra igualmente la doble movilidad del *tempus* desde la nueva determinación ontológica de la comprensión. Al punto que, frente a la filosofía moderna de la reflexión y de la re-presentación (*Vor-stellung*), que accede al ser de los entes y del ser humano como *vor-handen* a través de la percepción y de la *repraesentatio*, la transformación preteórica de la intencionalidad le permite a Heidegger concebir la comprensión (*ver-stehen*) a partir de la dinámica intencional del *vor-stehen* o de la movilidad del venir la existencia ante sí misma (*vor-laufen*). En este sentido vimos cómo el hilo conductor del análisis de la muerte nos permitió explicitar la doble

---

<sup>1</sup> Pues según se aducirá en *Ser y tiempo*: “La exposición del modo cotidiano de estar vuelto hacia la muerte [*des alltäglichen Seins zum Tode*] nos orienta también a intentar asegurarnos del pleno concepto existencial del estar vuelto hacia el fin [*den vollen existenzialen Begriff des Seins zum Tode zu sichern*], mediante una interpretación más acuciosa [*eine eindringlichere Interpretation*] de la forma cadente [*verfallenden*] del estar vuelto hacia la muerte en cuanto esquivamiento *ante ella* [*als Ausweichen vor ihm*]” (SZ, 255; 275).

<sup>2</sup> “Este esquivamiento atestigua fenoménicamente [*dieses Ausweichen bezeugt phänomenal*], desde aquello mismo que él esquiva [*wovor es ausweicht*], que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y *cierta*” (SZ, 258; 277).



movilidad de la facticidad: de una parte, el Dasein, al asumir su muerte, se anticipa (*Vor-laufen*) en su ser venidero y se sitúa *ante* sí mismo (*vor-stehen*) o se comprende (*ver-stehen*) como ser-posible, como la dis-tancia (*Da-sein*) y la *dis-tentio* que en el fondo es; de otra parte, el Dasein se encuentra absorto en el mero presente (*Gegen-wart*) y de esta forma vive a la *contra* (*gegen*) de su tiempo y de sí mismo, ya que anula la distancia y no deja ser al auténtico esperar (*warten*), a la posibilidad más extrema de su ser, y por ello no puede darse el tiempo que le permitiría dar consigo.

Finalmente, respecto a la delineación ontológica de la *Befindlichkeit*, resulta determinante la lectura heideggeriana del *De anima* de Aristóteles como “una ontología del ser humano entero” (GA 18, 192), que por ser corporal (*leiblich*) se encuentra afectivamente dispuesto en el mundo, así como de la *Retórica*, “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (SZ, 138; 163), que permite a su vez “la interpretación del Dasein concreto” (GA 18, 110). La refundición de la tradición neotestamentaria —y la doble movilidad del *adfectus* o de la *delectatio* como *timere* y *desiderare*— con la tradición aristotélica —y la doble movilidad del *pathos* o de la *hedoné* como *φύγη* y *αἴρεσις*— dará lugar a que la doble movilidad de la facticidad quede reducida en el §29 de *Ser y tiempo* a la doble posibilidad según la cual la disposición afectiva abre la condición de arrojado: la *aversio* (aversión o *Abkehr*) y la *versio* (conversión o *Ankehr*) (SZ, 135; 160). Aunque, a decir verdad, sucede más bien que la doble movilidad del *pathos* y del *adfectus* articula, de forma cada vez más soterrada, la doble dinámica del *tempus*, y lo hace a partir de la contraposición, cada vez menos “dialéctica”, entre la movilidad expropiadora de la huida (*Flucht*), la *Ruinanz* o caída (*Verfallen*) y la contra-movilidad apropiadora del dirigirse (*Zugehen*) y aprehenderse (*Zugreifen*) el Dasein a sí mismo en la anticipación (*Vorlaufen*).



## CONCLUSIONES

A lo largo de nuestro trabajo hemos seguido de cerca, desde las primeras lecciones que Heidegger impartió en la Universidad de Friburgo (1919-1923) hasta la fijación en 1924 del término “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*), la transformación preteórica y afectiva de la intencionalidad. Asimismo hemos podido comprobar la estrecha vinculación que esta dimensión afectiva guarda con la noción de “movilidad” (*Bewegtheit*), con el “sentido de referencia” (*Bezugssinn*) y con el “modo de acceso” (*Zugangsweise*) al *Faktum* de la facticidad. O dicho con otras palabras: con la *dynamis* ejecutiva y temporal (*Vollzugs- y Zeitigungssinn*) o con la “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) de la vida fáctica; con la “preocupación” (*Bekümmern*) o la estructura intencional del ser de la vida fáctica; y con la noción de “experiencia fundamental” (*Gründerfahrung*).

Al final de nuestro recorrido podemos constatar aquello que tan sólo fue anunciado en la Introducción General: que en el fondo de la transformación hermenéutica de la fenomenología late una “lógica del corazón” (*Logik des Herzens*) (NB, 365; 48) y que esta lógica adopta, además, la forma de una fenomenología hermenéutica de la afectividad, ya sea bajo el modo de una fenomenología del *animus*, una fenomenología del *adfectus* o una fenomenología de la *akedia*. La relevancia que adquiere esta matriz intencional en la articulación interna de la hermenéutica de la facticidad se puede apreciar en los siguientes momentos de nuestra investigación.

1. En cuanto a la génesis de la “fenomenología del *animus*”, vimos en el Capítulo 1 que la intencionalidad es definida como una inquieta movilidad desde el epílogo del *Habilitationsschrift*, donde Heidegger interpreta la “correlatividad” (*Korrelativität*) característica de la trascendencia mística en términos de una “referencia vital” (*Lebensbezug*) comparable “a la corriente de vivencias que fluye hacia delante y hacia atrás” (GA 1, 409). El anuncio de la facticidad en la *haecceitas* de Escoto nos puso de manifiesto la correlación existente entre la facticidad (o el “aquí y ahora” del

*individuum*) y la trascendencia (o el estar siempre “más allá de sí”). Esta correlatividad introduce el flujo temporal en la entraña misma de la trascendencia y lo hace de tal modo que retrotrae el acontecer del tiempo a una esfera más originaria que la conciencia interna: la *historicidad* de la conciencia religiosa, donde el tiempo funciona como “motivo” y no como el “marco estructural” en el que poder ordenar secuencialmente las vivencias (GA 60, 307; 163). Así pues, la comprensión de la intencionalidad como *Bewegtheit* le permite a Heidegger radicalizar en un sentido preteorético el *transcendere* de la correlación intencional, tanto desde una singular apropiación de la *órexis* medieval como desde una asunción más originaria de la temporalidad (la historicidad de la conciencia religiosa). Justo por ello esta movilidad se nos presenta desde el principio en su doble condición (e)motiva e histórico-ejecutiva; a saber: como *adfectus* y como *tempus*.

En su análisis de la génesis motivacional de la experiencia del sujeto de la mística, recogida en los sermones del Maestro Eckhart, sobresale el amor como aquella *Grundbewegtheit* que hace posible el desasimiento (*Abgeschiedenheit*) y la *unio mystica* (GA 60, 308; 164). El paso de la dispersión en la multiplicidad sensible a la unidad del yo no lo lleva a cabo el sujeto del conocimiento mediante la unidad del *cogito* o del “Yo pienso”, sino que tiene lugar a partir de “los cumplimientos [*Erfüllungen*] de un ‘yo puedo’ enteramente originario” (GA 60, 306; 161). Por lo pronto, el acceso afectivo a la unidad del yo como intrínsecamente correlacional (“Yo soy Él y Él es yo”) se ejecuta sin necesidad de poner entre paréntesis la experiencia vital; bien al contrario, ese acceso tiene lugar al ahondar afectivamente —mediante el “corazón desasido”— en la propia debilidad y en la indiferencia del mundo en total. La vida experimenta así su pasividad y su receptividad originaria (*humilitas animi*), accede al fondo sin fondo del alma (*annihilatio*) y se abre a la trascendencia mediante la inmersión o “entrega absoluta” (*absolute Hingabe*) que exige la unión con Dios.

Además, Heidegger encuentra en la descripción de la experiencia mística que Schleiermacher realiza en su segundo discurso “Sobre la esencia de la religión” un caso paradigmático de “experiencia fundamental” (*Grunderfahrung*), a la vez que un anticipo de lo que será en el KNS —como Buren (1994a: 304) y Kisiel (1993: 91) han señalado— la “intuición hermenéutica”. Del mismo modo que cuando estamos inmersos en una experiencia fundamental accedemos “de golpe” a una visión total de la vida, donde nos “tenemos” a nosotros mismos al comprendernos como *siendo* finitos en medio de la totalidad, hay determinados “instantes misteriosos” donde el

sentimiento religioso y la intuición se confunden y permiten acceder de forma inmediata a la unidad interior de la vida como *siendo* parte de una totalidad infinita. Es así como la unidad sin diferenciación interna de sentimiento e intuición pone al descubierto un acceso privilegiado a la rítmica vital, a la temporalidad de la vida en su conjunto. Por último, Heidegger subraya el avance que supone la noción de lo histórico en la filosofía de Schleiermacher, que ofrece una concepción más radical de la conciencia histórica al concebir el fluir del tiempo de manera preteórica desde la conciencia religiosa individual.

2. Con la interpretación fenomenológica de la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo en las epístolas paulinas (Capítulo 2), la configuración intencional del amor en el sujeto de la mística, como inmersión apasionada y receptividad, se transforma en inquieta preocupación. De un lado, Heidegger introduce el triple esquema de la intencionalidad (el sentido de referencia o *Bezugssinn*, el sentido de contenido o *Gehaltssinn* y el sentido de ejecución o *Vollzugssinn*); y, del otro, se mueve —como indica Sheehan (1979: 324)— en una nueva dinámica intencional donde la donación de sentido ya no proviene del *Ur-ego*, sino de una conjunción temporal que funciona a modo de una *Ur-transzendenz* y que acontece entre la vida fáctica y una ausencia primordial. La corriente de vivencias deja paso definitivamente a la “situación”, que surge de la ejecución de la experiencia de la vida fáctica; y el sentido ejecutivo de la intencionalidad, entendido en términos de un comportamiento vital, pone de manifiesto que la vida fáctica es histórica en su misma realización.

En consecuencia, el sentido de referencia del fenómeno de la esperanza escatológica —tal y como es descrito en la Primera Epístola a los Tesalonicenses— nos indica que el cristiano vive la temporalidad por relación a un futuro indeterminado, el cual excede toda cronología y determina la experiencia del tiempo a partir del sentido ejecutivo o de la realización de la propia vida. De ahí que si la (e)moción fundamental (*Grundbewegtheit*) del amor místico tendía a la unión con Dios a través del desasimiento, la movilidad fundamental de la preocupación (*Bekümmern*) encuentra una motivación originaria en la experiencia fundamental de la conversión: un vuelco absoluto (*eine absolute Umwendung*) que implica tanto un giro radical hacia (*Hinwendung*) Dios desde la asunción kairológica de la *parousía*, como un alejamiento (*Wegwendung*) de los ídolos. Con todo, el cristiano vive el acceso y la

tenencia de su facticidad en una constante tribulación (ἐν θλίψει, *Bedrängnis*), ya que debe reapropiarse una y otra vez del acontecimiento fundamental de la conversión: el “haber llegado a ser” (*Gewordensein*) en Cristo. Es más, como la situación ejecutiva de la conversión no está en sus manos, sino que depende del “fenómeno de la acción de la gracia” (GA 60, 121-122; 150), lo realmente difícil es “soportar la debilidad de la vida” en medio de la permanente inseguridad de la tensión escatológica (GA 60, 100; 129).

3. En su comentario del libro X de las *Confesiones* (Capítulo 3), Heidegger profundiza en el sentido de referencia intencional de la vida fáctica como *curare* o preocupación (*Bekümmern*) desde la doble posibilidad —descrita por Pablo (1 Cor 7, 32-33) y por Juan (1 Jn 2, 15-17)— del amor a Dios (*amor Dei*) y del amor al mundo (*amor mundi*). La movilidad de la preocupación como desasosiego (*inquietum cor nostrum*) se despliega en este caso a partir de una peculiar “dialéctica” entre el amor (*gaudium*) y el odio (*tristitia*) a la verdad o, mejor, a la “verdadera vida feliz” (*veritas est vera beata vita*). Esta tensión es formulada en el centro de las *Confesiones* (Conf X, 23, 34) al modo de una “paradoja existencial” que nosotros interpretamos desde la *intentio obliqua* de la vida fáctica; esto es: como la referencia adversativa (*aversio*) según la cual la vida alude a su verdad existencial (a su “propia facticidad”) desde su encontrarse ya siempre arrojada en el mundo y desde su (no) querer saber (nada) sobre sí. Pero incluso en este cerrarse y atrincherarse contra la verdad —o precisamente por eso—, la vida fáctica ama más la verdad que el error (GA 61, 201; 54). De esta forma, el acceso a la *vera beata vita* tiene lugar afectivamente: o bien en la ejecución del amor a Dios como *delectatio* y gozo de la verdad (*beata quippe vita est gaudium de veritate*) (Conf X, 23, 33); o bien en la ejecución del odio a Dios y a la *vera beata vita* como *tristitia*, *molestia* y huida hacia el mundo.

Así las cosas, el *curare* es determinado a partir de esta doble movilidad fundamental: el movimiento del odio (*aversio*), del miedo (*timor servilis*) y de la huida ante la *vera beata vita* en la dispersión en muchas cosas (*defluxus in multum*); y el contra-movimiento (*versio* o *intentio*) del *timor castus* y del amor a la verdad como el modo más propio de “tenerse” a sí mismo (*continentia*). En el primer caso nos encontramos con la movilidad de la *tentatio*, donde la *intentio* del amor a Dios y a sí mismo se ha pervertido bajo la forma del *amor mundi* y del *timor servilis*, del odio a Dios y a sí mismo; y en el segundo caso nos encontramos con la movilidad de

la anticipación escatológica o la esperanza ante la salvación, el verdadero amor (*caritas*) y temor a Dios y a sí mismo (*timor castus*), y el odio al mundo.

Se trata, en resumidas cuentas, de una reformulación “dialéctica” de la doble movilidad del amor y del temor a Dios y al mundo como preocupación por sí mismo (*Selbstbekümmern*) que había surgido con el cristianismo primitivo. Con ello Heidegger intensifica el sentido ejecutivo y la inseguridad histórica del *curare* como “*quaero*”, como puesta en cuestión radical de la propia existencia o *cor inquietum*, frente al “*quies in Deo*”, la *tranquillitas animi* a la que tiende el neoplatonismo y la *theologia gloriae* debido a su comprensión axiológica del amor a Dios como *summum bonum*. Podemos entonces decir que el “aguijón dialéctico” se introduce en el corazón mismo de la movilidad de la vida fáctica cuando Heidegger descubre la naturaleza afectiva y *obliqua* de su *intentio*, el modo indirecto y adversativo de referir a la verdad de sí misma, al enigmático *Faktum* de su ser (*quaestio mihi factus sum*), desde su encontrarse siempre ya arrojada en el mundo.

4. En la Recapitulación y Tránsito de la Primera Parte reparamos en un desplazamiento fundamental que tiene lugar en estas lecciones: el paso de la pregunta “¿Qué amo cuando amo a mi Dios?” (Conf X, 7, 11) a la cuestión “¿Quién soy yo?” (Conf X, 33, 50). La situación ejecutiva de la búsqueda y del amor a Dios (*Deus absconditus*), como búsqueda de la *beata vita* y amor a la verdad (*gaudium de veritate*), nos abrió la puerta de la búsqueda y del amor a sí mismo y, por tanto, del problema de lo que yo mismo soy y de qué amo (*Quaestio mihi factus sum. Quid amo?*). Cambia así la “figura de ejecución” —decía Heidegger (GA 60, 204; 57)—, pero se mantiene la misma pregunta. La pregunta “¿Quién soy yo?” surge en las *Confesiones* a partir de “un sentido de ejecución existencial” (*ein existenzieller Vollzugssinn*): un “cómo” del experimentar que la experiencia de la tentación (*tentatio tribulationis*) radicaliza de forma extrema (GA 60, 248; 105). Y es precisamente en la inseguridad de esta situación concreta e histórica, en la dinámica experiencial abierta por la ejecución del amor y de la búsqueda de la *vera beata vita* (GA 60, 192; 45), donde Heidegger sitúa la preeminencia de la pregunta por el “Yo soy” o por el sentido (impensado) del *sum* del *ego cogito* cartesiano: en la ejecución histórica de la experiencia de la vida fáctica, donde es posible un “radical tenerse a sí mismo” (*radikale Sichselbsthaben*) que en nada se parece a un “solipsismo hiperreflexivo” (GA 60, 254; 111). A partir de este momento —como el propio

Heidegger le confiesa por carta a Löwith en 1920—, su intención es “invertir” el *cogito sum* cartesiano desde la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo, de tal modo que la evidencia del *cogito* sea “fundamentada en lo fáctico” (GA 60, 299; 155).

5. En las lecciones del WS 1919/20 (Capítulo 4), la transformación preteórica de la intencionalidad se nos anuncia como el hilo conductor que permite articular la “ciencia originaria de la vida”. Esta *intentio* vital desborda el ámbito de la constitución de “lo psíquico” y se manifiesta en el interior de un acontecimiento más originario e impersonal: el acontecer apropiador (*Ereignis*) de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), donde la imbricación entre el vivir y lo vivido descubre un modo más originario de correlación intencional que la relación teórica entre sujeto y objeto. Así pues, el fenómeno del puro referir o del estar siempre más allá de sí, recogido en la voz media del “*Sich richten nach*”, hace de la vida una incesante movilidad que se nutre del juego recíproco de “la tendencia que la motiva y la motivación hacia la que tiende” (GA 56/57, 117; 141). De tal suerte que la intencionalidad, convertida así en la expresión de la estructura misma de la vida, posibilita al mismo tiempo la apertura del mundo: un *locus* anterior a la conciencia constituyente donde el sentido acontece en plena interrelación con el mundo como significatividad.

A su vez, para explicitar la continuidad que existe entre la movilidad intencional de la vida y su expresión conceptual, Heidegger se sirve de una teoría de la formalización que le permite “acompañar” (*mitgehen*) la rítmica vital desde su origen preteórico y premundano en el *Ur-etwas*. Ambos aspectos, una hermenéutica formalmente indicadora y una comprensión dinámica del ser de la vida fáctica, confluirán en la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Al punto que la intencionalidad, al esquematizar formalmente la movilidad de la vida fáctica, se nos revela como la condición de posibilidad de la hermenéutica de la facticidad. Por ello coincidimos con Kisiel (1996: 209), (1999: 112) y (2008: 58) y con Rodríguez (1997: 131 y ss.) cuando afirman que la intencionalidad es “el arma secreta”, “la idea directriz” o “la auténtica orientación previa” que conduce a la explicitación de la movilidad de la vida fáctica y a su articulación conceptual mediante indicaciones formales.



6. A lo largo del Capítulo 5 prestamos una especial atención al papel que desempeñan el “motivo” y la “motivación” en la transformación preteórica de la intencionalidad y en la dependencia que la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica guarda con la experiencia en general y con las experiencias fundamentales en particular. En ese sentido, vimos cómo la “escucha” (*Heraushören*) de las “motivaciones auténticas” (GA 56/57, 126) desplazaba el privilegio intuitivo de la “visión” (*Hinsehen*) y la acepción negativa de la crítica fenomenológica hacia la “inmersión” (*Hingeben*) positiva en la experiencia preteórica. Dado el estrecho vínculo que existe entre el método y la experiencia fáctica, la estructura intencional de la motivación —que es “la forma fundamental del nexo de la vida” (GA 56/57, 205)— desempeña una labor crucial en la transformación hermenéutica de la fenomenología. Especialmente en el caso de la “preconcepción” (*Vorgriff*) que guía el proceder hermenéutico, ya que ésta surge siempre de un “motivo existencial fundamental” (*existenziellen Grundmotiv*) que brota a su vez de una *Grunderfahrung*.

Más aún, tal y como Kisiel (1993: 498) ha sugerido y nosotros hemos podido rastrear, el par de nociones “motivo-tendencia”, que es el antecedente del par “*Geworfenheit-Entwurf*”, funciona en estos primeros años con una significación similar al par “pasión-acción”, sólo que esta significación ha dejado atrás toda adscripción psicológica para ser entendida en términos situacionales. De acuerdo con ello, el carácter dis-posicional, afectivo y situacional, de la facticidad —cuya huella se puede rastrear en las nociones de (e)moción fundamental (*Grundbewegtheit*), experiencia motivacional fundamental (*die motivierende Grunderfahrung*), así como en la disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) y, posteriormente, en las tonalidades afectivas fundamentales (*Grundstimmungen*)— tiene su origen en este entramado motivacional, que sobrepasa la esfera subjetiva de los sentimientos y voliciones, y que se manifiesta en el horizonte hermenéutico más amplio de la situación histórica. En este respecto, podemos decir que la estructura intencional de la motivación descubre una nueva acepción de la crítica histórica. La relación con el pasado se establece a través de una “destrucción histórico-espiritual” (*geistesgeschichtlicher Destruktion*) de la tradición (AKJ, 3; 17), ya que sólo un “retorno destructivo” (*abbauenden Rückgang*) puede liberar los motivos y las tendencias implícitas en los conceptos heredados, así como facilitar el acceso a la motivación existencial originaria que se oculta en la experiencia fundamental que los determinó. De este modo sale a relucir la “movilidad fundamental” y se despierta el

cuestionamiento radical acerca de la experiencia fundamental que subyace a la situación hermenéutica actual (NB, 368; 51).

Sin embargo, vimos que esta fenomenología hermenéutica de la situación se declinaba a su vez como una hermenéutica del mundo del sí mismo (*Selbstwelt*); o dicho en otros términos: la experiencia fundamental o “la agudización del mundo del sí mismo” abre el acceso al *Ursprungsgebiet* de la ciencia originaria de la vida. Esto significa que el concepto hermenéutico de experiencia fundamental es al mismo tiempo una *Selbsterfahrung*: se trata de una experiencia en la que “yo soy” en cada caso, en la que el sí mismo se ejecuta y se tiene en el interior de una situación. A diferencia de la función constituyente de la conciencia trascendental y de su modo de acceso a través de las reducciones, las condiciones constitutivas del sí mismo se configuran en la ejecución de la situación histórica concreta y el acceso a la esfera originaria del *Selbstwelt* tiene lugar gracias a una “agudización” o intensificación de la “rítmica fundamental” de la experiencia vital. En última instancia, el acceso al mundo del sí mismo no nos garantiza un suelo de certezas absolutas, sino que éste es vivido, cada vez, según la “lábil estabilidad” de la situación concreta (GA 58, 62).

Así las cosas, el anclaje de la ciencia originaria de la vida en un “motivo existencial fundamental” nos puso al descubierto la circularidad (hermenéutica) entre la ciencia originaria y su “objeto”, a la par que —según el lenguaje de *Ser y tiempo*— sus inevitables raíces ónticas o existenciales (*existenzielles*). Ya que si bien la ciencia originaria de la vida surge, por un lado, de una motivación originaria que arraiga en la vida personal y que se manifiesta en una experiencia fundamental; de ésta misma brota también, por otro lado, la preconcepción (*Vorgriff*) que ha de guiar tanto la destrucción de la tendencia hacia la objetivación de la vida, como la indicación formal del comportamiento ejecutivo acorde con esa motivación originaria. El acceso a la “experiencia filosófica fundamental”, que está a la base de la ciencia originaria de la vida, no depende, pues, de un ejercicio “teórico-neutral” — como ya barruntara Heidegger en 1918 (GA 60, 336; 190)—, sino que requiere haber alcanzado una “originariedad existencial” (*existenzieller Ursprünglichkeit*) (GA 59, 181) mediante la intensificación de la experiencia personal del mundo del sí mismo. Una experiencia que, según vimos en el Capítulo 2, tiene su origen histórico en el cristianismo primitivo.

7. Sobre la base del “motivo existencial fundamental” que emerge de esta experiencia señalada, Heidegger lleva a cabo la destrucción del “*Vorgriff*” de la psicología de Natorp, Dilthey y Jaspers para sacar a la luz que la preconcepción de la “constitución” encubre la huida ante el auténtico motivo existencial: la preocupación por sí mismo (*Bekümmern des Selbst*). En la preconcepción de la constitución, el sentido de la “yoidad” está referido a un acto del pensamiento y no tiene otra función que garantizar la unidad última de la conciencia constituyente. De esta forma, la unidad de la conciencia o el “Yo pienso” encubre la dimensión experiencial, disposicional o afectiva, ejecutiva e histórica del “Yo soy”. Al situar la agudización del mundo del sí mismo en el ámbito originario o *Ursprungsgebiet* —o al considerar el “sí mismo en el experimentar su sí mismo” como la *Urwirklichkeit* (GA 59, 173)— frente a la región de la *psyché*, ya sea en su versión psicológica como “conciencia empírica” o en su versión trascendental como “conciencia pura”, Heidegger concede de nuevo la última palabra a la experiencia fundamental.

Todo lo dicho nos lleva a apreciar la gran importancia que adquiere la experiencia preteórica y la estructura motivacional de la intencionalidad en la transformación hermenéutica del método fenomenológico. Si en la Primera Parte abordamos esta problemática al hilo de una fenomenología hermenéutica de la vida religiosa, ahora podemos confirmar la relevancia epistemológica que tienen los motivos históricos que allí surgieron. La dimensión experiencial e histórica de la facticidad que se anunciaba en la conciencia religiosa, pero sobre todo en el sentido ejecutivo de la experiencia fáctica del cristianismo primitivo como *Selbstbekümmern*, adquiere su concreción metódica en la cuestión del acceso a la experiencia filosófica fundamental y, con ello, en la obtención del “motivo existencial fundamental” que guía el *modus operandi* anticipativo y destructivo de la preconcepción hermenéutica. Ahora bien, queda en el aire la pregunta de si el método hermenéutico puede legitimar por sí mismo, una vez ha renunciado a la idea universal de constitución (GA 59, 130-131), la pertinencia del “motivo existencial fundamental” o si es necesario alcanzar, en cada caso y a nivel personal, la “originariedad existencial” para tener acceso a “la experiencia filosófica fundamental”.

Igualmente, el hecho de que el “Yo soy” sea comprendido como una indicación formal de la existencia (AKJ, 29; 36), a diferencia de la unidad teórica, reflexiva y constitutiva del “Yo pienso”, sitúa en un ámbito vital de ejecución histórica y

existencial a la fenomenología hermenéutica del atribulado mundo del sí mismo. De resultas, la cuestión de la unidad y de la multiplicidad deja de ser un problema gnoseológico del *ego cogito* —o del “*Yo pienso* que tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones” (KrV, B 132)— y se convierte en un asunto hermenéutico-existencial vinculado a la ejecución del ser del “*Yo soy*”, donde el sí mismo se tiene o se pierde en la ejecución de la experiencia vital y donde la dimensión afectiva adquiere una significación fenomenológica decisiva. Así, por ejemplo, en el caso de las situaciones límite de Jaspers y de las experiencias fundamentales de Heidegger como la muerte, la culpa, la angustia o la conciencia, el sí mismo se tiene a sí mismo ejecutivamente —se encuentra *ante* sí mismo *como* sí mismo— en una experiencia radical de la totalidad de su ser, que precede y sobrepasa el marco cognitivo y reflexivo de la apercepción trascendental y a la que accedemos afectiva y ejecutivamente; es decir: mediante una agudización o intensificación de la rítmica vital.

8. En las lecciones del WS 1921/22 hallamos el primer esbozo de una “fenomenología del *adfectus*” en el contexto más amplio de una fenomenología hermenéutica de la facticidad, que surge a su vez desde un nuevo e incipiente horizonte ontológico. Se trata de una articulación de los modos en los que la vida fáctica “se tiene”, “se comporta” (*sich verhalten*) o refiere intencional y ejecutivamente a su ser desde su encontrarse ya siempre arrojada en el mundo. Esta fenomenología toma por hilo conductor la intencionalidad de la vida fáctica: parte de un análisis del sentido de referencia (*Bezugssinn*) o cuidado (*Sorge*), y de la explicitación ulterior de la movilidad fundamental de la ruina (*Ruinanz*) que se deriva del sentido de ejecución y de temporalización (*Vollzugs-* y *Zeitigunssinn*).

Además, según vimos en el Capítulo 6, la vida fáctica refiere a su ser y se tiene a sí misma a partir de dos sentidos de referencia fundamentales: el “ante” (*vor*) y el “contra” (*gegen*). Sucede, empero, que el modo habitual de ejecución del sentido de referencia adopta una forma negativa y adversativa: la vida fáctica se encuentra cabe sí misma (*bei sich selbst*) en el mundo según la referencia intencional negativa de un “contra-sí”. Al mismo tiempo, de la ejecución de estos dos sentidos de referencia del cuidado se derivan las dos movilidades fundamentales de la facticidad: de una parte, la ejecución del *contra* sí da lugar a la movilidad de la ruina, cuyo sentido temporal se expresa en la cancelación del tiempo (*Zeittilgung*) —o la supresión del “ante”— y en la

anulación de lo histórico (*Historische*); de otra parte, la ejecución de un contra del “contra-sí” de la ruina o de la movilidad contrarruinante da lugar a la ejecución de lo histórico a partir del encontrarse la vida fáctica *ante* la nada de su ser. En este caso, el sentido temporal se ejecuta como el kairológico “darse tiempo” desde el poder y querer esperar, frente al “no tener tiempo” y al dejarse llevar por el mero transcurrir del tiempo cronológico.

Por lo pronto, el único modo en el que la vida fáctica puede venir *ante* (*vor-kommen*) sí misma —o acceder a la nada de su ser desde el escenario del mundo— es con el anuncio de la facticidad del morir a través de la irrupción kairológica de lo “atormentador” (*Quälendes*). Heidegger introduce por primera vez en estas lecciones la estructura intencional “reflexiva” —o mejor, “refractiva” y evasiva— de los afectos, según la cual la vida refiere *oblicuamente* a su ser desde su encontrarse ya siempre *fuera* de sí y *contra* sí en el mundo. Se trata de un modo implícito de habérselas consigo que es más originario que la reflexión y que surge de la ejecución de esta referencia adversativa; pues “el ‘que es’ [*Daß*] de la facticidad —como dirá en *Ser y tiempo*— jamás puede ser hallado en una intuición”, ni el Dasein se encuentra *ante* sí mismo en la forma de una “auto-percepción” (*als wahrnehmendes Sich-vor-finden*), sino en el modo de un “encontrarse afectivamente dispuesto” (*als gestimmtes Sichbefinden*) que “más que en un directo buscar, se origina en un huir” (SZ, 135; 159-160).

Puede decirse, por tanto, que en estas lecciones asistimos a la destrucción hermenéutica de la piedra angular de la fenomenología reflexiva de Husserl: la autodonación del yo como “autopercepción” (*Selbstwahrnehmung*) e “introspección” (*Selbstbeobachtung*). La transformación preteorética y afectiva de la intencionalidad juega en este caso un papel determinante, y lo hace a través del despliegue fenomenológico de la *intentio obliqua* o del sentido de referencia adversativo mediante el cual la vida fáctica se tiene y refiere a su ser desde su estar ya siempre inclinada hacia el mundo. La imposibilidad de que la vida pueda aparecer “ante” sí misma (*vor-kommen*) como si fuese un objeto o una cosa más del mundo (*vor-handen*), nos puso de manifiesto el modo ejecutivo de habérselas consigo desde la distancia abierta por la ejecución del sentido de temporalización (*Zeitigungssinn*) o la ejecución de lo “histórico”. El *ad-fectus* ya no refiere a un “estado anímico” o a la autopercepción inmediata del yo, sino a un “tener implícito” del “encontrarse” (GA 61, 180), que se origina en el movimiento mismo de la huida o del contra (*ad-*) sí

fáctico (*fectus*) y que necesita del contra-movimiento de la interpretación fáctico-filosófica para acceder a sí bajo la foma de un tener explícito. Frente a la tradición metafísica cartesiana, que concibe las pasiones como modalidades de la auto-afección del alma, la intencionalidad del *adfectus* refiere al *Faktum* de la facticidad desde el *fuera* de sí y desde un *contra* sí, de tal suerte que hace posible el movimiento de una constante ex(a)propiación y exposición al mundo.

De manera todavía elemental, Heidegger introduce la doble intencionalidad de los afectos cuando dice que en lo atormentador (*Quälendes*) el mundo se anuncia como el ocurrir (*Vorkommen*) del devorar y del corroer del tiempo y como el “en-qué” (*Woran*) del devorar o el “ser-para-mí” (*Mir-sein*) de lo atormentador; a saber: como la pasiva hetero-afección de un acontecimiento radicalmente extraño a la par que como la inquietante referencia a algo que me concierne, que me afecta o que “es-para-mí”. El *hiatus* intencional abierto por la oblicuidad del *Mir-sein* —y después por la estructura “reflexiva” e impersonal del “encontrarse” (*Sichbefinden*)— hace posible el despliegue de una fenomenología hermenéutica de la facticidad intrínsecamente mundana, cuyo modo implícito y más inmediato de “tenerse” (*Sichhaben*) se ejecuta desde el encontrarse “contra-sí” en el mundo. Pues la facticidad, a diferencia de la subjetividad, no puede ser captada en una autopercepción inmediata, ni situarse “ante” sí en el movimiento de la reflexión, ni requiere de la referencia expresa a un “yo”, sino que “se tiene” y “se pierde” a sí misma —implícita o explícitamente— en el escenario siempre abierto del mundo como significatividad.

Ocurre entonces que, a partir de las dos formas de hacer frente al anuncio de “lo aniquilador” (*das Vernichtende*) o de la facticidad del morir —la huida (*timere* o *phygé*) que se desprende del *contra* sí (*aversio*) y el dirigirse hacia (*desiderare* o *aíresis*) que se deriva del “contra” del *contra* sí o del encontrarse la vida *ante* sí (*conversio*)—, surgen las dos movilidades fundamentales (*Grundbewegtheiten*) que articulan los dos modos esenciales en los que la vida fáctica ejecuta la referencia a su ser y se tiene a sí misma: la movilidad de la ruina, de la cancelación del “ante”, de la distancia y del tiempo; y la contra-movilidad de la ejecución del “ante”, de la distancia y de lo histórico (GA 61, 138). Por todo ello, el despliegue de la *intentio obliqua* de la vida fáctica, tanto desde el análisis categorial del sentido de referencia (*Bezugssinn*) como a partir de la explicitación de su sentido ejecutivo y temporal (*Vollzugssinn* y *Zeitigungssinn*), supone una primera descripción fenomenológica de los dos modos fundamentales (*aversio* o *phygé* y *versio* o *aíresis*) en los que la vida fáctica “se tiene”

implícitamente o “se encuentra” (*befindet sich*) en el mundo. A este respecto podemos afirmar que aquello que Heidegger describe en el §29 de *Ser y tiempo* como la apertura de la condición de arrojado del Dasein en la disposición afectiva bajo el modo de una “aversión esquivadora” (*ausweichenden Abkehr*) (SZ, 136; 160), es esbozado por primera vez en estas lecciones al hilo de una fenomenología del *adfectus* y en el contexto más amplio de una fenomenología hermenéutica de la facticidad.

9. En el último capítulo de nuestro trabajo, el Capítulo 7, interpretamos esta fenomenología hermenéutica del *adfectus* en términos de una “fenomenología de la *akedia*”; a saber: como una fenomenología privativa (*a-*) del cuidado (*kêdos*) que se manifiesta en la modalidad negativa de la des-preocupación (*Un-bekümmern*) y de la *fuga* horrorizada (*abhorrere*) de la vida fáctica *ante* el *Faktum* de su ser, dando pie así a la movilidad ex-propiadora de la ruina (o a la ejecución de la referencia a sí desde un *contra* sí). No obstante, vimos también cómo desde el interior de la movilidad de la ruina podía surgir, gracias a un cuestionamiento radical (*Fraglichkeit*), el contra-movimiento de la interpretación fáctico-filosófica. Se trata de una suerte de “*skepsis* fáctica” que pone en cuestión hiperbólicamente la certeza de la vida inmediata e irrumpe como una “brecha” (*Bresche*) en la férrea circularidad del *habitus* —o en la naturaleza bien redondeada (*Rundung*) de la re-presentación (*Vor-stellung*)—, de tal modo que hace posible la ejecución del sentido del ser de la vida fáctica en una dirección contraria a la ruina. Todo ello tenía lugar en el contexto de una misma dinámica intencional, derivada de la preconcepción (*Vorgriff*) de la facticidad como preocupación (*Bekümmern*), y que concibe el *trascendere* de la facticidad como *dis-tantia* y como *dis-tentio*, como la exposición de la vida fáctica al mundo o al “Ahí” (*Da*) y como la movilidad de la *ex(a)*propiación de sí.

De acuerdo con esta comprensión de la trascendencia, la marca lingüística que expresa el “fuera de sí” (*Aussein auf*) —el “*ex-*” (*aus-*) de la “*ex-*posición” (*Aussetzung*) al mundo y del movimiento de la “*ex-*propiación” de sí— no refiere aun al éxtasis de la temporalidad extático-horizontal de la *Existenz*, sino al Ahí o al *Da* del *Da-sein*.<sup>1</sup> La vida fáctica se encuentra *ya siempre* fuera y a la *contra* de sí misma

---

<sup>1</sup> En las lecciones del WS 1921/22, Heidegger había empleado el término “*Da-sein*” para dilucidar el sentido fenomenológico (y no religioso) de “lo tentador” como el carácter de la movilidad o del fuera de sí de la facticidad: “[L]o tentador se encuentra en lo fáctico de la vida misma y en este *Da-sein* se

(debido a la supresión del *ante* y a la represión de la distancia), arrojada e inclinada hacia el mundo, y, justo por ello, la experiencia de la negatividad —la ejecución de la referencia a sí desde la errancia o aversión ante su origen fáctico (*Ursprungsaersion*) y desde el error o la deformación y ocultamiento de la verdad— adquiere una enorme importancia en la descripción del sentido fenomenológico de la facticidad. De hecho, el ser de la vida fáctica se anuncia en el movimiento mismo de la huida o *Ruinanz*, en el rastro dejado por “lo inaparente de la aparición”, como diría Marion (1989: 93). Ni total opacidad ni pura transparencia, la facticidad se manifiesta —según ha reparado Gethmann (1986/87: 48)— en el claroscuro del juego inobjetivable entre la *Ruinanz* y la *Reluzenz*, en la tensión de la movilidad expropiadora y la contra-movilidad apropiadora. He aquí, entonces, que si bien la vida fáctica tiene como contenido el mundo, *es algo más* que el mundo y, sin embargo, no puede sobrepasar el Ahí de toda manifestación: su excedencia reside en el movimiento mismo de su trascendencia. El *trascendere* de la facticidad desborda la intencionalidad objetivante y se ejecuta como *tempus* en la movilidad misma del *adfectus* que es desasosiego (*Unruhe*) y preocupación (*Bekümmerung*). Nos hallamos, pues, ante una movilidad pre-teorética y trans-subjetiva que modula tanto la apertura y el cierre del “Ahí” del mundo como la apertura y el cierre del ser de la vida fáctica, a la vez que articula el despliegue histórico y categorial de la facticidad.

Podemos decir, en suma, que *antes* de la interpretación ontológica del *trascendere* como éxtasis temporal de la *Existenz*, Heidegger comprendió “preontológicamente” la trascendencia desde la facticidad como distancia (*Abstand*) y como *Da-sein*: como exposición al mundo (al mundo circundante, al mundo en común y al mundo del sí mismo) y como la inquieta movilidad de su constante ex(a)propiación. Es más, esta acepción de la trascendencia introduce un límite y una resistencia interna a la fenomenología de la luz y de la transparencia (*Durchsichtigkeit*) del sentido. A diferencia de la metáfora fundacional del conocimiento teorético —la imagen lumínica que privilegia la contemplación y la visión, la *clara et distincta perceptio*—, la fenomenología de la facticidad se articula alrededor de una metáfora que es refractaria a la mirada: el peso de la existencia y la opacidad (*Undurchsichtigkeit*) del enigma. Pues, según hemos constatado a lo largo de

---

constituye precisamente la facticidad”, así como en la “ex-posición” (*Aus-setzung*) del ser de la vida fáctica en cada caso a su mundo (GA 61, 142). A su vez, en una nota al pie del *Hüttenexemplar* de *Ser y tiempo* precisa: “El Ahí [*Da*]: condición de expuesto [*Ausgesetztheit*], en tanto que lugar abierto” (SZ, 162; 185). Posteriormente, la exposición al Ahí designará el *ethos*; véase ZOLL, 273 y GA 9, 354-357.



nuestro trabajo, la vida fáctica “se encuentra”, “se tiene” o “sabe de sí” *oblicuamente* desde su exposición al mundo y a través del movimiento de *fuga* ante el peso, las dificultades y las molestias que la ejecución de la propia existencia trae consigo, siempre en la inseguridad de “no saber de qué lado está la victoria” (*ex qua parte stet victoria nescio*) (Conf X, 28, 39).<sup>1</sup>

El peso está ligado a la materia, la masa corporal, la efectividad de lo real y la fuerza gravitatoria; al dolor, la pesadumbre, la *molestia* o la preocupación; a la escisión de la conciencia, de la culpa, de la decisión y a la carga de la responsabilidad. A decir verdad, el peso aparece vinculado a todo aquello que no podemos evitar; a todo aquello que se nos resiste porque nos resulta inapropiable, pero de lo cual debemos, sin embargo, responder. En el caso concreto de la fenomenología hermenéutica de la facticidad, todas estas acepciones se reorganizan en torno a una imposibilidad fundamental y a una excedencia que posibilita el movimiento mismo de la trascendencia: la imposibilidad de dar alcance al enigma del *Faktum* de la facticidad y, pese a ello, la ob-ligación de responder de este exceso (*Überantwortung*) con la asunción y la ejecución de la propia existencia.

10. A partir del año 1923 asistimos a la gestación de un nuevo modelo ontológico, donde la preconcepción (*Vorgriff*) de la facticidad como preocupación y el hilo conductor de la intencionalidad son reemplazados progresivamente por la indicación formal de la existencia (*Existenz*) —que en *Ser y tiempo* guía el despliegue de los “existenciales” (*Existenzialien*)— y por una radicalización ontológico-temporal de la trascendencia. El haber-previo (*Vorhabe*) de la *Existenz* se perfila al contraluz de la *Grundbefindlichkeit* de la angustia y emerge, como la posibilidad más propia del *Dasein*, de la experiencia fundamental de la muerte. Justo por ello nos detuvimos en la interpretación fenomenológica del “habérselas con la muerte” (*Haben des Todes*) y destacamos un doble desplazamiento en la comprensión de la temporalidad: de un lado, los rasgos de la temporalidad kairológica, que habían definido la relación con la *parousía* en el cristianismo primitivo, son trasladados a la descripción ontológica de

---

<sup>1</sup> Recordemos que Heidegger insistía en interpretar el peso (*moles*) o la carga (*Last*) de la vida fáctica, según lo describe Agustín en las *Confesiones*, desde el “conflicto” (*Widerstreit*) y la “escisión” (*Zwiespältigkeit*) que supone la ejecución de la propia vida; véase, por ejemplo, GA 60, 242 y ss., 250, n. 3, 254 y 266. Por otro lado, el peso (*pondus* y no *moles*) también expresa para Agustín la gravedad del alma (*pondus animae*) o la tendencia fundamental del amor: “El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. [...] Mi peso es mi amor; él me lleva dondequiera soy llevado” (Conf XIII, 9, 10).

“mi” propia muerte (como la posibilidad más inminente, cierta e indeterminada); y, del otro, la *distentio animae* de Agustín es descrita como la (auto)afección de la temporalidad del Dasein en su doble modalidad de *distentus* (dispersión) y *extentus* (historicidad). Así pues, Heidegger reconduce la temporalidad kairológica del cristianismo primitivo y la temporalidad escatológica de Agustín hacia una nueva configuración ontológico-temporal, donde la esperanza ante la *parousía* es sustituida por la anticipación (*Vorlaufen*) de la posibilidad de mi propia muerte, a la vez que la (hetero)afección del tiempo kairológico se traduce en la (auto)afección de la temporalidad finita. Con este doble desplazamiento, la noción de trascendencia queda asociada, definitivamente, a la temporalidad del Dasein como finitud.

Este desplazamiento trastoca asimismo la comprensión afectiva y ejecutiva de la intencionalidad como *Bewegtheit* —y con ella la matriz intencional de la *akedia*— al ser trasladada al nuevo marco ontológico del cuidado (*Sorge*) con la fijación del existencial de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). La ontologización de esta matriz intencional se realiza a partir de la confluencia entre la tradición griega del *pathos* o la doble movilidad de la *hedoné* (φύγη y αἴρεσις) y la tradición neotestamentaria del *adfectus* o la doble movilidad de la *delectatio* (*timere* y *desiderare*). Al mismo tiempo, el doble sentido de referencia intencional (el “ante” y el “contra”), así como el modo implícito de “tenerse” (*Sichhaben*) característico del “encontrarse” (*Sichbefinden*) en el mundo, deja paso finalmente a la noción de apertura. Ocurre además que la matriz intencional del sentido de ser de la vida fáctica ya no reside en la movilidad ejecutivo-afectiva de la facticidad, por lo que la experiencia fáctica y su negatividad pierden preeminencia. Ahora esta matriz depende de la estructura ontológica de la comprensión del sentido del ser desde el horizonte extático-trascendental de la temporalidad, donde la temporalidad originaria hace las veces de matriz estructural de los distintos sentidos del ser.

Por todo ello podemos concluir que, previamente a la determinación de la trascendencia desde la *Ex-sistenz* como temporalidad ex-stática, la doble movilidad ejecutiva del *adfectus* (la movilidad de la *aversio* o *akedia* y la contra-movilidad de la *con-versio* o *kêdos*) articula la trascendencia como el movimiento de la ex(a)propiación y de la exposición de la vida fáctica al mundo (*Da-sein*).

## CONCLUSIONS

Throughout this study we have followed closely, from Heidegger's first lectures at the University of Freiburg (1919-1923) to the 1924 coining of the term "affective disposition" (*Befindlichkeit*), the pretheoretical and affective transformation of intentionality. Likewise we have seen the strong link that unites this affective dimension with the notion of "movedness" (*Bewegtheit*), with the "relational sense" (*Bezugssinn*) and with the "mode of access" (*Zugangsweise*) to the *Faktum* of facticity. In other words: with the *dynamis* of the enactment and temporalizing sense (*Vollzugs-* and *Zeitigungssinn*) of factual life or with its "historicity" (*Geschichtlichkeit*); with the "concern" (*Bekümmern*) or the intentional structure of the being of factual life; and with the notion of "basic experience" (*Grunderfahrung*).

At the end of this journey, we can adequately observe what was merely foreshadowed in the General Introduction: that at bottom of the hermeneutical transformation of phenomenology lies a "logic of the heart" (*Logik des Herzens*) (NB, 365) which takes the form of a hermeneutical phenomenology of affectivity, be it in the mode of a phenomenology of *animus*, a phenomenology of *adfectus* or a phenomenology of *akedia*. The relevance of this intentional matrix for the internal articulation of the hermeneutics of facticity can be perceived throughout the following stages of our research.

1. Regarding the genesis of the "phenomenology of *animus*", we saw in Chapter 1 that intentionality, according to Heidegger's *Habilitationsschrift*, is defined as restless movedness. He interprets the "correlativity" (*Korrelativität*) that characterises mystic transcendence in terms of a "life reference" (*Lebensbezug*) comparable "to the flowing back and forth of the stream of experience" (GA 1, 409). The announcement of facticity in Scotus's *haecceitas* highlighted the correlation between facticity (or the "here and now" of the *individuum*) and transcendence (or being always "beyond oneself"). Such correlativity introduces the flowing of time at the very heart of

transcendence, and does so in a way that brings the occurrence of time back to a sphere that is more primordial than inner consciousness: the *historicity* of religious conscience, where time acts as a “*motive*” and not as the “bare frame of construction” in which experiences could be sequentially sorted out (GA 60, 307). Thus, the understanding of intentionality as *Bewegtheit* allows Heidegger to radicalise in a pretheoretical sense the *trascendere* of intentional correlation, both in line with a singular appropriation of the medieval *orexis* and a more primordial assumption of temporality (the historicity of religious conscience). This is the reason why such movedness appears from the outset in its dual condition: (e)motive and historical-enacting, that is to say, as *adfectus* and as *tempus*.

In his analysis of the motivational genesis of the experience of the subject of mysticism, reflected in the sermons of Meister Eckhart, love stands out as the *Grundbewegtheit* that allows detachment (*Abgeschiedenheit*) and *unio mystica* (GA 60, 308). The transition from dispersion in sensible multiplicity to unity is not accomplished by the subject of knowledge through the unity of *cogito* or of the “I think”, but derives from the “fulfilments [*Erfüllungen*] of an entirely originary ‘I can’” (GA 60, 306). Initially, the affective access to the unity of the self as inherently correlational (“I am He and He is I”) is enacted without “bracketing” (*Einklammerung*) life experience; on the contrary, this access is achieved by affectively delving —through the “detached heart”— into one’s weakness and the indifference of the world as a whole. Life thus experiences its primordial passivity and receptivity (*humilitas animi*), gains access to the groundless ground of the soul (*annihilatio*) and makes transcendence possible through the immersion or “absolute surrender” (*absolute Hingabe*) that union with God requires.

Moreover, Heidegger finds in Schleiermacher’s description of mystic experience, offered in his Second Address “On the Essence of Religion”, a paradigmatic case of “basic experience” (*Grunderfahrung*), as well as a foretaste of what will become in KNS —as pointed out by Buren (1994a: 304) and Kisiel (1993: 91)— the “hermeneutical intuition”. As it happens when immersed in a basic experience we “suddenly” gain a complete vision of life whereby we “find” ourselves, through a self-understanding, as *being* finite amidst totality. For there are certain “mysterious moments” where religious feeling and intuition become fused, allowing direct access to the inner unity of life as *being* part of an infinite whole. This is how unity, overcoming the inner differentiation between feeling and intuition, uncovers a

privileged access to the vital rhythm, to the temporality of life as a whole. Finally, Heidegger underlines the progress brought about by Schleiermacher's notion of historicity, which offers a more radical conception of historical conscience because conceives the flowing of time in a pretheoretical way, based on individual religious conscience.

2. Due to the phenomenological interpretation of factual life experience of early Christianity in the Pauline epistles (Chapter 2), the intentional configuration of love in the subject of mysticism as receptive openness is transformed into restless concern. On the one hand, Heidegger introduces the threefold scheme of intentionality (the relational sense or *Bezugssinn*, the content-sense or *Gehaltssinn* and the enactment sense or *Vollzugssinn*). On the other hand, he manoeuvres —as Sheehan (1979: 324) indicates— in a new intentional dynamic where the source of meaning-giving is not the *Ur-ego* but the temporally conjunction that works as *Ur-transzendenz* and that occurs between factual life and a primordial absence. The stream of lived-experiences definitely leaves way to the “situation”, which arises from the enactment of factual life experience; and this enacting sense of intentionality, understood as life comportment, reveals that factual life is historical in its very accomplishment.

Consequently, the relational sense of the phenomenon of eschatological hope — as described in the First Epistle to the Thessalonians— shows that the Christian experiences temporality in relation to an undetermined future, which goes beyond all chronology and determines the experience of time in accordance with the enacting sense or the accomplishment of life itself. Hence whereas the basic (e)motion (*Grundbewegtheit*) of mystic love tended to the union with God through detachment, the basic movedness of concern (*Bekümmern*) finds a primordial motivation in the basic experience of conversion: an absolute turning-around (*eine absolute Umwendung*) that implies both a radical turning-toward (*Hinwendung*) God in line with the kairological assumption of the *parousia*, and a turning-away (*Wegwendung*) from the idols. Nevertheless, the Christian experiences access and possession of his facticity in despair or in a constant tribulation (*ἐν θλίψει*, *Bedrängnis*), since he must re-appropriate once and again the basic event of conversion: “having-become” (*Gewordensein*) in Christ. Furthermore, as the enacting situation of conversion is not in the Christian's own hands but depends on

the “phenomenon of the effects of grace” (GA 60, 121-122), the real difficulty consists in “withstanding the weakness of life” amidst the permanent uncertainty of eschatological tension (GA 60, 100).

3. In his commentary on Book X of the *Confessions* (Chapter 3), Heidegger explores the intentional relational sense of the factual life as *curare* or distressed concern (*Bekümmern*) in relation to the dual possibility —described by Paul (1 Cor 7:32-33) and John (1 John 2:15-17)— of love toward God (*amor Dei*) and love toward the world (*amor mundi*). The movedness of concern as restlessness (*inquietum cor nostrum*) is deployed according to a peculiar “dialectics” between love (*gaudium*) and hate (*tristitia*) toward *veritas*, the “true, happy life” (*veritas est vera beata vita*). This tension is formulated at the very core of the *Confessions* (Conf X, 23, 34) as an “existential paradox” that we interpret with reference to the *intentio obliqua* of factual life; namely, as the adversative reference (*aversio*) according to which life refers to its existential truth (to its “proper facticity”) from its *always* finding itself (*be findet sich*) *already* thrown into the world and from its (not) wanting to know (anything) about itself. But even in this closing-itself-off against the truth —or precisely because of it—, factual life loves the truth more than error (GA 61, 201). The access to the happy life thus takes place affectively: either through the enactment of love toward God as *delectatio* and enjoyment of truth (*beata quippe vita est gaudium de veritate*) (Conf X, 23, 33); or through the enactment of hate toward God and toward *vera beata vita* as *tristitia*, *molestia* and flight to the world.

At this point, *curare* is determined in accordance with this dual basic movedness: the movement of fear (*timor servilis*), hate and flight (*aversio*) before the *vera beata vita* in the dispersion into the many (*defluxus in multum*); and the counter-movement (*versio* or *intentio*) of *timor castus* and love of the truth as the most proper way of “having” oneself (*continentia*). In the first case, we are faced with the movedness of *tentatio*, where the *intentio* of love toward God and toward the self has been perverted into the form of *amor mundi* and *timor servilis*, the form of hate toward God and toward the self; in the second case, we confront the movedness of eschatological anticipation or hope in salvation, true love (*caritas*) and fear of God and the self (*timor castus*), and hate toward the world.

Ultimately, this is a “dialectical” reformulation of the dual movedness of love and fear of God and the world as self-concern (*Selbstbekümmern*), which had arisen during early Christianity. In this way, Heidegger intensifies the enactment sense and the historical insecurity of *curare* as “*quaero*”, as radical and personal questionability of existence or *cor inquietum*, against the “*quies in Deo*”, the *tranquillitas animi* pursued by Neo-Platonism and *theologia gloriae* through their axiological understanding of love toward God as *summum bonum*. Therefore, it can be said that the “dialectic sting” is introduced into the very heart of the movedness of factual life once Heidegger discovers the affective and *obliqua* nature of its *intentio*, the indirect and adversative way of referring to its own truth, to the enigmatic *Faktum* of its being (*quaestio mihi factus sum*), from its *always* finding itself *already* thrown into the world.

4. In the Recapitulation and Transition of the First Part, we noticed a basic shift that takes place in these lessons: the move from the question of “What do I love when I love my God?” (Conf X, 7, 11) to the question of “Who am I?” (Conf X, 33, 50). The enactment situation of the search and love of God (*Deus absconditus*), as pursuit of the “happy life” (*beata vita*) and love of the truth (*gaudium de veritate*), opened us the door to the search and love of the self, and therefore to the problem of what I am and what I love (*Quaestio mihi factus sum. Quid amo?*). The “figure of enactment” (*Vollzugsgestalt*) —sees Heidegger (GA 60, 204)— thus changes, but the same question remains. The question of “Who am I?” arises in the *Confessions* from “an existential sense of enactment” (*ein existenzieller Vollzugssinn*): a “How” of experiencing that is extremely radicalized by the experience of temptation (*tentatio tribulationis*) (GA 60, 248). And it is precisely in the insecurity of this concrete and historical situation, in the experiential dynamics enabled by the enactment of love and pursuit of the *beata vita* (GA 60, 192), where Heidegger locates the primacy of the question about the “I am” or about the (unthought) sense of the *sum* in the Cartesian *ego cogito*: this question is placed in the historical enactment of the experience of factual life, where a “radical self-having” (*radikale Sichselbsthaben*), utterly dissimilar to a “hyperreflected solipsism” (GA 60, 254), is possible. From this point forward —as Heidegger confesses to Löwith in a letter written in 1920—, his intention is to “reverse” the Cartesian *cogito sum* regarding the factual life

experience of early Christianity, for the evidence of *cogito* “must find its foundation in the factual” (GA 60, 299).

5. In the lectures of WS 1919/20 (Chapter 4), the pretheoretical transformation of intentionality is announced as the leitmotif that allows the articulation of the “primordial science of life”. This life *intentio* goes beyond the scope of “psychic” constitution and manifests itself in a more primordial and impersonal event: the appropriating event (*Ereignis*) of the experience of the environing world (*Umwelterlebnis*), where the imbrication of the living and the lived reveals a mode of intentional correlation that is more primordial than the theoretical relationship between subject and object. Consequently, the phenomenon of pure reference, of being always beyond oneself as reflected in the middle voice of “*Sich richten nach*”, transforms life into an unceasing movedness that feeds on the interplay of its “motivated tendency and tending motivation” (GA 56/57, 117). Intentionality, as an expression of the very structure of life, thus simultaneously provides the disclosure of the world: a *locus* that is prior to the constituting consciousness and where meaning takes place in full interrelation with the world as meaningfulness (*Bedeutsamkeit*).

In order to bring out the continuity between the intentional movedness of life and its conceptual expression, Heidegger in turn uses a theory of formalization that allows him to “go with” or “accompany” (*mitgehen*) the life rhythm from its pretheoretical and preworldly origin in the *Ur-etwas*. Both aspects, a formally indicative hermeneutics and a dynamic understanding of the being of factual life, will converge in the phenomenological hermeneutics of facticity; to the point that intentionality, itself understood as a formal scheme of the movedness of factual life, reveals itself as a condition of possibility for the hermeneutics of facticity. This is why we agree with Kisiel (1996: 209), (1999: 112), (2008: 58) and with Rodríguez (1997: 131 ff.), who claim that intentionality is “*l’arme secrète*”, “the guiding clue” or “the genuine pre-orientation” that leads to the explicitness of the movedness of factual life and its conceptual articulation through formal indications.

6. Throughout Chapter 5, we have paid special attention to the role played by “motive” and “motivation” in the pretheoretical transformation of intentionality and to the dependence of the phenomenological hermeneutics of factual life on experience in general and basic experiences in particular. In that sense, we have seen



how “listening” (*Heraushören*) to the “genuine motivations” (GA 56/57, 126) displaced the intuitive privilege of “seeing” (*Hinsehen*) and the negative meaning of the phenomenological critique toward the positive “immersion” (*Hingeben*) in the pretheoretical experience. Given the close link between method and factual experience, the intentional structure of motivation —“the basic form of the nexus of life” (GA 56/57, 205)— plays a crucial role in the hermeneutical transformation of phenomenology. This is especially true in the case of the “fore-conception” (*Vorgriff*) that guides hermeneutical inquiry, because it always arises from an “existentiell basic motive” (*existentziellen Grundmotiv*) that emerges in turn from a *Grunderfahrung*.

Furthermore, as Kisiel (1993: 498) has suggested and we have verified, the “motive-tendency” pair of notions, which is the antecedent of the “thrownness-project” (*Geworfenheit-Entwurf*) pair, is introduced during these early years with a similar meaning to the “passion-action” pair, notwithstanding the fact that such a meaning foregoes all psychological ascription and becomes understood in situational terms. Accordingly, the “disposedness” or the affective and situated character of facticity —which can be traced back to the notions of basic (e)motion (*Grundbewegtheit*), motivational basic experience (*die motivierende Grunderfahrung*) and basic affective disposition (*Grundbefindlichkeit*), as well as in the subsequent basic affective tonalities (*Grundstimmungen*)— stems from this motivational framework, which surpasses the subjective sphere of feelings and volitions, and manifests itself in the broader hermeneutical horizon of the historical situation. In this sense, we can say that the intentional structure of motivation reveals a new sense of historical critique. The relationship with the past is established through a “*geistesgeschichtlicher Destruktion*” of tradition (AKJ, 3), since only a “destructive return” (*abbauenden Rückgang*) can release the implicit motives and tendencies of inherited concepts, as well as facilitate access to the primordial existential motivation hidden under the basic experience that determined them. In this way, the “basic movedness” comes out and the radical questioning about the basic experience that underlies the current hermeneutical situation is raised (NB, 368).

However, we have seen that this hermeneutical phenomenology of the situation appeared, in turn, as a hermeneutics of the self-world (*Selbstwelt*). In other words, the basic experience or the “concentration” (*Zugespitztheit*) of the self-world gives access to the *Ursprungsgebiet* of the primordial science of life. Thus, the

hermeneutical concept of the basic experience is also a *Selbsterfahrung*: it is an experience where “I am” in every case, where the self is enacted and possessed within a situation. Unlike the constitutive function of transcendental consciousness and its mode of access through reductions, the constitutive conditions of the self are configured in the enactment of the concrete historical situation, and the access to the primordial sphere of the *Selbstwelt* takes place through a “concentration” or intensification of the “basic rhythm” of life experience. Ultimately, the access to the self-world does not ensure a basis of absolute certainty; it is rather lived each and every time as the “labile stability” of the particular situation (GA 58, 62).

The anchoring of the primordial science of life in an “existentiell basic motive” revealed in consequence the (hermeneutical) circularity between primordial science and its “object”, in addition—in the language of *Being and Time*—to its inevitable ontic or existentiell (*existenzielles*) roots. Although the primordial science of life arises from a primordial motivation rooted in personal life and manifests itself through a basic experience, this basic experience also generates the fore-conception (*Vorgriff*) that shall guide both the destruction of the tendency toward the objectification of life and the formal indication of the enacting behaviour in line with the primordial motivation. The access to the “philosophical basic experience”, which underlies the primordial science of life, therefore does not depend on a “neutral-theoretical” exercise—as Heidegger had already surmised in 1918 (GA 60, 336)—, but requires having reached an “existentiell primordially” (*existenzieller Ursprünglichkeit*) (GA 59, 181) through the intensification of the personal experience of the self-world. As we saw in Chapter 2, this experience has its historical roots in early Christianity.

7. Starting from the “existentiell basic motive” that emerges from the aforementioned experience, Heidegger undertakes the destruction of the “*Vorgriff*” of Natorp, Dilthey and Jasper’s psychology in order to highlight that the fore-conception of the “constitution” conceals the flight before the genuine existential motive: the concern for the self (*Bekümmern des Selbst*). In the fore-conception of constitution, the sense of “I-ness” (*Ichheit*) refers to an act of thought and has no other function than ensuring the ultimate unity of the constitutive consciousness. Thus, the unity of consciousness or the “I think” conceals the experiential, dispositional or affective,

enacting and historical dimension of the “I am”. Heidegger once again gives the final say to the basic experience by placing the concentration of the self-world in the primordial region or *Ursprungsgebiet* —against the region of the *psyche*—, or by considering the “self in the experiencing of itself” as the “primal reality” (*Urwirklichkeit*) (GA 59, 173), whether in its psychological version as “empirical consciousness” or in its transcendental version as “pure consciousness”.

All this allows us to perceive the huge importance acquired by the pretheoretical experience and the motivational structure of intentionality in the hermeneutical transformation of the phenomenological method. If the First Part addressed the issue in terms of a hermeneutical phenomenology of religious life, we are now in a position to confirm the epistemological relevance of the historical motives emerged at that point. The experiential and historical dimension of facticity, foreshadowed by the religious conscience but especially by early Christianity’s enacting sense of the factual experience as *Selbstbekümmern*, gains its methodical concretion in the question of access to the philosophical basic experience and, thereby, in the obtainment of the “existentiell basic motive” that guides the anticipatory and destructive *modus operandi* of the hermeneutical fore-conception. This leaves still open the question of whether the hermeneutical method, having waived the universal idea of constitution (GA 59, 130-131), can by itself legitimate the relevance of the “existentiell basic motive” or whether it is necessary to reach, in each case and at a personal level, the “existentiell primordiality” in order to access to the “philosophical basic experience”.

Similarly, the fact that the “I am” is understood as a formal indication of existence (AKJ, 29), unlike the theoretical, reflexive and constitutive unity of the “I think”, places the hermeneutical phenomenology of the troubled self-world in a life area of historical and existential enactment. As a result, the question of unity and multiplicity ceases to be a gnoseological problem of the *ego cogito* —or the “I think it must be able to accompany all my representations” (KrV, B 132)— and becomes a hermeneutical-existential issue linked to the enactment of the being of the “I am”, where the self has or loses itself in the enactment of life experience and where the affective dimension acquires decisive phenomenological significance. In the case for instance of Jaspers’ limit-situations or Heidegger’s basic experiences such as death, guilt, angst or conscience, the self has itself enactingly —it finds *before* itself as itself— in a radical experience of its whole being, which precedes and exceeds the cognitive and reflexive framework or transcendental apperception, and to which we

only can access affectively and enactingly; in other words, through a concentration or intensification of life rhythm.

8. In the lectures of WS 1921/22, we find the first outline of a “phenomenology of *adfectus*” in the broader context of a hermeneutical phenomenology of facticity, arising in turn from a new and nascent ontological horizon. It is an articulation of the ways in which factual life “has itself”, “comports itself” (*sich verhalten*) or refers intentionally and enactingly to its being from its *always* finding itself *already* thrown into the world. The leitmotif of this phenomenology is the intentionality of factual life: it starts from an analysis of the relational sense (*Bezugssinn*) or “care” (*Sorge*), and from the subsequent specification of the basic movedness of “ruinance” (*Ruinanz*), derived from the enactment sense and the temporalizing-sense (*Vollzugs- and Zeitigunssinn*).

Furthermore, as we saw in Chapter 6, factual life refers to its being and has itself regarding two basic relational senses: the “before” (*vor*) and the “against” (*gegen*). Nevertheless, the usual enactment mode of the relational sense takes on a negative and adversative form: factual life finds itself in the world according to the negative intentional reference of an “against-itself”. Moreover, the enactment of both relational senses of care generate the two kinds of basic movedness: on the one hand, the enactment of the *against* itself leads to the movedness of ruinance, whose temporalizing-sense is expressed in the “abolition of time” (*Zeittilgung*) —or the suppression of the “before”— and in the cancellation of historicity (*Historische*); on the other hand, the enactment of an against the “against-itself” of ruinance, or the counter-ruinant movedness, leads to the enactment of historicity since the factual life comes *before* the nothingness of its being. In this case, the temporalizing-sense is enacted as the kairological “giving time” from the fact of being able and willing to wait, versus the “not having time” and being carried along by the mere passing of chronological time.

For the time being, the only way in which factual life can come *before* (*vor-kommen*) itself, or access to the nothingness of its being from the worldly arena, is through the kairological irruption of the “tormenting” (*Quälendes*) or the announcement of the facticity of dying. Heidegger first introduces in these lectures the intentional “reflexive” —or rather “refractive” and evasive— structure of affects,

according to which life *obliquely* refers to its being from its being always already *out of* itself and *against* itself in the world. This is a way of having oneself (*sich-selbst-Haben*) more primordial than reflection and emerges from the enactment of that adversative reference; for “the ‘that’ [*Daß*] of facticity —as he will write in *Being and Time*— is never to be found in an intuition [*Anschauung*]”, and the Dasein never finds itself *before* itself in the form of a “self-perception” (*als wahrnehmendes Sich-vorfinden*), but in the mode of a “finding itself affectively disposed” (*als gestimmtes Sichbefinden*) which “arises not so much from a direct seeking as rather from a fleeing” (SZ, 135).

It can therefore be said that, in this series of lectures, we witness the hermeneutical destruction of the cornerstone of Husserl’s reflexive phenomenology: the self-givenness of the “I” as “self-perception” (*Selbstwahrnehmung*) and “self-introspection” (*Selbstbeobachtung*). The pretheoretical and affective transformation of intentionality plays, in this case, a decisive role, and it does so through the phenomenological deployment of *intentio obliqua* and the adversative relational sense by which factual life refers to its being from its being always already inclined toward the world. The impossibility for life to come “before” itself (*vor-kommen*) as if it were an object or just one more phenomenon in the world (*vor-handen*), revealed the enacting way of having oneself from the distance opened by the enactment of the temporalizing-sense (*Zeitigungssinn*) or the enactment of “historicity”. The *ad-fectus* no longer refers to a “spiritual state” or to the immediate self-perception of the “I”, but to a “concernful grasping of something factual as already ‘dispositionally situated’ in an implicit having” (GA 61, 180), originated in the very instant of the flight or the factual (*fectus*) “against-” (*ad-*) itself and requiring the hermeneutical counter-movement of factual-philosophical interpretation to access to itself. In contrast to the Cartesian metaphysical tradition, which understands passions as modalities of soul’s self-affection, the intentionality of *adfectus* refers to the *Faktum* of facticity according to the *out of* itself and the *against* itself, so that it enables the movement of a constant ex-appropriation and exposure to the world.

In a still elementary way, Heidegger introduces the dual intentionality of affects when he states that the world announces itself in the tormenting (*Quälendes*) both as the occurrence (*Vorkommen*) of the eating away, the gnawing or the devouring time, and as the “at-which” (*Woran*) of the eating away or the “being-to-me” (*Mir-sein*) of the tormenting; namely, as the passive hetero-affection of a radically foreign

occurrence, but simultaneously as the disturbing reference to something that concerns me, that affects me or that “is-to-me”. The intentional *hiatus* opened by the obliquity of the *Mir-sein* —and after the “reflexive” and impersonal structure of the “finding itself” (*Sichbefinden*)— allows the deployment of an intrinsically worldly hermeneutical phenomenology of facticity, whose implicit and most immediate way of “having itself” (*Sichhaben*) is enacted regarding a finding itself “against-itself” in the world. For facticity, unlike subjectivity, cannot be grasped in an immediate self-perception, nor places itself “before” itself in the movement of reflection, nor does require an explicit reference to an “I”, but “it has” and “it loses” itself —implicitly or explicitly— in the always open arena of the world as “meaningfulness” (*Bedeutsamkeit*).

Therefore, the two kinds of basic movedness (*Grundbewegtheiten*), which articulate the two essential ways in which factual life enacts the reference to its being and has itself, arise from the two ways of confronting the announcement of “the annihilating” (*das Vernichtende*) or the facticity of dying: the flight (*timere* or *phyge*) that stems from the *against* itself (*aversio*) or the basic movedness of “ruinance”; and the directing itself toward (*desiderare* or *airesis*) that derives from the “against” the *against* itself or from the life being *before* itself (*con-versio*), namely the counter-movedness of the “historiological” (*das Historische*) (GA 61, 138). As a result, the deployment of the *intentio obliqua* of factual life, in relation to the categorical analysis of the relational sense (*Bezugssinn*) and the specification of its temporalizing and enactment sense (*Vollzugs-* and *Zeitigungssinn*), is a first phenomenological description of the two basic ways (*aversio* or *phyge* and *versio* or *airesis*) in which factual life implicitly “has” or “finds” itself (*befindet sich*) in the world. In this respect, we can assert that what Heidegger describes in §29 of *Being and Time* as the disclosure of Dasein in its thrownness by the “evasive turning-away” (*ausweichenden Abkehr*) affective disposition (SZ, 136), is first ontologically drafted in these lectures through a phenomenology of *adfectus* and in the broader context of a hermeneutical phenomenology of facticity.

9. In the last chapter of our study, Chapter 7, we interpreted this hermeneutical phenomenology of *adfectus* in terms of a “phenomenology of *akedia*”; that is to say: a privative phenomenology (*a-*) of care (*kêdos*) manifested in the negative mode of dis-

concern (*Un-bekümmerng*) and the flight (*abhorrere*) of factual life before the *Faktum* of its being, which gives rise to the ex-propriating movedness of ruinance. Nevertheless, we saw how the counter-movement of factual-philosophical interpretation could arise from the movedness of ruinance thanks to a radical questioning (*Fraglichkeit*). It is a sort of “factual *skepsis*” that hyperbolically questions the certainty of immediate life and irrupts as a “breach” (*Bresche*) in the rigid circularity of *habitus* —or in the well-rounded (*Rundung*) nature of representation (*Vor-stellung*)—, so that it enables the enactment of the sense of being of factual life in a opposite direction to ruinance. All of this took place within the same intentional dynamic, derived from the fore-conception (*Vorgriff*) of facticity as concern (*Bekümmerng*), and which understands the *trascendere* of facticity as *dis-tantia* and *dis-tentio*, as the *exposure* of the factual life to the world or to the “There” (*Da*), and as the movedness of the *ex*-appropriation of the self.

In keeping with this understanding of transcendence, the linguistic mark that expresses the “out of oneself” (*Aussein auf*) —the “ex-” (*aus-*) of the “ex-posure” (*Aus-setzung*) to the world and of the movement of “ex-propriation” of the self— does not refer to the ecstasy of ecstatic-horizontal temporality of *Existenz* so much as to the There or Da of *Da-sein*.<sup>1</sup> Factual life *always* finds itself *already* out and against itself, thrown and inclined toward the world, and this is the very reason why the experience of negativity —the enactment of the reference to the self regarding the errancy or aversion to its factual origin (*Ursprungsaersion*) and the error or the concealment of truth— gains enormous importance for the description of the phenomenological sense of facticity. Indeed, the being of factual life is foreshadowed in the very movement of *Ruinanz*, in the trace left by “*l’inapparent de l’apparition*”, as Marion (1989: 93) would say. Neither total opacity nor pure transparency, facticity manifests itself —as remarked by Gethmann (1986/87: 48)— in the chiaroscuro of the unobjectifiable interplay of *Ruinanz* and *Reluzenz*, in the tension of expropriating movedness and appropriating counter-movedness. Therefore, although factual life has the world as its content, it *is* something *more* than the world, but cannot surpass

---

<sup>1</sup> In the lectures of WS 1921/22, Heidegger had used the term “*Da-sein*” to elucidate the phenomenological (not religious) sense of “the *temptative*” as the character of movedness or the out of oneself of facticity: “The *temptative* exists in the facticity of life itself and, in this *Da-sein*, precisely constitutes facticity”, as well as in the “ex-posure” (*Aus-setzung*) of the being of factual life in each case to its world (GA 61, 142). In a footnote of the *Hüttenexemplar* of *Being and Time*, Heidegger also specifies: “The There [*Da*]: exposedness [*Ausgesetztheit*] as an open place” (SZ, 162). Later on, exposedness to the There will refer to *ethos*; see ZOLL, 273 and GA 9, 354-357.

the “There” of all manifestation: its exceedance lies in the very movement of its transcendence. The *trascendere* of facticity overflows the objectifying intentionality and is enacted as *tempus* in the very movedness of *adfectus*, which is restlessness (*Unruhe*) and distressed concern (*Bekümmern*). Hence we face a pretheoretical and trans-subjective movedness that modulates both the disclosure and closure of the “There” of the world and the disclosure and closure of the being of factual life, while simultaneously configuring the historical deployment of categories of facticity.

All in all, we can say that *prior* to the ontological interpretation of the *trascendere* as temporal ecstasy of existence (*Existenz*), Heidegger “preontologically” understood transcendence in accordance with the facticity as distance (*Abstand*) and Da-sein: as exposure to the world (the environing world, the with-world and the self-world) and as the restless movedness of the continuing ex-appropriation thereof. Furthermore, this understanding of transcendence introduces a limit and an internal resistance to the phenomenology of light and the transparency (*Durchsichtigkeit*) of sense. Unlike the foundational metaphor of theoretical knowledge —the contemplative, ocular-aesthetic metaphor of clarity and brightness, the *clara et distincta perceptio*—, the phenomenology of facticity is articulated around a metaphor that withdraws from the gaze: the weight of existence and the opacity (*Undurchsichtigkeit*) of enigma. For as we have verified throughout this study, life “finds”, “has” or “knows about” itself *obliquely*, through its factual experience, through its exposure to the world and the flight from the weight; difficulties and troubles that come with the enactment of existence, always insecure about “which side has the victory” (*ex qua parte stet victoria nescio*) (Conf X, 28, 39).<sup>1</sup>

Weight is linked to matter, body mass, the actuality of the real and gravitational force; to pain, sorrow, inconvenience or concern; to the self-division of conscience, of guilt, of decision and the burden of responsibility. In truth, weight seems to be linked to all that we cannot avoid, all that resists us by being inappropriable, but to which we must still respond. In the specific case of the hermeneutical phenomenology of facticity, all these senses are reorganized around a basic impossibility and an

---

<sup>1</sup> We must remember that Heidegger, following the descriptions offered by Augustine in the *Confessions*, insisted on interpreting the weight (*moles*) or burden (*Last*) of factual life with reference to the “conflict” (*Widerstreit*) and “division” or “splitting” (*Zwiespältigkeit*) of the enactment of one’s life; see, for instance, GA 60, 242 ff., 250, n. 3, 254 and 266. In addition, the weight (*pondus* and not *moles*) also expresses for Augustine the gravity of the soul (*pondus animae*) or the basic tendency of love: “Weight attracts not only downward, but to the rightful place of things. [...] My weight is my love; it carries me wherever I am carried” (Conf XIII, 9, 10).



exceedance that enables the very movement of transcendence: the impossibility of reaching the enigma of the *Faktum* of facticity and, nevertheless, the obligation to respond to this excess (*Über-antwortung*) through the assumption and enactment of one's existence.

10. From 1923 onwards, we witness the gestation of a new ontological model, where the fore-conception (*Vorgriff*) of facticity as concern and the leitmotif of intentionality are progressively replaced by the formal indication of existence (*Existenz*)—which guides, in *Being and Time*, the deployment of the “existentials” (*Existenzialien*)— and by an ontological-temporal radicalization of transcendence. The fore-having (*Vorhabe*) of *Existenz* is shaped up against the light of the *Grundbefindlichkeit* of angst and therefore emerges from the basic experience of death as Dasein's ownmost possibility. Precisely for this reason we have closely examined the phenomenological interpretation of the “having death” (*Haben des Todes*) and highlighted a twofold displacement in the understanding of temporality. On the one hand, the features of kairological temporality, related to *parousia* in early Christianity, are transposed onto the ontological description of “my” death (as the most imminent, certain and undetermined possibility). On the other hand, Augustine's *distentio animae* is described as the (auto)affection of the temporality of Dasein in its two modalities of *distentus* (dispersion) and *extentus* (historicity). In this way, Heidegger brings early Christianity's kairological temporality and Augustine's eschatological temporality toward a new ontological-temporal configuration, since the hope of *parousia* is replaced by the anticipation (*Vorlaufen*) of the possibility of one's death, and the (hetero)affection of kairological time is translated into the (auto)affection of finite temporality. Through this dual displacement, the notion of transcendence becomes definitely associated to the temporality of Dasein as finiteness.

This displacement also disrupts the affective and enacting understanding of intentionality as *Bewegtheit*—together with the intentional matrix of *akedia*— due to its transposition onto the new ontological frame of care (*Sorge*) through the fixation of the existential of affective disposition (*Befindlichkeit*). The ontologising of this intentional matrix takes place by merging the Greek tradition of *pathos* or the dual movedness of *hedoné* (φύγη and αἴρεσις) with the new-testamental tradition of

*adfectus* or the dual movedness of *delectatio* (*timere* and *desiderare*). At the same time, the dual sense of reference (the “before” and the “against”), as well as the implicit mode of “self-having” (*Sichhaben*) that characterises the “self-finding” (*Sichbefinden*) in the world, gives way to the notion of disclosure. Moreover, the intentional matrix of the sense of being of factual life ceases to lie in the enacting-affective movedness of facticity, so that the factual experience and its negativity lose some of their pre-eminence. This matrix depends now on the ontological structure of the understanding of the sense of being from the ecstatic-transcendental horizon of temporality, where primordial temporality works as the matrix of construction of the different senses of being.

All the above mentioned allows us to conclude that, prior to the determination of transcendence according to *Ex-sistenz* as *ek-static* temporality, the dual enacting movedness of *adfectus* (the movedness of *aversio* or *akedia* and the counter-movedness of *con-versio* or *kêdos*) articulates transcendence as the movement of ex-appropriation and the exposure of factual life to the world (*Da-sein*).

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. OBRAS DE M. HEIDEGGER

#### 1.1. Obras citadas de la *Gesamtausgabe*

*Frühe Schriften*, F.-W. v. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

*Wegmarken*, F.-W. v. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. Versión castellana: *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

*Seminare*, C. Ochwadt (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.

*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, H. Heidegger (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

*Einführung in die phänomenologische Forschung*, F.-W. v. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Versión castellana: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. de J.-J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008.

*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

*Platon: Sophistes*, I. Shüssler (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. Versión castellana: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, W. Biemel (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. Versión castellana: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

*Grundbegriffe der antiken Philosophie*, F.-K. Blust (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 22, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, H. Vetter (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 23, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006.

*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, F.-W. v. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975. Versión castellana: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J.-J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000.

*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, K. Held (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. Versión castellana: *Fundamentos metafísicos de la lógica*, trad. de J.-J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008.

- Einleitung in die Philosophie*, O. Saame e I. Saame-Speidel (eds.), *Gesamtausgabe*, Band 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996. Versión castellana: *Introducción a la filosofía*, trad. de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1999.
- Der deutsche Idealismus*, C. Strube (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 28, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*, F.-W. v. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. Versión castellana: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999. Contiene:
- *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, pp. 1-117. Versión castellana: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. de J. Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005.
  - *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, pp. 121-203.
  - *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, pp. 205-214.
- Grundprobleme der Phänomenologie*, H.-H. Gander (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993. Versión castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. de F. de Lara, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, C. Strube (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
- Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung, Th. Regehly y C. Strube (eds.) *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Contiene:
- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, pp. 1-156. Versión castellana: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005.
  - *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 157-299. Versión castellana: “Agustín y el neoplatonismo” en *Estudios sobre mística medieval*, trad. de J. Muñoz, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1997, pp. 11-155.
  - *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, pp. 301-337. Versión castellana: “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval” en *Estudios sobre mística medieval*, trad. de J. Muñoz, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1997, pp. 159-191.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (eds.), *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, G. Neumann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. Contiene:
- *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, pp. 1-339.
  - *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, pp. 345-419. Versión castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. de J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.

*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, K. Bröcker-Oltmanns (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. Versión castellana: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 1999.

*Der Begriff der Zeit*, F.-W. v. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 64, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. Contiene:

- *Der Begriff der Zeit* (1924), pp. 1-103. Versión castellana: *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. de J. Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2008.
- *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), pp. 105-125. Versión castellana: *El concepto de tiempo*, trad. de J. Adrián Escudero y R. Gabás, Trotta, Madrid, 1999.

*Besinnung*, F.-W. v. Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

### 1.2. Otras obras citadas (por orden alfabético)

“Heideggers Luther-Referat (1924)”, en HEIDEGGER, M. y BULTMANN, R. (2009), pp. 263-271.

*Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973 (reeditado en GA 3 por F.-W. v. Herrmann). Versión castellana: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993 (reeditado en GA 2 por F.-W. v. Herrmann). Versión castellana: *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

*Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, Pfullingen, 1990 (reeditado en GA 12 por F.-W. v. Herrmann). Versión castellana: *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1987.

*Was ist das—die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen, 1956. Versión castellana: *¿Qué es la filosofía?*, trad. de J. Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2004.

“Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)”, en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8, 1992/1993, pp. 143-180. Versión castellana: “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”, en Heidegger, M., *Tiempo e historia*, trad. de J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2009, pp. 40-98.

*Zollikoner Seminare*, M. Boss (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994 (reeditado en GA 89 por C. Strube). Versión castellana: *Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas*, trad. de A. Xolocotzi, *jitanjáfora* Morelia Editorial, Morelia, 2007.

### 1.3. Correspondencia

HEIDEGGER, Martin y ARENDT, Hannah (1998): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Versión castellana (2000): *Correspondencia 1925-1975*, trad. de A. Kovacsics, Herder, Barcelona.

\_\_\_\_\_ y BLOCHMANN, Elisabeth (1989): *Briefwechsel 1918-1969*, STORCK, Joachim W. (ed.), Deutschen Literaturarchiv, Marbach am Neckar.

\_\_\_\_\_ y BULTMANN, Rudolf (2009): *Briefwechsel 1925-1975*, GROßMANN, Andreas y LANDMESSER, Christof (eds.), Vittorio Klostermann y Mohr Siebeck, Frankfurt am Main/Tübingen. Versión castellana (2011): *Correspondencia 1925-1975*, trad. de R. Gabás, Herder, Barcelona.

- \_\_\_\_\_ (1990): “Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith”, en PAPPENFUSS, Dietrich y PÖGGERLER, Otto (eds.), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 27-39.
- \_\_\_\_\_ y HEIDEGGER, Elfride (2007): “*Mein liebes Seelchen!*”. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, HEIDEGGER, Gertrud (ed.), btb, Random House, München. Versión castellana (2008): *¡Alma mía! Martin Heidegger. Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, trad. de S. Sfriso, Manantial, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ y JASPERS, Karl (1990): *Briefwechsel 1920-1963*, BIEMEL, Walter y SANER, Hans (eds.), Vittorio Klostermann y R. Piper, Frankfurt am Main/München. Versión castellana (2003): *Correspondencia (1920-1963)*, trad. de J.-J. García Norro, Síntesis, Madrid.
- \_\_\_\_\_ y MÜLLER, Max (2003): *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, ZABOROWSKI, Holger y BÖSL, Anton (eds.), Karl Alber, Freiburg/München.
- \_\_\_\_\_ y RICKERT, Heinrich (2002): *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, DENKER, Alfred (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ y ROTHACKER, Erich (1992/93): en KISIEL, Theodore y STORCK, Joachim W. (eds.), “Martin Heidegger und die Anfänge der ‘Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte’. Eine Dokumentation”, en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 181-225.

## 2. OTRAS OBRAS DE REFERENCIA

- AGUSTÍN (2005): *Confesiones en Obras de san Agustín* (vol. II), ed. y trad. de A. C. Vega, BAC, Madrid.
- AQUINO, Santo Tomás de (1990): *Suma de Teología III*, parte II-II (a), varios traductores, BAC, Madrid.
- ARISTÓTELES (1990): *Retórica*, trad. de Q. Racionero, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Física*, trad. de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1996): *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX, I*, trad. de C. Serna, Quaderns Crema, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2002): *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. de M. Araujo y J. Marías, CEPC, Madrid.
- BENJAMIN, Walter (1991): *Gesammelte Schriften I.1.*, TIEDEMANN, Rolf y SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (eds.), Suhrkamp, Frankfurt am Main. Versión castellana (2006): *Obras*, libro I/vol. 1, trad. de A. Brotons, Abada Editores, Madrid.
- DESCARTES, René (2006): *Las pasiones del alma*, trad. de J. A. Martínez y P. Andrade, Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2011a): *Meditaciones metafísicas*, trad. de G. Graíño, Alianza editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2011b): *Discurso del método*, trad. de R. Frondizi, Alianza editorial, Madrid.
- DILTHEY, Wilhelm (1958): *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, VII, B. G. Teubner, Stuttgart.
- \_\_\_\_\_ (1966): *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, I, B. G. Teubner, Stuttgart. Versión castellana (1980): *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de J. Marías, Alianza Editorial, Madrid.
- GRIMM, Jakob y Wilhelm (1854-1960): *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig.
- HEGEL, Georg Wilhelm (2006): *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. de M. Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia.

- HUSSERL, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (1913), (Husserliana IV), Martinus Nijhoff, La Haya. Versión castellana (1997): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de A. Ziri6n, UNAM, M6xico D. F.
- \_\_\_\_\_ (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage* (Husserliana I), Martinus Nijhoff, La Haya. Versi6n castellana (1985): *Meditaciones cartesianas*, trad. de J. Gaos y M. García-Bar6, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico D. F./Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1975): *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), (Husserliana XVIII), Martinus Nijhoff, La Haya. Versi6n castellana (1999): *Investigaciones l6gicas, 1: Proleg6menos a la l6gica pura*, trad. de M. G. Morente y J. Gaos, 2 tomos, Alianza Editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1976): *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (1913), (Husserliana III/1), Martinus Nijhoff, La Haya. Versi6n castellana (1993): *Ideas relativas a una fenomenol6gia pura y una filosofía fenomenol6gica*, trad. de J. Gaos, Fondo de Cultura Econ6mica, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1980): *Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer Verlag, Tubingen. Versi6n castellana (2002): *Lecciones de fenomenol6gia de la conciencia interna del tiempo*, trad. de A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900) (Husserliana XIX/1 y XIX/2), Martinus Nijhoff, La Haya. Versi6n castellana (1999): *Investigaciones l6gicas, 2: Investigaciones para la fenomenol6gia y teoría del conocimiento*, trad. de M. G. Morente y J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1987): "Philosophie als strenge Wissenschaft" (1911), en *Aufsatze und Vortrage* (1911-1921) (Husserliana XXV), Martinus Nijhoff, La Haya, pp. 3-67. Versi6n castellana (1962): *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de E. Tabernig, Editorial Nova, Argentina.
- KANT, Immanuel (2005): *Crítica de la raz6n pura*, ed. y trad. de P. Ribas, Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2007): *Crítica de la raz6n prctica*, ed. y trad. de R. R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- KIERKEGAARD, S6ren (2007): *El concepto de la angustia*, trad. de D. Guti6rrez Rivero, Alianza Editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2008): *La enfermedad mortal*, trad. de D. Guti6rrez Rivero, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2009a): *Ejercitaci6n del cristianismo*, trad. de D. Guti6rrez Rivero, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2009b): *La repeticon*, trad. de D. Guti6rrez Rivero, Alianza Editorial, Madrid.
- LASK, Emil (1923): *Die Logik der Philosophie und die Kategorialenlehre, Gesammelte Schriften*, II, J. C. B. Mohr, Tubingen.
- LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert (1996): *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- LUTERO, Martín (1977): "Controversia de Heidelberg (1518)", en *Obras*, Sígueme, Salamanca, pp. 74-85.
- PASCAL, Blaise (1981): *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opsculos y cartas*, trad. de C. R. de Dampierre, Alfabura, Madrid.
- PLAT6N (1988): *Político*, en *Dilogos* (vol. V), trad. de M<sup>a</sup> I. Santa Cruz, Gredos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1990): *Protgoras*, en *Dilogos* (vol. I), trad. de C. García Gual, Gredos, Madrid.
- SCHELER, Max (1998): *El resentimiento en la moral*, trad. de J. Gaos, Caparr6s Editores, Madrid.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1980): *ber die Religion*, Reclam, Stuttgart. Versi6n castellana (1990): *Sobre la religi6n*, trad. de A. Ginzo, Tecnos, Madrid.

### 3. BIBLIOGRAFÍA SOBRE M. HEIDEGGER

- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús (1999a): “Fenomenología de la vida en el joven Heidegger (I). De la tesis de habilitación a los cursos de 1919”, *Pensamiento*, vol. 55, n° 212, pp. 217-243.
- \_\_\_\_\_ (1999b): “Fenomenología de la vida en el joven Heidegger (II). En torno a los cursos de religión (1920-1921)”, *Pensamiento*, vol. 55, n° 213, pp. 385-412.
- \_\_\_\_\_ (2001): “Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage”, *Heidegger Studien*, n° 17, pp. 11-21.
- \_\_\_\_\_ (2004): “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana”, *Diánoia*, vol. XLIX, n° 52, pp. 25-46.
- \_\_\_\_\_ (2009): *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2010): *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2011): “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica”, *Thémata*, n° 44, pp. 213-238.
- AGAMBEN, Giorgio (1988): “La passion de la facticité”, en AA. VV., *Heidegger: Questions ouvertes*, Osiris, Paris, pp. 63-84. Versión castellana en AGAMBEN, G. (2008a).
- \_\_\_\_\_ (1995): *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. de T. Segovia, Pre-textos, Valencia.
- \_\_\_\_\_ (2006): *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, trad. de A. Piñero, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2008a): “La pasión de la facticidad”, en AGAMBEN, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, trad. de F. Costa y E. Castro, Anagrama, Barcelona, pp. 300-332.
- \_\_\_\_\_ (2008b): “La potencia del pensamiento”, en AGAMBEN, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, trad. de F. Costa y E. Castro, Anagrama, Barcelona, pp. 285-299.
- ARCE CARRASCOSO, José Luis (2003): “La ‘experiencia de la facticidad’ en Heidegger frente a la ‘impresión de la realidad’ en Zubiri”, *Convivium*, 16, pp. 117-140.
- ARENDRT, Hannah (1969): “Martin Heidegger zum 80. Geburtstag”, *Merkur*, vol. 23, n° 10, pp. 893-902. Versión castellana en HEIDEGGER, M. y ARENDRT, H. (2000), pp. 169-180.
- \_\_\_\_\_ (2001): *El concepto de amor en san Agustín*, trad. de A. Serrano de Haro, Encuentro, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2002): *La vida del espíritu*, trad. de F. Birulés y C. Corral, Paidós, Barcelona.
- ARRIEN, Sophie-Jan (2001): “Vie et histoire (Heidegger, 1919-1923)”, *Philosophie*, n° 69, pp. 51-69.
- \_\_\_\_\_ (2011): “Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921)”, en ARRIEN, S.-J. y CAMILLERI, S. (2011), pp. 155-172.
- \_\_\_\_\_ y CAMILLERI, Sylvain (eds.) (2011): *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Vrin, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2013): “Penser sans Dieu, vivre avec Dieu : Heidegger lecteur d’Augustin”, *Espirit*, vol. 1, pp. 68-80.
- \_\_\_\_\_ (2014): *L’inquiétude de la pensée. L’herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, Paris.
- AUBENQUE, Pierre (1987): *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Taurus, Madrid.



- BABICH, Babette E. (ed.) (1995): *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire. Essays in Honor of William J. Richardson, S. J.*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- BAMBACH, Charles R. (1993): "Phenomenological Research as Destruktion. The Early Heidegger's Reading of Dilthey", *Philosophy Today*, vol. 37, n° 2, pp. 115-132.
- BARASH, Jeffrey (1988): *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- \_\_\_\_\_ (1994): "Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions", en BUREN, J. van, y KISIEL, Th. (1994c), pp. 111-122.
- BECH, Josep Maria (2001): *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.
- BENSUSSAN, Gérard (2008): "La modification", en BENSUSSAN, Gérard, *Éthique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Strasbourg, pp. 91-105.
- BERCIANO, Modesto (2001): *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- BERNASCONI, Robert (1989): "Heidegger's Destruction of *Phronesis*", *Southern Journal of Philosophy*, vol. 28 supl., pp. 127-147.
- BERNET, Rudolf (1988): "Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique" en VOLPI, F. (1988a), pp. 195-216.
- \_\_\_\_\_ (1994): "Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject", en BUREN, J. van, y KISIEL, Th. (1994c), pp. 245-267.
- BLUMENBERG, Hans (2008): *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Pre-textos, Valencia.
- BREJDAK, Jaromir (2010): "*Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology*", en McGRATH, S. J. y WIERCINSKI, A. (eds.) (2010), pp. 209-218.
- BRITO MARTINS, Maria Manuela (1998): *L'herméneutique originnaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation Heideggerienne*, Mediaevalia, Porto.
- BROGAN, Walter A. (1990): "Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life", en DALLERRY, Arleen y SCOTT, Charles (eds.), *Crisis in Continental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 137-146.
- \_\_\_\_\_ (1994): "The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology", en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 213-230.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany.
- \_\_\_\_\_ (2006): "Double Archê. Heidegger's reading of Aristotle's kinetic ontology", *Angelaki*, vol. II, n° 3, pp. 85-92.
- \_\_\_\_\_ (2007): "Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*", en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (2007), pp. 96-108.
- BUCHHOLZ, Rolf (1995): *Was heisst Intentionalität? Eine Studie zum Frühwerk Martin Heideggers*, Die Balue Eule, Essen.
- BUREN, John van (1990): "The Young Heidegger and Phenomenology", *Man and World*, vol. 23, n° 3, pp. 239-272.
- \_\_\_\_\_ (1992): "Heidegger's Autobiographies", *The Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 23, n° 3, pp. 201-221.
- \_\_\_\_\_ (1993): "Heidegger's Early Freiburg Courses, 1915-1923", *Research in Phenomenology*, vol. 23, pp. 132-152.

- \_\_\_\_\_ (1994a): *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- \_\_\_\_\_ (1994b): “Martin Heidegger, Martin Luther”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 159-174.
- \_\_\_\_\_ y KISIEL, Theodore (eds.) (1994c): *Reading Heidegger From the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2002): *Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, State University of New York Press, Albany.
- \_\_\_\_\_ (2005): “The Earliest Heidegger: A New Field of Research”, en DREYFUS, H. L. y WRATHALL, M. A. (2005), pp. 19-31.
- CAMILLERI, Sylvain (2008): *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht.
- CAPELLE, Philippe (2001): *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Les Éditions du Cerf, Paris. Versión castellana (2012): *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. de P. Corona, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2005): “Heidegger Reader of Augustine”, en CAPUTO, J. D. y SCANLON, M. (2005), pp. 115-126.
- CAPUTO, John D. (1978): “The Problem of the Mystical Element in Heidegger’s Thought”, en *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*, Ohio University Press Athens, Ohio, pp. 1-46.
- \_\_\_\_\_ (1987): *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- \_\_\_\_\_ (1992a): “Meister Eckhart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger’s thought” en McCANN, Ch. (1992b), pp. 130-177.
- \_\_\_\_\_ (1992b): “The Question of being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger’s Relationship to Husserl”, en McCANN, Ch. (1992b), pp. 326-344.
- \_\_\_\_\_ (1993a): “Heidegger and Theology”, en GUIGNON, Ch. (1993), pp. 270-288.
- \_\_\_\_\_ (1993b): “Heidegger’s Kampf: The Difficulty of Life and The Hermeneutics of Facticity” en CAPUTO, John D., *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 39-59.
- \_\_\_\_\_ (1994): “*Sorge* and *Kardia*: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 327-344.
- \_\_\_\_\_ y SCANLON, Michael J. (eds.) (2005): *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- CARDONA, Luis Fernando (ed.) (2007): *Heidegger. El testimonio del pensar*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- CARMAN, Taylor (2003): *Heidegger’s Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- CASPER, Bernhard (1980): “Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909-1923”, *Freiburger Diözesan-Archiv*, n° 100, pp. 534-541.
- CAZZANELLI, Stefano (2010): “El neokantismo en el joven Heidegger”, *Revista de Filosofía*, vol. 35, n° 1, pp. 21-43.
- CEREZO, Pedro (1991): “De la existencia ética a la ética originaria”, en DUQUE, F. (1991), pp. 11-79.
- CESARONE, Virgilio (2010): “Pablo de Tarso como momento de encuentro/desencuentro del joven Heidegger con Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, n° 10, pp. 83-96.

- CORIANDO, Paola-Ludovika (ed.) (1998): *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (2002): “Die Stimmungen im Blickfeld des Daseins”, en *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 117-155.
- CORTI, Agustín C. (2007): “Heidegger, intérprete de San Agustín: el tiempo. Nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las *Confesiones* de san Agustín”, *Revista de Filosofía*, vol. 32, nº 1, pp. 143-163.
- COURTINE, Jean-François (1990): *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1992): “Une difficile transaction: Heidegger entre Aristote et Luther”, en CASSIN, Barbara (ed.), *Nos Grecs et leurs Modernes*, Le Seuil, Paris, pp. 337-362.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1996): *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2007): *La cause de la Phénoménologie*, PUF, Paris.
- COYNE, Ryan D. (2011): “Herméneutique et Confession: ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Agustín”, en ARRIEN, S.-J. y CAMILLERI, S. (2011), pp. 185-211.
- CRÉTELLA, Henri (1990): “La théologie de Heidegger”, *Heidegger Studien*, vol. 6, pp. 11-26.
- CRITCHLEY, Simon (1997): “Il y a”, en *Very little... almost nothing. Death, Philosophy, Literature*, Routledge, London, pp. 31-83.
- \_\_\_\_\_ (2002): “Enigma Variations: an Interpretation of Heidegger’s *Sein und Zeit*”, *Ratio*, vol. XV, nº 2, pp. 154-175.
- \_\_\_\_\_ (2012): *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, Verso, London/New York.
- CROWE, Benjamin D. (2006): *Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- CROWELL, Steven G. (2001): *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- \_\_\_\_\_ (2003): “Facticity and transcendental philosophy”, en MALPAS, J. (2003): pp. 100-121.
- DAHLSTROM, Daniel O. (1994a): “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications”, *Review of Metaphysics*, nº 47, pp. 775-797.
- \_\_\_\_\_ (1994b): “Heidegger’s Critique of Husserl”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c): pp. 231-244.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2011): *Interpreting Heidegger: critical essays*, Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (2005): “Heidegger and German Idealism”, en DREYFUS, H. L. y WRATHALL, M. A. (2005), pp. 65-79.
- \_\_\_\_\_ (2006): “The Phenomenological Reformation in Heidegger’s Early Augustine Lectures”, en PAULO, C. J. N. de (2006), pp. 187-219.
- DENKER, Alfred (2004a): “Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919”, en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (2004b), pp. 97-122.
- \_\_\_\_\_ GANDER, Hans-Helmuth y ZABOROWSKI, Holger (eds.) (2004b): *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg/München.
- \_\_\_\_\_ FIGAL, Günter, VOLPI, Franco y ZABOROWSKI, Holger (eds.) (2007): *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg/München.

- DIETER, Theodor (2001): *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, De Gruyter, Berlin/New York.
- DIJK, R. J. A. van (1991): “Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger”, *Heidegger Studien*, vol. 7, Berlin, pp. 89-109.
- DREYFUS, Hubert L. y WRATHALL, Mark A. (eds.) (2005): *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing Ltd, Malden/Oxford/Victoria.
- DUQUE, Félix (ed.) (1991): *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1999): “Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger”, *Heidegger Studien*, vol. 15, pp. 97-116.
- \_\_\_\_\_ (2002): “Heidegger: los humores del pastor” en DUQUE, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, pp. 29-94.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2008): *Heidegger. Sendas que vienen*, Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- ESPOSITO, Constantino (1993): “*Quaestio mihi factus sum*. Heidegger di fronte ad Agostino”, en ALICI, Luigi, PICCOLOMINI, Remo, PIERETTI, Antonio (eds.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 229-259.
- \_\_\_\_\_ (1996): “Heidegger und Augustinus”, en SCHÄFER, Hermann (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, pp. 275-309.
- \_\_\_\_\_ (1998): “Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage”, en CORIANDO, P.-L. (1998), pp. 199-223.
- \_\_\_\_\_ y PORRO, Pasquale (eds.) (2001): *Quaestio (Annuario di storia della metafisica. Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik) 1: Heidegger e i medievali. Heidegger und das mittelalterliche Denken*, Brepols, Turnhout.
- \_\_\_\_\_ (2005): “Heidegger: da Agostino ad Aristotele”, en PALUMBO, Pietro (ed.), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, FIERI-Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi, Università di Palermo, n° 3, pp. 63-84.
- \_\_\_\_\_ (2009): “Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo”, *Pensamiento*, vol. 65, n° 245, pp. 433-462.
- FABRIS, Adriano (1997): “L’ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi del 1919 al 1923”, en VOLPI, F. (1997), pp. 57-106.
- FEHÉR, Istvan M. (1992): “Lask, Lukács, Heidegger: the problem of the irrationality and the theory of categories”, en McCANN, Ch. (1992b), pp. 373-405.
- \_\_\_\_\_ (1994): “Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger’s Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 73-90.
- \_\_\_\_\_ (1995): “Heidegger’s Understanding of the ‘Atheism’ of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lectures up to *Being and Time*”, *The American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 69, n° 2, pp. 189-228.
- \_\_\_\_\_ (1996): “Heidegger’s Postwar Turn: the emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of ‘Destruktion’ on the way of *Being and Time*”, *Philosophy Today*, n° 40, pp. 9-35.
- \_\_\_\_\_ (2009): “Religion, Theology and Philosophy to the Way to *Being and Time*: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity”, *Research in Phenomenology*, vol. 39, n° 1, pp. 99-131.

- FERREIRA, Boris (2002): *Stimmung bei Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands.
- FIGAL, Günter (1992): *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim.
- FINK-EITEL, Hinrich (1992): "Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers 'Sein und Zeit'", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, vol. 17, n° 3, pp. 27-44.
- FISCHER, Norbert (2007a): "Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustinus 'Confessiones' und Martin Heideggers 'Sein und Zeit'", en FISCHER, N. y HERRMANN, F.-W. von (2007b), pp. 55-90.
- \_\_\_\_\_ y HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (eds.) (2007b): *Heidegger und die christliche Tradition*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- FLASCH, Kurt (1993): *Was ist die Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- FUCHS, Yuval (1994): "Philosophy of Methodology in Heidegger's *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919)", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 25/3, pp. 222-240.
- GADAMER, Hans-Georg (1977): *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Versión castellana (1996): *Mis años de aprendizaje*, trad. de R. Fernández, Herder, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1983a): *Heideggers Wege*, J.C.B. Mohr, Tübingen. Versión castellana (2002): *Los caminos de Heidegger*, trad. de A. Ackermann, Herder, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1983b): "Existenzialismus und Existenzphilosophie", en GADAMER, H.-G. (1983a), pp. 7-17. Versión castellana en GADAMER, H.-G. (2002), pp. 15-26.
- \_\_\_\_\_ (1983c): "Die Marburger Theologie", en GADAMER, H.-G. (1983a), pp. 29-40. Versión castellana en GADAMER, H.-G. (2002), pp. 39-52.
- \_\_\_\_\_ (1983d): "Die religiöse Dimension", en GADAMER, H.-G. (1983a), pp. 140-151. Versión castellana en GADAMER, H.-G. (2002), pp. 151-163.
- \_\_\_\_\_ (1985): "Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag)", en ORTH, Ernst Wolfgang (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Karl Albert, Freiburg/München, pp. 157-182.
- \_\_\_\_\_ (1986/87): "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, pp. 13-26. Versión castellana en GADAMER, H.-G. (2002), pp. 295-306.
- \_\_\_\_\_ (1987a): "Vom Anfang des Denkens", en *Gesammelte Werke III: Hegel-Husserl-Heidegger*, J.C.B. Mohr, Tübingen, pp. 375-393. Versión castellana en GADAMER, H.-G. (2002), pp. 231-251.
- \_\_\_\_\_ (1987b): "Der eine Weg Martin Heideggers", en *Gesammelte Werke III: Hegel-Husserl-Heidegger*, J.C.B. Mohr, Tübingen, pp. 417-430. Versión castellana en GADAMER, H.-G. (2002), pp. 277-291.
- \_\_\_\_\_ (1989): "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6, pp. 228-434.
- GAMA, Luis Eduardo (2011): "Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta", en LARA, F. de (2011a), pp. 43-70.
- GANDER, Hans-Helmuth (1994): "Grund- und Leitstimmungen in Heideggers *Beiträge zur Philosophie*", *Heidegger Studien*, vol. 10, Berlin, pp. 15-31.

- \_\_\_\_\_ (2001): *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (2002): “Religious life, facticity and the question of the self: The early Heidegger’s hermeneutics of religious texts”, en WIERCINSKI, Andrzej (ed.), *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto, pp. 378-386.
- \_\_\_\_\_ (2008): “La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger”, en DUQUE, F. (2008), pp. 139-171.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel (1999): *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid.
- GARCÍA GAINZA, Josefina (1997): *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Newbook Ediciones, Pamplona.
- GARCÍA MORENTE, Manuel (2010): *La filosofía de Henri Bergson*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- GETHMANN, Carl-Friedrich (1986/87): “Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu ‘Sein und Zeit’”, *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 27-52.
- GETHMANN-SIEFERT, Anne Marie (1974): *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Denken Martin Heideggers*, Karl Alber, Freiburg/München.
- \_\_\_\_\_ y PÖGGELER, Otto (eds.) (1988): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- GIBELLINI, Rosino (1998): *La teología del siglo XX*, trad. de R. Velasco, Sal Terrae, Santander.
- GIL VILLEGAS, Francisco (1995): “Las Obras completas de Heidegger y la génesis de *Sein und Zeit*”, *Diánoia*, vol. XLI, n° 41, pp. 169-226.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- GILARDI, Pilar (2008): *El estatuto ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de Martin Heidegger*, tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GRANBERG, Anne (2003): “Mood and Method in Heidegger’s *Sein und Zeit*”, en ZAHAVI, D., HEINÁMAA, S. y RUIN, H. (2003a), pp. 91-113.
- GREISCH, Jean (1987): “La *Grundstimmung* de la philosophie finissante: l’ennui”, en *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Bibliothèque des Archives de philosophie. Nouvelle série, 47, Beauchesne, Paris, pp. 274-284.
- \_\_\_\_\_ (1993): “Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 98, n° 3, pp. 413-427.
- \_\_\_\_\_ (1994): *Ontologie et temporalité: esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1998): “Das grosse Spiel des Lebens und das Übermächtige”, en CORIANDO, P.-L. (1998), pp. 45-65.
- \_\_\_\_\_ (2000a): *L’arbre de vie et l’arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l’herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Les Editions du Cerf, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2000b): “Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité”, en LÉVINAS, E., *Positivité et transcendance. Suivi de “Lévinas et la phénoménologie”* (J.-L. MARION, ed.), PUF, Paris, pp. 181-207.
- \_\_\_\_\_ (2002): “The ‘Play of Transcendence’ and the Question of Ethics”, en RAFFOUL, F. y PETTIGREW, D. (2002b), pp. 99-116.

- \_\_\_\_\_ (2010): "Heidegger's Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena", en McGRATH, S. J. y WIERCINSKI, A. (2010), pp. 137-148.
- GRONDIN, Jean (1990): "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (1990), pp. 163-178.
- \_\_\_\_\_ (1994): "The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity", en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 345-357.
- \_\_\_\_\_ (2012): "Fenomenología o hermenéutica. Un intento para comprender un afán común dentro del movimiento fenomenológico desde su práctica hermenéutica", en RODRÍGUEZ, Ramón y CAZZANELLI, Stefano (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 21-37.
- GROSS, Daniel M. y KEMMANN, Ansgar (eds.) (2005): *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- GUIGNON, Charles (ed.) (1993): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAAR, Michael (ed.) (1983): *Cahier de L'Herne. Martin Heidegger*, Le Livre de Poche, Editions de l'Herne, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1986): "Le primat de la 'Stimmung' sur la corporéité du Dasein", *Heidegger Studien*, vol. 2, Berlin, pp. 67-80.
- \_\_\_\_\_ (1988): "Stimmung et pensée", en VOLPI, F. (1988a), pp. 265-283.
- \_\_\_\_\_ (1994a): "L'énigme de la quotidienneté", en HAAR, Michael, *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 61-72.
- \_\_\_\_\_ (1994b): "Le temps vide et l'indifférence à l'être", en HAAR, Michael, *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 117-140.
- \_\_\_\_\_ (1994c): "Stimmung, époque et pensée", en HAAR, Michael, *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 221-242.
- \_\_\_\_\_ (1996): "Le moment (*kairos*), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927]", en COURTINE, J.-F. (1996), pp. 67-90.
- \_\_\_\_\_ (2002): *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, Grenoble.
- HAEFFNER, Gerd (1993): "Christsein im Denken: Heideggers Kritik der christlichen Philosophie", *Theologie und Philosophie*, vol. 68, n° 1, pp. 1-24.
- HAN, Byung-Chul (1996): *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- HAPPEL, Markus (ed.) (1997): *Heidegger neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- HAYES, Michael Josh (2005): *The Desire of Dasein: Heidegger's Interpretation of Aristotelian orexis*, New School University, New York.
- \_\_\_\_\_ (2007): "Deconstructing Dasein: Heidegger's earliest interpretations of Aristotle's *De Anima*", *The Review of Metaphysics*, vol. 61, n° 2, pp. 263-293.
- \_\_\_\_\_ (2011): "Being-affected: Heidegger, Aristotle and the pathology of truth", en DAHLSTROM D. O (2011), pp. 156-173.
- HELD, Klaus (1988): "Heidegger et le principe de la phénoménologie", en VOLPI, F. (1988a), pp. 239-264.
- \_\_\_\_\_ (1991): "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger", en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (1991), pp. 31-56.
- \_\_\_\_\_ (1992): "La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali", en BIANCO, Franco (ed.), *Heidegger in Discussione*, Franco Angeli, Milano, pp. 177-201.

- \_\_\_\_\_ (1993): "Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen", en GANDER, Hans-Helmuth (ed.), *Europa und die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 87-103.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1964): *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Main Verlag, Meisenheim am Glan.
- \_\_\_\_\_ (1981): *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1985): *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1986): "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", *Heidegger Studien*, 2, pp. 153-172.
- \_\_\_\_\_ (1992): *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1993): "Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit", *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 100, n<sup>o</sup> 1, pp. 96-113.
- \_\_\_\_\_ (1994): *Wege in Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (2001): "Die 'Confessiones' des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers", en ESPOSITO, C. y PORRO, P. (2001), pp. 113-146.
- \_\_\_\_\_ (2002): "Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie", en HÜNI, Heinrich y TRAWNY, Peter (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker & Humblot, Berlin.
- \_\_\_\_\_ (2007): "Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe", en FISCHER, N. y HERRMANN, F.-W. von (2007b), pp. 21-31.
- HOGEMANN, Friedrich (1986/87): "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920", *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, Göttingen, pp. 54-71.
- \_\_\_\_\_ (1988): "Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principio de los años veinte", en VV. AA., *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, pp. 147-169.
- HOPKINS, Burt C. (1993): *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- IMDAHL, Georg (1994): "'Formal Anzeige' bei Heidegger", en SCHOLTZ, Gunter (ed.), *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XXXVII, Bonn, pp. 306-332.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- JAMME, Christoph y PÖGGELER, Otto (eds.) (1989): *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1996a): "Être et temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse", en COURTINE, J. F. (1996), pp. 221-236.
- \_\_\_\_\_ (1996b): "Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik", *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, Göttingen, pp. 72-90.
- JARAN, François (2012a): *Heidegger inédit 1929-1930. L'inachevable Être et temps*, Vrin, Paris.



- \_\_\_\_\_ (2012b): “Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique”, *Revue Philosophique de Louvain*, 110 (4), pp. 631-658.
- JASPERS, Karl (1978): *Notizien zu Heidegger*, Piper, München.
- \_\_\_\_\_ (1985): *Psychologie der Weltanschauungen*, Piper, München.
- JOLLIVET, Servanne (2007): “Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik”, en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (2007), pp. 130-155.
- \_\_\_\_\_ (2009): *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, PUF, Paris.
- JONAS, Hans (1964): “Heidegger and Theology”, *The Review of Metaphysics*, vol. 18, n° 2, pp. 207-233.
- \_\_\_\_\_ (2003): *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig. Versión castellana (2005): *Memorias*, trad. de I. Giner, Losada, Madrid.
- JUNG, Matthias von (2003a): “Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben”, en THÖMA, D. (2003), pp. 8-13.
- \_\_\_\_\_ (2003b): “Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919-1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext”, en THÖMA, D. (2003), pp. 13-22.
- KALARIPARAMBIL, Tomy S. (1999): *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker und Humblot, Berlin.
- KIM, In-Suk (1996): *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Peter Lang, Frankfurt.
- KISIEL, Theodore (1983): “Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorical”, en SALLIS, John, SEEBOHM, Thomas M., y SILVERMAN, Hugh (eds.), *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburgh, pp. 165-185.
- \_\_\_\_\_ (1986): “Heidegger’s Early Lectures Courses”, en KOCKELMANS, Joseph J. (ed.), *A Companion to Heidegger’s Being and Time*, University of America, Washington D. C.
- \_\_\_\_\_ (1986/87): “Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”, *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, Göttingen, pp. 91-120.
- \_\_\_\_\_ (1988): “War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‘christlicher Theologe?’” en GETHMANN-SIEFERT, Anne Marie (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 59-75.
- \_\_\_\_\_ (1991): “Heidegger’s Apology: Biography as Philosophy and Ideology”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14 (2/1), pp. 363-404.
- \_\_\_\_\_ (1992a): “Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie”, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 99, pp. 105-122.
- \_\_\_\_\_ (1992b): “The Genesis of *Being and Time*”, *Man and World*, vol. 25, n° 1, pp. 21-37.
- \_\_\_\_\_ (1992c): “Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen”, en PAPENFUSS, D. y PÖGgeler, O. (1992), pp. 89-107.
- \_\_\_\_\_ y STORCK, Joachim W. (eds.) (1992/93): “Martin Heidegger und die Anfänge der ‘Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte’. Eine Dokumentation”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 181-225.
- \_\_\_\_\_ (1993): *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.
- \_\_\_\_\_ (1994a): “Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 175-195.
- \_\_\_\_\_ (1994b): “Heidegger reads Augustine on fear and trembling”, *University of Dayton Review*, n° 22, pp. 295-304.

- \_\_\_\_\_ (1995a): “The Genetic Difference in Reading *Being and Time*”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 64, n° 2, pp. 171-187.
- \_\_\_\_\_ (1995b): “Heidegger’s *Gesamtausgabe*: An International Scandal of Scholarship”, *Philosophy Today*, n° 39, pp. 3-15.
- \_\_\_\_\_ (1995c): “Why students of Heidegger will have to read Emil Lask”, *Man and World*, vol. 28, pp. 197-240.
- \_\_\_\_\_ (1995d): “*Existenz* in Incubation Underway Toward *Being and Time*”, en BABICH, B. E. (1995), pp. 89-114.
- \_\_\_\_\_ (1996): “L’indication formelle de la facticité: sa genèse et son transformation”, en COURTINE, J.-F. (1996), pp. 205-210.
- \_\_\_\_\_ (1997): “Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger”, en HAPPEL, M. (1997), pp. 22-40.
- \_\_\_\_\_ (1999): “L’indication formelle de la facticité: vers une ‘gramma-ontologie’ heideggerienne du temps”, *Études phénoménologiques*, vol. XV, n° 29/30, pp. 107-126.
- \_\_\_\_\_ (2002): “From Intuition to Understanding: On Heidegger’s Transposition of Husserl’s Phenomenology”, en KISIEL, Theodore, DENKER, Alfred y HEINZ, Marion (eds.), *Heidegger’s Way of Thought: Critical and Interpretive Signposts*, Continuum, London/New York, pp. 174-186.
- \_\_\_\_\_ (2005): “Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt”, en GROSS, D. M. y KEMMANN, A. (2005), pp. 131-160.
- \_\_\_\_\_ (2006): “Situating Augustine in Salvation History, Philosophy’s History, and Heidegger’s History”, en PAULO, C. J. N. de (2006), pp. 53-87.
- \_\_\_\_\_ y SHEEHAN, Thomas (eds.) (2007): *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings (1919-1927)*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois).
- \_\_\_\_\_ (2008): “Heidegger’s Formally Indicative Hermeneutics”, en RAFFOUL, F. y NELSON, E. S. (2008b), pp. 41-67.
- \_\_\_\_\_ (2010): “Notes for a Work on the ‘Phenomenology of Religious Life’ (1916-19)”, en McGRATH, S. J. y WIERCINSKI, A. (eds.) (2010), pp. 309-328.
- KOJÈVE, Alexandre (2013): *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. Alonso Martos, Trotta, Madrid.
- KOVACS, George (1994): “Philosophy as Primordial Science in Heidegger’s Courses of 1919”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 91-110.
- KRELL, David Farrell (1983): “Heidegger/Nietzsche”, en HAAR, M. (1983), pp. 161-180.
- \_\_\_\_\_ (1992): *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- \_\_\_\_\_ (1994): “The ‘Factual Life’ of *Dasein*: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 361-379.
- LANDGREBE, Ludwig (1968): *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, trad. de M. A. Presas, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1982): *Faktizität und Individuation. Studien zur den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburg.
- LARA, Francisco de (2007): “Fenomenología del ser posible: la filosofía según el joven Heidegger”, en CARDONA, L. F. (2007), pp. 27-47.
- \_\_\_\_\_ (2008): *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Karl Alber, Freiburg/München.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2011a): *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Plaza y Valdés, México/Madrid.

- \_\_\_\_\_ (2011b): “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica”, en LARA, F. de (2011a), pp. 203-223.
- LARIVÉE, Annie y LEDUC, Alexandra (2001): “Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger”, *Philosophie*, nº 69, pp. 30-50.
- LEHMANN, Karl (1984): “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger”, en PÖGGELER, O. (1984), pp. 140-168.
- LEVINAS, Emmanuel (1990): *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris. Versión castellana (2000): *De la existencia al existente*, trad. de P. Peñalver, Arena Libros, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1991a): *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris. Versión castellana (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. de A. Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca.
- \_\_\_\_\_ (1991b): *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le Livre de Poche, Paris. Versión castellana (1993): *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. de J.-L. Pardo, Pre-textos, Valencia.
- LEYTE, Arturo (2005): *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2007): “El *Dasein* inhabitable: fuera de la conciencia moderna”, en CARDONA, L. F. (2007), pp. 89-103.
- \_\_\_\_\_ (2008): “Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía”, en AMENGUAL, Gabriel, CABOT, Mateu y VERMAY, Juan L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, pp. 163-176.
- \_\_\_\_\_ (2009): “De la Universidad absoluta en Schelling a la Universidad existencial en Heidegger: ¿una continuidad?”, en ONCINA, Faustino (ed.), *Filosofía para la Universidad, filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)*, Biblioteca del Instituto Antonio Nebrija de estudios sobre la Universidad, Universidad Carlos III/Dykinson, Madrid, pp. 253-272.
- \_\_\_\_\_ (2011): “¿Hermenéutica del texto o hermenéutica de la cosa?”, en LARA, F. de (2011a), pp. 225-239.
- \_\_\_\_\_ (2013a): “El paso imposible del sujeto al predicado”, en LEYTE, Arturo, *El paso imposible*, Plaza y Valdés, Madrid/México D. F., pp. 23-54.
- \_\_\_\_\_ (2013b): “Fenomenología del espíritu y fenomenología del tiempo”, en LEYTE, Arturo, *El paso imposible*, Plaza y Valdés, Madrid/México D. F., pp. 257-279.
- LÖWITH, Karl (1953): *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main. Versión castellana (2006): *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de R. Setton, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1984): “Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie”, en PÖGGELER (1984), pp. 54-77.
- \_\_\_\_\_ (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, J. B. Metzger, Stuttgart. Versión castellana (1992): *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. de R. Zauner, Visor, Madrid.
- \_\_\_\_\_ et al. (1988): *Martin Heidegger im Gespräch*, Günther Neske, Pfullingen.
- MAKKREEL, Rudolf (1990a): “The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered 'Aristotle Introduction' of 1922”, *Man and World*, nº 23, pp. 305-320.
- \_\_\_\_\_ (1990b): “Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt”, en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (1990), pp. 179-188.
- MALABOU, Catherine (2004): *Le Change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Léo Scheer, Paris.

- \_\_\_\_\_ (2005): *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, Éditions Léo Scheer, Paris.
- MALPAS, Jeff (ed.) (2003): *From Kant to Davidson. Philosophy and the idea of the transcendental*, Routledge, London/New York.
- MARION, Jean-Luc (1980): "L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter 'Was ist Metaphysik?'" , *Archives de Philosophie*, vol. 43, n° 1, pp. 121-146.
- \_\_\_\_\_ (1982): "L'envers de la vanité", en MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'Être*, Fayard, Paris, pp. 157-195.
- \_\_\_\_\_ (1989): *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1992): *De Kant a Hölderlin*, La Balsa de la Medusa, Visor, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (2002): *El concepto de facticidad en la filosofía de Martin Heidegger (1921-1930)*, Servei de Publicacions de la Universitat de València, Valencia.
- \_\_\_\_\_ (2005): "La dinámica de la facticidad", *Revista de Filosofía*, vol. 30, n° 2, pp. 89-118.
- MASULLO, Aldo (1989): "'Sorge': Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur", en JAMME, C. y PÖGGELER, O. (1989), pp. 234-254.
- McCANN, Christopher (ed.) (1992a): *Martin Heidegger Critical Assessments*, Routledge, London/New York, vol. I.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1992b): *Martin Heidegger Critical Assessments*, Routledge, London/New York, vol. II.
- McNEILL, William (1999): *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, State University of New York Press, Albany.
- McGRATH, Sean J. y WIERCINSKI, Andrzej (eds.) (2010): *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Rodopi, Amsterdam/New York.
- MERKER, Barbara (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (1989): "Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers", en VV. AA., *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 215-243.
- MURRAY, Michael (ed.) (1978): *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, Yale University Press, New Haven/London.
- NANCY, Jean-Luc (2002): "La decisión de existencia", en NANCY, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*, trad. de J.-C. Moreno, Anthropos Editorial, Barcelona, pp. 83-114.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel y RODRÍGUEZ, Ramón (eds.) (1993): *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid.
- NESKE, Günter (1977): *Erinnerung an Martin Heidegger*, Günter Neske, Pfullingen.
- NITTA, Yoshihiro (1990): "Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren", en PAPENFUSS, D. y PÖGGELER, O. (1990), pp. 43-54.
- NOLLER, Gerhard (ed.) (1967): *Heidegger und die Theologie: Beginn und Fortgang der Diskussion*, Kaiser, München.
- NOLTE, Ernst (1992): *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Ullstein GmbH, Berlin/Frankfurt am Main. Versión castellana (1998): *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, trad. de E. Lucena, Tecnos, Madrid.

- NUSSBAUM, C. Martha (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. de A. Ballesteros, La Balsa de la Medusa, Visor, Madrid.
- O'MEARA, Thomas (1986): "Heidegger and his Origins. Theological Perspectives", *Freiburger Diözesan-Archiv*, 106, pp. 141-160.
- ORTH, Ernst Wolfgang (1992): "Heidegger und der Neukantianismus", *Man and World*, vol. 25, n° 3/4, pp. 421-441.
- OTT, Hugo (1988): *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Reihe Campus Verlag, Frankfurt/New York. Versión castellana (1992): *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de H. Cortés, Alianza Editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1993): "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger", en NAVARRO CORDÓN, J.-M. y RODRÍGUEZ, R. (1993), pp. 163-174.
- \_\_\_\_\_ (1995): "Heidegger's Catholic Origins", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 69, n° 2, pp. 137-156.
- OUDEMANS, Theodorus Christiaan Wouter (1990): "Heideggers 'logische Untersuchungen'", *Heidegger Studien*, n° 6, pp. 85-106.
- \_\_\_\_\_ (1994): "Heidegger: Reading against the Grain", en KISIEL, Th., y BUREN, J. van (1994c), pp. 35-52.
- PAPENFUSS, Dietrich y PÖGGELER, Otto (eds.) (1990): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (eds.) (1991): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (eds.) (1992): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 3), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- PAULO, Craig J. N. de (ed.) (2006): *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, Edwin Mellen Press, Lewiston.
- POCAI, Romano (1996): *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, Karl Alber, Freiburg/München.
- \_\_\_\_\_ (1998): "Langeweile, Acedia und Melancholia. Zum Traditionsbezug von Heideggers Theorie der Befindlichkeit", en IBER, Christian y POCAI, Romano (eds.), *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven/Dartford, pp. 145-162.
- PÖGGELER, Otto (1978): "Being as Appropriation", en MURRAY, Michael (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, Yale University Press, New Haven and London, pp. 84-115.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1984): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenäum, Königstein.
- \_\_\_\_\_ (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de F. Duque, Alianza Editorial, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1986/87): "Heideggers Begegnung mit Dilthey", *Dilthey-Jahrbuch*, n° 4, pp. 121-160.
- \_\_\_\_\_ (1989): "Heideggers logische Untersuchungen", en VV. AA., *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 75-100.
- \_\_\_\_\_ (1997): "Heidegger und Bultmann. Philosophie und Theologie", en HAPPEL, M. (1997), pp. 41-53.
- \_\_\_\_\_ (2004): "Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt", en DENKER, A., GANDER H.-H. y ZABOROWSKI, H. (2004b), pp. 185-196.

- RAFFOUL, François (2002a): "Heidegger and the Origins of Responsibility", en RAFFOUL, F. y PETTIGREW, D. (2002b), pp. 205-218.
- \_\_\_\_\_ y PETTIGREW, David (eds.) (2002b): *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany.
- \_\_\_\_\_ (2008a): "Factual Life and the Need for Philosophy", en RAFFOUL, F. y NELSON, E. S. (2008b), pp. 69-85.
- \_\_\_\_\_ y NELSON, Eric Sean (eds.) (2008b): *Rethinking Facticity*, State University of New York Press, Albany.
- \_\_\_\_\_ (2010): *The Origins of Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis.
- REDONDO SÁNCHEZ, Pablo (1999): "Heidegger y la fenomenología de la religión a principios de los años veinte", *Estudios Filosóficos*, nº 138, pp. 303-327.
- \_\_\_\_\_ (2001a): *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martín Heidegger (1919-1923)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- \_\_\_\_\_ (2001b): "El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión (1920-1921)*", *Pensamiento*, vol. 57, nº 217, pp. 3-23.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Filosofar desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- RICHARDSON, William J. (1963): *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- \_\_\_\_\_ (1965): "Heidegger and Theology", *Theological Studies*, nº 26, pp. 86-100.
- \_\_\_\_\_ (1995): "Heidegger's Fall", en BABICH, B. E. (1995), pp. 277-300.
- RIEDEL, Manfred (1989): "Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl", en JAMME, C. y PÖGGELER, O. (1989), pp. 215-233.
- \_\_\_\_\_ (1990): *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- RODI, Frithjof (1991): "Wandlungen der hermeneutischen Situation im Blick auf Heideggers Frühwerk", en FEHÉR, Istvan M. (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 129-139.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1993): *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2002): "Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?", en RODRÍGUEZ, Ramón (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, pp. 235-272.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2006): "La génesis de *Ser y tiempo*", en RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, pp. 185-197.
- \_\_\_\_\_ (2008): "La idea de una interpretación fenomenológica", en DUQUE, F. (2008), pp. 173-204.
- \_\_\_\_\_ (2011): "La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*", en LARA, F. de (2011a), pp. 71-93.
- ROSALES, Alberto (2007): "Movimiento y estancia del tiempo en Heidegger", en CARDONA, L. F. (2007), pp. 105-122.

- RUCKTESCHELL, Peter (1999): *Die Intentionalität im frühen Denken Martin Heideggers. Von der Urwissenschaft zur Fundamentalontologie*, Hochschul Verlag, Mainz.
- SAFRANSKI, Rüdiger (1997a): *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main. Versión castellana (1997b): *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de R. Gabás, Tusquets, Barcelona.
- SALLIS, John *et alii* (eds.) (1988): *The Collegium Phaenomenologicum, the first ten years*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1993a): *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- \_\_\_\_\_ (1993b): “Deformatives. Essentially Other Than Truth”, en SALLIS, J. (1993a), pp. 29-46.
- \_\_\_\_\_ (1994): “The Truth that is not of Knowledge”, en BUREN, J. van y KISIEL, Th. (1994c), pp. 381-392.
- SCHABER, Johannes (2004): “Martin Heideggers ‘Herkunft’ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts”, en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (2004b), pp. 159-184.
- \_\_\_\_\_ (2007): “Heideggers frühes Bemühen um eine ‘Flüssigmachung der Scholastik’ und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus”, en FISCHER, N. y HERRMANN, F.-W. von (2007b), pp. 91-127.
- SCHAEFFLER, Richard (1978): *Frommigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- \_\_\_\_\_ (1988): “Heidegger und die Theologie”, en GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (1988), pp. 286-312.
- SCHWARZ, Thomas (2003): “Hegel’s Challenge to the Early Heidegger”, en ZAHAVI, D., HEINÄMAA, S. y RUIN, H. (2003a), pp. 217-238.
- SEGURA PERAITA, Carmen (2002): *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.
- SHEEHAN, Thomas (1979): “Heidegger’s Introduction to Phenomenology of Religion 1920-1921”, *The Personalist*, vol. 60, n<sup>o</sup> 3, pp. 312-324.
- \_\_\_\_\_ (1981): “Heidegger’s Early Years: Fragments for a Philosophical Biography”, en SHEEHAN, Thomas, *Heidegger. The Man and The Thinker*, Precedent, Chicago, pp. 3-19.
- \_\_\_\_\_ (1988a): “Heidegger’s Lehrjahre”, en SALLIS, J. *et alii* (1988), pp. 16-117.
- \_\_\_\_\_ (1988b): “*Hermeneia* and *Apophansis*: The early Heidegger on Aristotle”, en VOLPI, F. (1988a), pp. 67-80.
- \_\_\_\_\_ (1993): “Reading a Life: Heidegger and Hard Times”, en GUIGNON, Ch. (1993), pp. 70-96.
- \_\_\_\_\_ (2001): “A Paradigm Shift in Heidegger Research”, *Continental Philosophy Review*, vol. 34, pp. 183-202.
- \_\_\_\_\_ (2011): “Facticity and *Ereignis*”, en DAHLSTROM, D. O. (2011), pp. 42-68.
- SLOTEDIJK, Peter (2001): “Absturz und Kehre. Rede über Heideggers Denken in der Bewegung”, en SLOTEDIJK, Peter, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 12-81.
- SMITH, P. Christopher (1995): “The Uses and Abuses of Aristotle’s Rhetoric in Heidegger’s Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924”, en BABICH, B. E. (1995), pp. 315-333.
- SOMMER, Christian (2005): *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d’Être et Temps*, PUF, Paris.

- \_\_\_\_\_ (2006): “L’inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922)”, *Les Études philosophiques*, n° 1, vol. 76, pp. 1-28.
- \_\_\_\_\_ (2011): “(Qui) suis-je? *Quaestio* augustinienne et *Seinsfrage* heideggerienne (1919-1927)”, en ARRIEN S.-J. y CAMILLERI, S. (2011), pp. 173-184.
- STREETER, Ryan (1997): “Heidegger’s formal indication: A question of method in *Being and Time*”, *Man and World*, n° 30, pp. 413-430.
- TAMINIAUX, Jacques (1989): *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble.
- \_\_\_\_\_ (1991): *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, State University of New York Press, Albany.
- \_\_\_\_\_ (2002): “The Interpretation of Aristotle’s Notion of *Aretê* in Heidegger’s First Courses”, en RAFFOUL, F. y PETTIGREW, D. (2002b), pp. 13-27.
- TELLENBACH, Hubertus (1974): *Melancholie*, Springer-Verlag, Berlin. Versión castellana (1976): *Melancolía*, trad. de A. Guera Miralles, Ediciones Morata, Madrid.
- THEUNISSEN, Michael (1996): *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Walter de Gruyter, Berlin.
- THOMÄ, Dieter (1990): *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2003): *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar.
- TIETJEN, Harmut (1986): “Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des existenzial-ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers”, *Heidegger Studien*, vol. 2, Berlin, pp. 11-40.
- TRAPANI, Daniel (2004): “Una relectura de la psicología aristotélica de la moralidad desde la perspectiva del cristianismo medieval”, *Signos Filosóficos*, vol. VI, n° 11, pp. 141-157.
- TROELTSCH, Ernst (1977): “Ein Apfel vom Baume Kierkegaards”, en MOLTSMANN, Jürgen (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Kaiser Verlag, München, pp. 132-143.
- UCATESCU BARRÓN, Jorge (1998): *La teoría aristotélica de los templos. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid.
- VATTIMO, Gianni (2003): *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, trad. de C. Revilla, Paidós, Barcelona.
- VETTER, Helmuth (1999): “Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theoria”, en *Heidegger und das Mittelalter*, Lang, Wien, pp. 81-99.
- \_\_\_\_\_ (2007): “Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles”, en DENKER, A., FIGAL, G., VOLPI, F. y ZABOROWSKI, H. (2007), pp. 77-95.
- VIGLIOTTI, Robert (2011): “L’influence de la tradition augustinienne sur le jeune Heidegger”, en ARRIEN, S.-J. y CAMILLERI, S. (2011), pp. 29-50.
- VIGO, Alejandro G. (2008): “Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)”, en VIGO, Alejandro G., *Arqueología y aleteología*, Biblos, Buenos Aires, pp. 231-257.
- VOLPI, Franco (1984a): *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova. Versión castellana (2012): *Heidegger y Aristóteles*, trad. de M<sup>a</sup> J. de Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (1984b): “La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger”, *Teoria*, n° 4, pp. 125-162.



- \_\_\_\_\_ (ed.) (1988a): *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, Boston/Londres.
- \_\_\_\_\_ (1988b): “*Dasein* comme *praxis*: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote”, en VOLPI, F. (1988a), pp. 1-41.
- \_\_\_\_\_ (1989): “*Sein und Zeit*. Homologien zur Nikomachischen Ethik”, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 96, pp. 225-240.
- \_\_\_\_\_ (1994): “*Being and Time*: a translation of the *Nicomachean Ethics*?”, en KISIEL, Th., y BUREN, J. van (1994c), pp. 195-212.
- \_\_\_\_\_ (1996): “La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote”, en COURTINE, J.-F., (1996), pp. 67-90.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1997): *Heidegger*, Laterza, Roma.
- \_\_\_\_\_ (2003): “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage”, en THOMÁ, D. (2003), pp. 26-37.
- \_\_\_\_\_ (2011): “‘Más alto que la realidad está la posibilidad’. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger”, en LARA, F. de (2011a), pp. 13-42.
- WEIGELT, Charlotta (2002): *The Logic of Life. Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*, Coronet Books, Stockholm.
- \_\_\_\_\_ (2004): “*Logos as kinesis*. Heidegger's Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*”, *Epoche*, vol. 9, n° 1, pp. 110-116.
- WOLZOGEN, Christoph von (1988): “‘Es gibt’: Heidegger und Natorps ‘Praktische Philosophie’”, en GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGgeler, O. (1988), pp. 313-336.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel (2004): *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México D. F./Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2007): *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés, México D. F.
- \_\_\_\_\_ (2009): *Facetas heideggerianas*, Los libros de Homero, Universidad Autónoma de Puebla, México D. F.
- ZABOROWSKI, Holger (2004): “‘Herkunft aber bleibt stets Zukunft’. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919”, en DENKER, A., GANDER, H.-H. y ZABOROWSKI, H. (2004b), pp. 123-158.
- \_\_\_\_\_ (2011): “Heidegger's hermeneutics: towards a new practice of understanding”, en DAHLSTROM, D. O. (2011), pp. 15-41.
- ZAHAVI, Dan, HEINÄMAA, Sara y RUIN, Hans (eds.) (2003a): *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- \_\_\_\_\_ (2003b): “How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection”, *Continental Philosophy Review*, vol. 36, n° 2, pp. 155-176.