

Universitat de València - Departament de Filosofia
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Programa de Doctorat en Pensament Filosòfic Contemporani

DE LA REFLEXIÓN A LA REPETICIÓN

Un análisis histórico-conceptual de la noción de
Destruktion en Heidegger (1919-1927)



DAVID HEREZA MODREGO

Bajo la dirección de
Prof. Dr. FAUSTINO ONCINA COVES

Valencia, 2021

Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν
διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἴός τε ὦ λέγειν τε
καὶ φρονεῖν: ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατὸν
εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄρῃν, τοῦτον διώκω
κατόπισθε μετ' ἔχθιον ὥστε θεοῖο.

Fedro, 266b

Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht *aufdringen*,
sondern sie soll *Bedürfnis sein*, wie sie es ihrem Verfasser war

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, FGA I, 2, 253

Las referencias a personas, colectivos o cargos de las organizaciones realizadas en este trabajo figuran en género masculino como género gramatical no marcado.

ÍNDICE

Abreviaturas	XI-XII
Nota sobre las traducciones	XIII-XIV
Resumen / Riassunto	XV-XXIX

Introducción 1-18

1. La filosofía y su historia. Una aproximación histórica y sistemática
2. La cuestión abierta de la historiografía hermenéutica: Heidegger y la “*Destruktion*”

Prolegómenos metodológicos 19-36

1. El laberinto interpretativo de la “destrucción” (observaciones al §6 de *Ser y tiempo*)
2. La “*Destruktion*”: un desiderátum de los *Studia heideggeriana*

Hipótesis y estructura del trabajo 37-45

PRIMERA PARTE (1919-1921)

El concepto de destrucción y el método de la filosofía

Capítulo I – La disputa en torno a la noción de reflexión 53-74

- I.1. La crítica al psicologismo en el nacimiento de la fenomenología como método
- I.2. La apropiación de la reflexión en el seno de la fenomenología
- I.3. El acceso al mundo pre-teórico y la insuficiencia de la “reflexión”

Capítulo II – Pensar más allá de la teoría 75-90

- II.1. La crítica de Natorp a la “reflexión” y la idea de una *Rekonstruktion*
- II.2. La transformación del método fenomenológico en Heidegger

Capítulo III – La pregunta por la esencia de la historia 91-106

- III.1. Pasado, memoria e interpretación. Los problemas de la historiografía decimonónica
- III.2. La hermenéutica y el círculo de la comprensión
- III.3. La disputa antinómica entre fenomenología y *Weltanschauungsphilosophie*

Capítulo IV – La historicidad del yo 107-123

IV.1. Hacia una nueva intelección de la noción de historia

IV.2. La fijación del método deconstructivo-crítico

SEGUNDA PARTE (1921-1924)
La deconstrucción de la tradición occidental

Capítulo V – Releer la tradición griega 133-154

V.1. La constelación de problemas en la *Aristoteles-Renaissance*

V.2. Λόγος: la llave de acceso al *corpus aristotelicum*

V.3. El concepto de ἀλήθεια: el humus del pensamiento griego

Capítulo VI – La tensión de la filosofía aristotélica 155-175

VI.1. La *Ética a Nicómaco* como hermenéutica de la facticidad

VI.2. La búsqueda del “sí mismo”: la φρόνησις

VI.3. La θεωρία y los límites de la filosofía griega

Capítulo VII – Deconstruir la tradición para volver a los orígenes 177-197

VII.1. La deconstrucción de los conceptos fundamentales aristotélicos

VII.2. Las configuraciones de la existencia humana en cuanto *vorhanden*

VII.3. Hermenéutica y deconstrucción. La función de la historiografía de la filosofía

TERCERA PARTE (1924-1927)
La dimensión temporal de la destrucción: la repetición

Capítulo VIII – Los descubrimientos de la deconstrucción 205-225

VIII.1. La subrepción de la teoría en los *Grundzüge* de N. Hartmann

VIII.2. El ser-en-el-mundo como auténtica “fenomenológica del conocimiento”

VIII.3. Del objeto al útil: el ser de la existencia humana como ocupación

Capítulo IX – La constitución de la existencia humana 227-246

IX.1. La apertura de la existencia humana: estar arrojado y proyecto

IX.2. La crítica a la tradición y el círculo hermenéutico

IX.3. El cuidado como modo de ser originario de la existencia humana

Capítulo X – Tiempo y existencia	247-264
X.1. La pregunta por el tiempo de la conciencia: Bergson y Husserl	
X.2. La unidad temporal extático-horizontal de la existencia humana	
Capítulo XI – Hacer frente a la tradición mediante su repetición	265-283
XI.1. La temporalidad impropia de la existencia humana en la ocupación	
XI.2. La temporalidad impropia de la <i>vita contemplativa</i>	
XI.3. Hermenéutica e historiografía	
Conclusión	285-302
1. Los tres niveles de la “ <i>Destruktion</i> ” en su interdependencia	
2. La crítica de Heidegger a la historiografía tradicional de la filosofía	
3. De la reflexión a la repetición	
Conclusioni	303-312
Bibliografía	313-334
I. Fuentes	
I.1. Escritos de Heidegger	
I.2. Otras fuentes	
II. Bibliografía secundaria	
II.1. <i>Studia heideggeriana</i> y contribuciones sobre fenomenología	
II.2. Estudios sobre la historia de la filosofía y sus métodos	
II.3. Otros textos	
II.4. Compendios lexicográficos y bibliográficos	

AGRADECIMIENTOS

Al aproximarse la conclusión del presente trabajo, se evidenciaron con una fuerza insospechada las numerosas deudas personales que, casi sin darse cuenta, su autor había contraído a lo largo de los últimos años. A pesar de ser reacio a escribir esta sección, la completud del proyecto exigía dejar constancia en forma de agradecimiento de lo dado por tantas personas durante esta estancia en Valencia, incluso a sabiendas de la inevitable insuficiencia a la que se ven condenados tales intentos.

Abans de tot, gràcies a Adrià, Lurdes i Àngel, per haver-me fet sentir a casa des de l'inici; también a Rubén, por su escucha y largos paseos; a César, por los intereses compartidos. Gracias a todos los profesores de la Unidad Docente de Filosofía de la Universitat de València, pero especialmente a Juan de Dios Bares, por la proximidad mostrada; a Sergi Rosell, por el interés y el tiempo regalado; a Pedro Jesús Teruel, por el apoyo y la confianza donada. Sin duda, Faustino Oncina tiene un lugar privilegiado entre ellos por darme la oportunidad de realizar este proyecto y, entre otras muchas cosas, por haberme transmitido la labor de orfebrería lingüística a la que la filosofía está esencialmente ligada. Además, este trabajo se nutre de numerosas conversaciones mantenidas con diversos profesores de otras universidades; entre ellas merecen especial mención las sostenidas con Jacinto Rivera de Rosales, por su rigor y honestidad.

Gracias también a los innumerables alumnos a los que he tenido el privilegio de impartir clases en los cursos de Filosofía Moderna II, Filosofía Antigua I, Filosofía Antigua II y Corrientes actuales de la Filosofía; en concreto aquellos que, con sus dudas, comentarios e interés me han enseñado a mirar de cara τα φαινόμενα.

Si la siguiente investigación logra arrojar algo de luz a *die Sache selbst*, ello se debe al encuentro con dos personas. Gracias al profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, por la confianza mostrada en este proyecto y por descubrirme el espíritu de la fenomenología. Por las mismas razones, este trabajo está en deuda con el profesor Manuel Jiménez Redondo. Su pasión y espíritu por la interminable tarea del filosofar ha sido un modelo, desde la lejanía de nuestros primeros encuentros hasta la cercanía de las incontables horas discutiendo sobre los temas aquí tratados.

Obviamente, todo esto no habría sido posible sin Caterina; a ella va dirigido un sentido agradecimiento por haber sido *the light in dark places, when all other lights go out*.

El siguiente trabajo ha contado con el apoyo de la ayuda estatal FPU15/05250, así como de una beca para traslados temporales FPU, que me permitió estar en el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach, y otra recibida del *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) durante mi estancia en Freiburg i. Br. Esta tesis doctoral ha surgido en el marco del proyecto «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del grupo de investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

ABREVIATURAS

En el presente trabajo los escritos de Heidegger y de otros autores principales se citan en el cuerpo de texto mediante las abreviaturas abajo listadas. Al referirse la mayoría de ellas a una obra completa, se indica junto a esta el volumen y la página siguiendo las costumbres académicas al uso. Para los volúmenes concretos utilizados, véase BIBLIOGRAFÍA I.

- GA *Heideggers Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 ss.
Con la excepción de *Ser y tiempo*, que se citará según la versión original:
- SuZ *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927, ¹⁵2006.

Además, según orden alfabético:

- AA *Kant's gesammelte Schriften*. Editado por la Academia de las ciencias de Berlin-Brandenburgischen, Berlin, 1902 ss.
Con la excepción de la *Crítica de la razón pura*, que se citará según la paginación original:
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*. 1781 (A) y 1787 (B), según la reimpresión de Felix Meiner, 1998.
- AT *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974.
- FGA *J. G. Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. München, 1964 ss.
- GdH *J. G. Droysen – Historik*. Textausgabe von Peter Leyh. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1977.
- GS *Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913 – 1958.
- GW *H.-G. Gadamer - Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

- Hua *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Heidelberg: Springer, 1973. ss.
- Hua. Dok *Husserliana Dokumente*. Heidelberg: Springer, 1981-1999.
- Hua. Mat *Husserliana Materialen*. Heidelberg: Springer, 2001-2012.
- KS *Kleinere Schriften von Nicolai Hartmann*. Berlin: Walter de Gruyter, 1958 y ss. Del mismo autor, también:
- GME *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.

Los textos de Aristóteles, autor en torno al cual giran los **cap. V y VI**, son citados en el cuerpo del texto siguiendo las abreviaturas clásicas acompañadas de su referencia a la edición canónica de Bekker. El texto griego tiene como base las ediciones de la Oxford Classical Texts:

- Cat. *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. Minio.Paluello, 1963.
- De Int.
- An. Post. *Analytica Priora et Posteriora*, ed. Sir D. Ross, 1963.
- Top. *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. Sir D. Ross, 1963.
- Phy. *Physica*, ed. Sir D. Ross, 1963.
- DA *De Anima*, ed. Sir D. Ross, 1963.
- Met. *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, 1963
- EN *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, 1963
- Pol. *Politica* ed. Sir D. Ross, 1963.
- Ret. *Ars Rethorica*, ed. Sir D. Ross, 1963.

NOTA SOBRE LAS TRADUCCIONES

Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones del trabajo son del autor. Para los textos griegos y latinos hemos tenido en cuenta las versiones castellanas e italianas indicadas en BIBLIOGRAFÍA I.2. Por motivos de transparencia, todas las citas en griego antiguo (casi siempre de la obra de Aristóteles) irán acompañadas del texto original. En las referencias escritas en otros idiomas remitimos al original solo en algunas ocasiones, cuando el sentido del texto acarrea dificultades u opacidades.

Para verter la terminología de la obra heideggeriana al castellano hemos tenido muy en cuenta las indicaciones y el quehacer de Manuel Jiménez Redondo¹, así como su traducción de *Ser y tiempo*, todavía sin publicar. Con todo, no hemos desestimado otras traducciones disponibles, especialmente las castellanas e italianas indicadas en BIBLIOGRAFÍA I.1.

Una de las decisiones más polémicas de este trabajo reside en la traducción sistemática del término heideggeriano “*Dasein*” por el castellano “existencia humana”, todavía poco arraigada en la tradición hispanohablante². Por las razones expuestas a lo largo del trabajo,

¹ Jiménez Redondo, M., “Apéndice del traductor”, en Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999, pp. 429-69. Más allá de lo establecido por el profesor Jiménez Redondo en esta contribución, la comprensión del andamiaje terminológico de *Ser y tiempo*, sin el cual este trabajo hubiese sido imposible, se nutre de las múltiples lecturas realizadas con él a lo largo de los dos últimos años.

² Este trabajo no es el lugar apropiado para detenerse en los múltiples detalles de la cuestión (véase la contribución ya citada de Jiménez Redondo; Marini, A., “Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre Essere e tempo? (Existenz – Dasein – Vorhandenheit)”, en *Enrahonar* 34, 2002; Rivera, J. E., “Sobre mi traducción de ‘Ser y tiempo’”, en *Onomázein*, 2005/2, p. 157-167; Adrián Escudero, J., *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2009, pp. 63-67). Cabe señalar que somos conscientes de los peligros que acarrea esta traducción, pues “existencia” se remite al latín “*existentia*”, término que Heidegger pretende evitar al ser representante del gran error de la tradición occidental: el de la comprensión del ser como *vorhanden*, como algo que está ahí delante. Ahora bien, en nuestra opinión, este escollo tampoco se salva dejando “*Dasein*” sin traducir, pues dicha elección siempre conlleva la posterior explicación de qué quiere decir esta palabra alemana: ¿existencia?, ¿en qué sentido? Asimismo, no encontramos razones por las que no utilizar una palabra española para traducir una alemana que forma parte del lenguaje al uso de los germanohablantes. Heidegger toma el término de su lengua y le da un sentido diferente, por lo que conviene preguntarse si es posible hacer lo mismo con una palabra de nuestro propio idioma. En cualquier caso, la elección de no traducir “*Dasein*” vuelve opaca la referencia primaria y fundamental que Heidegger denota con el término, a saber, la referencia al ente «que somos nosotros mismos» (SuZ, §2, p. 7), primera definición propuesta en *Ser y tiempo*. No queremos defender que el significado de “*Dasein*” se limite a esta primera definición, pero, como señala el mismo Heidegger, ella es el punto de partida de cualquier elucidación ulterior de ese peculiar fenómeno que “somos nosotros mismos”. Para tal peculiar fenómeno el español no conoce otro término que el de “existencia humana”, “ser humano”. De ahí nuestra polémica elección, pese a las advertencias posteriores del propio Heidegger que tenemos muy en cuenta (en su crítica a la traducción de Corbin, cf. GA 49, p. 62, y en la carta a Beaufret, véase *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier éditions Moutaigne, 1957, pp. 83-84, 130; también GA 9, pp. 325-327). Dicho sea de paso, Rebecca Bligh menciona en su tesis doctoral (*The Réalité-humaine of Henry Corbin*. London: Goldsmiths, University of London, 2012, p. 35) que la famosa traducción de Corbin recibió el beneplácito de Heidegger en un primer momento.

“*Destruktion*” es traducido de forma indiferente por “destrucción” o “deconstrucción”, en analogía con las dos posibilidades a disposición de Heidegger: “*Destruktion*” y “*Abbau*”, que tomamos como sinónimas. Por tanto, “deconstrucción” no pretende establecer ninguna relación con el uso que Derrida hizo de este término durante la segunda mitad del siglo XX. En algunas ocasiones también se utilizan las alternativas “desmantelamiento” o “desmontaje” para remarcar esa distancia. Por “historia” se entiende exclusivamente el alemán “*Geschichte*”, correspondiéndose así “*Historie*” a “historiografía”³.

Por último, una breve nota histórico-conceptual concerniente a la “reflexión”. Este término actualmente posee el significado de «pensar atenta y detenidamente sobre algo»⁴; se puede reflexionar sobre un problema o una decisión, por muy importante o trivial que sea. La primacía de este sentido en nuestra lengua actual oculta su reciente origen, rastreable entre los siglos XVII y XVIII⁵. Hasta ese momento el término “reflexión” designaba exclusivamente una palabra técnica en la que resonaba todavía su carácter metafórico: “un movimiento en dirección contraria a la natural”, como sucede, p. ej., con el rayo de luz al reflejarse sobre una superficie (*reflectio*). Dicho sentido técnico, modulado con diferentes matices por cada autor, está bien presente en la tradición filosófica hasta principios del siglo XX y solo a partir de él son pensables los significados posteriores de recogimiento interior y auto-referencia. El título del trabajo, *De la reflexión a la repetición*, remite a tal sentido técnico y, por tanto, no debe dar lugar a equívocos. En ningún momento de nuestro estudio “reflexión” mienta el “mero pensar”. En oposición al *especifiquísimo* sentido que ese término adquiere en el debate filosófico alemán de entreguerras, Heidegger elabora su enfoque fenomenológico-hermenéutico. Para el filosofar propio de este último, en analogía con la etimología de “reflexión”, acuña un nuevo concepto: la “repetición”.

³ Sin olvidar ciertos problemas de esta elección (véase Jaran, F., *La huella del pasado*. Barcelona: Herder, 2019, p. 193, nota 17), el significado de historiografía como “ciencia de la historia” es tan extendido que no lo consideramos inadecuado.

⁴ Véase el *Diccionario de la Real Academia Española*, “Reflexión” (Fecha de consulta: 10.09.2021).

⁵ Véase, p. ej., el corpus disponible en el *Diccionario Histórico de la Lengua Española* (Fecha de consulta: 10.09.2021).

RESUMEN

El horizonte del siguiente trabajo está delineado por la tirante relación entre la filosofía y su historia. Desde el surgimiento del problema a finales del siglo XVIII hasta hoy, *la relevancia y la función* de la historiografía en el pensamiento filosófico han representado un interrogante abierto, marcado por dos posiciones antitéticas. Para unos, la historia no juega ningún papel o, a lo sumo, uno propedéutico (apriorismo); para otros, no es concebible un filosofar ajeno a su historia, agotándose aquel en esta (historicismo).

La aparente falta de alternativas a esta disyuntiva, sin embargo, no solo radica en la complejidad de la cuestión, sino en la maniquea obviedad con la que se zanja: la historia es tan rápidamente objeto de ensalzamiento acrítico como de menosprecio inmediato. Tal situación es la que, en nuestra opinión, exige un diálogo con el enfoque hermenéutico de Martin Heidegger. El intento de este último estriba en ir más allá de las posiciones aludidas a través de una tercera vía: una solución que niega la *independencia absoluta* del filósofo respecto al pasado –base del apriorismo– y, al mismo tiempo, elimina la *necesaria reducción* de todo pensamiento a su contexto de surgimiento –asiento del historicismo–. La presente monografía pretende indagar, en sus límites y posibilidades, esta alternativa. El camino elegido para la consecución de este fin consiste en focalizar nuestra atención sobre los desarrollos fenomenológicos de *Ser y tiempo* (1927), pues allí reposan los fundamentos de la hermenéutica y, con ella, de su singular posición en el debate sobre “la utilidad y los inconvenientes” de la historia para la filosofía.

Ahora bien, la precisa comprensión del enfoque historiográfico de *Ser y tiempo* no está exenta de dificultades, muchas de las cuales han llevado erróneamente a situarlo en la estela del historicismo o del relativismo. La más importante de ellas, como se trata en las primeras secciones (PROLEGÓMENOS METODOLÓGICOS), reside en la incompletud de su exposición; lejos de una elaboración minuciosa, *Ser y tiempo* presenta solo algunas indicaciones para una nueva intelección de la historia de la filosofía. Esto resulta evidente en el vacío que supone la ausencia de una anunciada y nunca publicada “Segunda mitad”, pero también en sus escuetas definiciones relativas a la «deconstrucción de la historia de la filosofía» [*Destruktion der Geschichte der Philosophie*] (*SuZ*, §6). El análisis de este lema y divisa, en el cual Heidegger condensa su perspectiva historiográfica, permite advertir ciertas inseguridades patentes en el mismo concepto de *Destruktion* (o en su sinónimo “*Abbau*”): con él no se ofrece una delimitación exhaustiva de la tercera vía buscada y tampoco se logra entender la base de su crítica a otras aproximaciones historiográficas, concretamente la “historia de los problemas” o “del espíritu”.

Por ello, el siguiente trabajo se propone cartografiar el *uso conceptual* de la noción de *Destruktion* a lo largo de la obra (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, desde sus primeros escritos hasta *Ser y tiempo*. A la luz de un escrutinio inicial de todas las *apariciones del término* entre 1919 y 1927, resulta viable enunciar una HIPÓTESIS INTERPRETATIVA que sirva de guía para un estudio histórico-conceptual. Según esta, son constatables tres usos de la noción, cronológicamente diferenciados a lo largo de esos años:

Una *primera articulación* de la “*Destruktion*”, entre 1919 y 1920 (GA 56/57, 58, 59, 60, 9.1), establecida como método filosófico en contraposición a la “reflexión” y, por ello, sin ninguna pretensión historiográfica. Este uso del concepto aparece anclado en la constelación de autores y problemas que orbitan en torno al proyecto fenomenológico de Husserl en Friburgo.

Un *segundo momento* de aparición, entre 1921 y 1924 (GA 17, 18, 19, 60, 61, 62, 63), en el cual el mismo concepto adquiere un cariz historiográfico, concibiéndose en la forma de un “desmantelamiento” de la tradición occidental. Con esta idea se hace referencia a un horizonte problemático más amplio que gira en torno a la *Aristoteles-Renaissance* del siglo XIX y a los entonces proliferantes manuales de historia de la filosofía.

Finalmente, un *tercer estadio*, de 1924 a 1927 (GA 2, 20, 21, 24, 64), donde se resemantiza, en función del tiempo, la empresa historiográfica deconstructiva en términos de una “repetición” del pasado [*Wiederholung*]. Este término técnico solo es discernible a partir de la *novedosa concepción del tiempo* que propone Heidegger en aquellos años, mediante la cual se intenta redefinir la misma idea del filosofar. De ahí el título del trabajo: *De la reflexión a la repetición. Un análisis histórico-conceptual de la noción de Destruktion en Heidegger (1919-1927)*.

Lo sustancial de esta hipótesis interpretativa, empero, no estriba en el mero deslinde de usos terminológicos diferenciados a lo largo del “desarrollo” del pensar heideggeriano. Su fin radica en comprender la estructura argumentativa subyacente al concepto de *Destruktion* en *Ser y tiempo*. Así, el objetivo de nuestro trabajo es examinar, partiendo de estos tres momentos de la historia de su génesis, el triple *estrato semántico* de esta noción, sacando a la luz el orden de sus razones implícito en las formulaciones del célebre §6 del *opus magnum* de Heidegger. Como se espera mostrar, los tres sentidos que individualizamos componen *un todo indisociable* para la comprensión adecuada de la “destrucción de la historia de la filosofía” allí anunciada.

En línea con esta hipótesis interpretativa, los desarrollos sucesivos del trabajo doctoral se dividen en *tres partes*, compuestas por un total de once capítulos. La PRIMERA PARTE abarca cuatro de ellos. El **capítulo I** expone la crítica de E. Husserl al psicologismo para,

seguidamente, perfilar la aspiración fenomenológica de realizar una descripción del mundo de la vida. Con ello se busca indicar el lugar sistemático de las nociones metodológicas de “reflexión” y “reducción” [*Reduktion*] dentro de la fenomenología, así como acentuar los problemas que estas acarrearán. Este análisis posibilitará el acceso al núcleo de las discusiones del círculo friburgués de estudiantes que giraba en torno a Husserl y entre los que se encontraba Heidegger. Para algunos de sus integrantes más aventajados, el proyecto husserliano no lograba ofrecer una adecuada aproximación a la naturaleza ontológica del “yo” ni a la relación pre-teórica de este con el mundo.

Este capítulo permitirá bosquejar el contexto donde se inserta el uso inaugural de la “*Destruction*”, mediante el cual, como se mostrará en **capítulo II**, Heidegger propone un método alternativo capaz de solventar los interrogantes heredados del proyecto husserliano (GA 56/57, 58). A la luz de otras importantes voces críticas del momento, como la expresada en el proyecto de una “reconstrucción” [*Rekonstruktion*] de las vivencias inmediatas de P. Natorp, es posible individuar la objeción de Heidegger a su maestro. Según esta, la reflexión o reducción no es un espejo en el que reflejar la naturaleza del “yo”, sino, más bien, el origen de un espejismo sobre el verdadero ser de la existencia humana. Así, Husserl habría preterido la dimensión originaria, pre-teórica del modo de existir del ser humano al concebir tácitamente *la reflexión como un medio transparente*. En oposición a la reducción y la reconstrucción, la destrucción pretende ir más allá al sostener la irreductible singularidad del modo de ser de lo pre-teórico y, al mismo tiempo, la posibilidad de un análisis que no lo tergiverse.

De esta forma, se espera mostrar, por un lado, que el auténtico origen de la *deconstrucción* reside en la *reducción fenomenológica*; por otro, que la filosofía hermenéutica posee un carácter eminentemente pre-reflexivo y, no obstante, ajeno a cualquier tipo de irracionalismo.

Continuando con el examen de la naturaleza metodológica del concepto, el **capítulo III** se detiene en el otro conjunto de problemas cardinales en los textos de Heidegger a lo largo de 1920: aquellos relativos a una definición de la “historia”. Al igual que antes, se atenderá *in primis* al contexto filosófico de la época, determinado por el programa antipositivista de Droysen y la tensa relación de su alumno, Dilthey, con la fenomenología husserliana. Esta exposición constituye el marco desde el cual comprender la «deconstrucción de la historia» que Heidegger propone en GA 59, sobre la que versará el **capítulo IV**. Este análisis reviste una importancia fundamental para nuestros objetivos y supone un hito en la génesis de la filosofía heideggeriana, pues en él se logra una intelección más minuciosa de la “*Destruction*” al tiempo que se obtiene un novedoso sentido fenomenológico de “pasado” e “historia”. Frente a su concepción tradicional, operativa todavía en los autores mencionados (Droysen, Dilthey o Husserl), la historia no

representa el *escenario donde* se sitúa la existencia humana, sino más bien el *horizonte desde* el que, en cada caso, esta comprende y vive. Por ello, Heidegger comienza a describir la naturaleza del “yo” en la vida pre-teórica mediante el adjetivo “histórico”. Este *yo histórico* no hace referencia a un supuesto anclaje del sujeto *en* la historia, sino al *existir* desde su historia (en un sentido todavía por determinar con precisión en los siguientes capítulos).

Este cierre argumentativo de la primera parte del trabajo conlleva un cambio en el concepto metodológico de deconstrucción frente al expuesto en los capítulos precedentes. Si la existencia humana *es*, en su existir, historia, la elucidación ulterior de su constitución únicamente podrá venir dada en la explicitación del horizonte “histórico” *desde* el que dicha existencia comprende y, *a fortiori*, se entiende a sí misma. Así, Heidegger advierte que el examen historiográfico representa el único camino para una determinación positiva del modo de ser de la existencia humana, es decir, para la resolución de los problemas surgidos en el seno de la fenomenología. Solo tal conocimiento historiográfico permite liberarse de la concepción teórica tradicional del existir del ser humano que asumen explícita o tácitamente las “filosofía de la reflexión”. De este modo (a la altura de 1921) la “deconstrucción” adquiere claros tintes historiográficos, críticos frente a la tradición que, sin duda, tienen un claro reflejo en el uso luterano de “*destructio*”, como han puesto de relieve numerosas contribuciones al respecto.

La SEGUNDA PARTE del trabajo, que se extiende del quinto al séptimo capítulo atenderá a los inicios de Heidegger en su indagación sobre la historia de la filosofía; concretamente, a las claves de su exégesis del pensamiento griego. Para poder analizar de manera consecuente este gesto, empero, no basta con ir a los textos clásicos, sino a la discusión académica que entonces vivía Alemania en torno a Aristóteles, culminación de un proceso de “renacimiento” de la filosofía del Estagirita iniciado por Trendelenburg a principios del siglo XIX. A partir de esta constelación de problemas y autores, objeto de exploración del **capítulo V** (GA 61, 62, 18, 19) buscaremos comprender la relectura de Aristóteles realizada por Heidegger en sus cursos entre 1921 y 1924. En ellos este pensador trata de localizar las *huellas históricas* de su propia concepción de lo pre-teórico, que constituiría el horizonte basilar del pensamiento griego, descuidado por las interpretaciones clásicas. Se intentará evidenciar esta lectura mediante el análisis heideggeriano de algunos fragmentos del *Órganon* y el *De Anima* vinculados a la idea de ἀλήθεια. Gracias a esta exposición se busca aclarar qué significa *interpretar fenomenológicamente* un autor del pasado, es decir, en qué medida es *aplicable* el método fenomenológico al estudio de textos históricos.

A partir de los resultados de esta relectura de Aristóteles en clave pre-teórica, se vuelve apremiante determinar por qué, entonces, la tradición occidental ha preterido este ámbito

originario rastreable en el mismo Estagirita. La respuesta a esta cuestión es hallada por Heidegger en el mismo *corpus aristotelicum*, pues, según se expondrá en el **capítulo VI**, muchas de las tesis aristotélicas traicionan su propio horizonte pre-teórico en favor de una concepción teórica del mundo, al entender la existencia en general a partir de la comprensión ontológica originaria en la *ποίησις*. Para presentar tal exégesis nos centraremos en los trabajos heideggerianos sobre la *Ética a Nicómaco* y la noción allí articulada de *φρόνησις*, así como en la tensión interna a la *Metafísica* y a las *Categorías*. Aclarado el motivo por el cual la historia de la filosofía deviene un olvido de la dimensión originaria de la existencia humana, en el **capítulo VII** seguiremos el sondeo que Heidegger realiza de este error en sus etapas fundamentales del pensamiento occidental, de Porfirio a Kant. A la altura de 1923, el problema de su desarrollo es evidente: pese a eludir en ciertas ocasiones la noción de “sustancia” (como sucede p. ej. en Suárez o Kant, en diferentes contextos), ningún filósofo ha indagado el sentido de la existencia en general, por lo que, de forma implícita, siempre se perpetúa la comprensión ontológica determinada por la experiencia de la *ποίησις*, a saber, la comprensión del ente como algo que está ahí delante, *vorhanden*. De ello se colige que la “vuelta” a los griegos o a Aristóteles no significa su *rehabilitación*, sino un regreso a la experiencia originaria de nuestros conceptos en uso para pensar más allá de ella.

Con ello se logrará una articulación completa del *modus operandi* de la historiografía deconstructiva heideggeriana. Esta no consiste en aplicar un método deconstructivo a este o aquel filósofo, sino en evaluar sus hallazgos y desarrollos filosóficos *a la luz de, según o mediante la ejecución de* la “*Destruction*”, es decir, a partir de una *posición fenomenológica* que conlleva una determinada concepción de la existencia humana y de la historia. Así, sostendremos que, en la famosa fórmula de una “destrucción de la historia de la filosofía”, la palabra “*Destruction*” es, en cierta manera, una metonimia. De esta conclusión ya se puede extraer un corolario muy relevante para nuestros intereses. Este uso de la destrucción pone de relieve que, frente a lo que es usual pensar, la filosofía heideggeriana no es *hermenéutica* por su afán de interpretar los grandes hitos de la historia de la filosofía. Bien al contrario, tal tarea se realiza porque el planteamiento filosófico es *hermenéutico*, es decir, pretende *sacar a la luz* [*ἐρμηνεύειν*] el modo de ser pre-teórico de la existencia humana y su relación con el mundo. No hay examen sistemático de la existencia humana sin investigación historiográfica, pero menos todavía esta sin aquel. Los sucesivos cuatro capítulos que conforman la TERCERA PARTE tienen el objetivo de matizar esta afirmación.

En el **capítulo VIII** se pondrán de manifiesto los réditos que, en torno a 1924-1927 (GA 63, 20, 21, 80.1, 2), arroja el estudio historiográfico de los años precedentes. El objetivo consiste en presentar la analítica existencial de *Ser y tiempo* como la otra cara de la moneda de la deconstrucción de la tradición. En consonancia con la numerosa

bibliografía secundaria, se resaltarán el trasfondo *deconstructivo* de los conceptos fundamentales de esta empresa, ante todo, de las categorías de “ser-en-el-mundo” [*In-der-Welt-Sein*] y “ocupación” [*Besorgen*], mediante las cuales, además, pondremos de relieve la crítica de Heidegger a N. Hartmann.

El **capítulo IX** proseguirá esta dinámica centrándose en las nociones de estar arrojado / encontrarse [*Geworfenheit / Befindlichkeit*] y proyecto / comprensión [*Entwurf / Verstehen*], recogidos todos ellos bajo el título de “cuidado” [*Sorge*]. Es en ellas donde se halla la primera articulación precisa del modo de ser de la existencia humana que la fenomenología husserliana no atisbaba por sus carencias metodológicas. De este modo, se corroborará que la deconstrucción es un momento previo *en el orden de las razones* a la analítica de la existencia humana de *Ser y tiempo*, pese a situarse en la “Segunda parte” del tratado, es decir, pese a ser posterior a ella en el *orden de la exposición*. Asimismo, este objetivo general relativo a la destrucción permitirá una clarificación del famoso “círculo hermenéutico” (SuZ, §§32-33), descartando de su naturaleza cualquier connotación relativista o perspectivista.

Finalmente, a la luz de la idea de “proyecto” y “estar-arrojado” nos detendremos en el último elemento de nuestro recorrido conceptual: la relación entre el existir del ser humano y el tiempo. En ella localizaremos el núcleo del enfoque heideggeriano, según el cual la existencia humana no es algo que *esté en* el tiempo, sino que *es* tiempo, afirmación que nos permitirá esclarecer ulteriormente la noción de *Destruktion*.

No obstante, la comprensión detallada de esta tesis pasa por su confrontación con la concepción antipositivista del tiempo propia de Husserl y Bergson, de las que nos ocuparemos en el **capítulo X**. Gracias a tal examen, se podrá comprender la resemantización heideggeriana de las ideas de “pasado”, “futuro” y “presente” formulada a partir de 1924 (GA 2, 24, 64). Con ello, se aspira a ilustrar de forma nítida y concisa una idea filosófica altamente contraintuitiva: que la existencia humana no hace proyectos por su supuesto acceso a una dimensión temporal futura, sino todo lo contrario, para ella solo hay futuro porque es, en su esencia, proyecto. De ahí trazaremos la distinción fundamental entre el tiempo originario de la existencia humana y la concepción teórica del tiempo, base primigenia de la diferencia entre los modos de ser indicados en el segundo capítulo.

A partir de este deslinde conceptual, en el **capítulo XI** retomaremos el concepto de “historia” del capítulo cuarto, cuyo examen proporcionará la tesis final del trabajo: la insoslayable vinculación del pensar con su tradición. Este nuevo sentido de la historia fijará con precisión la idea de “desmantelamiento de la tradición” en términos de una *repetición* (*re-petere*, volver a coger algo “ya pasado”). Tal repetición, sobrenombre de la deconstrucción, se yergue como el auténtico *método* del filosofar, pues mediante él es

posible explorar la constitución originaria de la existencia humana y del ser en general. Así, se advierte que el método de la filosofía, lejos de la *re-flexión* (ligado a una concepción teórica del tiempo), es la *re-petición*, la vuelta sobre el pasado que articula, en cada caso, la comprensión operante en la propia existencia. De este modo, se puede concluir el examen histórico-conceptual propuesto, en el cual se espera haber mostrado los tres sentidos diferentes de la deconstrucción en su mutua interconexión.

En la CONCLUSIÓN se extraen los corolarios del estudio, referidos a los problemas señalados en las primeras partes del trabajo. Este último capítulo se compone de dos secciones. En la primera, se muestra cómo a partir del examen presentado se resuelven muchos de los interrogantes relativos al §6 de *Sein und Zeit* y, en general, al sentido y a la función de la *Destruktion* en este tratado. Asimismo, gracias al análisis precedente evaluaremos la crítica heideggeriana a las concepciones historiográficas de la *Problem- o Ideengeschichte* (válida también para la actual discusión de la *Begriffsgeschichte* con otros enfoques actuales, por ejemplo, la *Konstellationsforschung* o la revivida *history of problems*). El fundamento de esta crítica no reside –como podría pensarse– en si el pasado se aprehende *a partir de ideas o problemas*, sino en la concepción de la “historia” en general y, consecuentemente, del “sujeto” que presuponen algunos enfoques apuntados. Es allí donde radica la clave para revelar la constitución de la tercera vía ofrecida que se quería explorar. En la segunda sección de la conclusión, se expondrá por qué, según la filosofía hermenéutica, el debate tradicional en torno a la función de la historia en la filosofía está mal planteado o, si se prefiere, *es un pseudoproblema*. La razón de ello estriba en la concepción de la existencia humana (en cuanto “sujeto teórico en el tiempo”) que las partes en litigio (apriorismo e historicismo) presuponen en sus razonamientos, haciéndoles caer en antinomias irresolubles. La existencia humana no ha de ser considerada algo existente *en la historia*, por lo que esta no puede ser *independiente o dependiente* de ella.

De forma explícita o tácita, todo pensamiento filosófico es ya una referencia a la historia de la filosofía (sin agotarse en ella), pues esta representa el horizonte desde el que, en cada caso, se piensa. Incluso en la más absoluta negación de esta última, *el filosofar es siempre histórico* en el *sentido técnico* expuesto, aunque ello no quiera decir *historiográfico*. De este modo, el pensamiento hermenéutico logra abandonar las vestes de la *philosophia perennis*, sin revindicar con ello el anclaje del filosofar en una determinada concepción del mundo.

RIASSUNTO

L'orizzonte del seguente lavoro è delineato dalla problematica del rapporto tra la filosofia e la sua storia. Dalla nascita della questione, alla fine del XVIII secolo, sino ad oggi, *la rilevanza e la funzione* della storiografia nel pensiero filosofico costituiscono un interrogativo aperto, segnato da due posizioni tra loro antitetiche. Per alcuni, la storia non gioca alcun ruolo o, al massimo, ne svolge uno solo propedeutico (apriorismo); per altri, invece, un filosofare estraneo alla sua storia non è neanche concepibile, dal momento che il primo si esaurisce nella seconda (storicismo).

L'apparente mancanza di un'alternativa a tale dilemma, però, risiede non solo nella complessità della questione, ma anche nella ovvietà con la quale viene risolta: la storia è, in modo del tutto acritico, o oggetto di lode o di disprezzo. Questa è la situazione che, a nostro avviso, richiede di intavolare un dialogo con l'approccio ermeneutico di Heidegger. Il suo tentativo consiste nel superare le posizioni menzionate proponendo una terza via: una soluzione che nega *l'indipendenza assoluta* del filosofo dal passato – base dell'apriorismo –, e, al contempo, elimina la *necessaria riduzione* di qualsiasi pensiero al suo contesto di nascita – fondamento dello storicismo –. La presente ricerca intende indagare, nei suoi limiti e nelle sue possibilità, tale alternativa. La strada scelta per raggiungere questo obiettivo è quella di focalizzare l'attenzione sugli sviluppi contenuti in *Essere e tempo* (1927), essendo il luogo in cui si trovano i fondamenti dell'ermeneutica e della sua singolare posizione nel dibattito sull'"utilità e il danno della storia" per la filosofia.

Tuttavia, un'esatta definizione dell'approccio storiografico di *Essere e tempo* non è esente da difficoltà, molte delle quali hanno portato erroneamente a collocarlo sulla scia dello storicismo o del relativismo. La più importante di esse, come affrontato nelle prime sezioni del lavoro (PROLEGOMENI METODOLOGICI), risiede nell'incompletezza della sua esposizione; lungi dal fornirne un'elaborazione meticolosa, *Essere e tempo* presenta solo alcune indicazioni per una nuova comprensione della storia della filosofia. Ciò appare evidente dal vuoto provocato dall'assenza dell'annunciata, ma mai pubblicata, "Seconda parte", così come dalle concise definizioni riguardanti la «decostruzione della storia della filosofia» [*Destruktion der Geschichte der Philosophie*] (SuZ, §6). L'analisi di questo motto, in cui Heidegger riassume la sua prospettiva storiografica, permette di rilevare alcune incertezze presenti nello stesso concetto di *Destruktion* (o nel suo sinonimo, "Abbau"): con esso non si offre una delimitazione esaustiva di quella ricercata terza via, né è possibile comprendere la base della critica heideggeriana ad altri approcci storiografici, in particolare alla "storia dei problemi" o "dello spirito".

Pertanto, il seguente lavoro si propone di mappare l'uso concettuale della nozione di *Destruktion* nell'insieme dell'opera (*Gesamtausgabe*) di Heidegger, dai suoi primi scritti sino ad *Essere e tempo*. Alla luce di un primo esame di tutte le occorrenze del termine tra il 1919 ed il 1927 è possibile formulare una IPOTESI INTERPRETATIVA di lavoro, che serva da guida per uno studio storico-concettuale. In essa vengono rilevati tre usi della nozione, cronologicamente ben differenziati nel corso di questi anni:

Una prima articolazione della “*Destruktion*”⁶ tra il 1919 ed il 1920 (GA 56/57, 58, 59, 60, 9.1), stabilita come metodo filosofico contrapposto alla “riflessione” e, perciò, priva di qualsiasi pretesa storiografica. Tale uso del concetto appare ancorato alla costellazione di autori e problemi che orbitano intorno al progetto fenomenologico di Husserl a Friburgo.

Un secondo momento della sua comparsa, tra il 1921 e il 1924 (GA 17, 18, 19, 60, 61, 62, 63), in cui lo stesso concetto assume un aspetto storiografico, concepito come una sorta di “smantellamento” della tradizione occidentale. Con questa idea si fa riferimento ad un orizzonte problematico più ampio che ruota intorno alla *Aristotele-Renaissance* del XIX secolo ed ai manuali allora proliferanti di storia della filosofia.

Infine, una terza fase, dal 1924 al 1927 (GA 2, 20, 21, 24, 64), in cui l'impresa storiografica decostruttiva viene risemantizzata in funzione del tempo, nei termini di una “ripetizione” del passato [*Wiederholung*]. Questo termine tecnico si può intendere solo a partire dall'innovativa concezione del tempo proposta da Heidegger in quegli anni, la quale consiste in un tentativo di ridefinire l'idea stessa del filosofare. Da qui il titolo del lavoro: *Dalla riflessione alla ripetizione. Un'analisi storico-concettuale della nozione di Destruktion in Heidegger (1919-1927)*.

Il punto sostanziale di questa ipotesi interpretativa, tuttavia, non risiede nella mera constatazione di diversi usi terminologici nel corso dello “sviluppo” del pensiero heideggeriano. Il suo scopo è quello di tracciare la struttura argomentativa alla base del concetto di *Destruktion* in *Essere e tempo*. Pertanto, l'obiettivo del nostro lavoro consiste nell'esaminare, partendo da questi tre momenti della storia della sua genesi, il triplice strato semantico di tale nozione, mettendo in luce l'ordine delle sue ragioni implicito nelle formulazioni del celebre §6 dell'*opus magnum* di Heidegger. Come si spera di dimostrare, i tre sensi sopra menzionati costituiscono un *insieme inscindibile* per un'adeguata comprensione della “distruzione della storia della filosofia” ivi annunciata.

⁶ Il termine viene tradotto indifferentemente come “distruzione” o “decostruzione” in analogia alle due possibilità messe a disposizione da Heidegger, ovvero “*Destruktion*” e “*Abbau*”, che noi consideriamo sinonimi.

In linea con tale ipotesi interpretativa, il seguito del lavoro si suddivide in *tre parti*, per un totale di undici capitoli. La PRIMA PARTE ne contiene quattro. Il **capitolo I** espone la critica di Husserl allo psicologismo, per poi definire l'aspirazione fenomenologica di descrivere la costituzione del mondo della vita. In tal modo si intende delineare il posto sistematico delle nozioni metodologiche di "riflessione" e "riduzione" [*Reduktion*] all'interno della fenomenologia, nonché di evidenziare le difficoltà che esse comportano. Questa analisi consente di accedere al fulcro delle discussioni tra gli studenti del circolo di Friburgo intorno ad Husserl, tra i quali si trovava anche Heidegger. Per alcuni dei suoi membri più brillanti, il progetto husserliano non riusciva ad offrire un approccio adeguato alla natura ontologica dell'"io", né al suo rapporto pre-teorico con il mondo.

L'esame condotto permette così di tracciare il contesto in cui si inserisce il primo uso della "*Destruktion*", per mezzo del quale, come si mostra nel **capitolo II**, Heidegger propone un metodo alternativo capace di risolvere le questioni ereditate dal progetto husserliano (GA 56/57, 58). Alla luce di altre importanti voci critiche del momento, come ad esempio quella espressa nel progetto di una "ricostruzione" [*Rekonstruktion*] delle esperienze immediate di Natorp, è possibile identificare l'obiezione di Heidegger ad Husserl. Quest'ultima consiste nell'affermare che la riflessione o riduzione non è uno specchio in cui si riflette la natura dell'io, quanto piuttosto l'origine di un miraggio sul vero essere dell'esistenza umana. Così, Husserl avrebbe ignorato la dimensione originaria, pre-teorica del modo di esistere dell'essere umano, concependo tacitamente *la riflessione come un mezzo trasparente*. Contrariamente alla riduzione ed alla ricostruzione, la distruzione cerca di andare oltre, sostenendo l'irriducibile singolarità del modo di essere pre-teorico e, al contempo, la possibilità di un'analisi che non lo travisi. In tal modo si intende mostrare, da un lato, che la vera origine della *decostruzione* risiede nella *riduzione fenomenologica*; dall'altro, che la filosofia ermeneutica ha un carattere eminentemente pre-riflessivo e, tuttavia, estraneo a qualsiasi tipo di irrazionalismo.

Proseguendo con l'esame della natura metodologica del concetto, il **capitolo III** si sofferma sull'altra serie di problemi cardine nei testi di Heidegger del 1920, relativi alla definizione di "storia". Come effettuato in precedenza, si prende anzitutto in considerazione il contesto filosofico dell'epoca, determinato dal programma antipositivista di Droysen e dal teso rapporto del suo allievo, Dilthey, con la fenomenologia husserliana. Questa analisi costituisce la cornice dalla quale partire per comprendere la «decostruzione della storia» che Heidegger propone in GA 59, su cui si concentra il **capitolo IV**. Tale esame riveste un'importanza fondamentale per i nostri obiettivi, così come per la genesi della filosofia heideggeriana, poiché raggiunge una comprensione più dettagliata della "*Destruktion*", ottenendo così un nuovo senso del "passato" e della "storia". Contrariamente ad una concezione tradizionale, ancora operante negli autori citati (Droysen, Dilthey o Husserl), la storia non rappresenta lo

scenario nel quale si colloca l'esistenza umana, quanto piuttosto l'*orizzonte dal quale*, in ogni caso, essa comprende e vive. Per questo Heidegger descrive la natura dell'"io" nella vita pre-teorica mediante l'aggettivo "storico": l'*io storico* non si riferisce all'esistere del soggetto *nella* storia, ma *a partire dalla* storia (in un senso che viene precisato nei capitoli successivi).

La chiusura argomentativa della prima parte del lavoro comporta un cambiamento del concetto metodologico di decostruzione rispetto a quello esposto nei capitoli precedenti. Se l'esistenza umana è, nella sua esistenza, storia, il successivo chiarimento della sua costituzione può essere dato solo nell'esplicitazione dell'orizzonte "storico", *dal quale* tale esistenza comprende ed intende se stessa. Così, Heidegger avverte che l'esame storiografico rappresenta l'unica via per una determinazione positiva del modo di essere dell'esistenza umana e del suo rapportarsi al mondo, ovvero per la risoluzione dei problemi sorti nel seno della fenomenologia. In questo modo (intorno al 1921) la "decostruzione" acquisisce delle connotazioni storiografiche, critiche dinanzi alla tradizione, e che, senza dubbio, hanno un chiaro riflesso nell'uso luterano della "*destructio*", come evidenziato da numerosi contributi a riguardo.

La SECONDA PARTE del lavoro, che si estende dal quinto al settimo capitolo, riguarda gli inizi dell'indagine heideggeriana sulla storia della filosofia e, in particolare, la chiave della sua esegesi del pensiero greco. Per poterla analizzare in modo coerente, però, non basta andare ai testi classici, ma è necessario includere anche la discussione accademica che la Germania dell'epoca stava conducendo intorno ad Aristotele, culmine di un processo di "rinascita" della filosofia dello Stagirita iniziata da Trendelenburg all'inizio del XIX secolo. È solo da questa costellazione di problemi e di autori, esplorata nel **capitolo V** (GA 61, 62, 18, 19), che si può comprendere la rilettura di Aristotele operata da Heidegger nei corsi tenuti tra il 1921 e il 1924. In essi egli cerca di individuare le *tracce storiche* della sua concezione del pre-teorico, che costituiscono l'orizzonte basilare del pensiero greco, trascurato dalle interpretazioni classiche. Nel corso del capitolo, pertanto, tale lettura viene posta in evidenza attraverso l'analisi heideggeriana di alcuni frammenti dell'*Organon* e del *De Anima* legati all'idea di ἀλήθεια. Grazie a questa esposizione è possibile chiarire cosa significa *interpretare fenomenologicamente* un autore del passato, ovvero spiegare fino a che punto il metodo fenomenologico sia *applicabile* allo studio dei testi storici.

Dai risultati della rilettura di Aristotele in chiave pre-teorica, diviene anzitutto necessario stabilire per quale motivo la tradizione occidentale ha ignorato tale ambito originario riconducibile allo Stagirita. La risposta a questa domanda viene trovata da Heidegger nello stesso *corpus aristotelicum*, poiché, come illustrato nel **capitolo VI**, molte delle tesi aristoteliche tradiscono il suo orizzonte pre-teorico a favore di una

concezione teorica del mondo, comprendendo l'esistenza in generale a partire dalla ποιήσις. Per presentare tale esegesi la nostra analisi si concentra sugli studi heideggeriani condotti sull'*Etica Nicomachea* e sulla nozione ivi articolata di φρόνησις, così come sulla tensione interna alla *Metafisica* ed alle *Categorie*. Una volta chiarito il motivo per cui la storia della filosofia diventa un oblio della dimensione originaria dell'esistenza umana, nel **capitolo VII** si espone l'analisi heideggeriana di questo errore, esaminato nelle sue tappe fondamentali all'interno del pensiero occidentale moderno, da Porfirio a Kant. Nel 1923 il problema del suo sviluppo è evidente: pur evitando in certe occasioni la nozione di "sostanza" (come accade, ad esempio, in Suárez o in Kant, seppur in contesti diversi), nessun filosofo ha indagato il senso dell'esistenza in generale, finendo per perpetuare, sebbene tacitamente, una comprensione ontologica determinata dall'esperienza della ποιήσις, ovvero la comprensione dell'ente come qualcosa che sta lì davanti (*vorhanden*). Da ciò segue che il "ritorno" ai Greci o ad Aristotele non significa la loro *riabilitazione*, ma un ritorno all'esperienza originaria dei nostri concetti per pensare al di là di essi.

In tal modo si realizza un'articolazione completa del *modus operandi* della storiografia heideggeriana. Essa non consiste nell'applicare un metodo decostruttivo a questo o quel filosofo, ma nel valutare le sue scoperte ed i suoi sviluppi filosofici *alla luce di, secondo o mediante l'esercizio* della "Destruction", ovvero da una *posizione fenomenologica* che comporta una certa concezione dell'esistenza umana e della storia. Pertanto, riteniamo che, nella famosa formula di una "distruzione della storia della filosofia", la parola "Destruction" rappresenta, in un certo senso, una metonimia. Da questa conclusione si può trarre un corollario molto rilevante per i nostri interessi. Tale uso della distruzione pone in chiaro che, diversamente da quanto si suole pensare, la filosofia heideggeriana non è *ermeneutica* per il suo sforzo di interpretare il pensiero dei grandi protagonisti della storia della filosofia. Al contrario, tale compito viene svolto perché l'approccio filosofico è *ermeneutico*, ovvero intende *portare alla luce* [ἐρμηνεύειν] il modo di essere dell'esistenza umana ed il suo rapporto con il mondo. Non c'è esame sistematico dell'esistenza umana senza ricerca storiografica e, ancor meno, viceversa. I successivi quattro capitoli, che compongono la TERZA PARTE, hanno l'obiettivo di chiarire questa affermazione.

Nel **capitolo VIII** si evidenziano i retaggi che, intorno al 1924-1927 (GA 63, 20, 21, 80.1, 2), si ottengono dallo studio storiografico svolto negli anni precedenti. L'obiettivo consiste nel presentare l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* come l'altra faccia della medaglia della decostruzione. In linea con la copiosa bibliografia secondaria, si pone in rilievo lo sfondo *decostruttivo* dei concetti fondamentali di questa impresa, anzitutto delle categorie di "essere-nel-mondo" [*in-der-Welt-sein*] e di "occupazione" [*Besorgen*], attraverso le quali, inoltre, si espone la critica di Heidegger ad Hartmann.

Il **capitolo IX** prosegue questa dinamica, concentrandosi sulle nozioni di essere gettato/trovarsi [*Geworfen/Befindlichkeit*] e progetto/comprendimento [*Entwurf/Verstehen*], tutte raccolte sotto il titolo di “cura” [*Sorge*]. È in esse dove si trova la prima esatta articolazione del modo di essere dell’esistenza umana che la fenomenologia husserliana non ha intravisto per via delle sue carenze metodologiche. In tal modo è possibile confermare che la decostruzione è un momento precedente, *nell’ordine delle ragioni*, all’analitica dell’esistenza umana di *Essere e tempo*, pur trovandosi nella “Seconda parte” del trattato, ovvero benché inserita dopo di essa *nell’ordine dell’esposizione*. Allo stesso modo, questo obiettivo generale relativo alla distruzione consente di chiarire il senso del famoso “circolo ermeneutico” (SuZ, §§32-33), allontanandolo da qualsiasi connotazione relativista o prospettivista.

Infine, alla luce dell’idea di “progetto” e di “essere-gettato” ci soffermiamo sull’ultimo elemento del nostro percorso concettuale: il rapporto tra l’esistenza dell’essere umano ed il tempo. In esso si può individuare il nucleo dell’approccio heideggeriano, secondo il quale l’esistenza umana non è qualcosa *che sta* nel tempo, ma *è* tempo; affermazione che porta ad un’ulteriore riformulazione della “*Destruction*”.

Una comprensione dettagliata di questa tesi deve passare attraverso il suo confronto con la concezione antipositivista del tempo di Husserl e Bergson, di cui ci occupiamo nel **capitolo X**. Grazie a tale esame, è possibile comprendere la rielaborazione heideggeriana delle idee di “passato”, “futuro” e “presente” formulate a partire dal 1924 (GA 2, 24, 64). Con ciò si intende illustrare in modo chiaro e conciso un’idea filosofica altamente controintuitiva: l’esistenza umana non fa progetti per via del suo presunto accesso ad una dimensione temporale futura; al contrario, per essa esiste qualcosa come un futuro solo perché è, nella sua essenza, progetto. Da lì viene tratta la distinzione fondamentale tra il tempo originario dell’esistenza umana e la concezione teorica del tempo, fondamento della differenza tra i modi di essere indicati nel secondo capitolo.

A partire da questa demarcazione concettuale, nel **capitolo XI** si riprende il concetto di “storia” esposto nel quarto, il cui esame fornisce la tesi finale del lavoro: il legame ineludibile tra il pensiero e la sua tradizione. Questo nuovo senso della storia stabilisce con precisione l’idea di “smantellare la tradizione” in termini di una *ripetizione (re-petere)*, raccogliere qualcosa di “ormai passato”). Tale ripetizione, soprannome della decostruzione, si erge come l’autentico *metodo* del filosofare, poiché attraverso di essa è possibile esplorare la costituzione originaria dell’esistenza umana e dell’essere in generale. Così, si comprende che il metodo della filosofia, lungi dall’essere una *ri-flessione* (legata ad una concezione teorica del tempo), è piuttosto la *ri-petizione*, il ritorno al passato che articola, in ogni caso, la comprensione operativa nell’esistenza stessa. In

tal modo, si conclude l'esame storico-concettuale proposto, nel quale si spera di aver mostrato i tre diversi sensi della decostruzione nella loro interconnessione reciproca.

Nella CONCLUSIONE vengono estratti i corollari dello studio, in riferimento ai problemi indicati nelle prime parti del lavoro. Quest'ultima parte è composta da due sezioni. Nella prima si mostra come, in virtù dell'esame condotto, vengano risolte molte delle questioni relative al §6 di *Essere e tempo* e, in generale, al significato ed alla funzione della *Destruktion* presenti nel trattato. Allo stesso modo, grazie all'analisi svolta in precedenza, si considera la critica heideggeriana alle concezioni storiografiche della *Problem-* o *Ideengeschichte* (valida anche per la discussione della *Begriffsgeschichte* con altri approcci attuali, come ad esempio la *Konstellationsforschung* o la risorta *History of problems*). Il fondamento di questa critica non sta – come si potrebbe pensare – nel fatto che il passato sia o meno appreso *a partire da idee o problemi*, ma nella concezione della “storia” in generale e, di conseguenza, del “soggetto” che alcuni degli approcci menzionati presuppongono. È lì che risiede la chiave per svelare la costituzione di quella terza via che abbiamo voluto esplorare. Nella seconda parte della conclusione viene spiegato perché, secondo la filosofia ermeneutica, il tradizionale dibattito sul ruolo della storia della filosofia è mal posto o, se si preferisce, è *uno pseudo-problema*. La ragione di ciò risiede nella concezione dell'esistenza umana (come “soggetto teorico nel tempo”) che le parti in causa (apriorismo e storicismo) presuppongono nei loro ragionamenti, cadendo in antinomie irrisolvibili. L'esistenza umana non deve essere considerata qualcosa di esistente *nella storia*, motivo per il quale non può essere *indipendente* o *dipendente* da essa.

Esplicitamente o tacitamente, tutto il pensiero filosofico è già un riferimento alla storia della filosofia (senza esaurirsi in essa), poiché rappresenta l'orizzonte da cui, in ogni caso, si pensa. Anche nella negazione più assoluta di quest'ultima, *il filosofare è sempre storico* nel senso tecnico esposto, ma non per questo *storiografico*. Così, il pensiero ermeneutico riesce ad abbandonare le vesti della *philosophia perennis*, senza con ciò rivendicare l'ancoraggio del filosofare ad una determinata concezione del mondo.

INTRODUCCIÓN

Was tue ich, indem ich philosophiere? Ich denke über einen Grund nach, dem Philosophieren liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde.

Novalis, *Schriften*, vol. II, p. 269

Pese a la eventual firmeza de su marcha, toda indagación filosófica se nutre de un conjunto de incertezas e interrogantes que transforma en “obviedades” por mor de su propio desarrollo. A este terreno movedizo, maquillado de falsa seguridad, apunta el breve fragmento de Novalis, escrito en su diario personal a la temprana edad de veintiséis años, cuando intentaba penetrar en los entresijos de la doctrina fichteana. Su intento persigue marcar un alto en el camino natural del pensar, forzándolo a interrogarse por la convicción más básica de todas: pero «¿qué hago al filosofar?». Lo fascinante de esta pregunta no radica en su respuesta, aunque esta diese cabida a uno de los movimientos culturales más prominentes de Europa. El aura sugestiva del fragmento citado invita a volver sobre las obviedades subyacentes a nuestra propia investigación. De ese impulso nace el siguiente trabajo, aunque los términos utilizados por Novalis difieran notablemente de los ejes en los que se mueve el pensamiento actual.

Para este autor, la pregunta «¿qué hago al filosofar?» se tradujo en una disquisición en torno a las ideas de fundamento, de sistema y de Yo, todas ellas nociones cardinales del debate filosófico alemán de finales del siglo XVIII⁷. La vuelta sobre las “obviedades” de la indagación filosófica presente adquiere un aspecto muy diferente, no por ello menos crucial: pero ¿qué hacemos al estudiar historia de la filosofía?, ¿es tan siquiera este el camino adecuado para el filosofar?, ¿cuál es exactamente la función de la historiografía en su fundamentación [*Begründungsfunktion*]?

La analogía realizada no parece incorrecta si se repara en el contenido de las publicaciones, congresos y seminarios de las principales universidades europeas. Estos se basan esencialmente en un diálogo con su pasado, muchas veces «sustentado en la convicción, explícita o tácita de que la actividad filosófica no puede hoy hacer otra cosa»⁸.

⁷ Manfred Frank ha desarrollado exhaustivamente sus implicaciones en la actividad poética y filosófica de Novalis (véase, principalmente, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997).

⁸ Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 2010, p. 17. Tal convencimiento, sin embargo, no se limita a ser la práctica de círculos académicos. Este alcanza también (y quizá de forma más incisiva) la estructuración de la enseñanza media y superior de la filosofía, en cuyos programas se desdibuja la diferencia entre esta y su recorrido histórico, conjugándose así en plural. No hay filosofía, sino configuraciones históricas de ella.

La identidad entre la filosofía y su historia experimenta hoy tal arraigo que los interrogantes precedentes podrían sonar a algunos «ridículos, por obvios»⁹. Estos constituyen aquel suelo de incertezas en el que se sustenta buena parte de la investigación filosófica vigente y que esta, pese a ello (o justamente por ello), desatiende. El presente trabajo aspira a volver temático tal sustento y explorar algunos de sus contornos.

Con todo, esta intención no es novedosa. Aunque aisladas, hay excepciones a la tendencia natural antes descrita y el planteamiento de las cuestiones aludidas nunca es totalmente silenciado. A continuación, presentaremos brevemente algunas aproximaciones actuales a la cuestión, pues de ellas surge la necesidad de un diálogo con la hermenéutica de Martin Heidegger.

Aproximaciones actuales

En los primeros años de este siglo son localizables ciertos esfuerzos por reavivar el debate en torno a la legitimidad del estudio historiográfico del pensamiento, resumible en la drástica fórmula: “¿Para qué la historia de la filosofía?”¹⁰. Ya sea en artículos, en reseñas¹¹ o en volúmenes colectivos, principalmente del ámbito anglosajón¹², no ha enmudecido del todo la pregunta por la relación entre la filosofía y su historia. Sin embargo, la abundancia de las contribuciones no ha venido acompañada de la resonancia académica de sus discusiones y estas han acabado circunscribiéndose a diálogos estancos entre autores de un mismo volumen. Ni siquiera el nivel crítico alcanzado por algunas recensiones ha influido en la reelaboración posterior de las obras que analizaban¹³.

⁹ Rodríguez, R., *ob. cit.*, p. 17.

¹⁰ Angehrn, E., “Wozu Philosophiegeschichte?”, en *Studia Philosophica*, 61, 2002, pp. 37-65; Saporiti, K., “Wozu überhaupt Geschichte der Philosophie?”, en *Studia Philosophica*, 76, 2017, pp. 115-136.

¹¹ Urs Sommer, A., “Philosophiegeschichte als Problem”, en *Philosophische Rundschau*, 55, 1, 2008, pp. 55-65. Hölse, V., “Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben?”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 111/1, 2004, pp. 140-147. Jaran, F., “Cómo la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica”, en *Revista de filosofía*, 36/1, 2011, pp. 171-192. La misma revista recoge otros artículos sobre el tema: Gonzáles, M^a. C./ Stigol, N., “La filosofía y su historia. Un debate abierto” (37/2, 2012, pp. 151-170) y Raga Rosaleny, R., “Historia y filosofía. Sobre el carácter contingente o necesario de la historia de la filosofía” (71/1, 2015, pp. 113-125).

¹² Aviezer, T., *A companion to the philosophy of history and historiography*. Malden, Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2009. Sorrel, T/ Rogers, G. A., *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

¹³ El artículo de Urs Sommer citado analiza, entre otros aspectos, la aproximación historiográfica de Dieter Henrich, la *Konstellationsforschung*. Este último intentó complementar tal perspectiva con una teoría algo enrevesada en *Werke im Werden: Über die Genesis philosophischer Einsichten* (München: C. H. Beck, 2011). Hölse, en cambio, tiene como objeto de estudio la propuesta de Flasch, *Philosophie hat Geschichte. Theorie der Philosophiehistorie* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005). Estas dos teorías sobre la historiografía en la filosofía, pasada más de una década desde su publicación, no han tenido mayor relevancia en el estado de la cuestión actual. Todavía es reciente la obra de Hölse (*Kritik der verstehenden Vernunft*. München: C. H. Beck, 2018) para considerar su repercusión. Aquí tomamos en consideración

El único estudio con una fortuna académica reseñable –referencia fija en buena parte de las publicaciones al respecto– es el famoso trabajo *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* (1984). Sin embargo, muchas de las aportaciones que recoge este volumen carecen de amplitud de miras. Casi todas se ciñen a la tradición intelectual anglosajona e intentan elaborar *ex novo* indicaciones sobre la historia de la filosofía entendiéndola bajo la horma de los estudios históricos en general. Representativa de esta dinámica es la conocida intervención de Richard Rorty, quien, siguiendo esta premisa, distingue tantos métodos historiográficos como funciones ofrece la “historia” en abstracto (primando, eso sí, su *intelectual history*)¹⁴.

Giovanni Santinello fue el primero en denunciar esta aproximación a la cuestión que, en el fondo, hunde sus raíces en algunas concepciones pasadas que Rorty pretende criticar¹⁵. A fin de sortear la ingenuidad de ciertos planteamientos, este autor italiano se embarcó en el proyecto de cartografiar la tradición historiográfica moderna: una historia de la historia de la filosofía que revelase el horizonte histórico en el que se mueve la discusión. Esta segunda tendencia del debate, promovida por diversos estudiosos italianos durante más de treinta años (1974-2008)¹⁶, se ha consolidado en nuestros días a tenor de las últimas contribuciones, destinadas a continuar tal «historia de la filosofía al cuadrado»¹⁷. No obstante, las limitaciones de dicha iniciativa son evidentes y fueron ya admitidas en el libro blanco del proyecto de Santinello: el estudio histórico de la historia de la filosofía se circunscribe a un género asentado de la literatura científica, por lo que su fin es meramente *descriptivo*. Su máxima aspiración consiste en estimular la pregunta, pero no en ofrecer una respuesta sobre el sentido y la función de la historia de la filosofía. Por ello, su esfuerzo podría parecer una muestra más del omniabarcante poder de la

solo el impacto en el mundo académico germano, hispanoamericano y anglosajón, dejando para otras ocasiones el prolífico francófono e italiano.

¹⁴ Rorty, R., “The historiography of philosophy: four genres”, en *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75).

¹⁵ Santinello, G./Piai, G., “Prefazione”, en *Storia delle storie generali della filosofia. 4: L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*. Padova: Antenore, 1995, p. x.

¹⁶ En torno a la empresa de Santinello, promovida por el *Centro di Ricerca Nazionale* de Italia (que comprende siete tomos, algunos de los cuales han sido traducidos al inglés, véase para ello “Bibliografía”) gira una tradición italiana de investigación historiográfica que no puede ser tratada aquí por motivos de espacio. Esta también desarrolló una tradición reflexiva sobre la propia metodología que desarrolla, como pone de manifiesto el debate en torno a Del Pra y otros autores, de cuya existencia e importancia fuimos consciente gracias al profesor Luca Fionnesu, a quien agradecemos aquí su disposición.

¹⁷ Santinello, G., “Prefazione”, *Storia delle storie generali della filosofia. 1: Dalle origini rinascimentali alla historia*. Brescia: La scuola, 1981, p. vii. Véase, las recientes publicaciones: Hartung, G./Pluder, V. (eds.), *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Boston: De Gruyter, 2015. Del mismo modo, el proyecto de Santinello también conoce intentos precedentes, especialmente en la tradición francófona; véase, por ejemplo, Braun, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie* (Paris: Ophrys, 1973); de ella también es obligado mencionar los trabajos de Gueroult, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie* (3. Vol. Paris: Aubier, 1984-1988).

historización que asola la Academia, proclive a historizar incluso la misma puesta en cuestión de la historización del filosofar.

La incontrolable propensión a la historización fue evidenciada a finales del siglo pasado (1987) por Herbert Schnädelbach, quien acusó de forma muy provocativa (y estimulante) a los filósofos de haber sucumbido al *morbus hermeneuticus*, diagnóstico reiterado en sus últimas intervenciones¹⁸:

Hoy tenemos que lidiar con otras dolencias: la enfermedad *hermenéutica* – y esta es bastante contagiosa. Un síntoma de padecerla es la convicción de que el filosofar consiste en la lectura de las obras de los filósofos, y de que la filosofía se encuentra allí donde haya que interpretar textos. Se ha contagiado quien cree que la finalidad de una lección es hacer capaces a los estudiantes de leer a Kant, y es necesario prescribir cuarentena a quienes orientan un seminario filosófico [...] según los grados de dificultad del texto “que se debe trabajar”. La enfermedad hermenéutica consiste en la filologización de la filosofía¹⁹

Además de su descripción sintomática, Schnädelbach no vacila en señalar las causas: el *enfoque hermenéutico* de Martin Heidegger, continuado en la segunda mitad del siglo XX por Hans-Georg Gadamer. Ambos se habrían encargado de convertir en filología el filosofar; adquiriendo este una vinculación tal con los textos pasados que el análisis objetivo de su relación con la historia se antoja imposible.

Frente a la filologización del pensamiento, Schnädelbach aspira a fomentar una tercera aproximación desde la que abordar la historiografía filosófica, consistente en rehabilitar la idea de “reflexión”²⁰ a la luz de un examen historiográfico de este concepto. Esta operación no pretende cancelar el importante papel de la historia, pero tampoco eliminar la autonomía de la filosofía sistemática. Sus desarrollos aspiran a un compromiso entre la simplicidad de Rorty y la exuberancia de Santinello y busca establecer una convergencia saludable entre el filosofar y su historia. Este compromiso no ha conocido una forma definitiva²¹, por lo que tampoco ha supuesto un cambio en el estado de la cuestión. Con todo, el intento de Schnädelbach es una muestra más de que la *erradicación* de esa “contagiosa enfermedad” solo es pensable a la luz de una resolución *radical* de los interrogantes antes mencionados, relativos al anclaje de la historia de la filosofía en la misma reflexión.

¹⁸ Schnädelbach, H., “20. Jahrhundert. Rückblick auf 40 Jahre Philosophie”, en *Information Philosophie*, Heft 3/4, 2012 (disponible en <https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=6694&n=2&y=1&c=2>).

¹⁹ Schnädelbach, H., “Morbus hermeneuticus”, en *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, p. 236.

²⁰ El primero de ello y base fundamental para los demás es *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977).

²¹ El trabajo principal de Schnädelbach se ha limitado a exponer los “Grundzüge” (cf. *ob. cit.*, p. 3).

De este modo, la situación actual presenta tres tendencias o aproximaciones al problema que se repiten en la mayoría de las contribuciones: el sentido de la historia de la filosofía se podría elucidar desde (1) una reflexión puramente teórica consistente en examinarla bajo el prisma de otros estudios históricos, cuyo ejemplo más notorio es el ya citado *Philosophy in History*; (2) realizando un examen historiográfico de la misma historia de la filosofía, ejecutado de forma insuperable por el proyecto de Santinello *Storia delle storie della filosofia*; (3) indagando el pasado con el fin de perfilar conceptos apriorísticos mediante los cuales resolver los interrogantes actuales.

Heidegger como problema

Nuestro estudio pretende exponer la viabilidad de una aproximación alternativa a estas tendencias dominantes. El punto de partida es la imagen perfilada por Schnädelbach, a quien concedemos una sugestiva descripción de algunos síntomas de la Academia, pero no de las causas de tales achaques. El presente trabajo tiene como objetivo demostrar por qué, lejos de todo pronóstico, es en la propuesta hermenéutica de Heidegger donde reside la posibilidad de revertir la situación actual. En ella no se entiende la historia de la filosofía desde el molde ofrecido por otros tipos de “historia”; asimismo, su planteamiento no se limita a realizar un estudio historiográfico de aquella, ni mucho menos a buscar acuerdos entre ambas posiciones. La propuesta heideggeriana resulta un objeto privilegiado de nuestra indagación por determinar *nolens volens* el estado de la cuestión, pero, ante todo, porque en ella reside el planteamiento alternativo desde el que vislumbrar la resolución a las preguntas planteadas: ¿para qué la historia de la filosofía?, ¿cuál es el sentido y la función de la historiografía en la “reflexión filosófica”?

Ahora bien, esta iniciativa tampoco representa una novedad. La pretensión de este intento ya conoce una ejemplar expresión en los trabajos de Jean Grondin, quien a finales del siglo XX salió a la palestra en defensa de la imputación de Schnädelbach al pensar hermenéutico²². Grondin señaló muy acertadamente que la denuncia era capciosa, pues no diferenciaba dos aspectos muy diferentes entre sí: la práctica filológica de la Academia y el entramado conceptual elaborado por Heidegger, cuidadoso en trazar una vinculación del filosofar con su historia que no acabase por suprimir el primero. Incluso si se considera a este autor una causa indirecta o agravante de tales prácticas, podría ser absuelto al no ser fundamento de ellas.

No obstante, esta prometedora discusión, en línea con la dinámica mencionada al principio, ha carecido de continuidad y no parece haber aclarado definitivamente la comprometida situación de la filosofía hermenéutica. La razón de ello reside seguramente

²² Grondin, J., “Ist die Hermeneutik eine Krankheit? Antwort auf Herbert Schnädelbach?“, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 45, 3, 1991, pp. 430-438).

en la ambigüedad presente en algunas formulaciones con la que el mismo Heidegger se refiere a la historia de la filosofía; de hecho, pese a coincidir con el juicio de Grondin, no resulta difícil comprender los motivos de la errónea etiología defendida por Schnädelbach²³. El sentido y la función de la historia de la filosofía en el pensar heideggeriano sigue constituyendo un interrogante abierto.

Determinadas indicaciones realizadas por Heidegger en la segunda mitad del siglo XX, más agudizadas si cabe con la publicación de sus *Beiträge* en 1989 (GA 65) y otras obras adyacentes (GA 66, 69, 71), no han ayudado a deshacer el entuerto²⁴. Como defiende Grondin u otros especialistas²⁵, la “historia del Ser” [*Seynsgeschichte*] –designación utilizada solo en un cierto momento de su obra– no contiene ningún atisbo de misticismo, pero resulta imposible que no revista dicho significado para un público no especializado o que este no acabe reflejándose en buena parte de la literatura científica al respecto. Más allá de la *Seynsgeschichte*, en la simple conjunción del título “Heidegger y la historia de la filosofía” anida una cierta perplejidad, se manifiesta una tensión subyacente quizá a la totalidad del planteamiento hermenéutico.

Por un lado, la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía está edificada sobre la pregunta «por el sentido del ser» (SuZ, p. 1). Todos sus esfuerzos podrían ser vistos como un intento de explorar las diferentes respuestas ofrecidas por el pensar occidental a esta sempiterna cuestión. Su objetivo, entonces, estriba en «deshacerse [*Ablösung*] de las capas encubridoras producidas por la tradición» (*ibid.*, p. 22) para lograr una respuesta más originaria a esta cuestión, algo en sintonía con diversos estudios a él contemporáneos. Por otro lado, el mismo Heidegger se ha pronunciado en diferentes ocasiones contra tal comprensión de su empresa, especialmente contra la intelección de esta en términos de una *philosophia perennis* (*i. al.* GA 17, p. 34; SuZ, p. 300). El acceso al pasado no habría de ser entendido desde la historiografía al uso, donde lo fundamental son los resultados.

²³ En España sí encontramos alguna reacción puntual donde se intenta responder en nombre de la historia de la filosofía del segundo Heidegger: Galzacorta Muñor, I., “¿Morbus hermeneuticus? Heidegger y la historia de la filosofía”, en *Revista de Filosofía*, 36/2, 2011, pp. 133-156.

²⁴ Nos referimos a algunas de las afirmaciones pronunciación en conferencias y seminarios que ya se publicaron en vida del autor. Tales afirmaciones, descontextualizadas, pueden ofrecer distorsiones de su propuesta: «Al pasar, la Metafísica está pasada. El pasado no excluye, sino que incluye el hecho de que ahora, no antes, la Metafísica llegue a su dominio absoluto en el seno del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y de los objetos» (GA 7, p. 69). «La “historia del Ser” no es una serie lineal de sucesos [...]; la “historia del Ser” es el destino del *éöv*, en el que se apropia [*ereignet*] el lanzamiento de la abertura [*Zwiefalt*]» (GA 8, p. 265). «La historia de la metafísica antigua y medieval muestra que en el preguntar por el ente siempre sale a la superficie el ser. Decir que el ser duerme quiere decir: el ser no se ha despertado como tal, de modo que él [*es*] nos mire a partir de su esencia despierta» (GA 10, p. 80). A partir de la publicación de los *Beiträge* se estableció un marco más fijo desde el que entender algunas afirmaciones, pero en las obras en torno a ellos se siguen encontrando frases desorientadoras, véase *Die Geschichte des Seyns* (GA 69, p. 93).

²⁵ Grondin, J., *art. cit.*, p. 434-435; von Herrmann, F.-W., *Weg und Methode*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1990, pp. 22-36.

Su indagación historiográfica busca acentuar la relevancia filosófica de la pregunta en detrimento de la respuesta. El *motto* de su obra completa, “*Wege, nicht Werke*”, intenta condensar esta ambición.

Siguiendo tal indicación, algunos autores han advertido con buenas razones que constituiría un malentendido considerar la existencia de «una “filosofía de Heidegger”» desde la cual este habría abordado «los textos de los filósofos»²⁶. Lo principal de su método historiográfico no reside en la criba sistemática de una u otra tesis filosófica, sino en «ese trabajo de lectura e interpretación de textos de la gran tradición filosófica»²⁷ que, de algún modo, hace porosa la línea divisoria entre la historia y la filosofía. Allí reside la esencia de la posición hermenéutica. Desde esta perspectiva habrían de entenderse sus “interpretaciones fenomenológicas” de Aristóteles (GA 61), de Kant (GA 25) o de Leibniz (GA 26).

Sin embargo, estas aproximaciones a Heidegger sitúan al estudioso en una encrucijada difícil de solventar, pues plantean los mismos interrogantes con más fuerza: ¿qué querría decir estudiar la historia de la filosofía?, ¿qué función juega esta última en el pensamiento de Heidegger?, ¿y en qué términos específicos caracterizar su propuesta historiográfica?

Estas preguntas no son baladíes. De los ambages de sus respuestas se nutren los ataques contra las pretensiones y la validez de las interpretaciones heideggerianas, pero en ocasiones también sus defensas. El primer paso en la resolución de la relación entre historia y filosofía en el planteamiento hermenéutico inaugurado por Heidegger pasará por esclarecer estas cuestiones. La única vía posible para ello reside en la labor de clarificación conceptual a la que está dedicada la presente tesis doctoral. Ahora bien, tales interrogantes no han de perder de vista el horizonte más amplio de nuestra indagación, relativo a analizar la tirante relación entre la filosofía y su historia. Paradójicamente, la tarea de clarificación propuesta se realiza con la convicción de que la actividad filosófica todavía puede y debe hacer mucho más que comentar o elucidar los autores del pasado.

Abordar esta problemática, empero, exige un mayor nivel de concreción. A continuación, intentaremos esclarecer el planteamiento historiográfico de Heidegger dentro del *recorrido histórico* del debate sobre la función de la historia de la filosofía en los siglos XIX y XX, avanzando así la tesis que queremos defender (1). Gracias a ello obtendremos una mayor delimitación de nuestro objeto de estudio, que consistirá en focalizar nuestra atención en la historiografía de la filosofía anunciada en el §6 de *Ser y tiempo*, específicamente en el sentido del concepto de *Destruktion* (2).

²⁶ Marzoa, F., “Heidegger y la filosofía griega”, en Pellecín, M., Reguera, I., *Wittgenstein-Heidegger. Diputación provincial de Badajoz*, 1990, pp. 227-239.

²⁷ Marzoa, F., “Heidegger y la historia de la filosofía”, en *Taula*, n. 13-14, 1990, p. 99.

1. La filosofía y su historia. Una aproximación histórica y sistemática a su problemática relación

La problemática relación entre la filosofía y su *pasado* viene de lejos. Presumiblemente Aristóteles tendría conciencia de ella al pasar lista de las doctrinas precedentes en el “Libro A” de la *Metafísica* o del *De Anima*²⁸, pero tampoco sería extraña a Ibn Bayyah o Suárez al comentar la obra del Estagirita más de un milenio después. Sin embargo, de ninguno de ellos se colige la perplejidad que, por ejemplo, experimenta Dietrich Tiedemann a finales del siglo XVIII²⁹ en su estudio de la «historia de la sabiduría [Weltweisheit]». Es en ese momento cuando se emprenden los primeros intentos modernos de explorar historiográficamente la filosofía y, con ellos, surgen ciertas dudas que todavía se mantienen vivas en nuestro presente³⁰.

Para Tiedemann la misma idea de una “historia de la filosofía”, en cuanto conjunto de doctrinas *pasadas*, está cargada de interrogantes, pues no resulta obvia su función y sentido para una doctrina *presente*. Ya solo el genitivo que une las dos partes de este sintagma es un misterio: ¿no será –siguiendo a Ortega– una empresa demente unir estos dos conceptos³¹? Y si no lo es, ¿cómo llevarla a cabo? Siguiendo el impulso de Santinello, atender a su génesis puede resultar una empresa enriquecedora. En las siguientes páginas exploraremos brevemente cuatro significados de la “historia de la filosofía” a partir de su desarrollo histórico. En este intento no nos guía la pretensión de exhaustividad; su fin consiste en trazar las *posiciones cardinales* del debate histórico que permitan orientarnos en el problema y situar el enfoque heideggeriano que buscamos esclarecer de manera preliminar.

Cuatro posiciones cardinales

De acuerdo con Tiedemann, y otros autores como I. Kant o K. L. Reinhold, la historia de la filosofía se vuelve objeto de estudio porque, en primer lugar, existe una *Filosofía*,

²⁸ En él ya se refiere a sus predecesores como “los antiguos” [οἱ παλαιοί] (Met., A, 986b10).

²⁹ Tiedemann, D., *Geist der speculativen Philosophie. Band I: von Thales bis Sokrates*. Marburg: Neue Akademische Buchhandlung, 1791-1797, p. v. En la “Bibliografía” indicamos los volúmenes de la obra.

³⁰ Seguimos el juicio de Santinello, G./Piai, G., “Prefazione”, *ob. cit.*, p. xi. Además de la perplejidad que manifiesta Tiedemann en su introducción al libro, esta distancia con el pasado es evidente en su denuncia a las contribuciones previas, basadas en expresar solo las «opiniones» de los filósofos (véase, Tiedemann, *ob. cit.*, p. xviii). Esta diferencia es ya notable en los títulos de las obras de la época. Para una lista, todavía parcial, de las historias de la filosofía del siglo XVII y XVIII en Alemania, véase <https://www.uni-hildesheim.de/fr/histories-of-philosophy/philosophiegeschichte/deutsch/15-18-jh/>. En estos siglos el pasado adquiere unos matices que determinan el estado de la cuestión hoy.

³¹ «La historia de la filosofía tiene, en efecto, y no hay por qué ni para qué ocultarlo, un divertido aspecto de dulce manicomio. La filosofía que, si algo parece prometernos, es la máxima sensatez se nos muestra, por lo pronto y tomada en su conjunto histórico, con rasgos muy similares a la demencia» (*Obras Completas*. Madrid: Taurus, 2009, vol. IX, p. 378).

es decir, una actividad específica, diferenciable frente a otras y continua en el tiempo. A ella se une la convicción de que tal empresa ha adquirido una forma más o menos definitiva mediante una configuración *sistemática*. No es la historia de *las filosofías*, sino de *la filosofía en cuanto sistema* la que es tema de investigación³². Esta constituye, en efecto, el punto de partida de los primeros promotores de la historiografía moderna en filosofía:

Considero, por tanto, que la familiaridad con la naturaleza de la facultad humana de la representación, del conocimiento y de la apetencia [que encarna el sistema de la filosofía crítica] es condición esencial para el estudio de la historia de la filosofía, tanto como el conocimiento de las fuentes antiguas y de los saberes auxiliares de la historia y la filología³³

Según los autores mencionados, solo desde las bases sólidas del sistema es posible el estudio del pasado, el cual constituirá una descripción del devenir histórico de aquel. La historia de la filosofía se vuelve así una «historia de la razón pura» (KrV, A852/B880). Con ella concluye Kant su *opus magnum*, pues resulta una exigencia de toda *revolución* dar cuenta de los eslabones precedentes que esta culmina, amén de que su estudio puede ayudar a su consolidación y ampliación.

La aparente tensión entre historia y filosofía se resuelve en una exposición de los posibles *progresos* que el presente filosófico ha hecho frente a los esfuerzos del pasado³⁴. Para esta *primera posición*, entonces, la filosofía es independiente de su historia, a la que está vinculada solo por obligaciones relativas a la *completud* del sistema y, en cualquier caso, constituye una empresa posterior a su establecimiento.

Con todo, la filosofía crítica del siglo XVIII –en un sentido amplio que abarca también las configuraciones idealistas posteriores³⁵– no se asentó con la fuerza pretendida y la idea de sistema permaneció un fin meramente problemático. Tal situación, además de ocasionar un desconcierto en la propia investigación en filosofía, afectó también a su indagación historiográfica, pues esta dependía de aquel ideal. No obstante, autores del

³² Véase el paralelo sistemático de estas indicaciones en torno a la génesis de la empresa historiográfica en filosofía en el artículo de Radrizzani, I., “Reflexiones sobre el estatuto de la historia de la filosofía”, en Oncina, F., *Tradición e innovación en la historia intelectual*, pp. 123-130.

³³ Reinhold, K. L., “Über den Begriff der Geschichte der Philosophie”, en Fülleborn, G. G., *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. I, Züllichau und Freystadt: Frommannsche Buchhandlung, 1791, p. 35.

³⁴ En este contexto la Academia de Berlín lanzó su famosa pregunta: “¿Cuáles son los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff?” (1792). Véase para ello el estudio preliminar de Felix Duque al borrador que preparaba Kant para este concurso, en Kant, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Madrid: Tecnos, 2011. Asimismo, otra de las ideas cardinales, operativas en estas germinales historias de la filosofía, es la idea de completud en la reconstrucción del pasado. De ella dependen las primeras traducciones y polémicas en torno al poema de Parménides, una tarea que quizá en otro momento hubiese resultado pintoresco o extravagante y hoy continúa siendo parte obligada del temario de la asignatura de Filosofía Antigua (véase sobre este primer intento: Fülleborn, G. G., *ob cit.*, vol. VII, 1797).

³⁵ Por motivos de concreción, desatendemos en este breve resumen las complejas posiciones idealistas post-kantianas sobre la historia de la filosofía.

segundo tercio del siglo XIX, como A. F. Trendelenburg, E. Zeller o K. Fischer³⁶, lejos de clausurar tal empresa, la rehabilitaron, dándole una función diferente a la de Kant o Tiedemann, todavía más radical y presente hoy en buena parte de los historiadores. En ellos, la historia de la filosofía pasó de ser un requisito para la completud del sistema a una exigencia para su propia fundamentación³⁷.

La convicción operativa de esta *segunda posición* cardinal surge de la necesidad de orientarse en la pluralidad de propuestas filosóficas, excluyentes entre sí. Ello implicaba una dedicación, al menos inicial, a la historia de la filosofía, pues en ella residían las causas de tal situación. En este sentido, todos estos filósofos distinguían netamente la investigación historiográfica de la *philosophia perennis*, a la que aspiraban en sintonía con Reinhold o Kant³⁸. La distancia con estos últimos, sin embargo, radicaba de forma exclusiva en la función que la historiografía adquirió; ella pasaba a ser *órganon* y no *productum* de la filosofía³⁹, lo que, al mismo tiempo, conllevó una nueva forma de acceder al pasado. Este ya no debía ser encorsetado en la linealidad de una suma de eslabones que culminase en un sistema, dado que se carecía todavía de uno. La historia también podía representar, por ejemplo, el recorrido de un error que acaba en la decadencia del presente –en este momento, de hecho, se consolida el mito historiográfico de Grecia como el momento prístino del filosofar⁴⁰–. En cualquier caso, se apuntaló la idea de que en la historia se jugaba el *primer paso del filosofar* consecuente, ímpetu que implicó un desarrollo de la historiografía único en el pensamiento occidental.

La profundidad de los estudios historiográficos decimonónicos coadyuvó al nacimiento de otra convicción, según la cual el problema no residía tanto en *cómo* fundar el sistema de filosofía, sino en la pretensión de querer hacerlo. El mismo examen historiográfico revelaba, cada vez con mayor detalle, la íntima vinculación de cada

³⁶ Sus estudios más famosos son Trendelenburg, A., *Historische Beiträge zur Philosophie* (3 vol., 1846-1867), Fischer, K., *Geschichte der neuern Philosophie* (10 vol., Heidelberg: Carl Winter 1897 - 1902) y Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig: R. Reisland, 1876-1882).

³⁷ Dieter Henrich, por ejemplo, definió así la motivación, al menos inicial, de sus estudios historiográficos. Véase Henrich, D., *Metafisica e modernità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2008, pp. 15-32.

³⁸ Dan muestra de ello sus tratados de carácter más sistemático, dedicados principalmente a la lógica o epistemología. Véanse los títulos mencionados en la “Bibliografía”.

³⁹ La expresión viene de Kuno Fischer, pero fue ampliamente utilizada por W. Windelband, cuyo proyecto historiográfico debe ser visto como una continuación del intento de su maestro. Véase Windelband, W. 1905. “Die Geschichte der Philosophie”, en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Band II*. Heidelberg: Carl Winter, pp. 175–200.

⁴⁰ Esto se pone en evidencia en la escuela de Trendelenburg, especialmente en su discípulo Teichmüller. Véase para ello el divertido texto de este último, en el cual, haciéndose pasar por Kant, relata su viaje al cielo después de morir. En él este filósofo se veía ridiculizado por los diferentes pensadores griegos de la Atenas clásica: Kant, I. [Teichmüller], *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel*. Friedrich Anreas Berthes, 1877.

enfoque filosófico con su época, con las preguntas sociales y políticas de su tiempo o con las necesidades de un pueblo, como señala Dilthey (GS VII, pp. 25 y ss.). Así nace la conciencia histórica (*ibid.*, p. 3), la cual no consiste tanto en entender el *peso* de la historia en la conciencia, sino en la *esencial historicidad* de esta. Tal nueva propuesta generó una *tercera forma* de comprender la unión entre la historia y la filosofía, que consistía justamente en disolver la conjunción. Dado que no existe un pensar fuera de la historia, es inútil realizar una distinción entre esta y un ilusorio pensar apriorístico.

Del mismo modo que la fisiología no puede independizarse [*abstrahieren*] de la física, tampoco la filosofía de su historicidad (...) La distinción entre una filosofía sistemática y una exposición histórica es esencialmente incorrecta⁴¹

Los estudios de Dilthey dan prueba de esta aproximación. Estos no intentarían medir el pasado bajo ninguna *forma apriorística* (como perseguía Kant) ni tampoco esperar de ella la *base* del nuevo pensar sistemático (según pretendía Fischer o Trendelenburg). La misma idea de una *philosophia perennis* que aunaba los intentos precedentes de abordar la historia quedaba cancelada. Lo único que podía hacer el filosofar es dar cuenta de su propia historicidad, reflejando la dimensión pasada de todo presente y denunciando, en caso, la ambición de sobrepasar estos límites. La filosofía, así, deviene el más extremo de los relativismos, es “filosofía de la cosmovisión”.

Sin embargo, como denunció Husserl en 1911, tal posición implica una autocontradicción: «si la crítica filosófica encuentra algo que refutar con validez objetiva, entonces es que hay también un campo en que se puede fundamentar algo con validez objetiva» (Hua XXV, p. 64). A principios del siglo XX, la asunción de una universalidad ahistórica parecía tan inviable como su negación. A la postre, la experiencia que acompaña a la reflexión crítica no sabe de pasados ni futuros –algo que también vale para Dilthey (GS VII, p. 5 y ss.)–, por lo que su dimensión atemporal resulta insoslayable.

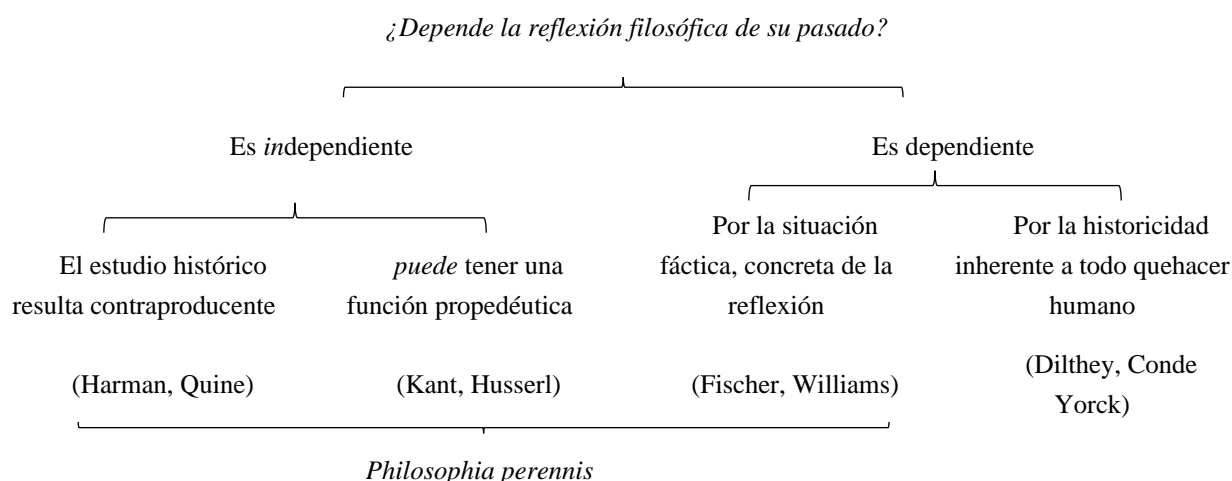
Durante el período de entreguerras diversos autores reivindicaron esta dimensión apriorística, en peligro por el proceso creciente de historización que venía produciéndose desde Kant, el cual, pasando por Fischer y Trendelenburg, culminaba en Dilthey. En los primeros años del siglo XX la situación estaría marcada por una antinomia, configurada entre la afirmación incondicional de la conciencia histórica y la renuncia a ella por mor de una defensa de la *philosophia perennis*. De ella surge la cuarta y última figura de este recorrido del problema, un movimiento de reacción al incipiente historicismo, consistente en negar la relevancia del problema mismo. Tal programa está presente en el invito husserliano a «olvidar la historia y los efectos de ella» (Hua XXV, p. 256), en las reflexiones del primer Wittgenstein⁴² o en el programa de una germinal filosofía analítica.

⁴¹ Intercambio epistolar del conde de Yorck con Dilthey. Fragmento extraído de *SuZ* (GA 2, p. 526 y ss.)

⁴² Véase los sugestivos comentarios de Rodríguez, R., *ob. cit.*, p. 20.

Es esta otra línea reactiva de pensamiento la que pervive en la actualidad como santo y seña del mundo anglosajón; muestra de ello la ofrece el famoso eslogan del despacho de Gilbert Harman en Princeton, «*Just say no to the history of philosophy*»⁴³.

Desde luego, no todos los autores mencionados suscribirían un lema tan radical. Husserl, sin ir más lejos, admitiría el valor propedéutico de la historia de la filosofía, como ilustran las numerosas lecciones que impartió sobre ella⁴⁴, lo que le situaría en una posición similar a la de Kant o Reinhold. Lo mismo vale para algunos autores anglosajones, p. ej. B. Williams⁴⁵, quien ha enfatizado la necesidad preliminar del estudio historiográfico para la filosofía, aunque sea principalmente en algunas cuestiones relativas a la ética y la moral, de forma muy cercana a Fischer o Trendelenburg. Por tanto, hemos dado con *cuatro posiciones*, históricamente cardinales, caracterizadas por diferentes convicciones e implicaciones para la comprensión de la historia de la filosofía. Si queremos representar estas propuestas de forma intuitiva a partir de las preguntas planteadas al inicio del trabajo, surgiría el siguiente esquema:



Volvamos ahora a la cuestión en la que queríamos centrar nuestro empeño, al ser esta clave para afrontar nuestro desafío actual: ¿dónde emplazar el pensamiento hermenéutico en este esquema? ¿Cómo definir la relación que, según Heidegger, guardaría la filosofía respecto de su historia?

⁴³ Con ecos de la campaña antidrogas del Gobierno Reagan “*Just say no (to drugs)*”; véase Sorrel, T./Rogers, G. A. J., *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 6.

⁴⁴ Obviamente, estos comentarios se circunscriben a un momento particular del desarrollo del pensamiento de Husserl que llega hasta 1920. Su última etapa ofrece una visión diversa del asunto. Véase Jaran, F., *Phénoménologies de l'histoire: Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*. Louvain: Peeters, 2013.

⁴⁵ Williams, B., “Why Philosophy needs History?”, *London Review of Books*, 24/20, 2002, pp. 7-9.

El anclaje de Heidegger

Como ya se ha indicado antes al referirnos a los trabajos de Schnädelbach, algunos autores optarían por situar a este autor en la estela del historicismo. Sin embargo, tal tentativa sería ciertamente un desatino, en la medida en que el planteamiento hermenéutico nace en reacción a él. La crítica al historicismo y a su “filosofía de las cosmovisiones” [*Weltanschauungsphilosophie*] es una constante de la obra de Heidegger⁴⁶. Además, el enfoque hermenéutico siempre va de la mano de un pensar sistemático que ni siquiera pretende renunciar a la terminología kantiana de trazar las «condiciones trascendentales» o «condiciones de posibilidad» de una u otra dimensión de la existencia humana (SuZ, p. 31). Sin ir más lejos, para Heidegger la filosofía se resume en una *única* pregunta: la cuestión del ser. Aunque –paradójicamente– tal afirmación no pretende sostener ningún tipo de *apriorismo*, sino, todo lo contrario, eliminarlo (*ibid.*, p. 300; GW II, p. 79). Ahora bien, ¿cómo se conjuga esta aspiración a la universalidad con la defensa de la conciencia histórica? ¿De qué modo es pensable una lucha contra el historicismo que busque, al mismo tiempo, desvincularse de cualquier filosofía atemporal? ¿Acaso hemos completado con estas clasificaciones todas las posiciones posibles relativas a la relación de la filosofía con su historia? Y si no es así, ¿dónde situar a Heidegger?

La tesis que nos gustaría defender en este trabajo es la siguiente: *el planteamiento* mismo aquí presentado, motivado por la dinámica histórica del debate desde la que usualmente se entiende el enfoque hermenéutico heideggeriano, *es erróneo*. La posibilidad de comprender la propuesta de Heidegger estriba en entender que esta *no puede* ser encuadrada dentro del esquema tradicional anterior; su enfoque consiste *en negar la validez de la antinomia fundamental que lo articula entre apriorismo e historicismo*. Así pues, la *resolución* de la pregunta en torno a la *posible* dependencia o in-dependencia de la “reflexión” de su “historia” consistirá en su *disolución* en cuanto auténtica formulación del problema.

De hecho, defenderemos que el fundamento de la hermenéutica anida en denunciar tal disyuntiva, describiéndola como un *pseudoproblema*: a ella subyace una comprensión equivocada de los dos polos en cuestión, “reflexión” e “historia”, según la cual estos dos conceptos serían elementos separados sobre los cuales habría que pensar una “posible unión”. Tal equivocación surge de una concepción inadecuada de la forma de ser de la existencia humana, de la “conciencia”, que Heidegger intenta corregir. Tanto es así que

⁴⁶ Muchas de las lecciones de su primer período buscan independizar el filosofar de tal perspectiva. Asimismo, *Verdad y método*, que representa una continuación de la obra de Heidegger, ofrece la mejor de las evidencias, pues su argumento principal consiste en describir por qué el historicismo traiciona la misma conciencia histórica que pretendía atesorar (GW I, pp. 177 y ss.).

este autor prueba a reconceptualizar la actividad filosófica bajo el término de “repetición” [*Wiederholung*] en oposición al clásico y asumido de “reflexión”. Por tanto, comprender el enfoque hermenéutico heideggeriano pasará por atisbar el paso conceptual *de la “reflexión” a la “repetición”*.

De este modo, frente a lo que se podría pensar a la luz del recorrido histórico de la cuestión, existe una alternativa en el debate expuesto hasta el momento, algo así como una tercera vía entre la negación y la afirmación de una *philosophia perennis*. Con ella no se pretende afirmar la independencia absoluta del filósofo respecto al pasado, idea que acompaña la vivencia inicial de la reflexión –base del apriorismo–, pero tampoco la necesaria dependencia de todo pensamiento frente a su contexto de surgimiento, que trasluce en el estudio historiográfico de cualquier autor –asiento del historicismo–. La presente monografía pretende exponer, en sus límites y posibilidades, las razones de esta alternativa⁴⁷.

2. La cuestión abierta de la historiografía hermenéutica: Heidegger y la “*Destruction*”

En las páginas anteriores hemos puesto de relieve la tesis que defenderemos en este trabajo⁴⁸. El asunto aún pendiente es cómo llevar a cabo su ilustración y clarificación, especialmente a la vista de los problemas interpretativos que acarrea la obra de Heidegger.

Deslinde frente a otros enfoques historiográficos

Una de las estrategias posibles para elucidar el paradigma historiográfico de la hermenéutica podría residir *in primis* en deslindarlo de otras propuestas historiográficas.

⁴⁷ El ensayo, por consiguiente, toma un camino muy ceñido en su abordaje de la perspectiva hermenéutica; no por ello menos fundamental. En él reside, de hecho, el núcleo de la polémica de Gadamer con Koselleck. Véase Oncina, F., *cap. cit.*, pp. 46-51; también Villacañas, J. L./ Oncina, F., “Introducción”, en Gadamer, H.-G. /Koselleck, R., *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997. Pero también en él radica, en última instancia, la base del debate con otros autores, entre los que cabe destacar Habermas y Derrida, polémicas determinantes del marco de la academia actual. Sobre la primera polémica véase Habermas, J., “*Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*”. En Bubner, R. *et. al.* (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, Mohr, 1970, pp. 73-104; sobre la segunda Gómez Ramos, A. (ed.): *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida, número monográfico de Cuaderno Gris, nº 3, 1998*. Como se espera demostrar, lograr resolver los interrogantes mencionados va de la mano de desmentir las acusaciones de relativismo, filologización o conservadurismo que emergen en estas discusiones

⁴⁸ Sin duda un camino certero y natural sería investigar la forma adquirida por la filosofía hermenéutica en la obra de Gadamer, quien popularizó tal término. A Grondin debemos los mayores esfuerzos realizados a este respecto, quien se ha encargado de delinear el sentido de la filosofía gadameriana en el desarrollo histórico de la tradición hermenéutica clásica y de la filosofía alemana en general. Véase Grondin, J., *¿Qué es la hermenéutica?* (Herder, Barcelona, 2008), *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Herder, Barcelona, 2002) y *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009).

Al remarcar los contornos distintivos de la propuesta de Heidegger, aun de forma meramente negativa, quizá podamos dar un primer paso sustantivo en la indagación de su enfoque.

A ello apunta este pensador alemán al sostener que su tratamiento de la historia de la filosofía no tiene nada que ver con «la doxografía, la historia de los problemas o del espíritu» (SuZ, p. 10), todos ellos enfoques afines a las posiciones tradicionales mencionadas en la sección anterior. Gadamer, siguiendo a su maestro, realizó la tentativa más reseñable en este sentido. Este último dio nombre y apellidos a la historiografía hermenéutica, denominándola “historia conceptual” [*Begriffsgeschichte*]⁴⁹, para después contraponerla a otras propuestas historiográficas, principalmente la historia de los problemas neokantiana⁵⁰.

Esta estrategia argumentativa ha resultado, en cierta manera, exitosa –pese a haber revivido en el camino una *new theory of problems*⁵¹–. En el seno de los estudios especializados sobre historiografía de la filosofía ha creado una abundante literatura consistente en trazar puntos de unión y distancias entre las diferentes metodologías, los cuales, sin duda, son una ayuda en vista del crecimiento exponencial de estas en los últimos años: frente a las ya clásicas *Geistesgeschichte*, *Ideengeschichte* o su variante americana *History of Ideas*, aparecen hoy la *Cultural History*, el análisis de discursos o de constelaciones (*Konstellationsforschung*), la historia de las mentalidades o de las metáforas, entre muchas otras⁵². No obstante, la distinción entre métodos y enfoques⁵³

⁴⁹ El término no fue acuñado por el mismo Gadamer, sino extraído de la empresa fomentada en los años cincuenta por E. Rothacker, la cual culminó en la instauración de la *Senatskommission für Begriffsgeschichte* de la DFG dirigida por Gadamer. Sobre ello véase Kranz, M., “Begriffsgeschichte institutionell: Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966) Darstellung und Dokumente”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 53, 2011, pp. 153-226.

⁵⁰ Esto es evidente en sus importantes contribuciones “Begriffsgeschichte als Philosophie” (GW II, pp. 77-91) y “Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie” (GW IV, pp. 78-94). Faustino Oncina ha subrayado en múltiples ocasiones la importancia de esta dimensión crítica en la génesis de la historia conceptual, también en aquella de matriz koselleckiana, véase Oncina, F., “Los giros de la historia conceptual”, en *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, p. 45 y ss. Esta designación del quehacer hermenéutico ya aparece en *Verdad y método* (GW I, p. 5, 15).

⁵¹ Esta vuelta a la *Problemgeschichte* está representada en la actualidad por M. Sgarbi y R. Pozzo (véase *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011), pero tiene su origen en Otto Oexle, ambos también estudiosos de la historia conceptual; su gran virtud es hacer frente al relativismo del que se acusa a la historiografía hermenéutica. Véase Oexle, O., “Begriffsgeschichte – Eine noch nicht begriffene Geschichte”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 116, pp. 381-400, y Sgarbi, M., “Theory of the History of Problems: A re-contextualization”, en Koçan, G., *Transnational concepts transfers and the challenge of the peripheries*. Instambul: Istanbul Technical University Press, 2008.

⁵² Véase Müller, E. / Schmieder, F., *Begriffsgeschichte zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2020), pp. 122-139. Este es otro de los ejes fundamentales del proyecto en el que se inserta este trabajo, como muestran los libros *Teorías y prácticas de la Historia conceptual* (Madrid: Plaza y Valdés, 2009) y *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2013).

⁵³ Además de las ya citadas, cabe destacar la colección de Reclam, Mulsow, M./Mahler, A. (eds.), *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*. Stuttgart: Reclam, 2014.

tampoco permite aclarar la cuestión principal; más bien, la plantea con más fuerza: qué pretende el estudio histórico-conceptual exigido por la hermenéutica y en qué medida este representa una crítica a la comprensión usual de “reflexión” e “historia”. Solo mediante la respuesta a estos interrogantes se podría llegar a entender la esencia del enfoque de Heidegger y, desde ahí, atender a sus críticas a otras metodologías.

El concepto de destrucción en Ser y tiempo

Sin embargo, esta conclusión nos enfrenta a nuevas dificultades, casi tan espinosas como las que buscamos resolver con anterioridad. Una de estas dificultades se refiere a la amplitud del objeto de estudio: ¿acaso es posible examinar el vasto trabajo historiográfico de Heidegger? ¿Cómo fijar una referencia en él que sirva de guía? Como a él mismo le gustaba subrayar, buena parte de su obra (que ya supera los cien volúmenes) está destinada a esa labor⁵⁴. La primera exigencia que se impone en este trabajo es una acotación de nuestro objeto de estudio; delimitación que, en este caso, se concentrará en el examen de *la historiografía heideggeriana previa a los años treinta*.

Tal decisión tiene su razón de ser a la luz de la estructura argumentativa del todo que articula la *Gesamtausgabe*, normalmente dividida en dos momentos: los desarrollos referidos a la analítica existencial de *Ser y tiempo*, que llegarían hasta los años treinta, y el pensar histórico del ser [*seynsgeschichtliches Denken*]. En la presente monografía nos ocuparemos solo del momento inicial, pues partimos de la convicción de que cualquier precisión sobre el pensar histórico del ser –que parecería más cercana a nuestros intereses– presupone un estudio sistemático de *Sein und Zeit*⁵⁵, el cual sigue siendo su obra de referencia. Es en este *opus magnum* donde se plantea por vez primera y de forma explícita su distancia con otros enfoques historiográficos y, al mismo tiempo, se propone un título con el que caracterizar su propia labor, la “*Destruktion*” [destrucción, deconstrucción]. A ella dedica las famosas reflexiones del §6 del tratado, referencia fija para cualquier estudio sobre la historiografía heideggeriana. Este texto supone un anclaje inicial en nuestra indagación, pues allí se podría obtener una primera aproximación a la resolución de la cuestión sobre qué es y cómo investigar la historia de la filosofía desde la perspectiva hermenéutica.

Además, hay buenas razones para pensar que la “historia conceptual” que articula Gadamer frente a otros enfoques como auténtico quehacer hermenéutico se remite a aquello expresado por Heidegger en los años veinte con el término “*Destruktion*”. Siempre que este último intenta elucidar el estatuto de su *Begriffsgeschichte* acaba

⁵⁴ Heidegger, M., “Nur noch ein Gott kann uns retten“, en *Spiegel*, 23, 1976, pp. 193-219.

⁵⁵ Véase von Herrmann, F.-W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1964. También, del mismo autor, *Wege ins Ereignis*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.

apuntando a la función de la “destrucción” de su maestro, siendo esta ejemplo y mentor de ella (GW II, pp. 83; III, p. 297; IV, p. 80⁵⁶). De hecho, la estrategia argumentativa de deslindar la *Begriffsgeschichte* frente a la *Problemgeschichte* neokantiana, expuesta por Gadamer en 1970 (GW II, pp. 79 y ss.), tiene su origen en aquellos años de estrecho contacto con este peculiar quehacer historiográfico heideggeriano. La crítica a la historia de los problemas conoce una primera expresión en el artículo de 1924 “Zur Systemidee der Philosophie”⁵⁷ y en la reseña del mismo año a los *Grundzüge* de Hartmann, en la cual se puede percibir la impronta heideggeriana (GW III, pp. 298 y ss.). Es allí donde por vez primera aparece la “*Destruktion*”, precediendo incluso al mismo Heidegger⁵⁸. Luego este concepto también resulta objeto privilegiado de una investigación que busque esclarecer el quehacer histórico-conceptual⁵⁹ frente a otros enfoques y, con él, la perspectiva hermenéutica. La noción de destrucción exige, por tanto, una minuciosa labor de clarificación, lo que, de nuevo, nos remite al parágrafo §6 de *Ser y tiempo*.

Ahora bien, la concreción alcanzada en el objeto de estudio viene acompañada de una sospecha nada baladí. La “destrucción de la historia de la filosofía” no es solo una de las ideas fundamentales del pensar heideggeriano, sino de la entera filosofía del siglo XX. Su recepción es muy dilatada en el tiempo; los estudios sobre el parágrafo §6, inabarcables. ¿Existe la posibilidad de decir algo nuevo sobre este tema? ¿Es tan siquiera viable su estudio? Estas dudas conllevan la advertencia de que cualquier trabajo al respecto debe renunciar, de entrada, a un absoluto prurito de novedad; nuestro intento no es ninguna excepción a esta regla. Aun con todo, partimos de la convicción de que un análisis *sistemático* del parágrafo §6 de *Ser y tiempo* y del significado en él del concepto de “*Destruktion*” todavía representa un *desideratum* de la investigación heideggeriana. Justamente por ello, consideramos que su elucidación permite un nuevo intento de aclarar la situación de la historiografía hermenéutica.

⁵⁶ Esto también ha resultado evidente en el debate con Derrida, en el que Gadamer no vaciló en trazar una relación de fundamentación entre la hermenéutica y la *Destruktion* de Heidegger (GW II, pp. 361 y ss.).

⁵⁷ Artículo no recogido en sus obras completas: “Zur Systemidee in der Philosophie“, en *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage*. Berlin / Leipzig: de Gruyter, 1924, pp. 55-75.

⁵⁸ Cf. Kerber, H., “Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte Gadamers vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns“, en *International Yearbook for Hermeneutics* 15, 2016, pp. 294-314.

⁵⁹ E. Müller y F. Schmieder, máximos exponentes en rastrear la génesis de la historia conceptual, han destacado solo tímidamente esta relación, en nuestra opinión, tan fundamental. Véase *Begriffsgeschichte und historische Semantik - Ein kritisches Kompendium*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016, pp. 46 y ss. De algún modo, el presente estudio también podría entenderse como el intento de colmar esa laguna.

Siguiendo la estela de recientes contribuciones⁶⁰, en el siguiente capítulo pondremos de relieve ciertos interrogantes todavía pendientes sobre dicho concepto, así como la manera decidida de abordarlos.

⁶⁰ Destacamos el ya mencionado de Jaran, F., *Phénoménologies de l'histoire : Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, especialmente las páginas 20-25 donde ya se apunta el proyecto que aquí emprendemos. También del mismo autor, aunque toque el tema de forma más tangencial, *La huella del pasado*. Barcelona: Herder, 2019. Aprovechamos esta ocasión para agradecer al profesor F. Jaran las indicaciones realizadas en los primeros pasos de nuestra investigación y su disposición a lo largo de la misma.

PROLEGÓMENOS METODOLÓGICOS

El estado de la cuestión de la “*Destruktion*” en los *Studia heideggeriana*

En la INTRODUCCIÓN hemos delimitado la propuesta de este estudio: examinar el enfoque historiográfico de *Ser y tiempo*. Buscamos comprender el lugar sistemático que ocupa la “historia de la filosofía” en el andamiaje de esta obra y explorar los motivos de su sucinta oposición a la «*Problemggeschichte, Geistesgeschichte* y la doxografía» (SuZ, pp. 22-23). Todas estas metas, según se indicó, dependen en última instancia del esclarecimiento de la noción de *Destruktion* [destrucción, deconstrucción], pues con ella designa Heidegger inequívocamente su particular aproximación a la «historia de la metafísica y ontología» (*ibid.* p. 19 y ss., 392). A partir de ahora, la cuestión en la que se focalizarán nuestros esfuerzos reza: ¿qué quiere decir este manido concepto?

La dificultad inicial a la que nos enfrentamos radica en la imposibilidad de localizar una definición precisa de la “*Destruktion*” en los textos del propio Heidegger. Las referencias a ella se encuentran diseminadas a lo largo de todas sus obras y esta nunca se convierte en tema central de un tratado o una conferencia. El único lugar al que acudir permanece el famoso §6 de *Ser y tiempo* (SuZ, pp. 19-26). No obstante, como mostraremos a continuación, estas páginas –que no llegan a la decena– plantean nuevas dudas sobre el sentido y la función de la empresa deconstruktiva de Heidegger, cuestiones abiertas que continúan formando parte de la literatura especializada. Índice de esta situación es el hecho de que todavía hoy, casi una centuria después de su publicación, no exista una monografía que ahonde en esta noción capital de la empresa de “*Ser y tiempo*”⁶¹. Sin embargo, esto no quiere decir que no exista un nutrido grupo de importantes contribuciones que impulsen la investigación sobre el tema. El fin del presente capítulo, además de evidenciar las dificultades que afrontará nuestro intento, consistirá en extraer de dichas contribuciones las vías fundamentales que permitan el estudio sistemático y exhaustivo de la idea de destrucción. Gracias a ellas fijaremos la meta a la que aspiraremos en este trabajo: presentar un análisis histórico-conceptual de la noción de *Destruktion* mediante la cual podamos aquilatar la totalidad de su significado.

En pocas palabras, queremos mostrar por qué mediante la lectura inmanente⁶² del §6 de *Ser y tiempo* no se puede lograr dar una respuesta satisfactoria a la pregunta por el

⁶¹ Nos referiremos a la obra publicada por Heidegger en 1927 con el título *Ser y tiempo*, en cursiva y sin comillas, la cual constituye solo una “primera mitad” del proyecto total de “*Ser y tiempo*”, el cual indicaremos entre comillas y sin cursiva (seguimos a Leyte, A., *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2009).

⁶² Por “lectura inmanente” [*textimmanente Interpretation*] se entiende aquí la interpretación de un texto sin el apoyo de otras obras que formen total o parcialmente el corpus del mismo autor o de otros coetáneos a él que pudiera iluminar algunos problemas interpretativos. Este *modus interpretandi* se opone a la “historia del desarrollo”, “interpretación genética” [*Entwicklungsgeschichte*]. Sobre ello se volverá más adelante.

sentido y la función de la “destrucción” (1). Asimismo, buscaremos subrayar en qué medida los comentarios sobre estas frecuentadas páginas de Heidegger, pese a la innegable clarificación lograda, no acaban dando solución a todos los interrogantes que aquellas plantean (2). De ahí derivaremos una hipótesis interpretativa que articularemos con mayor precisión a la luz de un recorrido terminológico en la totalidad de la *Gesamtausgabe*. De esto último se ocupará la siguiente sección dedicada a la HIPÓTESIS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO.

1. El laberinto interpretativo de la “destrucción” (observaciones al §6 de *Ser y tiempo*)

Independientemente del método utilizado o los resultados esperados en una investigación sobre la historiografía heideggeriana, esta debe comenzar examinando el texto que la ha hecho célebre: el párrafo §6 de la “Introducción” de *Ser y tiempo*, intitulado «La tarea de una deconstrucción de la historia de la ontología» (SuZ, p. 19). En él ya damos con el concepto que buscamos rastrear, la *Destruktion*, sobre el cual aparecen algunas definiciones dignas de atención a fin de lograr una aproximación básica al asunto.

Antes de nada, conviene situar dicho párrafo en el conjunto de *Sein und Zeit*. En la “Introducción” Heidegger define el proyecto de su tratado en términos de una doble tarea [*Doppelaufgabe*] desde la que se bifurcan los dos objetivos de su tratado: una “Primera parte”, destinada a lograr «una interpretación de la existencia humana a partir de la temporalidad», la cual, además, tiene como meta resaltar el papel del “tiempo” en la comprensión de «la pregunta por el ser», y una “Segunda”, dedicada a «una deconstrucción [*Destruktion*] fenomenológica de la historia de la ontología», realizada «al hilo del problema de la temporalidad» destacado en la parte anterior (*ibid.*, p. 39). Esta división, sin embargo, resulta llamativa por su aparente estructura tradicional. *Prima facie* esta reproduce el esquema clásico, según el cual la filosofía sería, ante todo, un pensar ahistórico. Esta impresión se colige de la designación (con ecos kantianos) de la “Primera parte” como una «analítica de la existencia humana» (*ibid.*, p. 13). A la luz de esta analítica –se podría continuar razonando– se emprendería posteriormente el estudio de la historia de la metafísica en la “Segunda parte”.

Según esta aproximación, filosofía e historiografía representarían dos tareas estructuralmente diversas, algo muy distante de lo que se podría esperar. Por este motivo, tal intelección primaria exige aclarar ciertas cuestiones relativas al *objeto e intención* del concepto de *Destruktion* con las que avanzar en nuestra comprensión: ¿de qué trata la “destrucción fenomenológica”? ¿Qué significa que su tema sea la “historia de la ontología”?

Al mismo tiempo, una auténtica penetración en el asunto habrá de delimitar también *el fin que persigue* dentro de la estructura argumentativa de “Ser y tiempo”: ¿en qué medida no es esta indagación *secundaria o accidental* frente a la analítica de la existencia humana? Y ¿qué supone esta para la tarea principal de una «interpretación de la existencia humana»?

A continuación, focalizaremos nuestra atención en obtener una respuesta a estos interrogantes mediante una *lectura inmanente* del parágrafo §6 de *Ser y tiempo*, aunque dicha lectura, como expondremos, no permita una satisfactoria resolución de los mismos. Con las siguientes líneas esperamos demostrar que un intento de definición que tenga en cuenta exclusivamente el famoso §6 representará siempre un intento incompleto, por lo que solo un *estudio de su génesis* permitirá arrojar luz a la cuestión.

Objeto e intención de la “Destruktion”

Según la primera y más popular de las definiciones del parágrafo §6, la deconstrucción consiste en «mullir, reblandecer [*Auflockerung*] la endurecida tradición y deshacerse [*Ablösung*] de las capas encubridoras producidas por ella» (SuZ, p. 22). Si nos fijamos únicamente en el objeto e intención de la destrucción según este fragmento, la tarea del filósofo, como el campesino con la azada, consiste en mullir la tierra compactada después de la siembra (en este caso, los planteamientos ontológicos previos), cavar y renovar la superficie donde se cultiva, endurecida por su propia naturaleza. Así, la “*Destruktion*” buscaría *acabar con la historia*, destruirla, según parece anunciar el mismo término latino germanizado por Heidegger: *destructio*, destrucción; deshacer o inutilizar algo, en este caso, no material.

De este modo, esta metáfora se revela índice de la *pars destruens* asociada a la reflexión filosófica. Esta inmediata interpretación, empero, es errónea; de hecho, contra ella se pronuncia el mismo Heidegger pocas líneas más adelante al advertir al lector: «*Destruktion* no tiene, en ningún caso, el sentido *negativo* de un querer sacudirse de encima la tradición ontológica, de un querer librarse de ella [*Abschüttelung*]⁶³» (*ibid.*). Por eso, es importante no perder de vista la segunda definición que Heidegger ofrece en su tratado:

La tarea [de la “Segunda parte” de *SuZ*] es la deconstrucción del acervo transmitido por la ontología antigua, al hilo de la pregunta por el ser, en busca las experiencias originarias en las cuales se obtuvieron las primeras determinaciones del ser que, posteriormente, fungieron como guías [de la tradición posterior] (*ibid.*)

⁶³ Nos permitimos proponer dos traducciones diferentes de un mismo término alemán o traducir de forma perifrástica para lograr una mayor exactitud semántica en nuestros desarrollos, cuyo único fin consiste en sacar a la luz el sentido del texto.

No es destruir la historia lo que busca la *Destruktion*, sino *des-montarla* y analizar su estructura. Tanto es así que el sinónimo alemán de este término latino germanizado sería: *Abbauen*, des-construir, desmontar, y no *Zerstören*, destruir, exterminar⁶⁴. La historiografía heideggeriana no trata de reducir todo a cenizas, sino sacar a la luz los cimientos en los que se apoyan ciertos usos conceptuales hodiernos. En pocas palabras: es descriptiva y no normativa⁶⁵. Pese a ello, la destrucción tiene una intención bien concreta: gracias a la destrucción se pueden iluminar los entramados semánticos ocultos de los conceptos que utiliza el filósofo y, por ejemplo, deshacer la necesidad lógica que parece intrínseca a ciertas relaciones conceptuales.

Por ello, Heidegger concede (por metonimia) a la “*Destruktion*” un valor crítico, pues *mediante ella* es posible enfatizar la inadvertida *carga filosófica* asumida en el empleo de ciertas nociones normalmente pasadas por alto⁶⁶. Por eso afirma: «[l]a destrucción no quiere enterrar en la más absoluta nada el pasado, su intención es positiva; su función negativa queda *siempre inexpresa e indirecta*» (*ibid.*, p. 23, subrayado mío).

Con estas breves indicaciones –las únicas que da Heidegger en todo el tratado– parecería que el objeto de la “destrucción” ha quedado claramente trazado. Su *objeto* es un concepto presente; su *intención*, rastrear su genealogía para advertir los límites de sus pretensiones. Ahora bien, con estas referencias tampoco se ha logrado elucidar el significado de “historia” indisociable de la idea de una deconstrucción. ¿Qué significa aquí el “pasado de los conceptos”? ¿Acaso estos *tienen* historia? Y si así fuera, ¿se vuelve

⁶⁴ Por tal motivo en este ensayo hemos desestimado la posibilidad de verter unívocamente el término como “destrucción”, optando así *también* por la “deconstrucción”, a pesar de la asociación nominal ineludible con el pensamiento de Derrida, quien lo toma inicialmente en un sentido casi idéntico al de Heidegger. Véase Derrida, J., *De la grammatologie*. Paris: Éditions de minuit, 1967, p. 26. Las afinidades y distancias entre la *Destruktion* y la *déconstruction*, sin embargo, no pueden ser objeto de estudio aquí. En cualquier caso, siempre que nos refiramos a la “deconstrucción” de Derrida, lo haremos en francés, “*déconstruction*”, reservando su homólogo castellano (“deconstrucción”) para traducir el término heideggeriano de “*Destruktion*”.

⁶⁵ Tal exégesis se ve secundada por las siguientes páginas, en las que Heidegger, adoptando la alegoría jurídica de Kant en su «deducción trascendental» (KrV, B119), describe la “*Destruktion*” en términos de una «prueba del origen de los conceptos ontológicos», una «fijación de su ‘partida de nacimiento’ mediante una investigación [historiográfica]» (SuZ, p. 22). La deconstrucción es el tratamiento genealógico de las nociones usadas por el filósofo. En este sentido, la idea de “*Destruktion*” se articula en términos muy parecidos a las “deducciones” del siglo XVIII: «El proceso por el cual se da razón de una posesión o un uso mediante la exposición de su origen, de tal manera a que la legitimidad de la posesión resulta clara». Sobre el término en el siglo XVIII, utilizado también por Kant, véase Henrich, D., “La noción kantiana de deducción”, en Cabrera, I. (eds.), *Argumentos transcendentales*. Mexico: UNAM, 1999, pp. 395-416.

⁶⁶ Este énfasis sirve para rechazar una vez más el carácter negativo de la “destrucción”: «la destrucción no se posiciona [*sich verhalten*] frente al pasado», su lado crítico, si es que se concede uno, «afecta al “hoy”» (*ibid.*, p. 22), es decir, a la pretensión que acompaña el uso presente de un concepto.

la destrucción un método universal a toda indagación historiográfica? Sobre ello, Heidegger no ofrece mayores detalles en sus definiciones.

Fin y función del concepto de la “Destruction”

Las dudas precedentes se acentúan al abordar el papel de “destrucción” dentro de la obra “Ser y tiempo”. El fin de esta parece evidente en la primera definición antes aludida: «si a la pregunta por el ser ha de resultarle transparente su propia historia, entonces se requiere mullir, reblandecer [*Auflockerung*] la endurecida tradición» (SuZ, p. 22). Según esta función, la “*Destruction*” aparece ligada al deseo de obtener una cierta “transparencia” relativa a “la pregunta por el ser”, algo que, a su vez, parece aludir a una cierta insuficiencia en el planteamiento de la cuestión.

Si se quiere llevar a cabo adecuadamente una investigación ontológica, se requiere una certificación del nacimiento de los conceptos en ella implicados. Sin embargo, tal exigencia contrasta radicalmente con la estructura de la obra comentada al inicio de esta sección. La «tarea de la deconstrucción de la historia de la ontología» representa la “Segunda parte” del tratado, la cual complementa y no antecede a la “Primera”. En esta “Primera parte” es donde se aspira a obtener «la concreta respuesta a la pregunta por el sentido del ser» (SuZ, p. 19). Por consiguiente, si ya se ha ofrecido una respuesta –o se confía en hacerlo–, ¿por qué obtener “transparencia” al respecto en la “Segunda”? Además, incluso si esta empresa fuese legítima y loable, ¿por qué anunciarla como una «tarea necesaria» de un tratado cuyo fin es exclusivamente resolver «la pregunta por el sentido del ser» (*ibid.*, p. 1)?

Heidegger parece atenuar estas tensiones estructurales al indicar que la “*Destruction*” no trata de responder a la pregunta por el ser, sino alcanzar la «verdadera concreción» de su planteamiento (*ibid.*, p. 26). Pero esta afirmación solo ofrece nuevas dificultades interpretativas, pues resultaría que la “Primera parte” del tratado respondería a una pregunta que solo quedaría bien planteada en la “Segunda”.

Estas notables fisuras entre las partes de la obra se dilatan al advertir el sentido de la segunda definición a la luz de lo dicho: «La tarea [de la “Segunda parte” de SuZ] es la deconstrucción del acervo transmitido por la ontología antigua, al hilo de la pregunta por el ser» (*ibid.*, p. 22). De ella se colige una paradójica conclusión: solo tomando como “hilo conductor” la “pregunta por el ser”, concretamente la idea de «temporalidad» (*ibid.*, p. 23, 25) debería clarificarse esta última.

El lector, con tal indicación, queda desorientado en la multiplicidad de fines y propósitos del concepto de “*Destruction*”. La situación interpretativa se agrava más si se advierte el último comentario presente en el §6 al respecto, en el cual se menciona una

función diversa: «en ella se procura una cabal demostración del carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así el sentido de una “repetición” de esa cuestión» (*ibid.*, p. 26). Con la deconstrucción, por tanto, ya no se trataría de adquirir transparencia, sino de probar la inevitabilidad de la pregunta por el ser. Ahora bien, esta afirmación vuelve a sumirnos en la más profunda perplejidad, pues atribuye a la “*Destruktion*” el contenido del famoso §1 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger habría ya probado la «[n]ecesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser», como reza su título (*ibid.*, p. 1).

Estas dudas se ven reforzadas por el silencio posterior que reina en la obra. Como es bien sabido, Heidegger nunca publicó la proyectada “Segunda parte” de su tratado, donde quizá se podría haber aclarado la cuestión. Además, en el fragmento publicado de la obra (primera mitad de la misma) el término “*Destruktion*” solo aparece dos veces más, y lo hace exclusivamente para redirigir al lector a los desarrollos del párrafo §6 apenas comentados (*ibid.*, p. 89; 392).

Por lo tanto, resulta evidente que una aproximación inicial desde *SuZ* a la definición de deconstrucción está cargada de interrogantes que exigen un análisis más detallado. Además, del mero análisis de las alusiones textuales al concepto en *Ser y tiempo* tampoco se extrae ninguna orientación que permita evaluar en qué medida la destrucción se opone «al modo dominante en el que se trata la historia de la ontología, ya sea según la doxografía, la historia de los problemas o del espíritu» (*ibid.*, p. 23).

La segunda mitad de “Ser y tiempo”

Una tentativa de buscar salida a esta situación consistiría en romper levemente con la interpretación inmanente del texto propuesta al inicio y dirigirse a lo que Heidegger designó como “Segunda mitad” no publicada de *Ser y tiempo*: el curso del semestre de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24)⁶⁷. Allí vuelve a aparecer el concepto de *Destruktion*, definido ahora como «elemento fundamental [*Grundstück*] del método fenomenológico» (GA 24, pp. 26-32). Los desarrollados asociados a este –acentúa Heidegger– no son un apéndice o una parte complementaria, sino esenciales en la empresa filosófica:

[E]l conocimiento filosófico es, en un cierto sentido, conocimiento historiográfico. Como se suele decir, al concepto de filosofía como ciencia, al concepto de investigación fenomenológica le pertenece la “historia de la filosofía” (*ibid.*, p. 31)

⁶⁷ Redactada inmediatamente después de la publicación de la obra. Véase la nota inicial con la que se publicó esta lección en 1977 (GA 24, p. i). También von Herrmann, F.-W., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.

Esta referencia subraya de forma más nítida el pretendido alejamiento de la “*Destruction*” frente a los esquemas tradicionales, pero no disipa las perplejidades y dudas que afrontamos. De hecho, esta última afirmación nos conecta con los desarrollos de la INTRODUCCIÓN de esta tesis. Si Husserl, el padre de la fenomenología, invitaba a sus alumnos a «olvidar la historia y los efectos de ella» (Hua XXIV, p. 256), ¿cómo es posible ahora que Heidegger señale la insoslayable comunión entre fenomenología e historia? Al inicio de su lección de 1927 Heidegger anuncia que en los últimos compases de sus clases esclarecerá esta relación (GA 24, p. 32-33), pero, como ya sucediese con la segunda mitad de “Ser y tiempo”, tal sección no fue redactada.

Así pues, un análisis del párrafo §6 nos ha devuelto a la posición de partida en la que se situaba esta investigación. ¿Qué se busca con la “*Destruction*”? ¿Es acaso esto un “método” aplicable a cualquier concepto? ¿Qué función ocupa para el pensamiento sistemático? Los problemas, sin embargo, también representan una adquisición valiosa, especialmente en los lances inaugurales de toda indagación. Mediante ellos podemos realizar el segundo paso natural a todo examen: trazar el estado de la cuestión de la bibliografía especializada en torno al concepto de “*Destruction*” en *Ser y tiempo*. Será esta delimitación del debate actual la que nos permitirá marcar el rumbo concreto desde el que continuar nuestras pesquisas.

2. La “*Destruction*”: un desiderátum de los *Studia heideggeriana*

A pesar de las dificultades interpretativas citadas, el concepto de *Destruction* ha sido seña de identidad del pensamiento heideggeriano. La cantidad de alusiones a él en los más diversos tratados es enorme; sus menciones directas o indirectas en el recorrido de filosofía en la segunda mitad del siglo XX, incontables. Asimismo, el impacto de esta noción –*via* la *déconstruction* de Derrida– ha conllevado resonancias en un ámbito que va más allá de lo académico, llegando a restaurantes, galerías de arte o tendencias de moda. Por ello, el propósito de describir el estado de la cuestión ha de ceñirse a límites muy acotados si no quiere dispersarse en un mar de referencias. Las siguientes líneas se circunscribirán a sondear las contribuciones de los estudios dedicados al concepto de *Destruction*, tal y como este aparece en *Ser y tiempo*⁶⁸. Concretamente, aquel conjunto de artículos y libros que han asumido de forma más o menos explícita los problemas exegéticos señalados en la sección primera de este capítulo.

En primer lugar, cabe reseñar que hasta el momento no existe ninguna monografía sobre el concepto de destrucción *sensu stricto*, aunque sí, como mencionaremos más

⁶⁸ Por tanto, también excluimos de nuestros análisis contribuciones muy sugerentes que giran en torno al concepto de “*Destruction*”, pero que no se dedican a analizarlo de forma directa, como, por ejemplo, Schürmann, R., *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Le Seuil, 1982.

adelante, a sus orígenes y a otras nociones a él colindantes. No obstante, sobre este y el §6 de *SuZ* sí se encuentran numerosos comentarios, incluidos en volúmenes individuales o colectivos más amplios dedicados parcial o totalmente al *opus magnum* de Heidegger. Por ello, antes de pasar a analizar las contribuciones específicas sobre el tema, empezaremos explorando algunos de estos comentarios, dando una cierta prioridad a aquellos publicados en el ámbito hispanoamericano: los de J. E. Rivera⁶⁹, J. Adrián Escudero⁷⁰ y J. Grondin⁷¹. Estos pueden representar un adecuado botón de muestra sobre los avances de la investigación al respecto. Posteriormente, atenderemos al comentario realizado por von Herrmann⁷², el más extenso que conocemos sobre el tema, para, finalmente, pasar lista a las aportaciones más importantes desde los años cincuenta hasta el inicio de nuestra indagación.

Como se espera mostrar en las siguientes páginas, pese a la falta de una monografía específica sobre la “*Destruktion*”, los *studia heideggeriana* han fijado un camino firme para la exploración de este concepto. Por un lado, han señalado la perentoria necesidad de ir más allá de una interpretación inmanente de *Sein und Zeit* y, por otro, han enfatizado su indisoluble imbricación en la génesis de la analítica de la existencia humana y el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) asociada a ella.

*Comentarios al §6 de Ser y tiempo*⁷³

En el comentario de Rivera, realizado en colaboración con M^a. T. Stuvén, se hallan advertencias fundamentales que corroboran algunas de las tesis expuestas con anterioridad: «“Destrucción” no significa aquí acabar con la historia de la ontología, sino más bien el desmontaje de esa historia»⁷⁴. La virtud del análisis de estos autores estriba en ofrecer una aclaración parafrástica, pero exhaustiva del libro de Heidegger:

La destrucción es algo así como la exhibición del «certificado de nacimiento» de los conceptos ontológicos fundamentales. La destrucción no tiene el sentido negativo de un echar por la borda la tradición ontológica⁷⁵

⁶⁹ Rivera, J. E./Stuvén, M^a. T., *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (2 vols.), Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2010.

⁷⁰ Adrián Escudero, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (2 vols.). Barcelona: Herder editorial, 2016.

⁷¹ Grondin, J., “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser”, en Rodríguez, R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid. Herder, 2015.

⁷² von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2016.

⁷³ Por obvias razones de extensión, el análisis de los comentarios aquí presente se concentra en breves referencias mediante las cuales buscamos evidenciar el carácter general de los mismos.

⁷⁴ Rivera, J. E./Stuvén, M^a. T., *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

Sin embargo, su carencia reside en limitarse a ofrecer este tipo de observaciones. Según se ha indicado anteriormente, tener en cuenta exclusivamente el texto principal no basta para iluminar la cuestión, por lo que disentimos de la convicción presente en este comentario, según la cual el sexto párrafo de *Ser y tiempo* ofrece «una excelente aclaración de lo que Heidegger está llamando destrucción»⁷⁶. La interpretación inmanente del texto es algo que cualquier estudio sistemático sobre el tema debe dejar atrás.

La desconfianza hacia esta metodología está presente en el examen de Adrián Escudero. Su comentario continúa el estilo parafrástico de Rivera y Stuvén, pero su examen adquiere mayor libertad frente a la letra heideggeriana. Por ello, no duda en esclarecer la idea operativa en el concepto de *Destruktion*, señalando así un significado extra-textual:

No puede haber filosofía sin historia de la filosofía. (...) Hay que abandonar el ideal de la neutralidad valorativa y la falta de supuestos, incluso para una tarea como la de la ontología fundamental⁷⁷

En cualquier caso, la virtud de esta contribución se manifiesta en el “Anexo” que el autor dedica a la noción de deconstrucción⁷⁸. En una muestra de laboriosa erudición filológica muestra cómo este concepto no se circunscribe a 1927⁷⁹, fecha de la publicación de *Ser y tiempo*, sino también a los textos (lecciones, seminarios y conferencias) previos a él, marcando así la ruta de una posible indagación del concepto. Su origen estaría en la «*destructio* luterana»⁸⁰ y ya aparece en las lecciones de 1920, algo que corroboraremos más adelante y que tendrá una importancia fundamental en nuestra indagación. De hecho, una auténtica elucidación de este concepto debe ponerlo en relación con el concepto de *Reduktion* de Husserl, siguiendo las palabras de Escudero:

Del mismo modo que en Husserl la reducción pone entre paréntesis la validez del mundo inmediato, encontramos que la destrucción heideggeriana cancela la validez de los presupuestos filosóficos heredados de la tradición⁸¹

No obstante, el mismo comentario no trasluce el horizonte problemático donde se sitúa esta vinculación, de modo que esta se muestra en una radical contradicción con la anterior cita. Si “incluso una tarea como la de la ontología fundamental” conlleva presupuestos, ¿puede la destrucción aspirar a identificarlos y “cancelarlos”? Pese a lo sugestivo de la identificación entre reducción y destrucción, esta no resulta evidente y merece

⁷⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁷ Adrián Escudero, J. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 118-9.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 123-125.

⁷⁹ También véase Adrián Escudero, J., *El lenguaje de Heidegger*, pp. 67-9.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 123. La tesis es de Crowe, B. D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

⁸¹ *Ibid.*, p. 124.

puntualizaciones posteriores que el comentario –por su propia naturaleza– no ofrece. Son justamente estas tensiones a las que nuestro trabajo ha de prestar atención para elucidar el sentido de la “*Destruktion*”.

Ciertamente, un comentario no debe solo problematizar los conceptos que ha de explicar, pero sí poner de manifiesto las posibles dificultades de comprensión del escrito y, si es pertinente, indicar la referencia a elementos extra-textuales que permita resolverlas. Esta es la meta que articulan los otros dos comentarios mencionados, de von Herrmann y J. Grondin. El de este último es muy relevante, pues en ella se apunta al carácter escurridizo de la “*Destruktion*” y, con él, a ciertas interpretaciones que quizá coadyuven a disolver alguno de los interrogantes planteados:

La tarea de la destrucción, presentada en el §6, señala también la labor de investigación *más originaria* antes de que la labor de una ontología del *Dasein* se hiciera efectiva por delante de ella. Los esbozos para una historia de la ontología, [...] [están presentes ya en] las tempranas interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, presentadas en el Informe Natorp de 1922. [...] Esta labor de la destrucción que manifiestamente se apoderó entonces de Heidegger queda en 1927 relegada detrás de la analítica⁸²

La deconstrucción, por tanto, sería posterior al examen de la existencia humana en *orden de la exposición*, pero no en el de las razones de fundamentación. Con esta clave, Grondin complementa filosóficamente lo ya barruntado en las indicaciones filológicas de A. Escudero, a saber, que la “*Destruktion*” es condición (y no corolario) de la analítica existencial presentada en la “Primera parte” de *Ser y tiempo*. Ello se corrobora mediante sus múltiples ocurrencias rastreables en las lecciones impartidas por Heidegger en Friburgo y Marburgo, cuyos desarrollos constituyen el núcleo de la “analítica existencial” de *SuZ*.

De lo anterior cabe extraer una de las premisas de nuestras pesquisas:

(*α*) *La intelección adecuada de la deconstrucción exige un escrutinio del sentido de deconstrucción previo a 1927*

Solo gracias a dicho análisis es posible atisbar la concreción relativa a su objeto y el fin que persigue. Esta tesis, sin embargo, conlleva dificultades posteriores a la luz de nuestro análisis inmanente del parágrafo §6 de *Ser y tiempo*. Si, efectivamente, la deconstrucción no es posterior a los desarrollos fenomenológicos de Heidegger, ¿cuál es la guía que ella toma de “hilo conductor”? (*cf.* *SuZ*, 22). Además, ¿por qué Heidegger acaba exponiendo, sin mayor precisión, “La tarea de una deconstrucción de la historia de la ontología” en un momento posterior a la analítica existencial? Nuevamente, por

⁸² Grondin, J., “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser”, en Rodríguez, R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, p. 33.

motivos ligados a la misma razón de ser de un comentario, la contribución de Grondin no entra en estas disquisiciones.

Tales interrogantes tampoco obtienen ulterior resolución en el comentario de von Herrmann⁸³. Su virtud reside, empero, en resaltar uno de los elementos fundamentales de la deconstrucción, su fundamentación en la historicidad, el carácter histórico de la existencia humana:

Para poder entender las referencias del texto relativas a la historicidad de la existencia humana como aquello que posibilita una relación historiográfica con la historia de la ontología [y, por tanto, la *Destruktion*], debemos *in primis* fijar la mirada en el análisis de la historicidad realizado en el quinto capítulo de la segunda sección [de *Ser y tiempo*]. Para ello, nos detendremos en el §74: “La constitución fundamental de la historicidad”⁸⁴

Esta referencia a la “historicidad” es mencionada también por los otros comentarios aludidos⁸⁵, pero no con la profundidad, o al menos la extensión, de von Herrmann (quien, en el fondo, solo busca hacer explícitas las indicaciones que Heidegger realiza sucintamente en *SuZ*, pp. 19-21). Bernasconi indicaría lo mismo algunos años más tarde en otro famoso comentario en el mundo anglosajón –de forma algo injusta con el párrafo de von Herrmann recién citado–:

Commentators have largely overlooked the fact that in that chapter [§§ 72-77] Heidegger announces that his projection of the ontological genesis of historiology in terms of Dasein's historicity is meant to prepare the way for the clarification of the historiological destructuring of the history of philosophy⁸⁶

De estas observaciones podemos extraer otra premisa fundamental, un segundo pilar para nuestra búsqueda:

(β) una exposición del sentido de la deconstrucción requiere necesariamente un examen minucioso de la correcta definición de historicidad de la existencia humana

El significado de la “destrucción”, por consiguiente, no reside en los manidos primeros párrafos del tratado, sino en los últimos. Solo desde ellos podremos arrojar luz sobre las cuestiones antes planteadas en torno al objeto de la destrucción.

⁸³ Aunque incluido en su comentario general *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit* (3 Bände), la parte dedicada al §6 en su primer volumen *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein* ocupa casi 80 páginas (pp. 199-277).

⁸⁴ von Herrmann, F.-W., *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, p. 202.

⁸⁵ Rivera, J. E./Stuven, M^a. T., *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, p. 37-8; Grondin, J., “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser”, p. 34-5; Adrián Escudero, *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 119.

⁸⁶ Bernasconi, R., “Repetition and Tradition”, en Kisiel, Th./Van Buren (eds.), J., *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, pp. 133–134.

Efectivamente, un vistazo al párrafo §6 de *Ser y tiempo* que no tenga un limitado alcance de vistas (inevitablemente ligado a una primera aproximación del problema), permite advertir que, junto a la “*Destruktion*”, aparecen numerosos conceptos técnicos que exigen un estudio pormenorizado. La temporalidad de la existencia humana y su historicidad (SuZ, p. 19), por ejemplo, representan condiciones de posibilidad del concepto de deconstrucción, pues gracias a ellos se obtiene una elucidación muy concreta del “pasado” (*ibid.*, p. 20) ajena a su significación usual en cuanto “aquello que ya no es”. A partir de esta noción, además, se vuelve relevante el sentido técnico que Heidegger confiere a los términos “tradición” e “historiografía” [*Historie*] (*ibid.*, p. 20). Pero no sólo eso. Una comprensión atenta del concepto en cuestión debe procurar esclarecer en qué consiste la posibilidad de «caer» [*verfallen*] en la tradición y por qué su «transmisión» pueda erigirse en «dominadora» del presente (*ibid.*, p. 21). La complejidad que contiene la “*Destruktion*” es manifiesta y va más allá de cualquier comentario realizado hasta el momento⁸⁷.

De esta primera aproximación a la “*Destruktion*” mediante el análisis de los comentarios se extrae una conclusión: el examen sistemático de su sentido, pese a su radical importancia, está todavía en barbecho. Luego se hace más urgente la necesidad de rechazar ciertas comodidades interpretativas a veces presentes en los mismos estudios heideggerianos⁸⁸, los cuales, como intentaremos probar a continuación, no han prestado excesiva atención a este concepto.

Probar categóricamente la escasa repercusión de la “*Destruktion*” en los estudios sobre Heidegger resulta imposible actualmente, dadas las innumerables publicaciones sobre

⁸⁷ A pesar de su extenso escrito, el mismo von Herrmann nos manifestó en una conversación privada en 2019 la falta de un análisis pormenorizado de la que adolecen todavía ciertas afirmaciones contenidas en el §6 de *Ser y tiempo* que su mismo comentario no podía satisfacer.

⁸⁸ Un ejemplo se encuentra en la edición del conocido curso de 1946 sobre “la sentencia de Anaximandro” (GA 78), base de la famosa conferencia homónima de los *Holzwege* (GA 5, pp. 321 ss.). El lector de esta lección encontrará el término “*Destruktion*” 14 veces –un número nada despreciable del cómputo global de apariciones en la *Gesamtausgabe*–, todas ellas, sin embargo, procedentes de la mano de la editora. De hecho, en la celebrísima conferencia incluida en *Holzwege* tampoco se menciona ni la “*Destruktion*” ni el término “*Abbau*”. Para la editora del volumen 78, en cambio, la introducción de este término resulta obvia y, sin mayor consideración, se justifica con una referencia al §6 de *Ser y tiempo*, pues la deconstrucción quiere decir: «la puesta de manifiesto del sentido originario del pensamiento occidental mediante el desmontaje de las capas semánticas sedimentadas tradicionalmente [*die Freilegung des ursprünglichen Sinnes des abendländischen Denkens durch den Abbau der ihn überlagernden traditionellen Bedeutungsschichte*]» (Nota 2 de la editora, GA 78, p. vi.); lo que, en última instancia, estaría haciendo Heidegger interpretando a Anaximandro. Ciertamente, esta indicación no es incorrecta, pero, aun con todo, ni justifica la intervención en un texto póstumo por parte de la editora, ni logra sacar a la luz el sentido del proceder historiográfico de Heidegger. La prueba de ello reside en los desarrollos antes apuntados, que deberían hacer prohibitiva la simplificación del concepto de “*Destruktion*” con la que aquí se opera. Esto se vuelve todavía más grave si, como es el caso, sucede en un escrito que ha desencadenado tantos debates en torno al “método destructivo y arbitrario” de Heidegger con los presocráticos. Una definición tan vaga del quehacer hermenéutico de este autor solo facilita ataques infundados y no ayuda a la clarificación de una disputa que podría ser todavía hoy muy fructífera. Sobre este asunto volveremos en V y VI.

este pensador y la inaudita rapidez de su producción. Sin embargo, podemos apoyar tal afirmación usando el botón de muestra que ofrece la *Martin Heidegger-Bibliographie 1917-2009* editada por la Universidad de Friburgo⁸⁹, que complementaremos con el *Bulletin heideggérien* (2012-2016) y la “Bibliografía” de la monografía citada de Crowe⁹⁰. Gracias a ellas podemos trazar el estado de la cuestión de los estudios respecto de la “*Destruktion*”. Por razones de espacio y concreción, aquí nos limitaremos a ofrecer una visión general, sin detenernos en todas las contribuciones; además, pasaremos por alto los artículos ya mencionados en la “Introducción” que abordan la relación entre Heidegger y la historia de la filosofía y, por ello, indirectamente, la “destrucción”.

Examen de las contribuciones (siglo XX)

En los más de 10.000 artículos que recoge la *Martin Heidegger-Bibliographie*, el término “*Destruktion*” merece una primera (y general) atención solo en los años setenta del siglo pasado, en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* editado por J. Ritter⁹¹. También aparecen referencias a él en las primeras monografías sobre la “filosofía heideggeriana” –Pöggeler, Richardson o von Herrmann⁹²–, pero ningún ahondamiento particular. Es sólo en los años ochenta que surgen los primeros estudios especializados sobre el tema. En ellos se publica el primer volumen del comentario a *Ser y tiempo* de von Herrmann⁹³ (donde se incluye el análisis citado del §6) y el primer artículo especializado sobre el tema⁹⁴, el cual ya subraya el hecho constatado anteriormente:

Although Heidegger has on several occasions expressed himself with clarity concerning the meaning of the destruction, the entire project nevertheless remains somewhat ambiguous⁹⁵

⁸⁹ Becht, M., / Raffelt, A., *Martin Heidegger-Bibliographie. Sekundärliteratur (Zeitschriftenaufsätze, Buchbeiträge, Online-Ressourcen) 1917-2009*, 2009. Online-Version. Los diferentes links están indicados en la Bibliografía.

⁹⁰ Crowe, B. D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, pp. 283 y ss.

⁹¹ Franzen, W., “Destruktion”, en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2: D -F*. Basel: Schwabe, 1972, cc. 146-147. No es casualidad que el editor (alumno de Heidegger en Friburgo) fuese el primero en encargarse de una cuidada edición de la bibliografía sobre este pensador. Véase Lübke, H., “Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 11 / 3, 1957, pp. 401-452.

⁹² Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1963, ³1990. Richardson, W. J., *Heidegger: through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, ⁴2003, p. 29. Von Herrmann, F.-W., *Subjekt und Dasein*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1974, ⁴2013.

⁹³ von Herrmann, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit. Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987, ²2016.

⁹⁴ Ijsseling, S., “Heidegger and the destruction of ontology” en *Man and World*, 15, 1982, pp. 3-16. Más tarde parte del *Companion* editado por Kockelman, J. J., *A Companion to Martin Heidegger's "Being and time"*, Washington DC: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1986.

⁹⁵ Ijsseling, S., “Heidegger and the destruction of ontology”, p. 5.

Esta contribución, pese a su precocidad, pone en claro cuál sería el modo de resolver tal ambigüedad: analizar el enraizamiento de este concepto en la estructura misma de la ontología fundamental; algo que, con todo, queda más bien apuntado en las escasas 10 páginas de extensión del artículo.

La década sucesiva de los noventa refleja un incremento de trabajos específicos sobre la “*Destruktion*”, seguramente condicionadas por el avivado debate en torno a la hermenéutica de la década anterior. Las contribuciones de Grondin, Sözer y Opilik son prueba de ello⁹⁶. Todas comienzan a escudriñar detalladamente el término, pero a la luz implícita o explícita de la disputa Derrida/Gadamer. También Evans⁹⁷ sigue este *modus operandi*, pero en relación a Husserl. La contribución de Lilie⁹⁸ de 1992 es la única fuera de este enfoque⁹⁹, quien, además, propone una perspectiva alternativa y aventurada, consistente en identificar la deconstrucción con el movimiento ilustrado:

With this intention [of destruction] Heidegger, however, follows the line of the philosophers of Enlightenment and their demand to follow only their own reason and good judgement without any mediation of traditions¹⁰⁰

Ese mismo año Moran publica “Die Destruktion der Destruktion”¹⁰¹, artículo en el que vuelve la sombra de Derrida sobre el tema, y, no obstante, supone un hito en el estudio de la deconstrucción. Esta contribución presenta el primer análisis de este concepto en el desarrollo intelectual de Heidegger y, al mismo tiempo, concluye con la advertencia que fomenta nuestro propio trabajo:

El concepto de destrucción, tal y como es utilizado por Heidegger, está vinculado a una interpretación de la historia dependiente de un determinado modo de acceso que

⁹⁶ Las contribuciones de Grondin, J., “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik” y Sözer, Ö., “Kommt der Geist fragend zurück? Die Destruktion des Begriffs "Geist" bei Heidegger und Derrida” están contenidos en Papenfuss, D./ Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 2. Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1990. Opilik, K., “Destruktion und Übersetzung: zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44, 1990, pp. 479-484.

⁹⁷ Evans, I. C., “Phenomenological Deconstruction: Husserl’s Method of Abbau”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2/1, 1990, pp. 14-25.

⁹⁸ Lilie, F., „Heideggers Forderung nach einer Destruktion der Tradition“, en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 34, 1992, pp. 315-325.

⁹⁹ Amén de alguna contribución anecdótica que pone de manifiesto el sentido general que ya se tiene del concepto de “*Destruktion*”: Kim, S. K., “An interpretation of Edgar Allan Poe’s The Narrative of Arthur Gordon Pym of Nantucket based on Martin Heidegger’s definition of destruction”, en *Journal of English language and literatura*, 38, 1992, pp. 509-534

¹⁰⁰ De hecho, el autor de esta contribución no titubea en señalar la “crítica de la razón” propia de la filosofía heideggeriana, desde la cual se debería entender la deconstrucción (*ibid.* 323): «Der Apriorismus Heideggers ermöglicht es, die Daseinsanalyse von Sein und Zeit als eine Transzendentalienlehre ontologischer Färbung zu verstehen, in der die Existenzialien eine vergleichbare Funktion für die Ontologie einnehmen wie die Kategorien für die Vernunftkritik».

¹⁰¹ Moran, D., “Die Destruktion der Destruktion: Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie”, en Jamme, Ch./Harries, K. (eds.): *Kunst, Politik, Technik*. München: Fink, 1992, pp. 295-318.

todavía no ha sido puesto al descubierto. La clarificación de este concepto y otros conceptos fundamentales en Heidegger es una tarea que los heideggerianos no han asumido, pero que deben satisfacer si quieren perseguir su propia disposición a pensar con Heidegger contra Heidegger¹⁰²

Esta tarea, sin embargo, fue asumida tímidamente por los especialistas, pues en los últimos años del siglo XX solo se publicaron tres artículos más sobre el tema, uno de Bambach¹⁰³ –más bien sobre la primera lectura heideggeriana de Dilthey– y dos de Fehér, los cuales supusieron un hito en la investigación al respecto. El objetivo de esta contribución consistía en determinar la historiografía de Heidegger en oposición a la *Problemgeschichte*, cuya importancia tendremos ocasión de destacar a lo largo de este trabajo¹⁰⁴.

Con la proliferación de “*companions*” o “introducciones” a la obra de Heidegger, también aparecen capítulos de libros dedicados a la deconstrucción, como el ya citado Bernasconi¹⁰⁵ o el de Barash¹⁰⁶. Este último volvió a incidir en la importancia de esta noción en los primeros pasos del pensar heideggeriano y su relación con la crítica a la subjetividad presente en ellos¹⁰⁷, pero todavía de manera muy generales. El primero, en cambio, en el tono crítico ya señalado, sigue la contribución de Moran, al evidenciar algo ya probado en este capítulo metodológico:

Part of the confusion surrounding the notion of destructuring is, as I suggested in the first section, a consequence of the fact that Heidegger's readers have drawn solely on the programmatic statement located at the outset of *Being and Time*¹⁰⁸

Podemos concluir, por tanto, que al final del siglo XX ya estaban apuntados tímidamente los carriles por los que se debía mover la indagación que también hemos localizado en los comentarios posteriores: todo estudio de la “*Destruktion*” requiere un estudio de sus usos en los años previos a 1927 que, además, permita entender su sentido

¹⁰² *Ibid.*, p. 318.

¹⁰³ Bambach, Ch., “Phenomenological research as Destruktion: The early Heidegger's reading of Dilthey”, en *Philosophy today*, 37, 1993, pp. 115-132.

¹⁰⁴ Fehér, I. M., “Heidegger's postwar turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of "Destruktion" on the way to being and time”, en *Philosophy Today*, 40, 1996, pp. 9-35. Fehér, I. M. “Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte: Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes”, en *Heidegger Studien*, 13, 1997, pp. 47-68.

¹⁰⁵ Bernasconi, R., “Repetition and Tradition”, p. 133 y ss.

¹⁰⁶ Barash, J. A., “Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions”, en Kisiel, T./ van Buren, J., *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany, NY: SUNY Press, 1994, pp. 111-121. También las numerosas “introducciones a Heidegger” de aquellos años contribuyeron a la clarificación de la cuestión, aunque de forma tangencial, véase por ejemplo Figal, G., *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1993, pp. 11-47.

¹⁰⁷ Barash, J. A., “Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions”, pp. 111-115.

¹⁰⁸ Bernasconi, R., “Repetition and Tradition”, p. 133.

desde la elaboración de la analítica existencial. No obstante, un examen exhaustivo de este famoso concepto era todavía un *desideratum* «que los estudios heideggerianos no habían asumido», según señalaba Moran. Ni siquiera el ímprobo estudio genético de *Ser y tiempo*¹⁰⁹ realizado por Th. Kiesel a finales de los noventa pudo satisfacerlo, aunque sin duda reforzarse vigorosamente la vía para la resolución de esta empresa.

Examen de las contribuciones (siglo XXI)

En los años iniciales de este siglo se robusteció la literatura sobre Heidegger y, lógicamente, sobre este concepto. Vieron la luz numerosos artículos, entre los que destacan los de Thomson, Grondin, Mehring y Risser¹¹⁰, los cuales todavía giraban en torno a la célebre intervención de Gadamer de los años ochenta “Destruktion und Dekonstruktion”¹¹¹. En ellos todavía no está totalmente presente una problematización explícita de este concepto, aunque –como hemos señalado– Grondin enfatiza en diversas ocasiones la complejidad de su relación con la analítica existencial. Otra contribución sobresaliente a esta investigación es la de Cristin¹¹², que acentúa una vez más la relación entre la *Reduktion* husserliana y la *Destruktion*¹¹³. Hay que tener en cuenta que la paulatina publicación y recepción de la *Gesamtausgabe*, especialmente de las primeras lecciones de Heidegger, trajo un nuevo aire a los estudios sobre este pensador. Por vez primera se tenía a disposición prácticamente la totalidad de lo escrito por este autor entre 1913 y 1927, con lo que se albergaba la esperanza de lograr una clarificación genética de muchas nociones hasta ahora imposible de realizar.

Prueba de este nuevo impulso es el mayor hito en la bibliografía sobre la cuestión: la monografía de Crowe ya citada, en la cual se intenta rastrear el origen y las connotaciones religiosas protestantes ligadas a este concepto. En el ámbito hispano, también los trabajos

¹⁰⁹ Kiesel, Th., *The Genesis of Heideggers Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993. Especialmente el capítulo segundo: “The deconstruction of life”, pp. 116-148.

¹¹⁰ Thomson, I., “Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of metaphysics”, en *International Journal of Philosophical Studies*, 8, 2000, pp. 297-327. Grondin, J., “Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8)”, en Rentsch, Th., (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, 200, pp. 1-27. Mehring, R., “Heidegger und Karl Löwith: Destruktion einer Überlieferungskritik”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 373-375. Risser, J. C. “Destruktion, Überlieferung, and the “originary”: Hermeneutics between Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer”, en Wierciński, A. (ed.): *Between description and interpretation: The hermeneutic turn in phenomenology*. Toronto: The Hermeneutic Press, 2005, pp. 337-348.

¹¹¹ Hoy recogido en su obra completa (GW II, pp. 361-372).

¹¹² Cristin, R., “Reduktion und Destruktion bei Heidegger“ en Kühn, R./Staudigl, M. (eds.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, pp. 51-63

¹¹³ Otros trabajos de esos años sobre la “Destruktion”, de autores como Filippi, Vetter y Courtine, analizan más bien ciertos contenidos con los que se asocia el concepto (el cristianismo primitivo, la *analogia entis* y Aristóteles, respectivamente) y no su formulación general. Véase para ello la Bibliografía del trabajo.

realizados por Xolocotzi o de Lara¹¹⁴ dan muestra de este nuevo ímpetu, quienes ofrecen apuntes importantes en torno al concepto de “*Destruktion*”, aunque no se ocupen de él directamente.

En la bibliografía que ofrece el *Bulletin heideggerien* (2012-2016) se puede rastrear un interés cada vez mayor en la “*Destruktion*”, especialmente a raíz de la proliferación de libros sobre el vocabulario heideggeriano. En algunas ocasiones, el análisis de la deconstrucción sigue vinculado al debate con Gadamer o Ricoeur¹¹⁵, pero las incursiones en el tema como la de Courtine¹¹⁶ (que sigue el envite de Cristin), la de Veth, Radinkovic o Rodríguez¹¹⁷ representan cierta novedad al explorar minuciosamente las apariciones iniciales de la deconstrucción –contribuciones que tendremos ocasión de comentar más adelante¹¹⁸–. La “*Destruktion*” no solo aparece ya en 1920, sino que lo hace con un sentido diferente al que asumirá en 1927, a su vez ligeramente diverso del que se halla en los textos escritos entre 1921 y 1925. Mediante tales contribuciones, el camino queda trazado claramente y se corresponde nuevamente con lo ya indicado: el estudio de la “*Destruktion*” ha de pasar por (α) un *análisis exhaustivo de sus significados iniciales*. Es este, además, lo que permitirá entender (β) su *necesaria vinculación al sentido técnico de historicidad de la existencia humana*. Nuestra propuesta, por tanto, no puede ofrecer ninguna novedad frente a esta tendencia, sino solo intentar mantenerla y reforzarla. ¿Qué es, entonces, lo que queda por hacer?

Con la publicación en 2016 del volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe* se concluyó la edición de escritos pertenecientes al tramo inicial del pensamiento heideggeriano, aquel que va desde 1915 a 1930. Por primera vez, los estudios tienen ante sí la totalidad de los

¹¹⁴ No obstante, sus primeros trabajos fueron publicados en alemán: Xolocotzi, A., *Der Umgang als „Zugang“*. Berlin: Duncker und Humblot, 2002. De Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg: Alber, 2008.

¹¹⁵ Smith, Ch., “*Destruktion-Konstruktion: Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*”, en Taylor, G. H./ Mootz, F. J. (eds.), *Gadamer & Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, New York: Continuum, pp. 15-41.

¹¹⁶ Courtine, J.-F., “*Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl y Heidegger*”, en *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Gramma, 2012.

¹¹⁷ Rodríguez, R., “*Interpretación de conceptos y crítica fenomenológica de la tradición en el primer Heidegger*”, en Oncina, F./Romero Cuevas, J. M., *La historia sedimentada en los conceptos*. Granada: Comares, 2016, pp. 49-64. Radinkovic, Z., “*Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger*”, en *Filozofija i društvo*, 23/4, 2012, pp. 251-268.

¹¹⁸ Esta última perspectiva es seguida por otros estudios recientes, publicados con posterioridad al inicio de nuestra investigación como O’Rourke, J., “*Heidegger on Expression: Formal Indication and Destruction in the Early Freiburg Lectures*”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49, 2, pp. 109-125, 2018 o Bedoya Rodas, “*Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en Martin Heidegger. A cien años de las lecciones de 1919-1920*”, en *Estudios de Filosofía*, 61, 2020, que también hemos tenido en consideración en nuestros desarrollos.

escritos de Heidegger. Lo que falta ahora, en nuestra opinión, es una *perspectiva sistemática* de estos documentos que se nutra de los avances de la investigación hechos hasta el momento. Tal perspectiva no ha de detenerse en un uso concreto del concepto de *Destruktion*, sino intentar ofrecer una visión de conjunto de los estadios de la deconstrucción previos a 1927 que permita entender este concepto como un “todo”. Con ello el énfasis del trabajo que nos proponemos no deberá caer tanto en el significado de un determinado momento ni en sus dependencias con otros conceptos, aunque el examen de estas sea parte esencial en él. Nuestra aspiración consiste, *por un lado*, en presentar sistemáticamente los *diferentes usos del concepto*, enfatizando la diferencia e identidad entre ellos. *Por otro lado*, prestaremos atención a los motivos subyacentes a dichos *cambios semánticos* rastreables en la obra. Así pues, la metodología aquí seguida consistirá en el análisis de la génesis del concepto de *Destruktion*, pero entendiendo siempre dicho análisis en la forma de una *reconstrucción argumentativa* de los diferentes estadios que identifiquemos, del “*Gedankengang*” que lo articula. Tal reconstrucción, por tanto, ha de abarcar todos los usos de la “*Destruktion*” que llevan a su definición en *Ser y tiempo*, sin perder de vista, por ello, la totalidad de su conjunto. Esta pretensión es la que quiere expresar el título de “análisis histórico-conceptual”¹¹⁹. La convicción de nuestra indagación reside en que solo desde esta aproximación es posible satisfacer plenamente el desiderátum expresado por Moran en los años noventa.

De este modo, el siguiente paso en nuestro camino consistirá en aproximarnos a las definiciones que jalonan el conjunto de textos previos a 1927 y no solo en *Sein und Zeit*, como hicimos al inicio de este capítulo. Es a partir de dichos textos que podremos trazar una hipótesis de trabajo con la que estructurar nuestra empresa de ofrecer una imagen exhaustiva de la “*Destruktion*” desde 1919 a 1927.

¹¹⁹ Desde el punto de vista de la historia conceptual de Koselleck, hemos combinado varios de sus criterios metodológicos: sincronía y diacronía, onomasiología y semasiología. Véase Oncina, F., “Què significa i per a què s'estudia la història conceptual?”, en *Il·lustració, progrés i modernitat : història dels conceptes*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2018, pp. 9-39.

HIPÓTESIS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

La noción de deconstrucción en la *Gesamtausgabe*

Los desarrollos expuestos hasta el momento han logrado un suficiente nivel de concreción. La pregunta por el sentido de la historiografía hermenéutica de Heidegger ha sido perfilada mediante diferentes cuestiones relativas a la noción de *Destruktion*; asimismo, hemos propuesto una vía de acceso al sentido de este concepto que resuelva los problemas que conlleva su estudio: un análisis histórico-conceptual. Con él buscamos acentuar la pluralidad semántica del concepto y, al mismo tiempo, su unidad estructural. Ahora bien, este proyecto se enfrenta a una nueva dificultad: la idea de deconstrucción no parece ser una constante en la obra de Heidegger, ni siquiera en los primeros escritos. De hecho, se podría afirmar *grosso modo* que la centralidad de la aparición del término en *Ser y tiempo* es inversamente proporcional a la asiduidad de su empleo en el corpus total de la *Gesamtausgabe*. Por este motivo, a continuación, buscaremos evidenciar la posibilidad de inferir una hipótesis interpretativa a partir de todas las referencias terminológicas hallables en ella. Tal hipótesis constituirá el punto de partida de nuestra indagación, pues esta nos permitirá poner en marcha el análisis exhaustivo de los diferentes escritos de Heidegger con el cual responder adecuadamente a las exigencias indicadas.

Apoyándonos en el trabajo de Jaran y Perrin¹²⁰, hemos rastreado todas las apariciones del término a lo largo de la *Gesamtausgabe*. Las siguientes páginas son una breve muestra de nuestras pesquisas, las cuales han tenido en consideración las casi 180 menciones de la “deconstrucción” a lo largo de 20 obras¹²¹. Según estas, son constatables *tres usos del concepto* de *Destruktion* previos a 1927. Una primera articulación, entre 1919 y 1920, establecida en contraposición a la “reducción” como método de la fenomenología y, por ello, sin ninguna pretensión historiográfica. Un segundo momento, entre 1921 y 1924, en el cual la deconstrucción se concibe en clave de un “desmantelamiento de la tradición”. Finalmente, un tercer estadio, de 1924 a 1927, donde se codifica la empresa historiográfica deconstructiva en función del tiempo como una “repetición” del pasado [*Wiederholung*].

¹²⁰ Jaran, F., /Perrin, Ch., *Heidegger Concordance*. London: Bloomsbury Academic, 2013, p. 286.

¹²¹ La limitación de este proceder es la misma que ya advierten estos editores del trabajo que seguimos (Jaran, F./Perrin, Ch., *Heidegger Concordance*, p. xii), a saber, que las apariciones terminológicas no tienen por qué ser paralelas a las conceptuales. Sin embargo, el estudio terminológico que aquí se propone es una herramienta y no fin de la investigación. Mediante ella elaboraremos una hipótesis de trabajo que, posteriormente, se habrá de corroborar en la lectura atenta de los textos, yendo así más allá de los “meros términos”.

Frente a lo que se podría pensar al tomar de base la relevancia de este concepto en la comprensión media de Heidegger, el término “deconstrucción” no recorre todo el camino intelectual de este pensador. Después de su fijación en 1927 como la «auténtica concreción» de la pregunta por el ser (SuZ, p. 26) y «parte fundamental del método fenomenológico» (GA 24, pp. 31-33), el término apenas aparece en otros escritos posteriores.

Desde luego, esto no implica necesariamente la desaparición total de la deconstrucción, aunque es innegable una atenuación de su relevancia. En *Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura* del semestre de invierno 1927-28 (GA 25)¹²³ el término brilla por su ausencia. Ello no deja de ser sorprendente, pues en la lección del semestre posterior, dedicada a Leibniz, sí se vuelve sobre él y se habla de la necesidad de una «deconstrucción de la tradición» (GA 26, p. 197). Estas últimas clases en Marburgo, de hecho, pretenden realizar una «deconstrucción de la lógica» (*ibid.*, p. 70), en particular «de la doctrina del juicio leibniziana» (*ibid.*, pp. 37, 127, 132). Sin embargo, tales alusiones son el canto de cisne del término, pues este ya no aparece nunca más de forma significativa como índice de una tarea aún pendiente¹²⁴.

A partir de los años treinta, cuando Heidegger alude a la “deconstrucción”, lo hace casi siempre en el recuerdo de una tarea de la pasada «hermenéutica analítica de la existencia humana» (GA 76, p. 5; GA 65, p. 221), ya sea para intentar aclarar algunos malentendidos a los que esta dio lugar (GA 49, p. 57), ya sea para deslindarla de la perspectiva de la “historia del Ser” entonces en elaboración (GA 67, p. 125, 262). Por consiguiente, *su uso se restringe a los 7 años que van desde el inicio de la carrera docente de Heidegger (1919-20) a la escritura de Ser y tiempo (1926-7)*. Incluso sin cribar las veces en las que Heidegger hace referencia al término “deconstrucción” de forma retrospectiva desde 1927 hasta su muerte, de las aprox. 180 veces que este aparece en la *Gesamtausgabe*, más de

¹²² Sobre las virtudes y defectos de esta ímproba empresa editorial, véase Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Barcelona: Síntesis, 2006, pp. 11-14.

¹²³ La extrañeza de esta ausencia es máxima. Las lecciones sobre Kant son inmediatamente sucesivas a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde la “Destruktion” tiene una relevancia evidente. Asimismo, las lecciones de Kant están en íntima relación con la tarea pendiente de una “deconstrucción de la historia de la ontología” (SuZ, §6).

¹²⁴ Quizá la mayor constatación de ello sea la ausencia de referencias al respecto en el *Kant-Buch* de 1929, que debería representar una especie de continuación de *Ser y tiempo*. Que en este no aparezca el término no quiere decir necesariamente que el concepto no esté operativo; pero esta falta de asiduidad en su uso refleja un cierto abandono del proyecto presentado en 1927 como ‘Primera parte’. Esto lo podemos confirmar hoy gracias al “Prólogo a la cuarta edición” de *Kant y el problema de la metafísica*, en el cual se publicó la opinión de Heidegger sobre la conexión de este libro con su *opus magnum*: «pronto se volvió claro que [el *Kant-Buch*] no se ocupaba de la cuestión propiamente dicha (cf. ‘Tercera sección’ de la ‘Primera parte’ y deconstrucción [de *Ser y tiempo*])» (GA 3, p. xiii).

120 suceden entre 1919 y 1927¹²⁵. Así pues, el primer paso en una investigación al respecto consistirá en tantear las posibilidades interpretativas que ofrece un análisis de sus usos en aquellos años, algo con lo que, por tanto, corroboramos el pilar metodológico (α) de nuestra hoja de ruta (cf. PROLEGÓMENOS).

Tal hipótesis adquiere un perfil más preciso al descubrir la primera definición dada por Heidegger de la “*Destruktion*” como parte del «método de la fenomenología». Esta se sitúa en el curso 1919/1920, en la lección intitulada *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58, p. 164)¹²⁶, donde se inicia un proyecto que concluirá en la lección homónima de 1927 (GA 24, p. 30-3). La enfática vuelta que en este curso realiza Heidegger sobre la “*Destruktion*” no es fortuita ni baladí porque a partir de dicha lección la preeminencia del término desaparece casi por completo. Por tanto, entre 1919 y 1927 es identificable un proyecto unitario, también a los ojos del mismo Heidegger¹²⁷. Un vistazo rápido a los *contextos de uso*¹²⁸ en el que se inserta el término en aquellos años puede ofrecer resultados muy significativos para nuestras metas.

Contextos de uso

La primera instrucción que podemos extraer de un examen del término en los años iniciales es la ausencia de una referencia constante a la “historia de la filosofía” o al “pasado” en general. Si bien en *Ser y tiempo* la “*Destruktion*” se entiende exclusivamente como un proceder historiográfico, los primeros usos del concepto constatables en las lecciones de 1920 y 1921 son ajenos a este uso y tienen su foco de atención en los

¹²⁵ Algunas de estas alusiones restantes carecen de un significado estrictamente filosófico, como cuando – seguramente en defensa de las críticas que recibió su libro sobre Kant – afirma en su lección de 1930: «Alle Philosophische Interpretation ist in sich Destruktion, Auseinandersetzung und Radikalisierung» (GA 31, p. 168; también p. 292). Otras, en cambio, hacen aparecer el término en un contexto semántico nuevo, ajeno a la “hermenéutica de la facticidad”: «*Aufhalten der Entmächtigung durch Ermächtigung der Zerklüftung*» (GA 36/37, p. 270), algo que también sucede con “*Abbauen*”, que ahora mienta algo cercano al final de la filosofía «*Ab-bau und Aufhören*» (*ibid.*, p. 275). Estos usos aislados, cargados de nuevas connotaciones, también se reflejan levemente en los *Beiträge* (GA 65, p. 179, 468; igualmente GA 15, pp. 394-5) y *Besinnung* (GA 66, p. 68). Ya, por último, vuelve a florecer resemantizado para referirse a la *Negativität* hegeliana (GA 66, p. 283), que es entendida como “*Abbau*” (GA 68, pp. 14, 24, 25, 32, 33). Con ello no queremos negar la posibilidad de que el concepto de *Destruktion* tenga una prolongación semántica en la “historia del Ser”; en cualquier caso, una aclaración al respecto todavía representa un interrogante.

¹²⁶ Es esta lección y no la famosa de 1919, “La idea de la filosofía”, donde Heidegger considera su primer paso en la «hermenéutica de la facticidad» (SuZ, p. 72).

¹²⁷ Este irá siendo paulatinamente reconfigurando, como muestran los famosos escritos de 1929 *Was ist Metaphysik?*, *Von Wesen des Grundes* o 1930 *Vom Wesen der Wahrheit*, todos ellos recogidos hoy bajo el título de *Wegmarken*. La singularidad de este tramo de la filosofía heideggeriana desde 1927 a 1930 ha sido objeto de estudio en Jaran, F., *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Zeta Books, 2010.

¹²⁸ Entendemos por “contexto de uso” las múltiples referencias que establece el término con otros términos y que, por consiguiente, delimitan su uso y, de ahí, su significado.

problemas filosóficos tradicionales: el problema fenomenológico del mundo de la vida o de la definición del concepto de historia (desde una perspectiva no historiográfica).

En línea con lo ya apuntado al pasar lista de las contribuciones sobre el tema, la destrucción aparece definida como un paso del «método fenomenológico» en analogía con la *Reduktion* (GA 58, p. 164). Así, se habla de la «deconstrucción del problema del a priori» o «de la vivencia» (GA 59, p. 87); cuestiones que, en general, están en clara vinculación con el propósito fundamental con el que Heidegger inicia su periplo filosófico: «el dominio de lo teórico» (GA 56/57, p. 65). La deconstrucción es, primariamente, de los «elementos teóricos subrepticios [*Objektivierungseinschlüsse*]» (GA 58, p. 164).

A partir de 1921 especialmente en sus clases dedicadas a la filosofía aristotélica (WS 1921/1922, SS 1922)¹²⁹, aparece por primera vez el sentido «*geistesgeschichtlich*» de la deconstrucción, relativo a las “ciencias del espíritu” (GA 61, p. 96)¹³⁰. Entonces el contexto de su uso cambia y sus ocurrencias disminuyen radicalmente. Entre 1919 y 1921, de hecho, el término aparece más de 50 veces, mientras que en las lecciones aludidas no llega a 5. No obstante, su presencia se mantiene. El término continúa íntimamente relacionado con otras nociones clave de la fenomenología, pero ahora se vuelve el «elemento fundamental de la interpretación historiográfico-fenomenológica de las ideas» (*ibid.*, p. 141). Ello tampoco implica la cancelación absoluta de un sentido casi ahistórico, con el que convive. La deconstrucción es parte de la «tópica existencial fenomenológica» (GA 61, p. 31) y, en ese sentido, todavía en 1922 se pueden vislumbrar funciones no historiográficas en la deconstrucción, cuyo objeto es «la facticidad a partir de los motivos de su movimiento» (GA 62, p. 361; también, de forma más ambigua, p. 278).

Sin embargo, a finales de 1922 a partir de la redacción del famoso “Informe-Natorp” Heidegger fijará este término en directa vinculación con la “historia de la filosofía”. Desde este momento, la destrucción estará ya indisolublemente asociada a la historia, a «los momentos decisivos de la historia de la antropología occidental en un descenso originario hacia sus fuentes» (GA 62, p. 371). Así, lo que antes era una deconstrucción crítico-fenomenológica pasa ahora a una «crítica historiográfica», cuyo objeto es la «historia de los encubrimientos [histórico-filosóficos]» (GA 63, p. 75).

Esta afirmación adquiere mayor vigor en la primera lección de Marburgo (WS 1923-24) por sus implicaciones para la consideración filosófica de la “historia” (GA 17, pp.

¹²⁹ De los usos de estos últimos compases de 1921 deben proceder las definiciones que Heidegger hace de la deconstrucción como un “método historiográfico” en su famosa recensión del libro de Jaspers *Psicología de las cosmovisiones* (GA 9, p. 3), un texto que Heidegger redactó entre 1919 y 1921.

¹³⁰ Aunque ya aparece ambiguamente en las lecciones dedicadas a Agustín de Hipona, en las que se habla de una «destrucción de las *Confesiones* de Agustín» (GA 60, p. 247).

114, 303): «La historia no es, por tanto, algo sin importancia que estuviera detrás de nosotros y diese la oportunidad para algún tipo de ocupación historiográfica». En dicho curso inaugural, las referencias a la “deconstrucción” aumentan de nuevo, para después desaparecer prácticamente hasta *Ser y tiempo* (1927). Sin embargo, en los primeros cursos de Marburgo todavía no acaba de ser evidente el fundamento de esa insoslayable vinculación entre fenomenología e historia. Su clave la descubre Heidegger gracias a su elucidación de la “historicidad” de la existencia humana, la cual se basa en el hallazgo del tiempo como noción articuladora del ser en general.

Este hallazgo matiza el uso de la “*Destruktion*”. Esta sigue ligada al desmantelamiento de la tradición (y a su sentido fenomenológico originario), pero la “*Geschichtlichkeit*” aparece ya, al menos nominalmente, como «el a priori de la deconstrucción» (GA 64, p. 85). Así, la deconstrucción no es un paso del método sin más. En él se expresa una cierta fidelidad a esa historicidad y al pasado en términos existencial-temporales, que Heidegger designará con el término técnico de “repetición” [*Wiederholung*] en su *opus magnum*. Este descubrimiento se elabora sucesivamente en 1925¹³¹, año en el que empezará a escribir *Ser y tiempo*. En torno a 1926, cuando Heidegger ya ha concluido la primera versión de la obra (8 de abril de 1926¹³²), y posteriormente en la lección de 1927, el término destrucción se ha consolidado como el *modo de filosofar* auténtico en oposición a la “reflexión”, que vuelve explícita la historicidad del pensar, englobando con ello los dos significados precedentes.

A la altura de 1927, donde se sitúa el límite de nuestra investigación, son diferenciables tres contextos de usos a partir de los que se infieren tres “estratos semánticos” superpuestos en la noción de *Destruktion*:

- (i) una filiación fenomenológica ahistórica (1919-1921)
- (ii) una vinculación a la historia de la filosofía (1921-1924)
- (iii) una fundamentación en la dimensión temporal de la “repetición” (1924-1927)¹³³

¹³¹ A finales de 1925 confiesa a Jaspers (H-A, 14.09.1925, p. 45): «No conseguiré llevar a cabo la tarea que me he propuesto: repasar el ‘tiempo’. En cambio, me he topado con cosas nuevas que por el momento me retienen. Por eso, mi lógica ha vuelto a tambalearse -de tal modo que no puedo presentarla en la versión actual».

¹³² Para el cumpleaños de Husserl, Heidegger llevó esta obra con la dedicatoria; véase von Herrmann, F.-W., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie"*, p. 5.

¹³³ Obviamente, las fechas son siempre aproximativas. Estas tajantes divisiones en años y textos son convenciones creadas por el especialista. En ningún caso pretendemos afirmar que solo a partir de un determinado año u obra Heidegger llegue a una concreta concepción de la *Destruktion* o abandone otra. Los límites señalados sirven solo de guía heurística para la investigación, cuyo fin es exclusivamente ofrecer una *reconstrucción argumentativa* del desarrollo del pensamiento heideggeriano.

Esta división tiene como correlato una distribución en tres bloques de los mencionados tomos de la de la *Gesamtausgabe*:

(i) GA 56/57, 58, 59, 80.1., 60¹³⁴

(ii) GA 61, 62, 63, 16, 17, 18, 19

(iii) GA 20, 21, 2, 24, 64

Estructura del trabajo

De este escrutinio general se sigue una hipótesis interpretativa para nuestro trabajo que habremos de corroborar en un análisis de las obras especificadas, conforme a las cuales articularemos nuestro trabajo.

Antes de nada, es importante recalcar que estos tres usos no son momentos independientes entre sí; su naturaleza es *inclusiva* y *no exclusiva*. Cada nuevo sentido del concepto, incluye en sí el anterior y solo es posible a partir de él; su estructura resulta identificable, por tanto, con la de los estratos de una formación geológica –una metáfora muy cara a Koselleck¹³⁵–. Esto es especialmente relevante para nuestros intereses, pues, como hemos señalado, la meta que nos proponemos para la clarificación del concepto es un examen sistemático que acentúe la pluralidad semántica, pero, al mismo tiempo, los *motivos de los cambios* y la *dinámica de su génesis*.

Lo sustancial de esta división interpretativa no estriba, por tanto, en el mero deslinde de usos terminológicos diferenciados a lo largo del “desarrollo” del pensar heideggeriano. Su fin radica en atisbar su unidad, pues en ella reside la clave para inteligir la estructura argumentativa subyacente al §6 de *Ser y tiempo*. Como se espera demostrar, los tres sentidos que individualizamos componen *un todo indisociable* para la comprensión adecuada de la “deconstrucción de la historia de la filosofía” allí anunciada. Esto es lo que buscaremos explicitar en la conclusión del trabajo. Para llegar a ella, sin embargo, se requiere un análisis minucioso de los textos referidos en los cuales son rastreables estas “etapas” del concepto. Por eso el trabajo que presentaremos a continuación se distribuirá en tres partes.

Primera parte: El concepto de destrucción y el método de la filosofía (1919-1921)

Segunda parte: La deconstrucción de la tradición occidental (1921-1924)

Tercera parte: La dimensión temporal de la “*Destruktion*”: la repetición (1924-1927)

¹³⁴ Indicamos los volúmenes según el orden cronológico de los escritos que incluyen.

¹³⁵ Cf. Koselleck, R., *Zeitschichten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, pp. 9-16.

Cada una de ellas está subdividida ulteriormente en diversos capítulos, para poder detenernos con la máxima minuciosidad posible en todos los textos referidos. La fijación de su división, empero, pasa por una última advertencia metodológica.

Hipótesis de trabajo

Los estudios sobre Kant y el idealismo alemán producidos desde la década de 1990 han mostrado formidablemente que un estudio genético siempre va de la mano de un acurado análisis del contexto, en particular, de los *problemas filosóficos* a los cuales los textos históricos intentan responder, así como de los *proyectos vitales* que estos vehiculan¹³⁶. Nuestro trabajo no pretende descuidar esta dimensión de una exégesis genética, sino, todo lo contrario, enfatizarla, aunque sea apuntando al trabajo todavía pendiente¹³⁷. En este sentido, esperamos demostrar que estos tres estratos de la “*Destruktion*” coinciden con tres constelaciones de autores y problemas muy diferentes, articulados en torno a los *tres grandes proyectos* rastreables en el desarrollo intelectual de Martin Heidegger.

Así, el primer uso está asociado al intento juvenil de calcar el proyecto fenomenológico husserliano, claramente visible en 1919-1920; las lecciones *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (WS 1919/1920) y *Fenomenología de la intuición y la expresión* (SS 1920) dan buena prueba de él. El título de la primera es un guiño a la significativa lección de Husserl *Grundprobleme der Phänomenologie*, a la cual Heidegger tendría acceso¹³⁸. Asimismo, sabemos que en el manuscrito de la lección del SS 1920 estaba escrito: «Investigación sobre el concepto de la filosofía fenomenológica – Primera investigación» (GA 59, p. 200), lo que representa una emulación de las *Investigaciones lógicas* husserlianas.

¹³⁶ Este acceso a la comprensión histórica es lo que se ha querido expresar bajo la metáfora de “constelación”. Véase Henrich, D., „Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie“, en Mulsow, M./Stamm, M., (eds.), *Konstellationsforschung*, 2005, Suhrkamp, pp. 15-30. Todo esto ha sido ya desarrollado en cierta medida en los *studia heideggeriana*; caben destacar, para la comprensión de estos proyectos vitales, los trabajos Xolocotzi, por ejemplo, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: BUAP, 2011.

¹³⁷ Nuestro estudio genético tiene, al mismo tiempo, algunas limitaciones que merece la pena señalar. La más notable es que tal intento de reconstrucción debe descuidar necesariamente muchos de los detalles que ofrecen las obras que serán analizadas. Nuestra meta es comprender el concepto de “*Destruktion*” y, por tanto, serán únicamente sus rastros los que seguiremos, dejando de lado algunas de las grandes vetas del pensamiento heideggeriano. Este será el caso, por ejemplo, de las lecciones sobre Agustín de Hipona y la conciencia religiosa realizadas por Heidegger en 1921, a las que solo atenderemos de forma residual. Un trabajo doctoral que aspira a la clarificación propuesta no puede sino proponerse una visión general de varias lecciones, las cuales darían ya por sí mismas para una monografía; tal limitación es por tanto algo intrínseco e inevitable en nuestro propio proyecto que espera suplir las limitaciones que, a su vez, son inherentes a un examen detallado de una lección específica.

¹³⁸ La lección, realizada por Husserl en 1910/11, fue publicada posteriormente en *Husserliana* en 1977.

Este proyecto de rasgos nítidamente fenomenológicos, en una acepción clásica del término, se abandona en 1921, año en el cual se transita hacia un nuevo intento consistente en ofrecer una reinterpretación de la filosofía aristotélica. Las lecciones *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (WS 1921/1922) o *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (SS 1924), el “Informe Natorp”, redactado en el otoño de 1922, y otras conferencias hoy disponibles, son prueba de este proyecto. A veces se pasa por alto todos los incontables esfuerzos que Heidegger dedicó a esta relectura de Aristóteles y la importancia que le concedía¹³⁹. No hay que olvidar que el objetivo vital de este joven autor consistía en publicar una monografía sobre el Estagirita (cuya publicación estaba apalabrada con la editorial Niemeyer), con la cual labrarse un lugar en el debate filosófico de la época. Es a la luz de este nuevo impulso, desarrollado entre 1921 y 1924, que surge el segundo uso de la deconstrucción.

Nuevamente, este proyecto decae en favor de otro motivo vital, que en 1924 comienza siendo una reseña del *Epistolario Dilthey-Yorck* para el *Anuario filosófico* de E. Rothacker. Tal comentario irá adquiriendo dimensiones insospechadas a finales de ese año, comenzándose a denominar “Fenomenología de la historia”, como muestra la lección del *Sommersemester* de 1925. Con ella también se amplían los propósitos iniciales circunscritos a ofrecer una lectura de Dilthey. La reseña inicial prefigura una crítica decisiva a Husserl y a la tradición filosófica, pero no menos a la reedición del libro más famoso de su entonces compañero de departamento en Marburgo, N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. La lección del semestre estival de 1925 servirá de borrador del libro que, en 1926, por conocidas exigencias académicas, Heidegger presentará bajo el título de *Ser y tiempo*. Sobre tal monografía, publicada al año siguiente, vuelve en la lección estival de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, cerrando (sin concluirlo) al proyecto iniciado en dicha obra.

Estudiar los diferentes estratos del concepto de “*Destruktion*”, por consiguiente, nos remitirá a otros numerosos autores con quienes Heidegger dialoga ininterrumpidamente y que aquí solo hemos presentado de forma superficial. En cualquier caso, esta imagen es suficiente para entender el índice presentado en esta investigación en referencia a los textos que serán objeto de estudio:

¹³⁹ Las cartas de Heidegger dan prueba de ello, a las cuales nos referiremos a lo largo del trabajo. Utilizamos la selección y traducción de Xolocotzi, A., *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*.

Primera parte	1.º Capítulo: La disputa en torno al concepto de “reflexión”
	2.º Capítulo: Pensar más allá de la teoría (GA 56/57-58)
	3.º Capítulo: La pregunta por la esencia de la historia
	4.º Capítulo: La historicidad del “yo” (GA 59, 60)
Segunda parte	5.º Capítulo: Releer la tradición griega (GA 61-62, 18-19)
	6.º Capítulo: La tensión de la filosofía aristotélica (GA 63, 17)
	7.º Capítulo: Deconstruir la tradición para volver a los orígenes (GA 21, 22)
Tercera parte	8.º Capítulo: Los descubrimientos de la deconstrucción (GA 20, 21, 64, SuZ)
	9.º Capítulo: La constitución de la existencia humana (GA 20, 21, 64, SuZ)
	10.º Capítulo: Tiempo y existencia (GA 64, 24, SuZ)
	11.º Capítulo: Hacer frente a la tradición mediante su repetición (GA 24, SuZ)

La meta de los siguientes capítulos consistirá en demostrar en qué medida la confluencia de todos estos proyectos permiten una elucidación exhaustiva del sentido y la función de la “*Destruction*”. Mediante esta retornaremos sobre el §6 de *Ser y tiempo* en la CONCLUSIÓN, donde también afrontaremos los interrogantes planteados en la INTRODUCCIÓN.

PRIMERA PARTE

EL CONCEPTO DE DESTRUCCIÓN Y EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA (1919-1920)

Frente a lo que se podría pensar, la primera aparición de la noción de *Destruktion* en la obra de Heidegger (GA 58, p. 139) nada tiene que ver con la historia de la filosofía. La función inicial de este concepto reside en permitir un *planteamiento alternativo* de los problemas más apremiantes de su época: la pregunta por la naturaleza de la autoconciencia (GA 58, p. 240 ss.; 59, p. 87 ss.) y por la relación del sujeto con el mundo (GA 56/57, p. 77 ss.; 59, p. 43 ss.). Este sentido de la “destrucción”, muchas veces olvidado, será objeto de examen en esta PRIMERA PARTE, pues sentará las bases de cualquier uso posterior.

A partir de 1919, punto de partida de nuestra indagación, Heidegger intenta ofrecer una respuesta radicalmente novedosa a las cuestiones aludidas. Tal respuesta pretende alejarse de las soluciones tradicionales en las que él mismo se había formado¹⁴⁰, las cuales descansaban en la convicción basilar de que el filosofar se constituía en un acto de reflexión, entendido este en sentido técnico. Al filosofar *re-flexiono* sobre mí mismo, *vuelvo sobre* los pasos dados en *la percepción de cualquier objeto* y analizo su estructura desde la conciencia de *mi existencia*. No obstante, pese a esta convicción central, en el debate de la época concurrían diferentes definiciones de la reflexión, tantas como modos divergentes había de concebir el último elemento de su definición: la existencia humana. Con ella se podía indicar un ente más dentro del mundo o una estructura trascendental, condición de posibilidad de objetualidad en general; asimismo, también podía referirse a la existencia *individual*, concreta, de “carne y hueso”, sujeta por ello a las grandes fuerzas de la historia, a cuyo estudio quedaba ligado la filosofía.

En esta PRIMERA PARTE exploraremos dos de esos *enfoques reflexivos*, aquellos propuestos por Husserl y Dilthey. Gracias al análisis de sus propuestas y problemas, demostraremos cómo Heidegger elabora la idea de deconstrucción en línea con ellos, pero también en *radical oposición*: por un lado, desmarcándose de la fenomenología de la

¹⁴⁰ Al considerar este año el punto de inflexión en el recorrido intelectual de Heidegger. Véanse los artículos publicados en su etapa de estudiante, relativos siempre a enfoques “epistemológicos” tradicionales (GA 1, p. 5 ss.), así como el tema de su misma tesis doctoral, resumido en el siguiente planteamiento de la cuestión: «¿Qué es conocimiento? Con esta pregunta damos con uno de los problemas más profundos de la filosofía en general» (*ibid.*, p. 174). También es importante resaltar la importancia de la pregunta por la dimensión histórica del mundo, que fue objeto de examen en su habilitación (*ibid.*, p. 416 ss.). Sin duda, en estos escritos se encuentran ya muchos de los temas de la obra posterior, pero en un planteamiento filosófico cualitativamente diferente. Los intentos –avivados por el mismo Heidegger (GA 12, p. 87 *i. a.*)– de percibir en su tesis de doctorado o de habilitación una proto hermenéutica de la facticidad son siempre algo forzados.

conciencia de su maestro, sin por ello renunciar a su pretensión de fundar un saber filosófico “científico”; por otro, distanciándose de la propuesta historicista de Dilthey o Droysen, sin renegar de la dimensión histórica de la existencia humana y de su importancia para el filosofar. Solo en el meticuloso deslinde frente a ambas posturas obtendremos la carta de nacimiento de la noción de *Destruktion*, pues, como veremos, esta representa el *método* que permite acceder a la constitución originaria de la existencia humana, mediante la cual es posible resolver las diversas dificultades en las que se veían inmersos los mencionados proyectos.

Ahora bien, este objetivo nos sitúa en una cierta incomodidad que nos acompañará durante buena parte de este estudio. La “reflexión” parece ser expresión por antonomasia de la filosofía, por lo que el rechazo heideggeriano de esta, en favor de la deconstrucción, constituye un grave problema en la intelección de su misma propuesta. Si se renuncia a la reflexión como método, ¿no queda el pensar hundido en las más oscuras tinieblas del irracionalismo? Pero ¿es tan siquiera posible un filosofar que no requiera de ella? Y si lo es, ¿en qué consiste? Estos interrogantes –temas candentes de la bibliografía al respecto¹⁴¹– representan una buena puerta de entrada a nuestra investigación; de hecho, en su resolución yace la clave con la que lograr el objetivo propuesto al inicio de comprender la historiografía heideggeriana.

Por ello, en el **cap. I** rastreamos el significado de “reflexión” en la fenomenología husserliana para comprender sin ambages la posición ante la que reacciona Heidegger, analizada posteriormente en el **cap. II**. Se intentará exponer por qué para este joven autor la “reflexión”, en cuanto concepto técnico de la discusión filosófica de la época, constituye *solo un modo de* comprender el “yo”, uno determinado por el espejismo de la teoría. Su rechazo, por tanto, no excluye la posibilidad de *pensar* el existir del ser humano de manera alternativa. De este modo, lograremos ofrecer una aproximación a la *deconstrucción* como el intento de sacar a la luz la dimensión originaria y a-teórica del “yo”, cuya característica fundamental reside en no poder ser *inmediatamente* obtenida, sino ganada desde la operación de *desmontaje* de la *construcción* teórica inherente al pensar.

¹⁴¹ Cf. Frank, M., *Theorien des Selbstbewusstseins*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991; von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000; Zahavi, D., “How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection”, en *Continental Philosophy Review*, vol. 36, pp. 155–176(2003); Rodríguez, R. *Hermenéutica y subjetividad*; también “Reflexión y evidencia: Aspectos de la transformación hermenéutica de la Fenomenología en la obra de Heidegger”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 13, 1996, pp. 57-74; también en esta última revista: Adrián Escudero, J., “Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión” (46, 2013, pp. 47-75). Esta discusión sigue siendo una de las cuestiones fundamentales para calibrar la diferencia entre el pensamiento husserliano y heideggeriano. En este trabajo no podemos entrar en un comentario exhaustivo de todo el debate, aunque ello no impida apuntar las líneas de una solución al problema en oposición a algunos de los estudios citados, como mencionaremos más adelante.

Al obtener una preliminar interpretación de la naturaleza a-teórica de la existencia se conseguirá también calibrar la distancia de Heidegger frente a la concepción de la filosofía propia de Droysen o Dilthey. En el **cap. III** estudiaremos el significado de esta propuesta y expondremos el conflicto que representaban frente a la concepción fenomenológica husserliana de la historia. En el **cap. IV** se intentará acentuar cómo en la dimensión a-teórica del ser humano reside la clave de resolución de dicho conflicto, pues mediante la “*Destruktion*” se obtiene una nueva definición del concepto de historia que no guarda relación alguna con la afirmación de tesis historicistas, ni mucho menos con su negación en nombre de una *philosophia perennis*. En concordancia con la negación del ser de la existencia en términos teóricos (o *vorhanden*), la historia no puede ser vista como un ente que está detrás de nosotros y pueda llegar a afectarnos. Este constituirá el primer rédito fenomenológico de la “*Destruktion*”. A partir de él se abrirán nuevas posibilidades y exigencias filosóficas que nos ocuparán en la SEGUNDA PARTE.

Capítulo I – La disputa en torno al concepto de reflexión

Capítulo II – Pensar más allá de la teoría

Capítulo III – La pregunta por la esencia de la historia

Capítulo IV – La historicidad del yo

CAPÍTULO I - LA DISPUTA EN TORNO A LA NOCIÓN DE REFLEXIÓN

El surgimiento de la fenomenología a la luz de su crítica al enfoque psicológico

La “reflexión” a la altura de 1919, cuando Heidegger inicia su propio camino intelectual en oposición a esta, no es un término cualquiera. En línea con lo ya anunciado, en el acto designado con tal término había situado Husserl el método de la filosofía, pues gracias a su ejecución se alcanza «la esfera de las vivencias» que la fenomenología trascendental debe indagar (Hua III, §77, p. 162). Sin embargo, cuando este autor expresa tal convicción en sus *Ideas* (1913), la noción de reflexión ya había recorrido un largo camino conceptual que no puede pasar desapercibido en nuestro estudio, más aún cuando tal cambio había sucedido en el seno de la misma fenomenología. Algunos años antes, en la sexta de sus *Investigaciones lógicas* (1901) –texto muy trabajado por Heidegger (GA 14, p. 91)– el mismo Husserl señalaba que la «“reflexión” es un término bastante vago», utilizado, en cualquier caso, para designar un enfoque epistemológico que su nueva propuesta «busca negar» (Hua XIX, p. 669, §44).

Así, el primer propósito que debemos realizar a fin de ganar cierta precisión en la exégesis de la deconstrucción será inteligir el *cambio semántico* que experimenta el concepto de reflexión, el cual pasa de ser un concepto asociado al psicologismo, contra el que Husserl pretende luchar (I.1), a constituir el eje metodológico de la propia fenomenología a partir de 1913¹⁴² (I.2). El examen histórico de este *cambio semántico* reviste una importancia crucial en nuestros propósitos, dada la polisemia y vacuidad que acompañan al término “reflexión” en la actualidad. Para llevarlo a cabo, exploraremos su función en las líneas directrices de las *Logische Untersuchungen* (1900/1901), la lección *Die Idee der Phänomenologie* (1907) y las mencionadas *Ideen* (1913)¹⁴³. En dicho análisis no solo lograremos fijar el significado de reflexión en la fenomenología, a resultas de él también daremos con numerosas nociones que ya no abandonaremos a lo largo de este trabajo.

¹⁴² A partir de las *Ideas* el término “reflexión” se volverá inseparable de la fenomenología, como muestran las últimas publicaciones de Husserl, entre las que destacan *Meditaciones cartesianas* (Hua I, §15, pp. 72 ss.). El cambio semántico que experimenta el concepto también es patente en la frecuencia de su uso en el primer tramo de su obra (véanse las *Investigaciones lógicas*, donde aparece unas 70 veces) y durante el período después de las *Ideas* (solo en una de las secciones de este libro ya resultan más de 50 menciones). Las apariciones han sido contabilizadas gracias a *Husserl im Kontext* creado por Karsten Worm en 2015.

¹⁴³ Los estudios sobre Husserl avanzan con fuerza desde la publicación definitiva de sus obras completas y las diferencias en el planteamiento de estas obras ha sido analizada de forma prodigiosa en numerosas monografías. Aquí buscamos una idea general que permita reconstruir la argumentación de Heidegger, fin último de nuestro trabajo, por lo que debemos desatender tales matices por motivos de concreción.

Solo desde la intelección de este sentido metodológico será posible atender al proyecto husserliano de acceder al mundo de la vida, explicitado en la famosa conferencia de 1919, *Natur und Geist*, y en la lección homónima del semestre de verano de ese año, cuando Heidegger inicia su andadura como colaborador suyo. A partir de su exposición, pasaremos a entender las objeciones planteadas a la fenomenología husserliana por autores afines a ella, de las que nos ocuparemos en la tercera sección de este capítulo (I.3).

Por tanto, esperamos exponer las tesis filosóficas necesarias para entender el surgimiento de la “*Destruktion*” en contraposición a la reflexión husserliana. De esto último, sin embargo, nos ocuparemos en el **cap. II**, donde nos detendremos de manera pormenorizada en la crítica de Heidegger a su maestro. Nuestra meta es preparar el camino a un examen ulterior que permita mostrar en qué medida, lejos de una renuncia al filosofar, el rechazo heideggeriano de la idea de reflexión no es sino el intento de asegurar su más estricta «cientificidad» (GA 58, p. 25), algo que –siguiendo las palabras del mismo Heidegger– nada tiene que ver con misticismos o irracionalismos de algún tipo (*ibid.*, p. 19, 137; GA 9, p. 6).

I.1. La crítica al psicologismo en el nacimiento de la fenomenología como método

En las postrimerías del siglo XIX, cuando Husserl elabora sus primeros trabajos fenomenológicos, el término “reflexión” representa uno de los elementos fundamentales del debate epistemológico del momento, pues en él se condensa la concepción clásica del filosofar como una percepción interna, desde la que el psicologismo abordaba los eternos interrogantes: “¿qué significa conocer?”, “¿cómo es posible el conocimiento en general?”.

Percepción interna y reflexión

Esta perspectiva psicológica a la que alude la “reflexión”, y contra la que pretenden luchar las *Investigaciones lógicas* (Hua XIX, p. 669), tiene su origen en Locke¹⁴⁴ y parte de la experiencia más intuitiva de comprender los interrogantes epistemológicos mencionados postulando que el *conocimiento* consistiría en un proceso cognitivo, una *operación de la mente*. Al conocer un objeto mediante la sensibilidad, esta generaría una serie de reglas o leyes (p. ej. el principio de no contradicción o la unión copulativa del juicio) que permitirían enlazar los datos ofrecidos por los sentidos en la unidad del

¹⁴⁴ El máximo portavoz de la época era Mill, J. S., *System of a Logic* (2 vols.). London: Harrison&Co., 1843; autor estudiado por Heidegger desde sus primeros años, dadas las múltiples referencias a su pensamiento: *cf. i. al.* GA 1, p. 37, GA 56/57, p. 164; GA 58, p. 214.

concepto. Por ejemplo, si podemos conocer la “mesa” que tenemos delante, ello se debe a un *hecho empírico* acaecido en nuestra mente, la cual ordena mediante diferentes leyes cognitivas los datos puros sensibles: “superficie”, “rectangular”, “marrón”, “lisa”, etc. De este modo, todo estudio del conocimiento se resuelve en el examen de la *operación fáctica* de enlace al que se refieren todos nuestros conceptos, desde los particulares a los más generales, p. ej. el de “sustancia” o “identidad”.

Esta convicción tiene consecuencias determinantes en el horizonte semántico que intentamos rastrear, pues a partir de ella la “reflexión”, en cuanto método, queda fijada en el concepto de *percepción interna*. Según la teoría descrita, todas las nociones filosóficas tendrían su origen en la *experiencia*, pues estas se refieren a un *hecho* de la mente, una dimensión experienciable *concreta* (*Essay*, Book II, §1-4). Así, mediante la percepción visual aprehendo el “marrón” de mi mesa, pero también puedo percibir las leyes de mi intelecto, p. ej. la repulsión que este experimenta *de facto* al enlazar esa característica y su contraria en un mismo juicio. El *saber filosófico* queda reducido, de este modo, a una especie de *percepción sensible*, en concreto a una “interna”, pues la *filosofía* no pregunta por los datos sensibles (externos), sino los conceptos articuladores de estos que se dan en la psique. Esta es aprehensión de mi propia mente en una vuelta (*flexio*) de esta sobre sí (*re-*).

Por tanto, el término latino *re-flexión* (germanizado “*Reflexion*”) a finales del siglo XIX¹⁴⁵ tiene connotaciones muy precisas. En él se codifica la concepción positivista de la filosofía –hoy remendada en la “neurofilosofía”–. Así, en efecto, lo atestiguan los múltiples diccionarios que proliferan en el umbral del siglo XX¹⁴⁶, los cuales definen la reflexión mediante la expresión alemana: “*innere Wahrnehmung*”, percepción interna. Tales definiciones ofrecen el sentido específico de reflexión que Husserl niega (*cf.* Hua XIX, p. 669), aunque más adelante acabe por asumir el mismo término revestido de una connotación muy diferente.

Problemas de la percepción interna

Las razones de la crítica husserliana en las *Investigaciones lógicas* a este enfoque son de sobra conocidas y se sitúan, de nuevo, en las preguntas cardinales de la epistemología.

¹⁴⁵ Más adelante (**Cap. VII**) se volverá sobre la historia previa de este concepto, fundamental para su adecuada intelección a veces desatendida por los estudios sobre el tema.

¹⁴⁶ *Cf.* Eisler, R., *Wörterbuch*, 1904, pp. 241-43; Friedrich Kirchner, C. M., *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, 1907, p. 501-3; *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, 1908, p. 687; *Brockhaus Kleines Konversations-Lexikon*, 1911, c. 502. Los diccionarios citados están disponibles en internet. Para sus links correspondientes, véase BIBLIOGRAFÍA II.4. Cabe resaltar que todos reportan también un sentido “físico” (óptico) y “lógico” del término (el mero pensar). No obstante, el sentido psicológico siempre es predominante.

Si los conceptos fundamentales del conocimiento, objeto del filósofo, deben expresar un nivel de generalidad tal que permita su cumplimiento en *todos* los casos posibles (como sucede en la *unidad expresada* en el “es” de la cópula de cualquier juicio¹⁴⁷), entonces no puede haber análisis perceptivo, empírico (interno o externo) alguno que garantice la universalidad a ellos característica. Con el estudio de un hecho nunca se abarcaría la pretensión a la *totalidad* contenida en tales predicados.

Sin embargo, no solo la mera imposibilidad lógica refuta la elucidación de ciertos conceptos a partir de la experiencia. Sería inevitablemente circular querer fundar en la percepción empírica las categorías fundamentales del conocimiento, pues tal intento de fundamentación representaría ya un tipo de conocimiento. La vivencia cognoscitiva empírica de la *percepción interna* mediante la cual acceder a las categorías presupone ya ciertos elementos que la ordenan, por lo que sería inconsecuente querer fundamentar estas en aquella (Hua XIX, §43). Por los motivos indicados considera Husserl que el *sentido psicológico de reflexión* apenas descrito ha de ser descartado.

Ahora bien, que el origen de las categorías no esté en la percepción de una experiencia (interna o externa, *ibid.*, p. 669) no elimina que estas no aparezcan “en” ella, como Husserl se preocupa en subrayar. De hecho, el énfasis indicado con esta preposición permite, de entrada, advertir la objeción fundamental al psicologismo del que surge el proyecto de Husserl (*ibid.*):

No es en la *reflexión sobre* los juicios o, más bien, en las realizaciones judicativas donde yace realmente el origen de los conceptos de [por ejemplo] ‘estado de hecho’ y ‘ser’ (en el sentido de la cópula), sino *en* la misma realización del juicio; no es en *estos actos en cuanto objetos*, sino *en los objetos de estos actos* donde se encuentra el fundamento de la abstracción para la realización de los conceptos aludidos

La última frase de esta cita es esclarecedora de lo que está en juego en la crítica de Husserl a la reflexión, a saber, la confusión entre un estudio de los «actos en cuanto objetos» y de «los objetos de estos actos». Tomar los «actos en cuanto objetos» quiere decir aquello antes señalado: entender la pregunta por el conocimiento como la indagación de un hecho, una *quaestio facti* –como diría Kant contra Locke (KrV, A84/B116)–, algo que sin duda expresa una dimensión del conocer, pero no su naturaleza más propia.

Por consiguiente, tampoco la dimensión que debe tener en cuenta el filósofo. Cuando afirmo (o niego) algo, p. ej. “esa lámpara ilumina”, en mí se da ciertamente un proceso psicológico o neuronal, pero ello no tiene nada que ver con la *legitimidad (quaestio juris)*

¹⁴⁷ Lo que se cumple en todos los casos es la unidad expresada por el verbo “ser” y no la aparición del verbo en sí misma. Este bien puede ser elidido o incluso no mencionado si la lengua en cuestión no utiliza tal expresión sin que el problema que expresa sea cancelado.

expresada en tal aseveración, en la que se indica una *afirmación, asertórica, sobre la lámpara*, esa concreta, *singular*, proposición que se distingue de otras por ser válida o no. Es esta última “experiencia” ligada a la validez la que, según Husserl, ha de asumir el filósofo y desde la cual se deben comprender las categorías. Luego la denuncia de la fenomenología no apunta a la *respuesta* del positivista, sino a su incompreensión del problema y su consecuente mal planteamiento de la cuestión. La filosofía, por tanto, no tiene relación alguna con una disquisición relativa a su *origen fáctico*, como considera la aproximación «psicológica-genética» o “reflexiva” (Hua XVIII, p. 262; III, p. 3 ss.).

Todo ello, empero, no elimina la donación de las categorías *en la experiencia*; no se ganaría nada si, refutando el positivismo, se admitiera ahora un ámbito suprasensible donde existieran tales “formas” de manera independiente. Ellas son parte *integrante* de mi vivencia, simplemente no tienen su origen *fáctico* en ella, pues la hacen posible¹⁴⁸. Por esta misma razón, Husserl no renuncia a la idea de una *visión o percepción* de las categorías, aunque lo haga indicando que tal *intuición* no se refiere a cosas *sensibles* o, mejor, a hechos. Así, acuña para su enfoque fenomenológico la noción de «intuición categorial» (Hua XIX, p. 657 ss.), según la cual el filósofo puede lograr hallar ciertos conceptos que estructuran de forma apriorística la experiencia mediante el análisis de esta. Con ello, se revaloriza la diferencia que los griegos podrían hacer entre ὄραω, el ver sensible, y εἶδομαι, ver el εἶδος, la forma; tanto es así que a este tipo de intelección Husserl la denomina *eidética*, es decir, relativo a la estructura categorial de la vivencia (Hua III, p. 6).

Dando al uso de los términos una regularidad mayor de la que se encuentra en los textos husserlianos aludidos, no sería erróneo señalar que tal *conocimiento eidético* (de la fenomenología), examen de la dimensión propia del conocimiento, se contrapone a la *reflexión* (del positivismo o psicologismo) en cuanto concepción errada del filosofar como una *percepción sensible*. Pero justamente esta conclusión plantea con más fuerza el propósito con el que iniciábamos la sección para adquirir el horizonte en el que se sitúa la crítica de Heidegger: ¿a qué se debe el cambio semántico que el concepto de reflexión experimenta en el interior de la fenomenología?

El método fenomenológico

Antes de responder a esta pregunta, merece la pena detenernos en la siguiente advertencia: inaugurar un nuevo modo de estudio (la intuición categorial) en oposición a otro (la reflexión psicológica) quiere decir haber dado con un criterio que permita

¹⁴⁸ Por eso, la fenomenología es también una reacción a los filósofos de concepciones “platonizantes”, según las cuales las categorías serían algo más allá de la experiencia, que se nutren del mismo planteamiento erróneo que combaten (cf. Hua III, pp. 33-44).

deslindar de forma nítida las diversas dimensiones del conocimiento a las que se refieren, aquello que, siguiendo a Husserl, podríamos también llamar “ámbitos” o “fenómenos” del conocimiento (Hua XVIII, p. 231):

Un objeto (de conocimiento) puede ser tanto un objeto real como un objeto ideal, tanto una cosa [física] o un proceso [genético] como una especie o una relación matemática, tanto un ser como un deber ser

Dicho deslinde metodológico se remite a la experiencia primordial del proyecto husserliano, una inaugural *distinctio phaenomenologica*, pues gracias a ella se obtiene el suelo firme desde el que fundar un nuevo enfoque.

Ahora bien, esta *distinctio* ha de ser custodiada, pues mantenerse en ella no es natural. Nuestra primera e ingenua comprensión de las cosas nos remite a hechos y explicaciones fácticas, por lo que la fenomenología supone algo que uno debe proponerse¹⁴⁹. Por ello, la distinción de sentidos descrita ha de fijarse en un “método” que la asegure y, en caso, denuncie su superposición; motivo por el que Husserl comienza a hablar del “método de la fenomenología”. Este consiste, esencialmente, en *recordar* que a todo fenómeno psíquico «corresponde un fenómeno puro [o fenómeno en el sentido de la fenomenología], que exhibe su esencia inmanente como dato absoluto» (Hua II, p. 45); donde por «dato absoluto» no se entiende otra cosa que el ya apuntado *darse en* la misma vivencia en cuanto tal, no relativo, *irreductible* a cualquier proceso genético de la misma. El método fenomenológico es, por tanto, una ruptura con la tendencia natural del pensar consistente en concebir nuestro conocimiento como un “*hecho*”.

Tal cautela metodológica es la que Husserl presenta en las *Investigaciones lógicas* mediante el «principio de la cancelación de cualquier presupuesto [Voraussetzunglosigkeit]» (Hua XIX, p. 24) y más adelante expresa con el título de «puesta entre paréntesis» [*Einklammerung*], «ἐποχή» o «reducción» [*Reduktion*] (Hua III, p. 65). La razón de esta fijación terminológica no puede pasarse por alto. Lo que se ha de cancelar o poner entre paréntesis –señala Husserl– es «cualquier trascendencia», es decir, el *ser trascendente* de los objetos a la conciencia.

La razón de esta referencia a la “trascendencia” radica en el intento husserliano no solo de eliminar la confusión del psicologista, sino de atacar a la raíz del problema: su concepción de la conciencia o subjetividad. Si el psicologista considera que el conocimiento es un “acto” de la psique, lo hace porque comprende esta como un objeto más *dentro* del mundo, algo idéntico, en términos ontológicos, a una mesa o cualquier otro ente. La única diferencia residiría en que la mente tendría la *posibilidad* de relacionarse con objetos ajenos a ella, externos o *trascendentes*. Por ello la filosofía se

¹⁴⁹ Rodríguez, R., “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 13, 1996, p. 57.

entiende como una percepción interna, pues el conocimiento sería algo que sucede *in mente* y, por tanto, requiere de una vuelta sobre sí del propio sujeto cognoscente. Según estas convicciones, el conocer consistiría en “trascender” hacia los objetos (*hechos en sí*) ajenos a nuestras supuestas “imágenes mentales” (*hechos psicológicos o anímicos*), copias de las cosas que serán “inmanentes” al sujeto cognoscente (Hua II, p. 18 ss.)¹⁵⁰. Tal entramado es lo que pone entre paréntesis el concepto de *reducción*.

Esta noción debe ser entendida en el sentido matemático de «dejar a 0» toda asunción relativa a la trascendencia de los objetos de la conciencia. Y ello quiere decir: cancelar la comprensión empírica del sujeto y de cualquier otro saber que la presuponga, como las ciencias (cf. Hua II, p. 44)¹⁵¹. Solo mediante esta cancelación, piensa Husserl, es posible custodiar los diferentes ámbitos del conocimiento y, por tanto, comenzar una indagación filosófica estricta.

La reducción de “trascendencias”¹⁵² (*primer paso del método*), permite preguntar por la constitución eidética de la relación dada en el conocimiento (*segundo paso del método*), la cual no tiene como objeto la constitución de la aprehensión de p. ej. un árbol singular, sino por la de la aprehensión *en general* de un objeto de este tipo, para lo cual el filósofo debe investigar las condiciones de posibilidad sin las cuales es impensable la vivencia¹⁵³.

I.2. La apropiación de la reflexión en el seno de la fenomenología y el nuevo proyecto de Husserl

De los desarrollos precedentes se extrae, entonces, que solo desde la noción de *fenómeno* se puede entender cuál es el *método* de la fenomenología, y esto quiere decir: frente a opiniones usuales, no se llega “a las cosas mismas” gracias al método fenomenológico, sino que *este se impone a partir de ellas* (cf. Hua XIX, p. 535; XXV, p.

¹⁵⁰ Este es el problema nuclear de la lección *La idea de la fenomenología*, donde Husserl presenta por vez primera el concepto de “reducción” (cf. Hua II, pp. 5, 39). Muchos de los desarrollos aquí mencionados se nutren de este fabuloso texto de Husserl, a nuestro entender el más iluminador de toda su obra.

¹⁵¹ Como ya hemos indicado antes, no se busca aquí sino la línea directriz de este amplio y poliédrico concepto. Sobre él, San Martín, J., *La estructura del método fenomenológico*. Madrid, UNED, 1994.

¹⁵² Esta fórmula también se podría expresar de forma inversa: como una vuelta a la mera «inmanencia de la conciencia», por la que, sin embargo, no se debe entender el momento de duda radical cartesiano, sino el mero análisis de la constitución de la vivencia, sin mayor interés por su *existencia fáctica, empírica*. Al ver el árbol del jardín no me pregunto por el árbol que supuestamente está más allá de mi conciencia; solo indago la estructura presente en el acto de la percepción y el objeto que ella muestra inmanentemente. Así, esta apelación a la “inmanencia de la conciencia” en Husserl no ha de entenderse, como invita el mismo término, en oposición a la *trascendencia* de los objetos, sino en oposición a su constitución *fáctica, psicológica*.

¹⁵³ Para la ejecución de este segundo paso Husserl propone la famosa «variación» (cf. Hua III, p. 410).

206)¹⁵⁴. Es tal proceder metódico, al que nos referiremos de ahora en adelante con el único nombre de “reducción” [*Reduktion*], el que ahora se enfrenta diametralmente a la “reflexión” (en cuanto percepción interna), en la medida en que esta presupone una identificación entre el fenómeno fáctico y el de la validez (Hua XIII, p. 149):

[El método de la fenomenología] no puede ser confundido con la *reflexión lockiana* o, como suele decirse en alemán, con la percepción interna o autopercepción. Bajo tales nociones se comprende la percepción de las vivencias psíquicas propias según su propia consistencia. Pero es obvio que esta percepción es empírica y permanece como tal en la medida en que no se desconecte [no se reduzca] toda posición empírica [...] Solo si practico consecuentemente la reducción fenomenológica ya no se aprehende la vivencia como estado [...] y se ejecuta por vez primera la *percepción fenomenológica* auténtica en su radical diferencia frente a la *percepción empírica*

La reflexión fenomenológica

Ahora bien, si lo que está en juego en el “método de la fenomenología”, en la reducción, no es otra cosa que una cierta idea de conciencia, se podrá decir que dicho proceder también expresa una vuelta sobre sí del filósofo, en concreto, sobre sus propios actos. Al fin y al cabo, esta “vuelta sobre sí” es también lo que en un sentido designaba el término “reflexión” antes de su apropiación positivista: una vuelta (*flexio*) sobre los objetos del propio pensamiento (*re*) para iluminar las reglas que lo hacen posible. Por eso, Husserl, conforme va obteniendo mayor concreción en su propio proyecto, acaba advirtiéndolo que el concepto de “reflexión”, en sí, no es errado, pues ilustra a la perfección la operación del filosofar, una vuelta sobre la conciencia desde la que analizar la constitución del conocimiento, su εἶδος. Toda reflexión, entonces, no tiene por qué ser entendida en términos psicológicos.

Si nos mantenemos en este nivel explicativo, la reflexión ahora pasa a ser «el método a través del cual la conciencia puede conocer la conciencia en general» (Hua III, p. 165). Mediante ella se hace visible la auténtica naturaleza de la conciencia, su “ser absoluto”, no empírico. La diferencia frente a cualquier tipo de consideración psicologista reside en que el fenomenólogo no considera la conciencia como un ente más dentro del mundo, sino como aquello que hace posible el conocimiento y está presente ya siempre en todo conocer; la conciencia es condición *transcendental*. De este modo, se inaugura una nueva

¹⁵⁴ Así queremos señalar una cierta ilustración de la fenomenología que hoy sigue siendo importante enfatizar. Frente a cierta exposición del descubrimiento de Husserl (p. ej. de Schnell, A., *Was ist Phänomenologie?*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2019, pp. 41-64), el “método” fenomenológico no es algo que abra un ámbito nuevo. Bien al contrario, es la apertura de ese ámbito lo que permite hablar de “método fenomenológico”. Con ello, sin embargo, no queremos en ningún momento contraponernos a las tesis descritas por Schnell relativas a la fenomenología (que seguimos), sino simplemente a su exposición (a la que se contraponen también la de Zahavi, D., *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: W. Fink, 2018).

mirada reflexiva, la «actitud fenomenológica» (Hua II, p. 49, Hua III, p. 3, 94; XXV, p. 89), que, por lo dicho, acabará siendo denominada «trascendental» (Hu IX, p. 295).

Pongámonos esto en claro y con detalle. [...] Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, [...] actos en los cuales nos aparecen unidades de cosas en el carácter de lo que “está ahí delante”, de lo “real”. [...] En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con la generalidad de principio, la *ejecución* [Vollzug] de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las que estamos llevando a cabo. En lugar de vivir en ellas, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas y las aprehendemos como el ser absoluto que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas — el *campo fundamental de la fenomenología* (Hua III, p. 95)

Con esta afirmación se cierra el tránsito del significado psicologista de la reflexión al fenomenológico que buscábamos rastrear. Este cambio semántico es evidente a partir de 1913, con la publicación de las *Ideas*, en las que no se trata de contraponer la *reducción* a la *reflexión*, sino el *sentido psicologista* de esta contra el *fenomenológico*, el *empírico* frente al *trascendental*. Así, la *reflexión* permite el acceso al ámbito originario del pensamiento o, mejor, a la naturaleza de aquello dado de manera inmediata: la conciencia en su ser absoluto. De este modo, la “reducción” o “reflexión fenomenológica”, además de su sentido negativo de eliminar o cancelar las trascendencias, debe ser entendida también en su significación etimológica de *re-ducere*, de *re(con)ducir* el pensar de vuelta a su origen¹⁵⁵. La noción de *reflexión*, así, queda fijada en un sentido propio y particular que no habremos de perder de vista, pues con él hemos alcanzado el primer paso fundamental en nuestro estudio para precisar el sentido de “*Destruktion*”.

Fenomenología e intencionalidad

Hasta el momento hemos recorrido la crítica de la fenomenología a la respuesta psicologista a la pregunta: “¿qué es el conocimiento?”. Para concluir este razonamiento, queda apuntalar brevemente aquello que la “reflexión fenomenológica” dice de positivo respecto a tal cuestión.

Exponer los hallazgos de la fenomenología pasa, ante todo, por señalar que la cancelación de la trascendencia de los objetos a la conciencia no elimina el *fenómeno* mismo de la relación *entre* mi conciencia y los objetos; bien al contrario, con ella se busca describirlo de un modo adecuado. No por impugnar el modelo psicologista de la percepción, mi visión del árbol deja de estar menos relacionada a un objeto diferente a mí, al que yo me opongo; el conocimiento expresa sin duda una “relación” de

¹⁵⁵ Véase San Martín, *ob. cit.*, p. 37. Por este motivo, Husserl enuncia el principio antes indicado de la “ausencia de presupuestos” o de “reducción” de una forma más rimbombante en las *Ideas* de 1913: «todo lo dado en la intuición de forma originaria [es decir, sin presupuestos] es de donde brota la validez del conocimiento, todo lo que se nos ofrece en la intuición de forma originaria debe ser tomado sencillamente como lo que se da» (Hua III, pp. 43-44; §24).

confrontación, la cuestión reside en ofrecer *una descripción ajena a los términos “trascendentes” de la explicación psicologista*¹⁵⁶.

Por eso, señala Husserl que el fenómeno fundamental del conocimiento sigue siendo el “estar dirigido a algo” manifestado en la conciencia, atendiendo ahora a que esta no es un ente frente al mundo que *podiera* tener la posibilidad de referirse a él o permanecer aislada en sus estados internos, pues solo es posible el aislamiento desde la afirmación de la trascendencia¹⁵⁷. O, dicho de otro modo, ese “referirse a” no será una propiedad más que *podiera* llevarse a cabo, sino la esencia de la conciencia *en cuanto tal*, su estructura más básica. Husserl denomina a dicha estructura *intencionalidad* (Hua XIX, p. 401 ss.; III, p. 73, p. 187 ss.), pues el ser conciencia consiste en un dirigirse a..., independientemente del contenido de esta acción; el objeto de ella puede ser más o menos complejo, simple o fundado, concreto o abstracto, pero siempre expresará una dirección intencional.

De ello se siguen importantes corolarios. Si la conciencia, de suyo, es siempre un dirigirse a..., entonces no podrá darse en ella algo así como la no-relación con los objetos que, en cambio, afirmaba la teoría epistemológica del psicologismo. Para esta, los modos de conocer (percibir, mentar, imaginar, etc.) son descritos según su posible relación con las existencias allende las representaciones de mi conciencia. Según esta teoría, si imagino un corzo en mi despacho, no me estaría relacionado con el mundo, solo con mi propia mente, en oposición a lo que hago al percibir mi mesa. Estas disquisiciones sobre el conocimiento partirían de una convicción que el fenomenólogo no puede asumir desde la idea de reducción.

Al dejar de considerar la conciencia como algo dentro del mundo, los modos aludidos de conocimiento han de pasar a ser *formas* de la intencionalidad, de ese estar referido a algo que es constitutivo de la conciencia. Por ello, se habrá de considerar más bien que un mismo objeto del pensar (*intentum*; p. ej. el libro) puede conocer diferentes modos de relación (*intentio*; lo puedo percibir o imaginar, recordar o mencionar sin más) y la diferencia entre tales modos nunca consistirá en un desdoble ontológico entre algo interno

¹⁵⁶ Ello tampoco quiere decir que este par terminológico inmanente/trascendente sea en sí erróneo, pues él mismo parece constitutivo de la validez del conocer. Al percibir la botella de agua que tengo delante, esta se manifiesta como algo diferente a mí, que va más allá (*trans-*) de donde llega (*scendere*) la capacidad productiva de mi imaginación. El problema, sin embargo, surge cuando trato de entender mi propia percepción, el conocer, encuadrado en las coordenadas de lo percibido. Es entonces cuando concibo el acto de la percepción como algo interno, y, consiguientemente, como el medio para dar con él como la “reflexión”.

¹⁵⁷ Es decir, con ello no se busca afirmar alguna especie de “idealismo berkelyano” (Hua III, p. 107, §55). La razón de ello es que tal tipo de idealismo subjetivo no es sino la consecuencia de seguir afirmando la “trascendencia” de los objetos para, desde el escepticismo, quedar en la mera “inmanencia”. Como ya se ha repetido, sin embargo, la misma idea de “ser trascendente” es ya algo que solo se da en la conciencia por lo que esta a su vez no puede serlo.

o externo, inmanente o trascendente al pensar. Para el fenomenólogo, una enunciación como “el libro es pequeño” no es ninguna representación mental, sino un acto compuesto por los elementos mencionados: una *intentio*, el dirigirse mediante la enunciación hacia algo, y un *intantum*, el ser pequeño del libro. Este último seguirá siendo el mismo objeto en el recuerdo que en el acto epistémico de la percepción, con la diferencia de que en ésta la *intentio*, el modo “de dirigirse al” (o, si se quiere, de “darse” el objeto) es diversa.

Estas nociones, aparentemente meros tecnicismos, nutren el *humus* en el que se asentará el pensar heideggeriano. De hecho, en estos desarrollos Heidegger descubre una consecuencia decisiva y reveladora, que constituye el gran hallazgo de Husserl: una concepción no-correspondentista de la verdad. Al decir que algo “es *verdad*”, según los términos expuestos, no podemos estar señalando la *adaequatio* de las cosas al intelecto (Hua XIX, p. 647), pues tal adecuación solo es pensable si se asume la idea de trascendencia que la fenomenología busca eliminar. De nuevo, ello no quiere decir renunciar a la experiencia de la “identificación” que se da en el descubrimiento de algo verdadero, simplemente se rechaza la traducción de dicha identificación en términos de la unión ontológica de dos cosas diferentes, pensamiento y realidad. Esta idea es el primer paso de cualquier comprensión de la famosa noción de “ἀλήθεια” como desocultamiento, de la que nos ocuparemos más adelante (cf. V.3).

En cualquier caso, para nuestros propósitos no es importante detenernos en los pormenores de la teoría husserliana, sino advertir el *modus operandi* condensado en el título de “fenomenología”. Como se puede observar en lo expuesto hasta el momento, Husserl busca, con base en la *distinctio phaenomenologica* recién descrita, *resemantizar*¹⁵⁸ las designaciones tradicionales de los términos filosóficos (“conocimiento”, “verdad”, “reflexión”, etc.) para adecuarlos a la experiencia originaria de la conciencia trascendental de la que surgen, pero no eliminarlos o descartarlos¹⁵⁹.

Un nuevo planteamiento fundacionalista

En resumen, hasta el momento hemos dado con *dos sentidos* de reflexión en cuya diferencia reside la esencia de la fenomenología. Ambos revelan dos formas de entender la tarea de la filosofía. Mediante su intelección como *percepción interna*, el psicologista comprende el conocimiento como un *factum*, la conciencia como un *ente intramundano* (donde acaece tal hecho) que se *refiere a los objetos externos* mediante sus pensamientos. Esta comprensión es la que evita el fenomenólogo al concebir la *reflexión desde la reducción*, según la cual la estructura del conocimiento (entendido como *validez*) queda

¹⁵⁸ Cf. M. Marzoa, F., *Historia de la filosofía II*. Madrid: Istmo, 1973, p. 439 ss.

¹⁵⁹ Sobre la idea de verdad y *Erfüllung*, véase Neugebauer, K., *Wahrsein als Identifizierung. Einführung in die kritische Rezeption Husserls durch Heidegger*. Berlin: Duncker&Humblodt, 2010.

definida mediante la *intencionalidad* (configurada por la *intentio* y el *intentum*), forma de la conciencia que es la *condición trascendental* de toda vivencia. Al filosofar –acabamos de señalar– *re-flexiono* sobre mi conciencia, *vuelvo sobre* los pasos dados en la aprehensión de un objeto y analizo su *constitución intencional*, algo que nada tiene que ver con percibir procesos internos de mi mente.

Es frente a esta respuesta, como ya anunciamos al inicio, que surge la noción de *Destruktion*. Ahora bien, una auténtica intelección de este concepto no reside solo en ser capaz de deslindarlo *frente* a la reducción husserliana, sino en entender su origen *desde* ella. En ese sentido, la propuesta de Heidegger no representa una posición más:

Ella no se basa en algo así como un punto de vista – se manifiesta en cuanto necesidad fundada en la esencia de la articulación del problema, exigida por la específica forma del ámbito científico del problema en general (GA 56/57, p. 3)

Un estudio sobre la “deconstrucción” habrá de hallar, por tanto, el carácter *necesario* de su surgimiento desde el planteamiento de Husserl, en concreto, del «problema en general» al que se refiere Heidegger. Esto, por tanto, nos obliga a seguir profundizando en el concepto husserliano de reflexión o, más bien, *a empezar a hacerlo*, pues en los desarrollos anteriores la idea de conciencia *trascendental* ha aparecido definida solo de manera negativa. Con ella se hace frente a la concepción psicologista de la conciencia en cuanto ente *dentro* del mundo. Pero, ¿cuál es su forma positiva de *existir*? ¿Y cómo se *relaciona intencionalmente* con los objetos? Y lo más importante, ¿qué quiere decir el saber de mí, del “yo”, como algo trascendental?

Todos estos interrogantes han quedado sin ulterior atención, principalmente porque la pregunta nacida en las *Investigaciones lógicas* residía en conceptualizar en qué consiste el acto de conocer, propio de la relación perceptiva de la conciencia con las cosas, para lo cual no se requería una resolución exhaustiva de estas cuestiones¹⁶⁰.

El planteamiento que hemos expuesto de Husserl daba por hecho una cierta experiencia, el conocimiento, para preguntar por sus condiciones de posibilidad; con ello se partía del terreno en el que se mueve, p. ej., el saber científico: emitir juicios sobre algo, corroborarlos, indicar las condiciones de verificación, etc. Este puede asumir diferentes grados de complejidad, desde la aprehensión del color del ordenador hasta el de una estrella de una galaxia, pero se remite siempre a la misma *experiencia*. Sin

¹⁶⁰ Sin ir más lejos, el concepto de la intencionalidad de la conciencia en la que nos situábamos a partir de la “reducción” no ha sido desplegada ulteriormente. Esta, de hecho, no preocupa al inicio a Husserl, pues su objetivo consiste en ofrecer una elucidación anti-psicologista de la lógica del conocimiento teórico en general, realizar una «ciencia de la ciencia», una «Wissenschaftslehre» (Hua XVIII, p. 26). La situación descrita de la fenomenología, de este modo, es análoga a la de otros saberes, p. ej. el de las matemáticas – al que este pensador era tan afín–. El matemático puede manejar la idea de número y sus distinciones sin una tematización explícita de la naturaleza ontológica de tales objetos.

embargo, tal asunción se desvela como un presupuesto, de cierto no errado, pero inhibitorio de interrogantes más radicales como los mencionados.

La experiencia de la conciencia abarca un terreno más amplio que aquella relativa al conocer. En nuestro mundo también realizamos juicios de valor, estéticos o prácticos que van más allá de la percepción de características sensibles o de la “verdad”. La problemática más profunda que habrá de asumir la fenomenología estriba en elucidar, entonces, cuál es *en general* la experiencia del mundo de la conciencia, qué significa su existencia y cuál es la relación inmediata con los objetos desde la cual se constituyen los más diversos ámbitos de la realidad, independiente de la especificidad de cada uno de ellos.

A la luz de esta apostilla, no resulta nada extraño que en los textos aludidos de Husserl, junto con la línea interpretativa antes indicada en I.1., se advierta también otro hilo argumentativo más radical. En este proyecto Husserl busca la fundamentación de la fenomenología como una ciencia de la conciencia que vaya más allá de su forma teórica, como la «ciencia de los fundamentos últimos» (Hua XXV, p. 68); así, de hecho, la describe en su *Antrittsrede* como catedrático en Friburgo. Y, en efecto, a partir de 1910, al percatarse de los problemas recién comentados, este autor comienza a referir su proyecto, no ya como una elucidación del conocimiento, sino, casi de forma provocativa, como la «ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes», de los «ῥιζώματα πάντων» (Hua XXV, p. 340).

Ahora bien, el esclarecimiento de los primeros principios de la conciencia pasará por establecer la *experiencia* desde la cual acceder a ellos, algo que, según lo dicho, no tendrá nada que ver con las vivencias de tipo cognoscitivo descritas en la sección precedente, las cuales, sin duda, presuponen un tipo de vivencia anterior, más originario. El objetivo ahora pasa por analizar aquella vivencia en la que nos situamos «previa a cualquier teoría» (Hua III, p. 52), lugar que, siguiendo la terminología de autores con un programa filosófico similar, como Avenarius y Mach, Husserl denomina «concepto natural del mundo»¹⁶¹:

Se podría mostrar que los intereses filosóficos de dignidad superior requieren una descripción completa y omnilateral del llamado *concepto natural de mundo*, del mundo de la actitud natural; por otra parte, también se puede mostrar que semejante descripción, exacta y en profundidad, no es de ningún modo algo fácil de despachar y que exige, ante todo, reflexiones extraordinariamente difíciles (Hua XIII, p. 125)

Tal y como señala en la importante lección friburguesa *Natur und Geist* de 1919, con este concepto se busca entrever «la estructura originaria del mundo» para, así, dar con «la primera donación de sentido para los mundos que caen bajo los títulos de ‘naturaleza’ y

¹⁶¹ Mühlmann, W. E., “Lebenswelt”, en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch*, vol. 5, cc. 151-157.

‘espíritu’» (Hua Mat. IV, pp. 17-20), es decir, de cualquier ámbito ulterior: cognoscitivo, práctico o estético¹⁶². Así pues, evaluar la descripción husserliana del *concepto natural de mundo, el mundo de la vida* será exponer «*la articulación del problema*» que buscamos rastrear para entender la deconstrucción heideggeriana –recordemos que en 1919 Heidegger comienza su andadura como colaborador de Husserl–.

I.3. El acceso al mundo pre-teórico y la insuficiencia de la “reflexión”

El nuevo proyecto que busca acometer la fenomenología consiste, entonces, en realizar una descripción de la vivencia fundacional de la conciencia, la cual estará a la base de cualquier otra. Esta vivencia la presenta Husserl amplia y de manera primeriza en sus *Ideas* con el nombre de «actitud natural» o «mundo de la vida»¹⁶³, una descripción estudiada con intensidad por Heidegger¹⁶⁴ cuyo contenido ya no nos abandonará en toda esta monografía.

El mundo de la vida

Por este motivo, en las siguientes líneas nos detendremos en una exposición parafrástica de los análisis husserlianos. El acento, por tanto, caerá en las palabras y términos concretos del mismo Husserl (Hua III, §27, p. 56):

Lo que la actitud natural quiere decir lo aclararemos mediante unas sencillas meditaciones que realizaremos de manera preferente en primera persona.

Yo soy consciente del mundo, el cual se extiende sin límites en el espacio, siendo y habiendo sido infinitamente en el tiempo. “Soy consciente de él” quiere decir, ante todo: me lo encuentro intuitivamente como algo frente a mí, me topo con él [*vorfinden*], lo experimento. Gracias a los diferentes modos de la intuición sensible, a la visión, al tacto, al oído, etc. [sé que] las cosas corpóreas *existen* [*dasein*] *para mí sencillamente* en una u otra disposición espacial; en un sentido literal o figurado, [se podría decir que] me “están ahí delante” [*vorhanden*], ya sea que yo les dedique especial atención o no, ya sean objetos de mi observación, cavilación, sentimiento,

¹⁶² Este nuevo objetivo de la fenomenología, en resumen, apunta a aquello que ya a finales del siglo XIX se empezaba a designar con el término “vida” (cf. Dierse, U./Rohte, K., *Historisches Wörterbuch*, vol. V, cc. 92-94), noción que poco a poco va perdiendo el sentido biológico normalmente adscrito en virtud de la *experiencia pre-teórica* del ser humano¹⁶². Con mucha razón, Husserl había enfatizado desde su primera gran obra que las diferentes actitudes intencionales descritas no son meras “actividades” de un sujeto, sino actos «en los cuales *vivimos*» (Hua XVIII, p. 231). La cuestión ahora reside en dar con la constitución eidética de esa *experiencia originaria* en la que *ya siempre estamos viviendo*, el «tener experiencia en general» (Hua XII, p. 120), fundamento de cualquier otra y, por ello, clave en la resolución de problemas más amplios: desde aquellos relativos a la epistemología, a la dimensión social, jurídica o histórica del ser humano hasta los religiosos.

¹⁶³ Célebre concepto a partir de la *Crisis de las ciencias europeas* (Hua VI, p. 49), pero ya utilizado en la lección del *Sommersemester* de 1919 (Hua Mat. IV, p. 18).

¹⁶⁴ En algunas notas de Husserl realizadas en una copia del libro que utilizaba en torno a 1920 (“copia D”) se hace referencia a comentarios de Heidegger, con el que seguro la discutía (cf. Hua III, p. 484; sobre las ediciones, véase el epílogo de la traducción italiana de la obra, p. LVI; también Hua III, p. 477).

apetencia o no. También los animales, entre ellos, los seres humanos, existen inmediatamente para mí; dirijo la mirada hacia ellos, los veo, los oigo venir, los toco con las manos, hablo con ellos, entiendo inmediatamente lo que imaginan o piensan, qué sentimientos les motivan, qué desean y quieren. También ellos están “ahí delante” en mi campo de visión como realidades, incluso cuando ya no les presto atención. Es necesario, empero, que ellos, así como cualquier otro objeto, se encuentren en mi *campo perceptivo*. Para mí existen objetos reales en cuanto determinados, más o menos conocidos, en unidad con lo que actualmente he percibido, aunque ellos mismos no estén siendo percibidos o intuados en ese momento¹⁶⁵.

Según esta cita, la actitud natural manifiesta, de entrada, una forma específica de entender el concepto de “existencia”, que el padre de la fenomenología describe metafóricamente con uno de los términos alemanes para verter este concepto, “*vorhanden*”, de forma literal: “que es asible”, “está delante para las manos” [*vor den Händen*] “está ahí enfrente”. Esta es la caracterización básica de la forma en la que se dan los objetos a la conciencia originaria del mundo.

Efectivamente, en mi experiencia más primaria, «previa a cualquier teoría» (Hua III, p. 60), a cualquier pretensión de conocer, querer o disfrutar, el ordenador que tengo *delante* lo puedo experimentar de este modo: me topo con él en la mirada. Está *ahí* dado a los sentidos, preferentemente al tacto o a la vista, pero también, del mismo modo, al resto. Ese objeto *no soy yo*, el ordenador se sitúa enfrente [*vor*] de mí y, desde esa distancia, me relaciono con él en el *continuum* de espacio y tiempo en el que se inserta. A partir de esta perspectiva funciona el saber que tenemos del mundo cotidiano, según Husserl, y, asimismo, tales coordenadas sirven de base al conocimiento científico, cuyo avance depende justamente del no volverse temática una mirada reflexiva sobre el asunto.

Ahora bien, el objetivo no era la mera descripción de este ámbito previo a la experiencia, sino la de su constitución, pues solo allí se verá la conciencia en su auténtica naturaleza. Dicho ámbito –siguiendo las líneas de Husserl en su curso de 1919 *Natur und Geist*– puede ser descrito como una «incesante corriente de vivencias de un destacado tipo, las de percepción» (Hua Mat. IV, pp. 22); lo que es, *existe*, en cuanto manifestación de «mi campo perceptivo» (Hua III, p. 56). Sin duda, hay elementos que no veo de forma

¹⁶⁵ Descripción idéntica a la primera aproximación al *Lebenswelt* del curso mencionado *Natur und Geist* (Hua Mat. IV, p. 18; énfasis nuestros): «Versuchen wir nun zunächst ganz roh, die typische Struktur dieser Welt zu zergliedern, wobei wir sie rein betrachten im Wie ihrer bewusstseinsmäßigen Vorgegebenheit vor aller Wissenschaft. *Die erste radikale Scheidung, die uns aufstößt, ist die zwischen Subjekten und Dingen.* Was die Dinge anlangt, so geben sie sich als zeitlich dauernde und räumlich ausgedehnte Dinge derart, dass alle Dauern sich einordnen der einen Zeit, alle Ausdehnungen dem einen Raum, so dass Raum und Zeit die anschaulichen Einheitsformen sind für die Allheit der anschaulich vorgegebenen Dinge. Die weitere Beschreibung hätte dann überzugehen auf die nähere Struktur der Bestimmtheiten, welche die anschaulichen Dinge als ihre Raumgestalt füllende, in ihrer Dauer verbleibende oder wechselnde Beschaffenheiten haben, ferner auf die Abhängigkeiten, die die Dinge in ihrem veränderlichen Beschaffenheitensein voneinander zeigen unter dem Titel der anschaulichen Kausalität. Wir haben es anschaulich vor Augen, wie der geschwungene und niederfallende Hammer das Eisen schmiedet, also verändert, wie der streichende Geigenbogen die Saiten zum Schwingen bringt und den Ton erzeugt usw.».

directa, como los sentimientos del prójimo, pero sí indirecta, gracias a los gestos de tales sujetos. Lo mismo vale para una inmensa cantidad de fenómenos que no percibo de manera directa (p. ej. la Luna y el Sol), pero cuya existencia estipulo gracias a la totalidad de mi mundo perceptivo. Las percepciones, por consiguiente, representan el primer acceso a cualquier idea de *existencia* que se proponga.

Las percepciones, además, las podemos concebir como «impresiones o reproducciones [de la imaginación]» en el recuerdo y se clasificarían en grupos, según sean «propias del yo o ajenas al yo» (Hua Mat. IV, pp. 23-4). Puede ser natural al mismo pensar entender esta última clase como algo trascendente a la conciencia en la medida en que son descritas como “ajenas al yo”, pero la radicalidad del intento de Husserl estriba en no dar este paso en falso y caer en descripciones psicofísicas. De cierto, la descripción expuesta requiere no olvidar el hallazgo de la “reducción” (primer paso del método), la puesta entre paréntesis de cualquier tipo de explicación psicológica (*quaestio facti*). Lo único que interesa al fenomenólogo es la constitución de mi vivencia pre-teórica, de la relación con el mundo que se da en ella, la cual acabamos de describir como estructurada por un conjunto de percepciones, de aprehensión de cualidades que permite el acceso a aquello presente en la forma del estar “frente a mí” [*vorhanden*].

La constitución de lo pre-teórico

Con ello se puede indagar (segundo paso del método) una cierta estructura eidética, que podríamos describir siguiendo la ilustración de Husserl al analizar un pupitre:

Tomemos como ejemplo un objeto que todos tenemos delante, ese pupitre de aquí, y prestemos atención a aquello que permanece contenido en el modo en el que es dado a la percepción, ya sea que queramos modificarlo en la libre fantasía o sustituirlo por otros objetos perceptivos de un género mayor de percepciones externas. El pupitre y, así, cualquier otro objeto externo, es “dado mediante apariciones [*Erscheinungen*]” en su existencia real, corpórea, y no puede ser dado de otro modo. ¿Qué quiere decir esto? Corpóreamente nos es dado el pupitre con un cierto conjunto de características, con una cierta extensión y forma, sobre la cual se extienden ciertos colores, del mismo modo que nos es dado con ciertas cualidades al tacto, como aspereza o el ser resbaladizo. [...] ¿Cómo está ahí dada [*ist da gegeben*], repito, la cosa percibida, su forma espacial, color, etc.? Obviamente solo es visible desde un lado, y es solo dado en un peculiar aspecto o perspectiva (*ibid.*, p. 35)

La descripción no puede ser más gráfica; por ello, es importante no oscurecerla mediante algunos malentendidos (tales precauciones serán importantes con posterioridad, pues Heidegger tomará el mismo ejemplo en su lección del mismo año *La idea de la filosofía*, GA 56/57, p. 70-71).

Aunque el tono de la descripción pueda estar muy cercano al psicologismo, Husserl nunca afirma que los objetos de la actitud natural se formen a partir de pequeñas percepciones unificadas por la “mente”. La vivencia pre-teórica no se limita a una *simplex*

apprehensio de las cosas. Por ello, sería errado adscribir a Husserl una concepción de la donación de la experiencia, según la cual las percepciones se ofrecerían a la conciencia de forma fragmentaria, una tras otra. Toda percepción solo es posible desde un *todo* ya establecido de antemano. Como ya se ha indicado antes: «Para mí existen objetos reales en cuanto determinados, más o menos conocidos, *en unidad* con lo que actualmente he percibido» (Hua III, p. 57). Así pues, la conciencia es dada como algo holístico, ya siempre constituido, por lo que la idea de un “dato aislado” es contradictoria en términos filosóficos¹⁶⁶. La misma posibilidad de que la cosa se me muestre “desde un lado” o que yo me refiera a un “aspecto” u otro del mundo presupone que el acceso al mundo está ya determinado por la articulación de mi vivencia como un todo, al cual la conciencia *tiende intencionalmente* en el modo de la percepción. En pocas palabras: la vivencia pre-teórica es holística.

Al mismo tiempo, este fragmento tampoco debe hacer pensar que la experiencia del mundo se agota en el universo perceptivo. Sin duda la más inmediata relación con el pupitre que tengo delante ya está constituida mediante un conjunto de valores que van más allá de la mera percepción (puede ser útil o no, o bonito o feo). Ahora bien, tales valores, según Husserl, sí guardan una relación de fundamentación con la percepción: «nos es dado el pupitre con un cierto conjunto de características al tacto, como aspereza o el ser resbaladizo», y por eso –se podría continuar– decimos que es poco útil o afirmamos lo contrario. Lo que se pone de relieve en el análisis fenomenológico es la *constitución perceptiva* del mundo significativo de la conciencia y *no* la génesis de esta última.

Lo que se hace temático en esta descripción de la experiencia pre-teórica es, por tanto, una «vivencia intencional» (Hua Mat. IV, p. 22), fijada como el tender hacia el cumplimiento de todas sus dimensiones en percepciones, concretamente en los aspectos desde los que se muestran los objetos. Por eso concluye Husserl señalando: «*La vida del yo [Ichleben] es un continuo percibir*» (Hua Mat. IV, p. 22). Con ello hemos dado con la respuesta husserliana a la pregunta relativa a la constitución básica de la intencionalidad.

Volvamos ahora la atención al otro polo de esta vivencia inmediata. Siguiendo el ejemplo de Husserl, la percepción del pupitre siempre me viene dada a mí, a un “yo”, sobre el que me puedo detener en la “reflexión” (*ibid.*, p. 45). ¿Cuál es la relación que yo mismo tengo con mi “yo”? ¿Qué es eso del “saber de sí”? Una vez más, quizá no sea inútil recordar que la vivencia no tiene nada que ver con el sentido psicológico del término, para el cual la conciencia debía ser considerada un ente intramundano más (objeto posible de percepciones). La reducción, en cambio, manifiesta el ser absoluto de

¹⁶⁶ Prueba de ello es también el célebre análisis de una bola (Hua XIX, pp. 197 ss.), aunque Husserl no ponga especial énfasis en la lección de 1919 que comentamos.

la conciencia como «algo que necesariamente se da con ella [*ein notwendiges Dabe*]» (Hua III, p. 180), con cualquier *cogitatio*, pero que en ningún caso tiene la forma de algo *vorhanden* o, si se prefiere, de la “*Vorhandenheit*”¹⁶⁷, como sí afirmarí­a el psicologismo. No hay una identidad ontológica entre el sujeto y el objeto del conocimiento. El “yo” es condición de posibilidad de la vivencia y, por ello, no puede ser entendida como un elemento más o, mejor, presente dentro de ella en términos análogos a los objetos de la percepción. Ahora bien, que no tenga este *modo* de existir, no quiere decir que no *exista*. De hecho, toda vivencia analizada desde el nivel más inmediato de la vida se muestra como «un rayo que emana del ‘yo’ o, en la dirección opuesta, se dirige hacia el ‘yo’» (Hua III, p. 179).

Pero aquí topamos con una dificultad fundamental. Sobre la noción de “yo” –afirma Husserl– «ya no puede haber reducción alguna» (Hua III, p. 161, §80). Cualquier vivencia analizable requiere de ese “yo”, por lo que sería un sinsentido pensar en una experiencia que me diese *absolutamente* tal idea (ya que, a su vez, requeriría un “yo”, *cf.* Hua Mat. IV, p. 47). Por este motivo no es extraño que Husserl afirme que «el yo de la vivencia no es nada que pueda ser tomado por sí y volverse objeto propio de una investigación; (...) es en y para sí indescriptible: *puro yo y nada más*» (Hua III, p. 179). Cualquier otra pretensión sería ir más allá de lo que el análisis de la misma vivencia permite.

Dudas en torno a Husserl

De lo anterior podríamos concluir que la *constitución primaria* de la experiencia, de la vida o mundo consiste en el ser perceptor de diferentes impresiones, internas, externas respecto de un “yo puro” que se propone como punto ciego de mi experiencia. Al ser lo más básica y primaria, no puede ser a su vez reducido. Dicha constitución ofrecería «la primera donación de sentido para los mundos que caen bajo los títulos de ‘naturaleza’ y ‘espíritu’» (Hua Mat. IV, pp. 17-20). Es decir, a partir de ella se fundaría (no formaría *fácticamente*, pues la indagación deja de lado tal disquisición) la idea del mundo natural y social en el cual actuamos y vivimos, pues todas sus nociones tienen a su base el todo de percepciones que es dado en la vida inmediata –según apunta Husserl en los últimos tramos de la lección de 1919 y en la conferencia homónima *Naturaleza y Espíritu* (*ibid.*, p. 118 ss.; Hua XXV, p. 316 ss.)–. Del primero se ocuparían las ciencias naturales mediante complejos actos teóricos que intentan sacar a la luz las leyes de la unidad que forman el todo de mis percepciones. El segundo sería el ámbito de las humanidades, que

¹⁶⁷ El término “*Vorhandenheit*” es utilizado por Husserl en muy pocas ocasiones y seguramente a raíz del contacto con Heidegger (p. ej. Hua VI, p. 477; notas a la ya mencionada “copia D” de las *Ideas*, p. III, 487); en cualquier caso, puede ser útil para nuestros objetivos introducir ya esta noción.

formularían explicaciones de fenómenos diferentes de los físicos, pero fundados en él (sobre ello en el **cap. III**).

El corolario último de nuestra exposición es la interdependencia de estos ámbitos, concretamente la relación de fundamentación en la cual la «fenomenología de la naturaleza material adquiere sin duda una posición privilegiada» (Hua III, p. 319). La razón de ello es obvia: si la dimensión más básica de mi vida es aquella articulada desde aspectos perceptivos de los objetos, serán ellos los que funden otras características ulteriores, como la *finalidad* de algo, su valor *cultural* o *estético*. Todos ellos se basarán en la estructura de la percepción, de tener algo ahí delante. Con ello, de nuevo, no quiere decirse que yo viva, de manera pre-teórica, en un mundo de “meras percepciones”, o que incluso estas nuevas “características” de la realidad no se refieren a otro sentido de existencia; simplemente se afirma que son estas impresiones y el ser de los objetos como *vorhanden* lo que constituye *el fundamento de cualquier experiencia*. El mundo perceptivo tiene la primacía en el orden de la constitución, tanto es así que, a su vez, Husserl pretende establecer, con base en él, una «*jerarquía de las doctrinas eidéticas*» y, del mismo modo, una «*jerarquía de las fenomenologías constitutivas*» (*ibid.*, p. 322). Este es el proyecto filosófico que atraía a numerosos estudiantes a Friburgo y desde el cual la vieja idea de la filosofía “como ciencia estricta” adquiriría una lozanía insospechada.

En la exposición de esta sección hemos puesto un mayor énfasis en ciertos pasajes de Husserl que dibujan una *determinada* comprensión del problema antes señalado: la constitución de la primaria experiencia o de la vida, definida ahora como el ser perceptor de diferentes aspectos de aquello que existe en la forma del estar ahí delante¹⁶⁸. Es tal comprensión, como decimos, la que constituye la descripción básica de un grupo de alumnos entre los que se encontraba Heidegger y en el que empezaron a surgir dudas respecto al camino que estaba tomando la fenomenología.

De hecho, la carencia fundamental de los análisis anteriores salta a la vista: estos no esclarecen la verdadera naturaleza de la conciencia, y, en última instancia, de la

¹⁶⁸ Tal énfasis anunciado, no presente en la sección anterior, tiene una razón de ser. Con ella hemos intentado, sin cancelar otras posibles interpretaciones, exponer las *razones filosóficas* de una concreta «imagen de Husserl» (como diría San Martín), no la *única* (quizá tampoco las más husserliana), pero sí aquella que pudieron advertir una serie de estudiantes congregados en torno a él entre los que se encontraba Heidegger (véase San Martín, J., *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015). En este trabajo, por razones de espacio, no podemos entrar en la polémica relativa a la verdadera naturaleza del pensamiento husserliano. El estudio de San Martín, con base en los manuscritos póstumos de Husserl, señala de manera brillante la incorrección de la imagen aquí ofrecida. Sin embargo, el mismo autor no niega que esta sea la imagen de Husserl «de Heidegger y cuantos lo siguen; o, en el caso español, Ortega y Gasset y sus discípulos, entre los que figura [...] el propio Gaos» (*ibid.*, p. 16, *cf.* pp. 23-59). Por ello, si, además de lo que pudieron aprender todos estos autores del mismo Husserl hay otro Husserl (más auténtico o propiamente husserliano), queda aquí *non liquet*, al no ser algo importante para nuestros propósitos.

intencionalidad. La idea de “yo”, como hemos visto, acaba por no ser definida o solo mediante una vía negativa, señalando la imposibilidad de entenderla como algo *vorhanden*. Este es el «sustrato último» de mis vivencias, un «yo puro y nada más» (Hua III, p. 179). Pero, ¿acaso con ello se resuelven los interrogantes planteados al inicio?, y ¿es ese “yo” idéntico al sujeto de la vivencia que, en cada caso, somos nosotros mismos? Y si es así, ¿qué quiere decir ser un “puro yo”? Algo similar sucede con la relación intencional del yo con el mundo, definida en términos de un “continuo perceptor” (Hua Mat. IV, p. 22). Llama la atención que tal experiencia no parezca alejarse en exceso de la vivencia teórica cognoscitiva tematizada en la sección anterior de este capítulo, lo que crea muchas dudas relativas a la autenticidad u originalidad de la descripción husserliana del mundo “pre-teórico”. La diferencia entre los constructos científicos y la vida pre-teórica de la conciencia, según Husserl, residiría en el acto de la intencionalidad, pero, de algún modo, ambos remiten al mismo horizonte, más o menos complejo, de la percepción.

Con todo ello, por consiguiente, tocamos dos puntos muy importantes de la doctrina apenas expuestas, que afectan tanto a la relación del yo con los objetos (constitución de la intencionalidad) como a la definición buscada del “yo” (forma de existir del sujeto trascendental, determinación del ser de la autonconciencia, del saber de mí).

El establecimiento de la rigurosidad de un campo temático sin duda no requiere de la tematización de sus fundamentos; sin embargo, estas faltas resultan especialmente graves en la misma fenomenología, cuya propuesta estriba no solo en dar una descripción de un cierto ámbito temático, sino de las “raíces de todo” (Hua XXV, p. 340). La confianza en la reducción o la “reflexión fenomenológica” empieza a resquebrajarse, planteando con tal quiebra una “*exigencia*” que el mismo Husserl parece no satisfacer. La “*articulación del problema*” reviste ahora una “*necesidad*” que habrá de buscarse más allá de este camino, como indicaba Heidegger en el párrafo con el que abríamos esta sección (GA 56/57, p. 3). Mediante esta “necesidad” nos hemos introducido ya en el contexto de surgimiento de la deconstrucción.

*La constelación friburguesa*¹⁶⁹

Gracias a la *Husserl-Chronik* (Hua Chr., p. 230) hoy sabemos que estos problemas en torno al “yo” de Husserl fueron tema de discusión en una constelación de autores a partir de la cual surgió el proyecto heideggeriano de la “*Destruktion*”. Este conjunto de figuras se reunió por vez primera –acabada la Guerra– en la Sociedad fenomenológica de

¹⁶⁹ Véase, además de los documentos citados, Xolocotzi, A., “Mundo circundante y mundo de vida en 1919”, en *Studia Heideggeriana*, 5, 2016, pp. 71-97. Sobre las dependencias de estos autores y el posible rastreo de cartas y documentos que iluminen sus conexiones todavía queda un trabajo por realizar en los *Heidegger-Studien*.

Friburgo, un grupo de debate fundado en el *Wintersmester* de 1918/1919 en torno a Husserl y del cual Heidegger debió fungir como «una especie de director» [*eine Art Vorsitz*]¹⁷⁰.

Así lo describe en su biografía Gerda Walther¹⁷¹, la primera alumna que (con tan solo 21 años) inauguró este simposio con una conferencia intitulada “Sobre la problemática del yo puro de Husserl” [*Zur Problematik von Husserls reinem Ich*]. Lamentablemente el texto de la conferencia no nos ha llegado, pero sabemos –gracias a los recuerdos descritos por la autora en su autobiografía– que el objeto de la discusión era el acentuado en precedencia: ¿cómo es posible que el «yo puro», «totalmente vacío y sin contenido», un «mero ojo percipiente» tenga una referencia al mundo en su vida preteórica?, ¿qué constituye tal dimensión intencional originaria?¹⁷².

No es difícil suponer que el debate posterior a la conferencia de Walther tuviese un fuerte impacto en el círculo de estudiantes más cercano a Husserl. Dicho debate giró en torno a las dudas que surgían de la descripción husserliana del yo en la vida pre-teórica. En él solo participaron –dado que «los estudiantes habían seguido a duras penas la conferencia»¹⁷³–el mismo Husserl, Heidegger y Edith Stein, quien había publicado su tesis con un capítulo dedicado al «yo puro», donde además el examen de la “reflexión” juega un papel fundamental¹⁷⁴. Sea como fuere, la autora de la primera conferencia en esta “Sociedad fenomenológica” confiesa en su biografía algo que no habremos de perder de vista: «sobre todo Heidegger encontró el planteamiento de la cuestión muy importante y meritorio»¹⁷⁵.

Ahora bien, esta especie de “crítica pública” al maestro no debió representar un episodio aislado. A partir de 1919, el mismo Husserl llevaba a cabo una discusión sobre fenomenología en su casa los sábados (una “*Samstagsdiskussion*”¹⁷⁶). En estas sesiones debió plantearse de manera repetida el problema de la naturaleza del “yo puro” por parte

¹⁷⁰ Walther, G., *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*. Remagen: Otto Reich, 1960, p. 213.

¹⁷¹ Gerda Walther (1897-1977) fue alumna de Husserl y Pfänder (doctorada con este último), preocupada en un inicio por aplicar la fenomenología a cuestiones sociales de raigambre marxista, más tarde a la experiencia mística del cristianismo y parapsicológica. Sobre ella Resch 1983.

¹⁷² Walther, G., *Zum anderen Ufer*, p. 213.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 214.

¹⁷⁴ Stein, E., *Gesamtausgabe. Vol V: Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg: Herder, 1980, p. 37 ss. Sobre la reflexión, véase §6.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁷⁶ «Neben der Vorlesung hält H[usserl] Samstagsdiskussionen, welche die erwünschte Möglichkeit geben, verschiedene Seiten der phänomenologischen Methode, die dem Anfänger erfahrungsmäßig Schwierigkeiten zu bereiten pflegen, und die zu ihnen gehörigen fundamentalen Unterscheidungen in persönlicher Aussprache ergänzend zu behandeln» (Hua Chr., p. 234).

de un grupo de alumnos, en los que destacaban J. Ebbinghaus¹⁷⁷ y Heidegger, junto a la ya mencionada Gerda Walther (Hua Chr., p. 235) y otros estudiantes noveles como Franz Josef Brecht¹⁷⁸ y Paul-Louis Landsberg¹⁷⁹. Todo ellos formaban una «*philosophische Gesellschaft*», como atestigua E. Stein en sus cartas¹⁸⁰.

Tampoco disponemos de material textual directo sobre estas discusiones, pero no es difícil imaginar que, p. ej., Ebbinghaus, doctorado con un trabajo en torno al “yo pienso” de Kant¹⁸¹, viese en Husserl los mismos problemas que los ya presentes en la filosofía crítica teórica: la indeterminación de la naturaleza del “yo”, que, además, no refleja la esencia más originaria del ser humano, convicción pujante en las tendencias vitalistas de la época¹⁸². Para este grupo de estudiantes, la consecuencia última de ello debió ser obvia: la “reducción” no podía conseguir lo que prometía y, al mismo tiempo, no podía disipar las dudas que cada vez con más fuerza crecían en el proyecto de Husserl. Quizá este fue otro de los temas candentes de tales discusiones, al menos entre Heidegger y Ebbinghaus, pues tenemos constancia de la estrecha amistad que les unía y sus “charlas” «hasta bien entrada la noche» sobre la «famosa reducción fenomenológica de Husserl»¹⁸³.

Por todo ello, hay buenos motivos para afirmar que la exposición realizada de la argumentación de Husserl en las páginas anteriores, aunque no coincida con otras posibles interpretaciones de su pensamiento, expresa una determinada recepción de la fenomenología en los pasillos de Friburgo y, lo que es más importante, en Heidegger. Todo ello es clave para asegurar la precisión interpretativa que buscamos en pos del nacimiento del concepto de deconstrucción.

¹⁷⁷ Junto con Heidegger o E. Stein, Julius Ebbinghaus (1885-1981) era el personaje más reconocido académicamente de este círculo. Hijo del conocido filósofo y psicólogo Hermann Ebbinghaus, hizo una carrera loable en Alemania, como muestra su propia *Selbstdarstellung* (Hamburg: Meiner 1977). Hasta el final de su vida mantuvo su amistad con Heidegger, aunque no con la intensidad de aquellos años.

¹⁷⁸ Franz Josef Brecht (1899-1982) fue un estudiante que haría carrera en las universidades de Heidelberg y Mannheim. Recibió el *Ehrenring der Stadt Mannheim* (véase Specht, R., “Franz Josef Brecht zum Gedenken”, en *Mannheimer Hefte*. 1, 1983, pp. 16–17).

¹⁷⁹ Paul-Louis Landsberg (1901-1944) era la voz más joven del grupo. La Gestapo truncó la vida de este comprometido estudiante que sin duda podía haber alcanzado algún puesto en la Universidad alemana. Fue conocido por su defensa de la eutanasia y sus posturas existencialistas, surgidas quizá de estos primeros debates que presencié.

¹⁸⁰ GES II, carta 23, 14.X.19, p. 24. Edith Stein (1891-1942) es la más famosa de estos integrantes menos conocidos. Teresa Benedicta de la Cruz para el rito católico murió por su origen judío en Auschwitz dejando tras de sí una gran obra revalorizada recientemente.

¹⁸¹ Ebbinghaus, J., *Selbstdarstellung*, p. 5-9.

¹⁸² Nos referimos, por ejemplo, a los trabajos de Henry Bergson, *Datos inmediatos de la conciencia*, o George Simmel, *Philosophie des Lebens*.

¹⁸³ Ebbinghaus, J., *Selbstdarstellung*, p. 31.

CAPÍTULO II - PENSAR MÁS ALLÁ DE LA TEORÍA

El nacimiento de la deconstrucción como acceso a la vivencia pre-teórica

La empresa husserliana expuesta en el capítulo anterior surgió a partir de una explicación del conocimiento en pugna con el psicologismo. La misma estructura trascendental de la conciencia a la que tal explicación abocaba exigió el planteamiento de dos interrogantes más fundamentales: ¿cuál es la intencionalidad básica de la conciencia? ¿En qué consiste su existencia si no puede ser caracterizada como un ente más dentro del mundo? Estas dos cuestiones suponen el impulso guía de los primeros pasos filosóficos de Heidegger en sus lecciones *La idea de la filosofía* (1919, GA 56/57) y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920, GA 58), de las cuales nos ocuparemos a continuación.

Los desarrollos heideggerianos en estos cursos no consisten tanto en enmendar esta o aquella tesis husserliana, sino en proponer un *nuevo método* frente a su maestro, el cual, pese a todo, se encuadre todavía en el proyecto de la fenomenología: el método de la “*Destruction*”. Con esta idea se persigue una concepción del filosofar alejada de la “reflexión”, sin distanciarse de la meta husserliana de una *tematización* del mundo de la vida, de alcanzar los *ρίζωματα πάντων*, una «ciencia de la vida en sí y para sí», por utilizar las palabras de Heidegger (GA 58, p. 1; GA 56/57, p. 95 *i. a.*).

Ahora bien, junto a las dificultades que afrontaba la fenomenología, oriundas del círculo de Husserl en Friburgo (*cf.* I.3), la comprensión del surgimiento de la noción de *Destruction* requiere atender a otro elemento esencial en la formación de Heidegger, a saber, la crítica de Natorp a la idea husserliana de “*Reduktion*”. Solo con él se bosqueja completamente la constelación de autores y problemas desde la cual alcanzar nuestros propósitos, pues solo gracias a Natorp y su método “reconstructivo” [*Rekonstruktion*] es inteligible la propuesta “deconstructiva” heideggeriana. El examen de las divergencias y confluencias de esta triada conceptual (*Reduktion – Rekonstruktion – Destruction*) constituirá un momento crucial de nuestra investigación y en él nos detendremos en la primera sección de este capítulo (II.1). A partir de este diálogo a tres voces lograremos evaluar en qué medida la idea de destrucción representa el único camino viable para lograr una tematización del mundo pre-teórico de la vida, imposible de aprehender desde los conceptos teóricos de *conciencia* o *sujeto*.

Una vez alcanzado este objetivo, y en línea con algunos desarrollos precedentes, nuestra atención girará hacia la resemantización de algunos términos filosóficos que conlleva la noción de destrucción (II.2). Mediante su exposición buscaremos acentuar la gran diferencia subsistente entre la aproximación fenomenológica heideggeriana y la

husserliana, pero también su íntima vinculación. Al fin y al cabo, al igual que en Husserl, Heidegger también aspira a una filosofía «científica» (GA 58, p. 25 *i. a.*), aunque justamente por esa pretensión haya de parar mientes en a un ámbito muy alejado de lo que se ha asociado *de manera tradicional* a la idea de ciencia.

II.1. La crítica de Natorp a la “reflexión” y la idea de una *Rekonstruktion* de la vivencia inmediata

En su *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Paul Natorp¹⁸⁴ puso en evidencia aquello que la discusión decimonónica antes aludida (*cf.* I.1) había preterido: la naturaleza distorsionadora de la reflexión¹⁸⁵. Según Natorp, en los desarrollos husserlianos descritos opera una concepción de la reflexión errónea, pues esta es considerada un *medio cristalino* que manifiesta la estructura de la conciencia previa a su ejecución, sin atender a lo que ese mismo acto *añade* o *modifica* en el objeto que pretende analizar. Al fin y al cabo, toda *reflexión* establece una mediación y, por ello, una *diferencia*:

Con buenos motivos se denomina “reflexión”, es decir, reflejo, al modo en el cual podemos llegar a ser conscientes de lo subjetivo de la conciencia. Cuando se reflexiona en la “auto-aprehensión”, lo inmediato ya no es algo inmediato¹⁸⁶

El espejismo de la reflexión

Esta mediación (producida por la reflexión) es fácil constatarla en muchos objetos de nuestra propia conciencia, siendo quizá el lenguaje el más privilegiado para su ilustración. No es lo mismo *hablar una lengua* que reparar en ella, haciéndola *objeto de estudio* en un esfuerzo reflexivo. En este segundo caso, se revela una diferencia insoslayable entre aquello que antes era simplemente “hablar” y que ahora se presenta en la forma de casos, complementos, conjugaciones y sintagmas. Desde luego, esta diferencia no es en sí

¹⁸⁴ Heidegger siempre siguió las publicaciones de este autor neokantiano, de lo que dan prueba las diversas citas contenidas en sus primeros escritos de juventud (GA 1, pp. 19, 63-4, 167, 231). Sin embargo, parece ser que no solo Heidegger, sino el mismo Husserl se interesó por su “Reconstrucción”. Tenemos constancia –a raíz de algunas notaciones de este último (BQ 342, *cf.* Hua Chr. p. 229)– que en septiembre de 1918 Husserl leyó el libro y es de suponer que discutiría sobre él en algún momento con Heidegger, contratado como su ayudante desde enero de 1919 (*ibid.*, p. 231), del mismo modo que hacía con otros libros relevantes, p. ej. *Das Heilige* de R. Otto (*ibid.*, p. 230).

¹⁸⁵ Natorp, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr, 1912, p. 192 y ss. No deja de ser sorprendente la analogía que se puede advertir entre esta crítica de Natorp a Husserl y la objeción de Schulze-Aenesidmus a la teoría de la conciencia de K. L. Reinhold, autor que, a su vez, puede ser visto, en muchos aspectos, como un Husserl *ante litteram*. Sobre esta correspondencia todavía no existen publicaciones al respecto. La crítica de Schulze similar a la de Natorp, puede hallarse en Anónimo [Schulze, G. E.], *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, sin lugar de edición, 1792, pp. 72 y ss.

¹⁸⁶ Natorp, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 191.

perniciosa, siempre y cuando no se confundan las dos formas posibles de entender el lenguaje recién indicadas, pues “hablar” no tiene nada que ver con conjugar y estructurar oraciones según los casos de sus palabras. Una tergiversación análoga es, sin embargo, la que, según Natorp, habría cometido Husserl en su exploración del mundo de la vida al confundir su constitución originaria con la de su *reflejo* en la reflexión.

Por su misma naturaleza, la reflexión –sostiene Natorp– no permite penetrar en la forma de ser absoluta y pre-teórica de la conciencia. A la pretensión de obtener una «descripción completa y omnilateral del llamado *concepto natural de mundo*» (Hua XIII, p. 125) le invade un cierto aire de ingenuidad: ¿acaso es posible acceder a la vivencia inmediata de la conciencia? ¿Es viable el proyecto husserliano? Natorp no titubea en ofrecer una contundente respuesta negativa. El yo representa el *fundamentum inconcussum* de todo saber y, por tanto, aquello que no puede ser sabido. La conciencia es descrita por este autor como «el aparecer mismo (el φαίνεσθαι)», opuesto a «lo que aparece», a los fenómenos y, por ello, indescriptible¹⁸⁷ *stricto sensu*. Desde luego, podemos tener un tipo de acceso a ella, pero nunca uno originario, sino mediado. De este modo, Natorp acusa a Husserl del *prejuicio de la transparencia de la reflexión*, negando así la accesibilidad a la vivencia inmediata, que es lo que este pretendía.

Esta “crítica escéptica” –como nos gustaría denominarla– pudo resultar muy estimulante para Heidegger, pues no se limita a refutar la convicción husserliana. En el fondo, esta crítica pone de relieve la *distinta naturaleza ontológica, el distinto modo de existir* de la vida pre-teórica¹⁸⁸ en su inmediatez y en su donación reflexiva a la conciencia. El problema radica, entonces, en atisbar una vía para evitar esta modificación producida por la reflexión.

Es aquí donde encontramos «la articulación del problema» a la que se refiere Heidegger en 1919 (GA 56/57, p. 3). Esta advertencia, además, se aviene muy bien con el diagnóstico de los interrogantes que ya circulaba por los pasillos de Friburgo. En sus análisis, Husserl afirmaba que la forma de ser de los objetos del mundo pre-teórico era la del “estar ahí delante” [*vorhanden*], propia de la percepción, lo que no se distanciaba mucho de una descripción de la conciencia teórica. Gracias al ataque de Natorp se puede entender que tal resultado no era ninguna casualidad, pues este era ocasionado por *el espejismo de la reflexión*, al presuponer que esta era un medio transparente o cristalino para asir la dinámica de la vida (*ibid.*, p. 57). Tanto valdrá para el otro polo o elemento de la vivencia explorado por Husserl, aquel «yo puro y nada más», el “puro receptor”.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸⁸ Aquí se inaugura un nuevo sentido de “ontológica” de cuyo examen, siguiendo el desarrollo del pensar heideggeriano, nos ocuparemos en el **cap. VII**.

Con esta objeción de Natorp, los hallazgos más fundamentales de la fenomenología se tornan índice de un problema todavía por resolver.

Reconstruir las vivencias

Ahora bien, la propuesta de Natorp no se agota en una posición escéptica. Además de ser un contrapunto crítico frente a Husserl, ofrece una alternativa que permite una salida a esta situación de imposibilidad radical con la que él definía todo intento de expresar la vida inmediata de la conciencia. Según el autor neokantiano, la *inevitable* mediación creada por la reflexión, no implica su abandono, pues no hay alternativa; toda vuelta temática sobre un objeto (el habla, la conciencia, la relación con el mundo, etc.) conlleva una insoslayable objetivación:

Pero si toda investigación fenomenológica en general es un “comportarse respecto de algo”, entonces en ello yace una inevitable objetivación, un momento de teorización que es absolutamente ineludible (GA 56/57, p. 112)

El problema reside solo en la pretensión que se asocie al acto reflexivo del filosofar. Luego el único gesto posible radica en asumir esa carencia propia de la reflexión, que este neokantiano considera *el único* método posible, para *compensarla* con un intento de “reconstrucción” de la vivencia inmediata *desde la teoría*. Por ello Natorp define su propuesta metodológica mediante el término “*Rekonstruktion*”. Sin duda, esta propuesta converge con la idea husserliana de la *Reduktion*, pues pretende ser también una “*re(con)ducción*” a los estados inmediatos de la conciencia (*cf.* I.1); pero se diferencia de la noción husserliana en que siempre tiene presente la insuperable limitación que tal intento conlleva. El fin buscado en la reconstrucción es, de hecho, imposible de alcanzar y, por ello, su aspiración, *es* meramente regulativa, algo en clara analogía a la utilidad de las ideas de la Razón en Kant (*cf.* KrV, A642/B670).

De nuevo, a través de esta idea de “reconstrucción”¹⁸⁹ damos con algo altamente inspirador para Heidegger; no tanto por la propia propuesta de Natorp, sino por lo que ella revela. La convicción subyacente a la reconstrucción es que todo acto de reflexión o donación primaria conlleva una necesaria *construcción* teórica, una ineluctable modificación teórica de los actos pre-teóricos en detrimento de su específica *forma de ser*. Si la convicción tácita de Husserl residía en pensar que la reflexión era un medio cristalino, la de Natorp consiste en concebir *la teoría como único medio del filosofar*.

La llave de acceso a una descripción fenomenológica del mundo de la vida estriba en hallar la posibilidad de penetrar, de algún modo, en la existencia de las cosas previa a la

¹⁸⁹ Por motivos de espacio y concreción, no podemos entrar aquí en qué consista exactamente esta reconstrucción, pero es interesante señalar que una buena exposición de la misma se encuentra en Natorp, P. *Pedagogía social*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1990.

reflexión. El problema se torna *ontológico*, es decir, relativo a la escrupulosa diferenciación de los *modos de existir* heterogéneos que puede adoptar un mismo objeto, en el mundo inmediato y en la teoría –que Heidegger sin dificultad identifica con el concepto husserliano de “estar ahí delante”–.

Pero, ¿cómo lograr tal deslinde ontológico? Al fin y al cabo, mediante el concepto de reconstrucción, Natorp solo atenúa el horizonte escéptico con el que inevitablemente había quedado caracterizado el filosofar. La reconstrucción no buscaría sacar a la luz esa estructura pre-teórica, sino tantear, mediante la teoría, su forma. Por ello, la posición de Natorp sigue representando, en cualquier caso, un contrapunto escéptico a Husserl, para quien la reflexión lograría poner de manifiesto la estructura pre-reflexiva de la conciencia en sí. De este modo, el estado de la cuestión desde el que abordar el problema del deslinde ontológico mencionado está marcado por esas dos posiciones: frente a este dogmatismo (basado en el carácter cristalino del propio pensar sobre sí mismo)¹⁹⁰ surge ahora el escepticismo de Natorp, que niega tal asunción (por la necesaria teorización de cualquier indagación filosófica).

Heidegger - una tercera vía

Del mismo modo que le sucediera a Kant con Hume, la crítica de Natorp fue para Heidegger un acicate fundamental en su resolución de las dificultades en las que se debatía la fenomenología. El primer paso del nuevo proyecto heideggeriano estriba en abandonar *el prejuicio de la transparencia de la reflexión*. Ahora bien, ese abandono no supuso un olvido de los cimientos construidos por Husserl, tal y como la crítica de Kant a la tradición moderna precedente no representa un desprecio de los descubrimientos de Descartes o Wolff.

El proyecto de Husserl, de hecho, adquiere un pronunciado énfasis en la obra de Heidegger. La meta de las lecciones aludidas, impartidas a partir de 1919, representa un intento constante de volver temática una «ciencia de lo originario», de la «vida» (GA 56/57, p. 75; GA 58, p. 10). La diferencia entre ambos estriba en la forma de acceso, en el método utilizado para ello. El planteamiento heideggeriano consistirá en demostrar la posibilidad de estudiar ciertas vivencias pre-reflexivas, no teóricas –siguiendo la estela de Husserl–, manteniéndolas *en su modo de ser original* –frente a lo que afirmaba Natorp–. De este modo, el *segundo prejuicio* a evitar será aquel relativo a la necesaria teorización del examen de los objetos de la vida pre-teórica. No toda vivencia, por el

¹⁹⁰ Por “dogmatismo” –siguiendo a Kant– no se entiende nada despreciativo, sino estrictamente filosófico. En analogía a la descripción que el filósofo de Königsberg hace de Wolff (KrV, A713/B741 y ss.), entendemos aquí por dogmática la convicción de que la reflexión es un medio cristalino para la tematización de la vida y, por ello, autosuficiente en lo tocante al método.

hecho de volverse tema de estudio, conlleva una necesaria teorización. Solo de esta forma se podría tomar distancia frente a las objeciones de Natorp a Husserl, sin con ello renunciar a la verdad contenidas en ellas.

La lección de 1919 representa el primer intento de realizar este proyecto (GA 56/57, p. 74 y ss.) y en ella se encuentra el paso argumentativo inicial de todo el pensar heideggeriano: el análisis de la salida del sol. En este fragmento Heidegger busca mostrar cómo un mismo objeto puede ser aprehendido y analizable de formas de ser muy diferentes, no por ello subsumibles necesariamente bajo la categoría de lo “teórico”.

Nadie dudará –señala Heidegger (*ibid.*, 74)– que la salida de sol se manifiesta de forma muy diferente en la experiencia del astrónomo y en la del guerrero de una larga batalla. Para el primero es un proceso natural de un planeta (el Sol), descomponible en fuerzas y elementos rastreables a partir de la percepción. En cambio, el guerrero percibe ese mismo objeto *en cuanto* anuncio del fin de una batalla o el inicio de otra; no es un evento dentro del mundo sin más, sino algo accesible solo desde su propia vida. En ciertos combatientes el sol se muestra en cuanto señal de la alegría del día de la victoria, para otros, de su derrota y quién sabe si de su muerte. Esta disquisición no es propia de determinados objetos, sino que es realizable con cualquier elemento de la experiencia en general.

En cualquier caso, Heidegger obtiene de esta breve elucidación un primer punto de apoyo desde el cual entender la diferencia entre lo teórico y lo pre-teórico: el mismo fenómeno tiene la característica, en este último caso, de ser *algo ligado* al propio sujeto: «En esa vivencia [preteórica], en ese estar viviendo absorbido en algo [*hinleben zu*], hay algo de mí: *mi* yo se abre paso totalmente en esa vivencia y resuena en ese “ver”» (GA 56/57, p. 75). Frente a ello, la experiencia del astrónomo está articulada desde la más absoluta *des-ligación*. Su vivencia de los rayos ha de ser reproducible en cualquier otra circunstancia, por lo que esta no debe tener nada que ver con su propio “yo”.

Este pequeño paso en el quehacer fenomenológico representa la puerta de inicio del pensar hermenéutico y en su correcta fijación radica el hilo conductor que recorre los trabajos de Heidegger hasta 1927. Por ahora, lo único fundamental consiste en no tergiversar esta *ligación*, considerándola algo accidental, suplementario de la teoría; concepción a la que tiende el propio pensar de forma natural. Sería del todo equivocado pensar que el rayo de sol es un objeto *en sí existente de suyo*, trascendente y desligado del sujeto, que cada ser humano puede colorear con sus sentimientos y expectativas, haciendo de tal ente objetivo un símbolo de su vida. Tal convicción se basa en una presuposición que, de entrada, siguiendo el impulso de Husserl, se ha de poner entre paréntesis, a saber, la presuposición de que la única forma de existir es aquella relativa a la teoría, al estar desligado de los objetos.

Entre escepticismo (Natorp) y dogmatismo (Husserl)

Desde luego, resulta difícil poder dar con los términos adecuados que permitan una tematización de los objetos en la vida sin traicionarlo; muestra de ello es la propuesta recién aludida de Heidegger, quien habla de la “resonancia del yo” en la vivencia. Sin embargo, de esa dificultad no se sigue la imposibilidad que señalaba Natorp. Contra él, se podrían esgrimir numerosos ejemplos que corroboran la viabilidad de volver temático de un modo u otro el mundo de la vida. Heidegger ofrece uno en referencia a su ejemplo, la producción poética del coro de *Antígona* de Sófocles:

Oh, tú, rayo del sol, lo más bello // visto en Tebas, la de las siete puertas,
// te has mostrado ya

No hay duda de que el objeto “sol” en la vivencia del anciano tebano –objeto de los versos del coro– no es algo que esté “ahí delante” sin más, pues este es para él el recuerdo del valor o del miedo de la batalla, algo que tiene íntima relación o ligación con el *sujeto propio* que es tal anciano. El Sol del astrónomo, en efecto, lo es para todo *sujeto en general*, pues su posición es la de la validez teórica; no así el que anuncia Sófocles. No hace falta precisar en qué consiste tal relación pre-teórica con los objetos para determinar que en ella hay “algo” con lo que me relaciono que dista notablemente de la mera consideración teórica. El objetivo ahora estriba en poner de relieve la posibilidad de un acceso y tratamiento a un modo de ser no-teórico de la realidad que el filósofo deberá traer a concepto. A la luz de estos desarrollos, sería una tesis injustificada afirmar que todo, por el hecho de ser pronunciado o ser “algo” [*etwas*], se convierte en “teoría”, según sostiene Natorp.

De ello, desde luego, tampoco se colige que la filosofía sea poesía o que aquella deba reducirse a esta –una tesis avivada por una aproximación a Heidegger que no tiene en cuenta este estricto quehacer fenomenológico¹⁹¹–. Además de la poesía o cualquier expresión artística¹⁹², se podrían ofrecer numerosos ejemplos de una tematización originaria de la vida a-teórica. Más adelante nos detendremos en las precisiones necesarias a este respecto, aquí basta con subrayar la diferencia entre el “*algo formal*” de una vivencia –en este caso “el rayo de sol”– y su posible teorización.

¹⁹¹ Esta imagen ha sido de algún modo labrada por el propio Heidegger. Decimos “de algún modo” porque, sin negar que en sus últimos años este autor señalase a la poesía como el lugar privilegiado donde pensar una alternativa a la comprensión teórica del ser (perceptible *i. a.* en GA 12 *Unterwegs zur Sprache*), tales afirmaciones no dejan de hacer referencia a unos desarrollos filosóficos que muchas veces quedan en un segundo plano y que, no obstante, son la base necesaria para tal elucidación del acto poético.

¹⁹² Los mismos monólogos humorísticos se basan en esta diferencia, los relatos autobiográficos, las charlas que mantenemos sobre la emoción de eventos pasados, etc. Todos ellos ponen de manifiesto que el ser humano tiene una relación no meramente teórica con el mundo, relación, por tanto, que el filósofo puede y debe sacar a la luz en forma de conceptos.

Heidegger afirma que ese “algo”, en cuanto “objeto en general”, no es la forma más abstracta de la teorización –como creería Natorp¹⁹³–, sino la mera *indicación formal* de una existencia, sin determinar todavía a qué “modo de existir” se refiere, algo (“modo de existir”) entonces denominado «*Weltcharakter*»:

El mundo entorno [pre-teórico] es algo; [...] lo válido es algo; todo valor es algo, por ejemplo, la tónica estética o religiosa o social es algo. *Toda vivencia en general es un posible ‘algo’, independientemente de su genuino carácter mundano* [es decir, su modo de existir]. El sentido del ‘algo’ quiere decir justamente: “*vivenciable en general*”. La indiferencia frente a toda genuina mudaneidad [o modo de existir] que se halla en el ‘algo’ y especialmente frente a toda determinación objetivadora no es en ningún caso idéntico con la desvivificación o con el mayor nivel de ella, la teorización más sublime (GA 56/57, p. 115)

*Fenomenología hermenéutica*¹⁹⁴

Gracias a esta convicción se fija la meta de la fenomenología para Heidegger: sacar a la luz la estructura de esta relación alternativa con el mundo. En ello reside la posibilidad, al mismo tiempo, de alcanzar el objetivo que se proponía Husserl sin el “dogmatismo” del que sus análisis adolecían. Siendo consciente de esta diferencia ontológica entre el modo de ser de la vida, en su propia inmediatez, y el modo de ser de esta en la reflexión, es posible al menos intentar *repetir* las descripciones husserlianas. O, dicho de otro modo: resulta viable renunciar al prejuicio de la transparencia de la reflexión –siguiendo a Natorp– sin verse abocado a aceptar las consecuencias de este autor neokantiano, a saber, cancelar la pretensión de la fenomenología.

No es por ello extraño que Heidegger, en la lección que comentamos, vuelva sobre el pupitre antes ilustrado desde la reducción fenomenológica husserliana (cf. I.2).

Al entrar en el aula, veo la mesa del profesor. [...] ¿Qué veo “yo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto [“aspectos”, como diría Husserl]? De ningún modo [...] Veo la mesa *desde* la cual debo hablar. Ustedes ven la mesa *desde* la cual se les va a hablar, *desde* la cual he hablado [...] No la veo aislada del resto, veo el pupitre *como algo demasiado alto para mí* [para poder dar la clase]. Veo un libro sobre él, inmediatamente como *algo que me molesta* (GA 56/57. pp. 70-71)

El intento acometido por Heidegger en estas líneas consiste en intentar expresar y describir la constitución de la vivencia *desde la vida*, algo solo posible desde la *advertencia* de que la misma reflexión supone «un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia» (GA 56/57, p. 74). Ese cambio «en la pura mirada» que conlleva el filosofar de manera primaria es el que, de algún modo, debemos *deshacer*.

¹⁹³ Además de ir contra Natorp, con esta posición Heidegger hace frente a los desarrollos del *Gegenstand der Erkenntnis* de H. Rickert, según los cuales todo “algo” es predicado de un juicio teórico. Véase la lección también de 1919 “Fenomenología y filosofía de los valores”, GA 57/57, pp. 181-203.

¹⁹⁴ Seguimos en estas consideraciones a von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, pp. 11-98.

Si, p. ej., al escribir me pregunto de golpe por mi vivencia del bolígrafo, lo primero que haré es *cancelar* el mismo proceso de escritura en el que estaba inmerso, el cual es justamente el auténtico terreno de una fenomenología del mundo de la vida. Por lo tanto, podemos afirmar que el primer paso del verdadero método fenomenológico pasará por indicar, de entrada, *ese cambio* que se da en el pararme a observar el bolígrafo, pues solo desde esa advertencia es posible *volver* sobre la vida, siendo ese “volver” no un «dar un salto a otro mundo», sino un entrar de lleno «por primera vez en el mundo» (GA 56/57, p. 63).

Esta advertencia es la que habría preterido Husserl, motivo por el cual su proyecto encaraba el problema desde un planteamiento errado de la cuestión:

En la pura vivencia no se da –según se dice– un *nexo de fundamentación*¹⁹⁵, no se ven, primero, superficies marrones que se entrecortan y que luego se presentan como caja, después como mesa, y más tarde como una mesa desde la cual hablar (*ibid.*, véase también GA 58, p. 105)

Con lo dicho hasta el momento, por consiguiente, hemos logrado exponer cómo Heidegger pretende representar una tercera vía entre Husserl y Natorp y en qué medida esta es solo pensable desde los hallazgos de estos dos últimos. El intento de explorar dicha alternativa es el núcleo que recorre las primeras lecciones de Heidegger, en cuyas tentativas no es necesario detenernos aquí¹⁹⁶. Lo que, en cambio, sí resulta perceptivo para nuestros objetivos es analizar cómo Heidegger formaliza este nuevo enfoque del filosofar en un método. Tal proceder es el que denominará “destrucción” [*Destruktion*], en oposición a la noción husserliana de reducción [*Reduktion*], y, de forma evidente, no menos opuesto a la reconstrucción [*Rekonstruktion*] de Natorp.

II.2. La transformación del método fenomenológico en Heidegger

La primera aparición de la “destrucción” en la obra de Heidegger sucede en *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58, WS 1919/1920)¹⁹⁷, título sintomático de la

¹⁹⁵ La clave hermenéutica para la correcta inteligencia de este célebre párrafo, reside en la interpretación de los adverbios que en él aparecen: “primero”, “luego”, “más tarde”. Estos pueden ser entendidos según el *orden temporal* o el *orden de las razones*. Si se hace a la luz de lo primero, entonces este párrafo representa una crítica directa al psicologismo; si se considera el orden de las razones, representa una crítica a Husserl, algo enfatizado por el mismo Heidegger al hablar de un “nexo de fundamentación”.

¹⁹⁶ Para nosotros –lectores de toda la obra de Heidegger– sería fácil identificar ya la diferencia entre la vivencia pre-teórica de Heidegger y la de Husserl según dos tipos de existencia diferentes que más adelante se conceptualizará con el término “*Dasein*” (**cap. VIII**). La frase «veo el pupitre como demasiado alto para mí» apunta a una comprensión fenomenológica-existencial del espacio que también será tema de *Ser y tiempo* (SuZ, p. 63 ss.). Sin embargo, no nos interesa ahora afirmar la posible huella de la respuesta ya en 1919, pues no es este el orden de las razones que buscamos reproducir.

¹⁹⁷ En esta lección Heidegger toma plena conciencia de estar inaugurando un nuevo camino del pensar, según se colige de la advertencia contenida en *Ser y tiempo* (SuZ, p. 72).

reestructuración del pensar fenomenológico que quiere acometer con ella. Era en la lección de título homónimo (1910) donde Husserl indicó por vez primera el nuevo proyecto descrito en **I.2**: un análisis del mundo de la vida articulado desde la reducción (Hua XIII, p. 125)¹⁹⁸, según la cual no se habría de confundir la facticidad de la vivencia (su ser un hecho psicofísico) con su validez, es decir, con la estructura ideal que dicha vivencia muestra. El vislumbrar esta diferencia es lo que nos llevó a distinguir dos modos de conceptualizar el quehacer de la filosofía: la reflexión psicológica y la fenomenológica (cf. **I.1**).

La de(con)strucción

A la luz de este recordatorio, podemos extraer la siguiente conclusión: la diferencia remarcada por Heidegger entre el *modo de ser* propio de la vivencia inmediata y su tematización en la reflexión es *tan significativa* como la indicada por Husserl entre la intelección psicologista (relativa a hechos) y fenomenológica de la vivencia cognoscitiva. La argumentación esgrimida por Heidegger frente a Husserl es análoga al movimiento rastreado en la crítica de la misma fenomenología husserliana al psicologismo. Ambos consisten en subrayar una descuidada distinción entre fenómenos. Sin embargo, la correspondencia no se agota aquí, pues, al igual que su maestro, Heidegger advierte que la diferencia entre el modo de ser primario de la vida y el reflejo de esta en la reflexión *no es natural*, es decir, uno debe proponerse su deslinde.

Por tanto, no será incorrecto querer fijar –siguiendo a Heidegger– la diferencia entre el modo de ser de la vivencia pre-reflexiva y su manifestación reflexiva mediante un “método” o un elemento de él. Este consistirá en *custodiar* la distinción entre las dos dimensiones aludidas, en preservar su separación, resguardándolas así de una posible confusión. Pues bien, es esto lo que, en un sentido inicial del término, quiere decir la “*Destruktion*”, en oposición a la voz latina usada por Husserl, la “*Reduktion*” (GA 58, p. 139), quien no atiende a tal distinción originaria.

El concepto metodológico acuñado por Heidegger quiere subrayar, de esta forma, la insuficiencia de su homólogo husserliano. La reducción –indica el mismo Heidegger– se acuñó en oposición al psicologismo: «Su sentido fundamental es la *ἐποχή* frente a toda objetivación trascendente. Cancela críticamente las actitudes erradas» (GA 58, p. 249). Sin embargo, no todas las «actitudes erradas» son “canceladas” mediante este, pues en él todavía opera la convicción ingenua de la *transparencia de la reflexión*. Por eso, Heidegger propone una radicalización de la *reducción* husserliana que tenga en cuenta la

¹⁹⁸ Seguimos las indicaciones de San Martín en su “Estudio preliminar” a la traducción del texto (Madrid: Alianza, 2018), sobre esta lección Husserl volvió varias veces a lo largo de su desarrollo filosófico. Por ello, no es de extrañar que su manuscrito circulase entre sus alumnos y ayudantes.

advertencia articulada desde la “*Rekonstruktion*” de Natorp: la inevitable modificación o *construcción* en la forma de ser de las cosas que la reflexión conlleva. De este modo, la “*Destruktion*” salvaguardaría esa diferencia entre el ser teórico y el preteórico, al admitir que primeramente y las más de las veces la conciencia entiende su mundo desde la teoría. Por eso, no solo se requiere “cancelar” algo sin más, sino “*des-construirlo*”, pues al mismo pensar es inherente, *de forma primaria*, una naturaleza constructiva-teórica. Así, mediante este término Heidegger también hace frente a la propuesta de Natorp, quien consideraría imposible tal “vuelta” a lo pre-teórico *stricto sensu*.

Por todo ello, a partir de 1919 Heidegger convierte a la “*Destruktion*” en el «primer paso del método [fenomenológico]» (*ibid.*, p. 139) mediante el cual es posible «atrapar la referencia impulsadora y portadora de la experiencia de la vida» (p. 157, también p. 160). Solo mediante ella es realizable aquel proyecto anunciado por Husserl en 1910, una descripción del mundo de la vida, que ahora Heidegger traduce en el siguiente interrogante: «¿Qué es lo que vivencio sin ningún tipo de reflexión sobre mí mismo?» (GA 58, p. 255).

Facticidad

Ahora bien, es importante enfatizar que la “destrucción” no implica el descarte de los resultados de la fenomenología husserliana, sino su radical asunción. Esta noción ha de ser entendida en continuidad con la “*Reduktion*”¹⁹⁹; Heidegger pretende ampliarla y completarla, pero no suprimirla o cancelarla. Su propuesta, por ejemplo, resulta inasumible si no se tiene en cuenta la crítica al psicologismo desarrollada por Husserl,

¹⁹⁹ De hecho, Heidegger en ocasiones, en vez de hablar de *Destruktion*, parece contentarse con resemantizar la “*Reduktion*” de Husserl: «La reducción fenomenológica – un acompañar [a la dinámica de la vida] [*Mitmachen*] – uno tal en el cual yo no me suprimo» (GA 58, p. 162). Esta afirmación, empero, puede chocar con algunos comentarios localizables en la lección aludida, en las que Heidegger se refiere a Husserl en términos muy duros (*cf.* GA 58, p. 151, 156, 162, 249, 250, 254). «La reducción fenomenológica: solo después de su ejecución, en la medida en que se la tiene por necesaria (algo que solo es el caso al aceptar el punto de vista trascendental), surge el auténtico problema: ¿y ahora qué? Me he liberado por vez primera de las cadenas - ¿y qué debería suceder realmente? La reducción no es en sí misma productiva» (GA 58, p. 151) / «La “reducción fenomenológica” de Husserl parece tergiversar las cosas. Con ella yo no acompaño [la dinámica de la vida] [*ich mache gerade nicht mit*], no tomo ninguna posición, realizo la *ἐποχή*» (*ibid.*, p. 254). A la luz de lo dicho estas frases adquieren un sentido preciso. La posición reflexiva de la conciencia, desde la asunción de la forma de ser de la teoría o del “estar ahí”, deshace la dinámica de la vida. Pero lo que es más importante: solo desde tal posición reflexiva surge la necesidad de *custodiar* una posible tergiversación de la naturaleza de la conciencia como algo que también “está ahí”, pues solo en la reflexión se entiende la forma de los objetos desde la teoría. Es decir, solo de una consideración teórica inicial surge la necesidad de la puesta entre paréntesis que exigía Husserl. Por eso, Heidegger insiste en esta lección de 1919/1920 en que tal «reducción husserliana» solo es necesaria si se asume el «punto de vista trascendental» (GA 58, p. 151) en oposición al psicologismo. Por motivos de espacio no entramos en el análisis pormenorizado de cada una de las referencias a la reducción de la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), lugar de la *Gesamtausgabe* donde más veces aparece el término. El número de las apariciones de este último término en esta lección incluso llega a igualar la totalidad de apariciones en el conjunto global de la obra de Heidegger (*cf.* Jaran, F., /Perrin, Ch., *ob. cit.*, II, p. 203, p. 262).

que aquel continúa. La idea de “percepción interna” es algo contra la que Heidegger también combate abiertamente a la luz de los motivos aprendidos de su maestro: «se debe evitar el desafortunado enfoque que considera el yo como un objeto. Aquí no se trata de auto-percibirse u observarse a uno mismo» (*ibid.*, p. 159)²⁰⁰.

Es importante resaltar la continuidad del antipsicologismo husserliano en Heidegger porque a partir de 1919 este joven autor resemantiza uno de los términos asociados al enfoque de Locke o Mill: el adjetivo “fáctico”. Hasta el momento con dicho término hacíamos referencia al *factum*, a la “génesis”, al “hecho”, que el positivismo intercambiaba por el auténtico objeto del filosofar: la validez, el ser ideal. En contraposición a este sentido del psicologismo, Heidegger comienza a llamar al objeto de la fenomenología: «experiencia fáctica» (GA 58, p. 105). Esta dimensión es la que ahora representa el adjetivo “fáctico”, en el sentido no de *factum*, sino de *faciendo*, del existir estar *haciendo esto y lo otro* que se muestra en nuestra vida más íntima y que Husserl había preterido (GA 58, p. 257). La mesa, siguiendo la descripción de Heidegger antes citada (GA 56/57, p. 70-71), se me muestra “desde la acción de hablar” o “de escuchar” o “de poder dar clase”, etc.

Sin embargo, no solo este término adquiere un nuevo uso semántico mediante el surgimiento de la “*Destruction*”. La asunción del proceder deconstructivo en el método fenomenológico irá de la mano de la resemantización ulterior de una serie de términos claves en la fenomenología a los que debemos atender para obtener una precisión en nuestras interpretaciones futuras.

Uno de los más fundamentales es el de “intuición categorial” (*cf.* I.1.). Se ha insistido en que Heidegger en ningún momento abandona la estela de Husserl, por lo que, del mismo modo, jamás pondrá un pie fuera de la “intuición categorial” de su maestro. Ahora bien, el problema al que se enfrenta Heidegger no reside en una indagación sobre las “categorías”, si por ella entendemos la constitución de un determinado tipo de experiencia teórica que hemos dejado de lado. Ya no es tanto si el conocimiento es un hecho o una validez, sino, más bien, si el mismo “conocer” es la relación primaria con el mundo. Así, el objeto de la intuición consistirá más bien en *sacar a la luz* otro tipo de “conceptos fundamentales”, articuladores de la vivencia primaria. Solo gracias a esta nueva pretensión se podría cumplir la máxima del *principio de todos los principios* de Husserl, pues en ese mostrar damos con lo evidente de forma inmediata (Hua III, p. 115). Así,

²⁰⁰ También: «mediante el método de la “introspección” (“percepción inmanente”, etc.) lo observado también es objetivado como en las ciencias naturales» (GA 58, p. 243). Sabemos también que Heidegger escribió unas notas en torno a la “autopercepción” que lamentablemente no han sido encontradas entre sus manuscritos (*cf.* GA 58, p. 152, nota). Esta crítica al psicologismo, calco de la de Husserl, también está presente en otros textos del mismo año: «la experiencia no es una percepción inmanente con una meta teórica, que parte de la fijación de procesos y actos psíquicos» (GA 9, p. 31).

siguiendo la pretensión de su maestro, Heidegger no renuncia a hablar de “intuición”, pero no de una *reflexiva eidética*, sino «*hermenéutica*» (GA 56/57, p. 117), pues este término en griego quiere decir: ἐρμηνεύειν, sacar a la luz, revelar. Lo que busca la *Destruktion* es coadyuvar a dicha hermenéutica, algo que aquí no tiene nada que ver con la “interpretación” de textos clásicos ni de las grandes obras de la historia de la filosofía. Este sentido de “hermenéutica” no debe ser desatendido en ningún momento salvo a riesgo de perder el hilo conductor de toda la empresa heideggeriana que llega a *Ser y tiempo* (esp. §7, pp. 34-39).

Disociar y resemantizar

Del mismo modo, si, ahora, al *mostrar* un fenómeno *desde* su constitución teórica (el *demostrar*) lo denominamos “con-ceptualizar” (*Be-greifen*), podríamos distinguir otro pensar que consistiese en el hacer manifiesto algo anterior (*rück*) que habremos de traer a la luz con sumo cuidado (*Rück-greifen*) (cf. GA 56/57, p. 116). Es importante enfatizar este contexto de resemantización para despachar interpretaciones que vinculan la deconstrucción a algo irracional o místico. El mismo Heidegger subraya: la «destrucción [lo es] del orden racional: entonces no se genera un caos, confusión o algo parecido, sino que permanecen los fragmentos de las figuras expresivas, las cuales ahora son rastreables según sus figuras interpretativamente en una comprensión originaria» (GA 58, p. 150)²⁰¹.

¿Qué genera la “destrucción”? De los desarrollos anteriores se puede colegir que la deconstrucción, por sí misma, no dice nada, *simplemente evita* la confusión relativa al modo de ser del mundo de la vida pre-teórica. Su función inicial es solo restrictiva, prohibitiva. Pero con dicha prohibición se logra que el pensar adquiriera mayor flexibilidad, pues permite *des-asociar* ciertos fenómenos de los conceptos tradicionales que, en principio, servían para explicarlos. En pocas palabras: la destrucción, al remarcar la diferencia ontológica entre lo teórico y lo pre-teórico, permite romper con la conceptualización clásica de muchos objetos. Así, por ejemplo, sucede con el término husserliano de “conciencia” [*Bewusstsein*].

Con esta noción se busca expresar la forma de existir de nuestra propia existencia. El ser humano es “conciencia” en la medida en que su existir se configura en referencia constante a un objeto, es decir, se constituye *en cuanto sujeto*²⁰². Sin embargo, nuestro modo de existir no remite solo a la relación sujeto y objeto, como muestra la vivencia pre-

²⁰¹ Por racional aquí se entienden las «objetivaciones subrepticias, incluidas [en la vivencia por el primer acto de la reflexión]» (p. 164). Y por ello este será descrito como «el primer paso del método fenomenológico» (*ibid.*).

²⁰² Relación desde la cual se considera, posteriormente, la *auto-conciencia* en términos de “un caso especial” en el que el sujeto se tendría a sí mismo como objeto, es decir, este sería un objeto, pero idéntico.

teórica, por lo que la existencia humana no debe verse ligada a la idea de “conciencia” inexorablemente, motivo por el cual Heidegger renuncia a este término desde 1919.

De la “destrucción”, por consiguiente, no se sigue una negación de los fenómenos, sino, todo lo contrario, su asunción para apartarlos de su conceptualización tradicional. En tal asunción quizá no se propone todavía *otra conceptualización estable*, pero, al menos, se logra un alejamiento que cierre tal posibilidad. La destrucción permite lo que Heidegger empieza a denominar “indicación formal”, consistente en “no establecer de antemano nada sobre las cosas”:

En nuestro trabajo de la deconstrucción crítica (de las objetivaciones) no están fijados unívocamente los conceptos; ellos apuntan a un ámbito concreto, tienen, por tanto, un carácter meramente formal (sentido de la “indicación formal”). La investigación del almacén ontológico-formal de estos conceptos es importante, pero lo formal no establece de antemano [*präjudizieren*] nada sobre las cosas (GA 58, p. 248)

Este párrafo resume de forma muy acertada nuestra exposición. Hasta aquí no hemos indicado nada en positivo sobre el modo de ser de la vida pre-teórica, pero, en cambio, hemos intentado no establecer propuestas que cierren las puertas de una auténtica comprensión, evitando así el error de los diferentes autores que veían en la reflexión el método de la filosofía²⁰³. El único elemento de una descripción fenomenológica hermenéutica acentuado por nosotros consiste en la idea de “ligazón”, de “estar ligado” a los objetos de la vida. A guisa de conclusión, detengámonos en esta noción, pues nos servirá de puente para los siguientes capítulos.

El existir del “yo”

Comparemos los dos exámenes de la vivencia pre-teórica expuestos hasta el momento, la de Husserl:

El pupitre y, así, cualquier otro objeto externo, es “dado mediante apariciones [*Erscheinungen*]” en su existencia real, corpórea, y no puede ser dado de otro modo. ¿Qué quiere decir esto? Corpóreamente nos es dado el pupitre con un cierto conjunto de características, con una cierta extensión y forma, sobre la cual se extienden ciertos colores, del mismo modo que nos es dado con ciertas cualidades al tacto, como aspereza o el ser resbaladizo (Hua Mat. IV., p. 35)

Frente a la de Heidegger

Veo la mesa *desde* la cual debo hablar. Ustedes ven la mesa *desde* la cual se les va a hablar, *desde* la cual he hablado [...] No la veo aislada del resto, veo el pupitre *como*

²⁰³ En este sentido, en nuestra opinión, sería confuso el intento llevado a cabo por algunas contribuciones recientes de comprender la hermenéutica heideggeriana bajo el título de “reflexión”, utilizando para ella el sentido vago que el concepto tiene en la actualidad. Aunque a esta la denominásemos “pura” frente a otra “impura”. Véase Zahavi, D., *art. cit.*, p. 166; este gesto no deja de ser una especie de anacronismo que volvería opaco el descubrimiento de Heidegger. Más adelante, tendremos ocasión de volver sobre el tema.

algo demasiado alto para mí [para poder dar la clase]. Veo un libro sobre él, inmediatamente como *algo que me molesta* (GA 56/57. pp. 70-71)

Ambos fueron realizados en 1919. La diferencia, en lo tocante al objeto, es nítida. Para Husserl, el objeto tiene la estructura propia de la percepción; es algo que está frente a mí. Según Heidegger, en cambio, el mostrarse primario del mismo fenómeno está ligado al sujeto, a la propia *situación fáctica* en la que se encuentra: atender a la clase, pasar desapercibido en ella, etc. En las páginas precedentes hemos descrito esta forma de relacionarse del sujeto en el *mundo pre-teórico* bajo el concepto de “estar ligado”: «Este aprehender algo [de forma teórica], posicionar algo como *ob-jectum* en general, vive a costa de una contención de mi propio yo», concluyendo: «el yo que *ob-jetualiza*, ya no soy yo» (GA 56/57, p. 73). Pero con ello solo nos referíamos a una de las cuestiones señaladas en el capítulo anterior, dejando de lado el interrogante fundamental que debía afrontar la fenomenología: ¿cuál es la forma originaria de existir del yo?

La forma “teórica” de comprensión es expresada por Husserl en su definición: «yo puro y nada más» (Hua III, p. 179). Esta es, en efecto, el concepto del “yo” que se presupone constitutivo de la experiencia teórica de, por ejemplo, el astrónomo (*cf.* II.1). Para este, el sol es algo que “está ahí delante”, y su contrapunto es la consideración de su existencia en cuanto sujeto, cuya vivencia es «un rayo que emana del “yo”» (Hua III, p. 179). El existir del ser humano quedaba reducido por Husserl a un «constante perceptor» (Hua Mat. IV, p. 22), a la estructura de la conciencia.

Siguiendo los desarrollos heideggerianos de 1919, en cambio, es difícil pensar en el yo en términos de un “polo” de la vivencia. Si la mesa *es* el lugar *desde el cual* voy a hablar, la mesa y el yo no representarían dos polos opuestos. La mesa no es algo sin más frente *al* yo, sino que es solo *desde* él. Lo mismo sucedía con la salida de sol para el anciano tebanos o para el guerrero en el ejemplo anterior. Para él, el rayo era solo desde el recuerdo de la batalla, de su comienzo o de su final. Así pues, Heidegger pregunta de forma irónica:

¿Encuentro en el puro sentido de mi vivencia, intuyendo mi comportamiento visual con el mundo entorno dado en la mesa del profesor, algo así como “yo [puro]”? Nada de eso (GA 56/57, p. 73)

En esta lección señala: en la vivencia inmediata de mi vida «yo estoy totalmente embebido en ella [bin *ich ganz dabei*]», en contraposición a cualquier posición teórica, en la cual «no me encuentro» (GA 56/57, p. 73). Esto, en el semestre sucesivo se traduce en una designación fundamental: el yo es siempre anclado en una determinada *situación*, su carácter es siempre «*situacional*» (GA 58, pp. 62):

Uno no debe decepcionarse porque no encuentra un “yo” en la claridad de la conciencia, sino solo el ritmo del experimentarse a uno mismo – el sí mismo solo es presente en la expresión de la *situación*. [...] El problema de la situación sin

objetivización [teórica] no ha sido planteado hasta el momento en la literatura filosófica (GA 58, p. 258)

Con este carácter situacional del yo, sin duda, no hacemos frente a la pregunta: ¿cuál es su modo de ser? Pero nuevamente, la distinción abierta por la destrucción permite dejar el fenómeno al descubierto para evitar conceptualizaciones erróneas, para «no establecer de antemano nada sobre las cosas» (GA 58, p. 248):

el sí mismo [o “yo”, en términos tradicionales] vive en situaciones siempre nuevas, situaciones que se compenetran de formas nuevas y son imperdibles para la sucesivas [situaciones]. Y el mundo de la vida, el mundo entorno, el mundo de los otros y del sí mismo es vivido en una situación del sí mismo (*ibid.*, p. 62)²⁰⁴

La pregunta ahora consiste en investigar: «¿cuál es la estructura de la situación?» (GA 58, p. 259).

Historia

En resumen, podemos fijar lo dicho hasta aquí señalando que la *intencionalidad pre-teórica* no consistirá en la percepción, sino en (1) un *estar ligado* los objetos al “yo” o viceversa, en un modo que todavía habremos de determinar. Asimismo, la forma de ser del yo no estribará en la pura vacuidad del “ser puro”, sino en (2) su *carácter situacional*, cuya estructura es solo título de un problema. Para tal forma de conceptualizar el “yo”, en oposición a la calificación husserliana de «trascendental», Heidegger utiliza en 1919 el adjetivo «histórico» [*historisch*] (GA 56/57, p. 74). Al fin y al cabo, la situación de mi yo aparece articulada desde una u otra dimensión histórica, al menos, en contraposición a la atemporalidad a la que parece referirse el “yo puro”. Así, mediante tal designación, “histórica” Heidegger intenta poner un primer pie en la situación fáctica del yo, aún atisbada débilmente y delimitada de forma negativa (GA 59, p. 87; 9, pp. 5, 29). A la postre, el mismo Heidegger indica que «con este contraste solo se ha llegado a plantear el problema del *cómo* de los diferentes modos [de ser] de la vivencia, pero no ha sido resuelto» (*ibid.*, p. 75). Tal resolución deberá pasar, entonces, por esclarecer qué es eso de “tener historia”.

²⁰⁴ Con esta caracterización Heidegger busca oponerse también a la definición del “saber de sí” del yo en la autoconciencia en términos de un «tenerme como objeto» (GA 58, p. 258) a la que se ve abocada la concepción clásica del yo descrita en la nota anterior, que se basa en el paradigma de la relación intencional dada en la percepción. En estos apuntes se puede vislumbrar la afinidad entre la teoría de Heidegger y la de la “escuela de Heidelberg”, pese al intento de esta última de tomar distancias frente a aquel, véase la incorrecta crítica que realiza Frank en *Theorien des Selbstbewusstseins*, pp. 280 y ss. Sobre la teoría de la conciencia de Henrich, padre de la “escuela de Heidelberg” el libro de D. Freundlieb, *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy* (Routledge, 2003), ofrece una magnífica exposición. También las contribuciones de López de Lizaga, J.L., “Lenguaje y autoconciencia. Un debate en la filosofía académica alemana” (*Thémata*, 46, 2012, pp. 209-307), y “¿Tiene la autoconciencia un fundamento lingüístico? Erst Tugendhat y la Escuela de Heidelberg” (en *Logos*, 46, 2013, pp. 77-101). Los desarrollos de este capítulo han tenido muy en cuenta las dificultades que este autor encuentra respecto de la teoría de la conciencia de D. Henrich, pues estas podrían valer también para Heidegger. No obstante, queda para otra ocasión señalar en qué medida nuestra exposición podría arrojar luz sobre los problemas de dicha teoría de la conciencia.

CAPÍTULO III – LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DE LA HISTORIA

El debate historiográfico decimonónico y la polémica Dilthey-Husserl

El capítulo anterior concluyó acentuando la insuficiencia de una descripción de la existencia humana como un «yo puro y nada más», como «el mero perceptor» del que «emanan» todas las vivencias (Hua III, p. 179). Dicha descripción planteaba con más fuerza la pregunta inicial: ¿qué es el “yo” en su forma de ser originaria?, ¿qué relación guardo con mi “yo” en el “saber de mí” que poseo? En contraposición a Husserl, Heidegger utilizaba para su definición una designación nada inocente: es «histórico» (GA 56/57, p. 78; 58, p. 114). El “yo”, rotulamos antes, «resuena» (GA 56/7, p. 71) en la experiencia inmediata de la vida y tiene un carácter situacional (GA 58, p. 62), motivo por el cual representa algo vinculado a la «historia».

Esta tesis constituye uno de los elementos principales de *Fenomenología de la intuición y de la expresión* (SS 1920, GA 59, p. 87; 9, pp. 5, 29)²⁰⁵, lección a la que ahora prestaremos atención al ser inmediatamente posterior a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (WS 1919/1920). En ella se entrevé, aún de forma insegura, un sentido pre-teórico de historia y de tradición que debemos matizar, pues solo desde dicho sentido lograremos continuar explorando la fenomenología hermenéutica y la noción de *Destruktion*. Según la novedosa aproximación ofrecida por Heidegger, la tradición no es algo situado detrás de nosotros que pueda llegar a afectarnos o de la que podamos independizarnos en la *ἐποχή*; tampoco resulta un elemento ajeno al ser humano, pues con ella nos referimos al horizonte de sentido *mediante* (*trans-*) el cual es *dado* el mundo y la propia existencia humana (la tradición es *tra(ns)-dare, über-lieferung*). Nuestra meta estriba en mostrar cómo este nuevo sentido de la historia y de la tradición está profundamente enraizado en la transformación de la fenomenología elaborada por Heidegger, es decir, en qué medida constituye la llave de acceso a la constitución situacional del “yo”, de la vida pre-teórica (*cf. II.1*).

Ahora bien, al igual que sucedía con la “reflexión”, el concepto de historia es una noción cargada de significado a inicios del siglo XX y, en muchas ocasiones, de

²⁰⁵ Esta lección es sin duda uno de los textos más descuidados por los estudios heideggerianos. Las contribuciones al respecto son esporádicas y no tienen continuidad. Véase, p. ej., Hagemann, F., “Vida y alienación”, en Duque, F., *Los confines de la Modernidad*. Barcelona: Granica ediciones, 1988, pp. 147-170; Costa, V., “Postfazione del curatore dell’edizione italiana”, en Heidegger, M., *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione*. Macerata: Quodlibet, 2012; Radinkovic, Z., “Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger”, en *Filozofija i društvo*, 23/4, 2012, pp. 251-268. Las siguientes páginas, aunque no tomen en consideración la totalidad de la lección, esperan poder resaltar su importancia en la génesis del pensamiento heideggeriano.

vaguedades. A esta situación se refirió J. G. Droysen al denunciar lo que consideraba el escándalo de la historiografía decimonónica: «cada uno tiene una idea aproximada [*ungefähre Vorstellung*] de la historia», pero ninguno una determinación precisa, ni siquiera el mismo historiador (GdH, p. 3-4, p. 417). A través de la noción de historia, por tanto, nos adentramos en un nuevo conjunto de problemas que exigen una clarificación inicial para la consecución de nuestros objetivos, pues el intento de Heidegger de abordar pre-teóricamente esta noción requerirá resaltar los usos tradicionales a los que se opone.

Por este motivo, en el presente capítulo nos ocuparemos, en un primer momento (III.1), del gran autor del siglo XIX al que de manera tangencial se enfrenta Heidegger, el historiador Droysen. Sin embargo, al igual que sucedió en los capítulos anteriores, mediante esta incursión en la obra del padre de la historiografía moderna no solo fijaremos la carga semántica del concepto de historia; al mismo tiempo daremos con numerosas nociones que ya no abandonaremos a lo largo de esta monografía. Una de ellas será la idea de *comprensión* [*Verstehen*] y su inevitable *circularidad*, enfatizada por Dilthey en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) y en sus *Ideen* (1894)²⁰⁶. La segunda sección de este capítulo profundizará en estas obras (III.2), lo que nos abrirá las puertas a la polémica reacción de Husserl a la filosofía de la cosmovisión, que pretende deshacerse de la idea de “a priori”. Sobre esta polémica versará la tercera sección (III.3). A partir del debate entre el historicismo y el apriorismo, intentaremos articular la posición de Heidegger en torno al acceso pre-teórico a la “historia”, pues en esta «fórmula antitética» (GA 59, p. 12) tiene su origen la lección del semestre estival de 1920. En cualquier caso, sus desarrollos serán objeto de estudio en el **cap. IV**.

III. 1. Pasado, memoria e interpretación. Los problemas de la historiografía decimonónica

La cuestión general en torno a la que orbita cualquier intento de definir la “historia”, no menos el de Heidegger, está modulado por la aspiración de «elevar la historiografía al rango de una ciencia», expresado de forma eminente por Droysen en 1850 (GdH, p. 452). Sin embargo, tal preocupación no es inaugurada por este autor, ni siquiera es, como a veces se piensa, un interés exclusivo del umbral del siglo XX. La «crítica de la razón histórica» que Dilthey popularizó (GS I, p. 41) tiene un largo recorrido y ya está presente en los manuales universitarios de principios del siglo XIX, en los cuales se subraya la

²⁰⁶ La importancia de Dilthey en el camino de Heidegger ha sido ampliamente explorada, tanto biográfica como conceptualmente (véase, de forma ejemplar, Denker, A., “Heideggers Lebens- und Denkweg 1909–1919”, en *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger Jahrbuch* 1. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2004; Grondin, J., *¿Qué es hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008; contribuciones que servirán de base a este capítulo). Ahora bien, pocas veces se pone de relieve que Heidegger, aunque fuese en el SS 1926, dedicó un seminario a la *Historik* de Droysen, algo que, por ejemplo, nunca haría con Dilthey.

necesidad de emular el «impulso dado por Kant» a las ciencias naturales y la urgencia de «delimitar el concepto de historia a partir de sus límites verdaderos»²⁰⁷. La relevancia de Droysen radica, más bien, en imprimir un giro radical al asunto, del que se nutre Dilthey, y, en última instancia, los autores posteriores, entre los que se encuentra Heidegger. Si nuestra meta es aclarar el sentido pre-teórico de la “historia” que este busca ofrecer entre 1919 y 1920, el primer propósito ha de consistir en calibrar dicho giro.

*Droysen y el positivismo historiográfico*²⁰⁸

Según Droysen, que la historiografía no haya podido erigirse como saber científico tiene su razón en la comprensión de su objeto (la historia) como un «conjunto de hechos pasados», rastreable fácilmente en los diccionarios de la época²⁰⁹ y en autores positivistas como Mill²¹⁰. Para el filósofo inglés, la historia representa la *totalidad de acontecimientos pasados*, los sucesos ubicados en la infinita línea temporal previa al presente. El impulso dado por Droysen al debate bien se podría resumir en la negación de dicha premisa: «la historia no es la suma de los sucesos, tampoco el transcurrir del conjunto de todas las cosas» (GdH, p. 416).

El motivo inicial de su reacción reside en el peligro subyacente a la acotación positivista de la historia, consistente en ocultar la especificidad del *hecho histórico*. Según la definición positivista aludida, tanto la posición de una estrella en el siglo XVI como la Revolución francesa caen dentro del campo de estudio de la historia, pues ambos son *sucesos pasados*, lo que implica una identidad de método en el estudio de ambos objetos. El examen de estos dos fenómenos se distingue en el número de variables, como afirmaría Mill²¹¹, pero en nada más, pues las fuerzas sociales y las físicas son plenamente análogas.

Sin embargo, según Droysen, resulta inconcebible tal identidad objetual y metodológica, pues una estrella del firmamento y la Revolución francesa se remiten a naturalezas muy diferentes. Se podría conceder que tanto las posiciones pretéritas de una estrella como la Revolución se sitúan en un “ahora” que *ya no es*, pero, por ejemplo, este último acontecimiento solo lo hace en la medida en que tiene un *significado* o, si se quiere, se nutre de la *dimensión existencial* del ser humano. La Revolución francesa, en efecto,

²⁰⁷ Rühls, F., *Entwurf einer Propädeutik des historischen Studiums*. Berlin, 1811, p. 6; también véase Rehm, F., *Lehrbuch der historischen Propädeutik und Grundriss der allgemeinen Geschichte*. Marburg, 1850.

²⁰⁸ Por razones de claridad y unidad de su obra, la exposición de las tesis se realizará a la luz de los trabajos de Droysen, aunque lo dicho valga también para los desarrollos de Dilthey, sobre el que volveremos en la siguiente sección de este capítulo.

²⁰⁹ Véanse los diccionarios antes mencionados de Eisler, *ob. cit.*, p. 377; Brockhaus, *ob. cit.*, p. 672.

²¹⁰ Droysen reacciona a esta visión en una polémica recensión al libro de Buckle, *History of civilisation in England* (GdH, p. 451 ss.), después seguida por Dilthey (GS I, p. xii).

²¹¹ Cf. Mill, *A System of Logic*. Libro III, Cap. 1, §2; Cap. 6.

configura el orden político y social (“espiritual”) en el que nos insertamos actualmente y por eso es objeto de estudio; su realidad difiere de la posición de la estrella del siglo XVI, un elemento más del engranaje del cosmos, en el cual su especificidad histórica no reviste ningún valor añadido.

El fenómeno histórico –podríamos decir en los términos que inaugura Droysen– solo es en cuanto objeto de la memoria, de lo que, en sentido amplio, se podría denominar “recuerdo”. La caída de la guillotina *qua* grave al cortar una cabeza no debe ser recordada, pero sí que, al hacerlo, sea Luis XVI el objeto de tal acción y que en ello esté en juego una “revolución”. Por eso no es nada extraño que Droysen comience su *Historik* con la siguiente definición alternativa, que resume muy bien el hilo argumentativo desarrollado hasta aquí (*ibid.*, p. 397):

La historia no es la suma de los sucesos, tampoco el transcurrir del conjunto de todas las cosas, sino un saber de lo sucedido.

Sin ese saber lo sucedido sería como si no hubiera sucedido; se volvería algo pasado [*vergangen*]. Solo en el re-cuerdo [*er-innert*], en la medida y como lo tiene el espíritu cognoscente, no ha pasado [*ist es unvergangen*]

De forma más o menos afortunada, este inicio apunta a una nueva configuración de la historiografía: el asunto del historiador no es el *pasado* en general, sino la dimensión pretérita del espíritu del ser humano, de las acciones de los pueblos y de las naciones.

El énfasis puesto en el recuerdo busca trazar, así, una *diferencia ontológica* entre el «espíritu humano» y la “naturaleza”, la cual «no tiene recuerdos» (*ibid.*, p. 397). Esta distinción remite a las dos dimensiones fundamentales en las que cae la totalidad del «mundo de los fenómenos» (p. 421), escisión descuidada por la definición positivista de la historia que, por tanto, había impedido la fundamentación de la historiografía como ciencia *sensu proprio*²¹².

El término “historia” pasa de circunscribirse a lo acaecido en el pasado, con independencia de cualquier otra consideración, a designar la dimensión pretérita del

²¹² Ciertamente la otra tendencia de la que quiere deshacerse Droysen es la “filosofía de la historia” (GdH, p. 416), objeto ya criticado por Ranke, a quien aquel sigue (véase Schnädelbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg/München: Karl Alber, 1974, pp. 20 ss.; también Beiser, *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011; *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014). A nuestro pesar no nos detenemos en ella por motivos de espacio y por no entorpecer la continuidad argumentativa de esta sección. La filosofía de la historia nos llevaría a otros problemas –discutidos con especial énfasis en la segunda mitad del siglo XX– que nos alejarían demasiado de nuestros objetivos. Sea como fuere, baste aquí resumir la argumentación de Droysen: si, como busca la *Geschichtsphilosophie*, la historia debe concebirse como un todo ordenado desde un *fin* (teológico, político, filosófico, etc.), este debe abarcar cualquier suceso histórico; ello implica que la misma ley de la historia no podrá venir de la “historia” misma, sino en todo caso de la “teología”, de la “filosofía” o de cualquiera otra disciplina; será siempre *supra-historica* y, por ello, descartable de la historia científica a la que quiere dar carta de nacimiento Droysen y, precedentemente, Ranke.

mundo espiritual, vital, de un ente en concreto: la existencia humana. Con ello, es fácilmente perceptible que la discusión articulada por Droysen está en sintonía con los interrogantes de la fenomenología husserliana, algo que se volverá más evidente en la obra de Dilthey.

El proyecto de una historiografía comprensiva

Más allá de un cambio semántico del término, esta nueva aproximación droysiana conlleva importantes consecuencias metodológicas para la historiografía. El corolario fundamental es bien conocido: la historia no busca ni generalizaciones ni el establecimiento de leyes, sino la comprensión [*Verstehen*] de las acciones de los sujetos históricos. Dada la diferente naturaleza de los hechos históricos antes acentuada, la importancia de la Revolución francesa reside en su significado singular para el “espíritu” de Europa, algo que, siguiendo la analogía precedente, no supone el estudio de un grave en el siglo XVI. La labor del historiador remite a la exploración de los motivos y vicisitudes que constituyen eso que denominamos “revolución”, un producto único de la libertad, del cual se nutre nuestro presente.

Pero esta importante conclusión conduce a un nuevo problema, cardinal para el propósito de fundar la historiografía como ciencia estricta: cómo acceder a tales fenómenos “espirituales” y, por tanto, a ese «pasado que no pasa» [*eine unvergangene Vergangenheit*]²¹³ en el espíritu humano. Es aquí donde salen a relucir las limitaciones del análisis de Droysen.

En el abordaje de este asunto, este autor alemán echa mano de las categorías tradicionales, volviendo opaca la distinción ontológica antes trazada. Según la convicción más intuitiva, la existencia humana estaría escindida en el mundo interior y exterior a la conciencia, situándose el espíritu social y político en el primero de estos. El mundo interior del sujeto representa el motor de la acción, siendo el cuerpo solo el engranaje para llevarlo a cabo. Así, «dando forma u ordenando, en cada exteriorización el ser humano da expresión de su esencia individual, de su yo» (p. 422).

El fin último del historiador radica en explorar la dimensión interior (*inner*) de otras existencias humanas, eso que Droysen fija terminológicamente como recuerdo (*Erinnerung*). Ahora bien, la dificultad de esta categorización surge a raíz de la admisión de una escisión que la posibilita, pues el único medio del conocimiento en general es la

²¹³ Por esto último insiste Droysen –de forma casi paradójica– que el “pasado” en sí no es objeto del historiador, sino el “presente”, concretamente «lo que de los eventos pasados no ha pasado aquí y ahora [*das von den Vergangenheiten in dem Jetzt und Hier noch Unvergangene*]» (GdH, p. 397). La historia es, por consiguiente, aquello ya pretérito, pero en la medida en que constituye nuestra existencia *hic et nunc*. Tesis que, a su vez, reafirma la ya señalada, según la cual la historia es una ciencia empírica que, como todo saber de este tipo, parte siempre del momento actual para extenderse desde tales coordenadas.

«percepción sensible» (GdH, p. 397). Es decir, el historiador solo tiene acceso a las exteriorizaciones del espíritu, no a su verdad más íntima.

Por eso, pese a sus fines últimos, el material del trabajo historiográfico queda reducido a la sensibilidad de las exteriorizaciones, dado que solo ella permite el *acceso indirecto* al mundo interior de los individuos:

Toda *empiria* se basa en una “energía específica” de los nervios sensoriales, mediante cuya excitación el espíritu recibe no “copias”, sino símbolos de las cosas fuera de ellos, generados por tal excitación [nerviosa]. El espíritu desarrolla un sistema de símbolos mediante los cuales representa cosas, correspondiéndose con las cosas fuera (*ibid.*, p. 421-22)

Con ello se obtiene la gran especificidad de la historiografía, pues mediante esta convicción la tarea primaria del historiador deviene una interpretación, una *traducción* según su sentido etimológico (*tra-ducere, über-setzen*). Esta consiste en transitar la mirada *desde* la exterioridad de los gestos de los sujetos *a* su mundo interior (*über-*), en generar un discurso capaz de guiar (*ducere*) la percepción más allá de esta (*tra-*), hacia el espíritu creador que subyace a la acción. Aquello que es objeto de la percepción (p. ej. la caída del filo de la guillotina), en efecto, no dice nada en sí, pero las personas congregadas, los gestos posteriores de los ejecutores, todas las exteriorizaciones en documentos de los participantes, permiten inferir el mundo de sentido interior a cada uno de los sujetos políticos o del pueblo francés en general. Dicho mundo constituye el objeto de estudio de la historiografía.

Al hacer esto –señala Droysen– el historiador busca “comprender” o “entender” [*verstehen*], remitirse al mundo interior de los agentes históricos, y no “explicar” [*erklären*]. De ahí su famosa definición de la tarea del historiador: «comprender mediante la investigación [*forschend zu verstehen*]» (GdH, p. 398), a través de la cual considera haber ofrecido la *differentia specifica* de la historiografía como saber científico.

Ahora bien, esta convicción²¹⁴ ocasiona ulteriores dificultades en la historiografía que, en ningún caso, padecen las ciencias naturales, problemas característicos de la traducción o interpretación que surgen en los procesos de comprensión. Estos problemas son fundamentales para fijar el sentido de “historia” y las disputas historiográficas en las que se incluye Heidegger, por lo que nos centraremos en ellos en la siguiente sección,

²¹⁴ De esta respuesta también se nutrirá la teoría historiográfica del neokantismo de Baden, cuyas contribuciones más relevantes Heidegger conocía bien y en las que aquí, por estar de algún modo apuntado ya en lo dicho, no vamos a detenernos. Véase Windelband “Geschichte und Naturwissenschaft“ en *Präudien*, Tübingen: Mohr, ¹1894; 1907, pp. 143 ss; también nos referimos a Rickert, H., *Die Grenze der Begriffsbildung der Naturwissenschaften. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1913.

principalmente en uno: *el inevitable círculo de la comprensión* que tanta importancia ha tenido en la recepción de *Ser y tiempo* (pp. 142-158).

III.2. La hermenéutica y el círculo de la comprensión

En la ilustración de los problemas propios de la historiografía droysiana es ineludible la referencia a la tradición hermenéutica alemana iniciada con Schleiermacher. De hecho, que el término “comprensión” designe la operación descrita de “traducción” no es nada casual, pues así lo había definido Schleiermacher en sus cursos, a los que probablemente acudiría Droysen.

Todo acto de comprensión es la inversión de un acto de habla [de exteriorización, en términos de Droysen] en el cual uno se hace consciente de aquel pensamiento [o representación interior] que subyace, que está detrás del acto de habla²¹⁵

Dificultades de la hermenéutica

De esta forma, la historiografía se mueve dentro de los carriles de la tradición *hermenéutica* clásica, es decir, de la exégesis de textos (jurídicos o religiosos), de sus desarrollos y sus problemas.

Conviene diferenciar el sentido de la hermenéutica, propio de Schleiermacher o Droysen, y el sentido utilizado por Heidegger en 1919, antes señalado (II.2) al mencionar la “intuición hermenéutica”. Heidegger utiliza el término según su origen griego, como el traer a la luz algo oculto (ἐρμηνεύειν). Así, en efecto, lo usaba Aristóteles en el *Περὶ Ἑρμηνείας* [sobre la interpretación] para registrar la acción lingüística de sacar fuera de sí (a la luz) los pensamientos del recóndito mundo interior de un sujeto²¹⁶. La hermenéutica, en esta acepción más originaria, designa el camino de lo interno a lo externo. Ahora bien, el mismo concepto, ἐρμηνεύειν, es utilizado por Schleiermacher para designar el trayecto inverso, contrario al original, consistente en llegar *desde* la exteriorización *al* interior que ha motivado el acto de habla. Este último sentido seguido por Droysen, es, sin duda, el uso más común en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, aunque todavía dicho significado no estaba tan extendido como en la actualidad,

²¹⁵ Schleiermacher, F., *Hermeneutik und Kritik*. Berlin: bei G. Reimer, 1838, p. 10. Schleiermacher fue profesor en la Universidad de Berlin durante los años en los que Droysen frecuentaba esa misma universidad. No hay pruebas directas de que asistiese a sus cursos, aunque se puede inferir de la alta estima que le profesaba (véase Jordan, S., “Schleiermachers Geschichtsbegriff und seine Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft”, en Burdorf, D./ Schmücker, R. (eds.), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*. Paderborn: Schöningh, 1998, S. 187-205).

²¹⁶ Véase Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, pp. 21 y ss.

en la que el significado griego y primario de “hermenéutica” prácticamente ha desaparecido²¹⁷.

En cualquier caso, la dificultad de la hermenéutica no solo está ligada a su polisemia. El acto hermenéutico de la interpretación o de la traducción, tal y como es fijado por Droysen vía Schleiermacher, supone un grave problema para la historiografía, pues *una misma exteriorización* puede indicar *motivos espirituales* muy diferentes. No es igual el magnicidio de Luis XVI que el de Fernando de Austria, tampoco la ruptura de César con las leyes establecidas al cruzar el Rubicón que la de Tejero al asaltar el Congreso. Por todo ello, el método historiográfico (al igual que la interpretación de textos en general) requiere una serie de reglas que, en cada caso, permitan lograr una *traducción* rigurosa de la exteriorización por parte del sujeto de su propio mundo, una *transición* de lo sensible a lo espiritual. Solo así puede alcanzar la historiografía, no solo su fundamentación, sino su equiparación con la exactitud de las ciencias naturales, a las que hasta el momento miraba con un claro complejo de inferioridad.

Historia magistra vitae

Droysen quiere lograr tal objetivo mediante la ayuda de dos métodos, inspirados en Schleiermacher: la crítica de fuentes y la interpretación (GdH, p. 428-35)²¹⁸. Así, por ejemplo, para entender los motivos internos a la acción (exteriorización) de César se ha de analizar, mediante la *crítica* de fuentes, los relatos que refieren tal hecho para *interpretar*, finalmente, el “acto volitivo” del sujeto histórico y las “ideas” que lo han acometido²¹⁹. Son estos métodos los que, por tanto, respetan la idiosincrasia del fenómeno histórico y permiten, por consiguiente, «elevar la historia al rango de una ciencia» (GdH, p. 451 ss.). Ahora bien, este acto de interpretación queda siempre definido de forma algo vaga en los escritos de Droysen y tal vaguedad tiene su razón de ser en un problema de fondo al que remite toda traducción.

Interpretar el mundo interior de un agente como César requiere, ante todo, determinar el *mundo espiritual* en el que se movía, aquel de la decadencia de la Roma republicana, pues solo en él yacen las claves para una rigurosa intelección de su espíritu. Pero, a su vez, este contexto republicano exige ser circunscrito al mundo de la Antigüedad romana, tanto como al complejo mundo de las guerras de la Antigüedad en general, de las necesidades de ampliación de comercios y de extensión de territorios, etc. Luego la

²¹⁷ Meyer, *ob. cit.*, p. 891, Brockhaus, *ob. cit.*, p. 867.

²¹⁸ Análogos a los dos métodos de Schleiermacher, la interpretación gramatical y psicológica (*cf.* Grondin ¿*Qué es la hermenéutica?*, p. 30).

²¹⁹ No nos vamos a detener aquí en todos los diferentes niveles de interpretaciones que señala Droysen, así como en su heurística y sistemática (véase GdH, pp. 150 y ss.).

interpretación requiere siempre un horizonte más amplio desde el que llevar a cabo el estudio de las acciones singulares. Sin embargo, la ampliación de dicho horizonte podría no tener fin, salvo que se considere la existencia de algo así como un *horizonte último y fijo* que, de algún modo, no requiera ulterior contextualización: el espíritu universal de la humanidad.

A esta forzada admisión se ve encaminado Droysen, por lo que no duda en describir su empresa historiográfica como el acceso a las leyes universales del mundo espiritual del ser humano, a la forma originaria de la dimensión ética y política:

La historia es el saber de sí que posee la humanidad, la certeza que tiene de sí misma [...] la historia revela la génesis de los ‘postulados de la razón pura’ que la propia ‘razón pura’ no pudo descubrir (GdH, p. 357 ss.)

Así, la historiografía droysiana se nutre de la convicción de que gracias al minucioso trabajo de la historiografía es pensable la idea general de una cartografía exhaustiva del desarrollo del ser humano y, por tanto, de las bases de su espíritu, *desde las cuales* entender cualquier elemento de su estudio. Dicha convicción, amén de representar una salida al problema de interpretación señalado, tiene consecuencias muy importantes para cualquier otro estudio, dado que el objetivo de la filosofía o la antropología parece volverse labor del historiador. Cualquier examen de la naturaleza de la conciencia –como los de Husserl– debe acudir a la historiografía, pues solo ella puede tener acceso al espíritu originario de la humanidad. El saber de sí que la fenomenología buscaba hallar en la pura reflexión puede solo atisbarse desde la reflexión *historiográfica*.

De esta forma, la historia deviene un saber con un valor en sí mismo, pero en esencia algo útil para el político o el legislador; no menos para el filósofo²²⁰. En este sentido, con su *Historik*, Droysen quiere dar máxima expresión al dicho “*historia magistra vitae*”, adagio que podríamos traducir en *historia magistra philosophiae*. Con él, la historiografía se yergue no solo como ciencia estricta, sino ante todo como *regina scientiarum*. Sin embargo, la premisa que lleva a esta conclusión es altamente problemática y representa

²²⁰ Si entonces se quiere describir la posición de Droysen por “historicista” se habrá de diferenciar dicha postura frente a la de, p. ej., Herder, que basaría un supuesto relativismo derivable de ella en la disposición física del ser humano (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 3.^a parte, libro XII, p. 6): «Todo lo que sucede en nuestra tierra o lo que puede suceder, lo hace, en parte, según la disposición y las necesidades del lugar, en parte por las circunstancias y las ocasiones del tiempo, en parte por el carácter innato o generado del pueblo». Lo mismo podría decirse de la afirmación de Savigny de fundar las cuestiones jurídicas en «la conciencia común del pueblo» (*Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814, pp. 10-11). En cualquier caso, por motivos de concreción no atenderemos a estas importantes diferencias, designando así “historicista” a cualquier posición que conceda a la historia el rango de fundamento de cualquier otro saber. Sobre tales diferencias, nos remitimos a Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, p. 50 ss. Por ello, la definición general que utiliza Troeltsch al acuñar el término “historicismo” no puede ser más certera, pese a su generalidad: «la historización de toda nuestra elucidación del ser humano, su cultura y valores» (*Der Historismus und seine Probleme*. Aalen: Scientia, 1961 [1922], p. 102).

un intento condenado al fracaso desde el inicio, pues al admitir un horizonte último desde el que interpretar, Droysen (y Schleiermacher) incurre en diferentes problemas que imposibilitan su pretensión. El primero y más importante es la inevitable *circularidad* ligada a la comprensión.

La circularidad de la comprensión

Como se ha indicado, traducir las exteriorizaciones del espíritu en el mundo interior de un sujeto o un pueblo conlleva poder acceder al contexto general de la época y, en última instancia, a un espíritu universal. No obstante, volver explícito tal espíritu solo es posible desde las exteriorizaciones concretas de los actos históricos. Luego solo se puede arribar al contexto que permita la interpretación de las acciones de sujetos históricos desde la interpretación de esas mismas acciones, por lo que surge una paradoja inevitable: cualquier estudio comprensivo resulta circular.

Esta paradoja ya fue avistada a inicios del siglo XIX por Friedrich Ast en relación a la historia de la literatura, para la cual acuñó el famoso término de “círculo hermenéutico” que tanta fortuna ha tenido en el siglo XX y XXI:

Si nosotros solo podemos conocer el espíritu de toda la Antigüedad mediante sus expresiones en las obras de los autores y estas últimas, a su vez, presuponen el conocimiento del espíritu en general, ¿cómo es posible (ya que siempre hemos de conocer una cosa detrás de la otra y no al mismo tiempo) conocer lo concreto si este presupone el conocimiento del todo? Si yo puedo conocer a, b, c, etc. [las diferentes exteriorizaciones] solo mediante A [el espíritu], pero, al mismo tiempo, A solo mediante a, b, c, etc., entonces surge un círculo inevitable, si ambos elementos [el todo y sus elementos] son pensados como opuestos que se condicionan recíprocamente y se presuponen²²¹

El corolario de esta circularidad anula cualquier pretensión de cientificidad. El intento histórico de reconstruir el mundo interior de los sujetos a partir de sus exteriorizaciones se torna *problemático*, pues la “comprensión” exige un horizonte al cual solo se accede desde la misma comprensión. Pero, al mismo tiempo, la historiografía parece caer en el más extremo de los *relativismos*. Toda traducción se realizará desde el determinado mundo espiritual del historiador, quien, en última instancia, también es un «producto histórico» (GdH, p. 367). Así pues, la comprensión o traducción de cada individuo resulta diferente, pero, al mismo tiempo, igualmente válida. De este modo, o se fija algún tipo de ley o premisa ahistórica que permita salir del círculo, o las ciencias del espíritu parecen incurrir de manera inexorable en un perspectivismo insoslayable.

²²¹ Ast, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut: bei J. Thomann, 1808, p. 179.

El proyecto de Dilthey

De lo anterior se colige que la idea de “comprensión” propia de las ciencias del espíritu parece echar por tierra cualquier tipo de asunción de validez, pues toda comprensión se remite a una perspectiva, a un momento del espíritu. Esta idea la expresaría Dilthey unos años más tarde: «la formación de la conciencia histórica destruye la fe en la validez universal de cualquier filosofía» (GS V, p. 34).

Paradójicamente, según Dilthey, esto no quiere decir renunciar al proyecto droysiano de elevar a ciencia la historiografía, sino lograr una fundamentación más acurada de la misma. Este intento, después criticado por Husserl, constituirá el otro elemento basilar en los desarrollos de Heidegger. De hecho, este lo señala así al inicio de la *Fenomenología de la intuición y de la expresión*:

La fórmula antitética “*filosofía científica* [Husserl] – *filosofía de la cosmovisión* [Dilthey]” es el exponente de la estructura de la problemática filosófica (GA 59, p. 23)

La salida de la situación en la que se encontraba la historiografía (debida a la circularidad de la comprensión) pasa, según Dilthey, por la elaboración de una nueva antropología que dejase de lado la concepción clásica del “sujeto”, por cuyas venas no corre «sangre auténtica», sino el «jugo licuado de la razón [pura]» (GS I, p. 41). Esta falla es la que, en el fondo, se hacía evidente en los desarrollos expuestos de Droysen, quien, pese a sus avances en la concepción de la historia, todavía concibe al ser humano como un ente físico, determinado por impulsos nerviosos *objetivos*, que lo comunican con el exterior, solo a partir del cual se desarrolla la posibilidad de un mundo espiritual, ético, interior a él y, por lo tanto, *subjetivo*.

Tal planteamiento de la cuestión niega los datos más inmediatos de nuestra vivencia del mundo. Como ya señalamos con Husserl (*cf.* I.2), los valores morales, políticos o jurídicos forman parte integrante de nuestra realidad, tanto como las características físicas de las cosas. Sería un prejuicio injustificado afirmar que primero existen los entes físicos (asignificativos, accesibles mediante la percepción) y luego los sociales, como realidades separadas de estas. Sin duda, el mundo de la naturaleza y el espiritual aparecen como dos elementos distinguibles, pero no por ello se refieren a dos mundos separados por un abismo. Al analizar cualquier vivencia, por ejemplo, la del jardín que observo desde mi despacho, estos “mundos” se me dan de la mano. Sé que el olivo frente a mí es una *olea europaea*, con sus características y propiedades físicas, pero también es la tranquilidad de mis paseos en el valle del Isuela. En mi vivencia puedo resaltar uno de estos dos ámbitos, pero en ningún caso constituyen formas heterogéneas.

La cuestión ulterior aquí es qué *mundo de sentido* es más originario, pero no –como de algún modo creía Droysen– que uno existe *realmente* y el otro de forma derivada,

afirmación que en última instancia se remite a las consideraciones psicologistas o positivistas que quería evitar²²².

Por este motivo, según Dilthey, no hay motivos para continuar concibiendo como subjetivo al espíritu [*Geist*] en contraposición a la naturaleza objetiva [*Natur*]. Aquel es lo personal vivido [*das Erleben*], que representa otra dimensión, ni idéntica ni reductible a la física, y no por ello menos objetiva. La cuestión reside, entonces, en un análisis del significado preciso de la “vivencia”. Una auténtica fundamentación de las “ciencias humanas” (principalmente, la historia) aboca a una reformulación de la misma esencia de la subjetividad, es decir, de la existencia humana:

El estudio de las manifestaciones históricas [de la escuela de Droysen] le falta la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, según la cual se consigue una fundamentación del único saber seguro en última instancia, es decir, una fundamentación filosófica (GS I, p. xvi)

El novedoso propósito de la obra diltheyana consiste en establecer que solo mediante un análisis del modo de ser de la existencia humana, de la subjetividad –que el designa como “hechos de la conciencia”– es posible resolver los problemas heredados de Droysen.

Este análisis de los hechos [de la conciencia] es el centro de las ciencias del espíritu, y así permanece el conocimiento de los principios del mundo espiritual en el ámbito de él mismo, y las ciencias del espíritu forman, en sí misma, un sistema autónomo (GS I, p. xviii)

III.3. La disputa antinómica entre fenomenología y filosofía como concepción del mundo [*Weltanschauungsphilosophie*]

Antes hemos apuntado que el propósito diltheyano recién descrito suponía un acicate para Heidegger, no menor que el de Husserl. De hecho, estos dos autores podrían ser vistos como los impulsores esenciales de la fenomenología hermenéutica, no por las tesis que defienden, sino por los desafíos que afrontan. Además, el enfoque heideggeriano ha de ser entendido como una reacción a la irresoluble tensión entre ambos.

Dicha tensión era evidente para todo lector de la época, especialmente a partir de 1911, cuando Husserl acusó de manera pública a Dilthey de caer en un relativismo sin fundamento, reduciendo su proyecto a ser un vástago del psicologismo que el mismo Dilthey pretendía eliminar (Hua XXV, p. 323 y ss.) –de forma análoga a la objeción de

²²² Esta teoría, no obstante, es muy intuitiva y, de hecho, articula la comprensión media de la cuestión. Véase, por ejemplo, el *best-seller* de Yuval Noah Harari, que asume esta distinción entre el *mundo físico, real*, y el *espiritual, derivado de aquel y secundario*, con las peligrosas implicaciones que ello conlleva. Véase *Sapiens. De animales a dioses*. Barcelona: Debate, 2014, pp. 27-81.

Dilthey a Droysen—. Por desgracia, Dilthey falleció ese año, sin posibilidad de réplica. No obstante, esta tensión entre Husserl y Dilthey cristalizó en el debate de la época, especialmente aquel del período de entreguerras y, sin duda, en las lecciones de Heidegger, que vuelven una y otra vez sobre la relación entre la fenomenología y la filosofía de la cosmovisión, propia de Dilthey (GA 56/57, pp. 10; GA 59). Por eso, conseguir una precisa interpretación de estas requiere adentrarse en esta polémica.

El fantasma del relativismo

El análisis de la conciencia en el que Dilthey sitúa la resolución de los problemas de la historiografía, obviamente, no tiene nada que ver con la descripción naturalista o psicologista de la conciencia, aunque Husserl no apreciase su pretensión. En efecto, Dilthey —haciendo gala del magisterio de Droysen— diferencia una «psicología explicativa [erklärend]», propia de las ciencias naturales, y «una descriptiva [beschreibend]», filosófica, que lograría esta fundamentación de la *esencia* de la subjetividad (GS V, pp. 154-158). Esta “esencia” estaría caracterizada por la «unidad de la conciencia y la unidad de la persona», esencia que permitiría alejar «totalmente la vida espiritual del mundo corporal» (p. 211):

La vida espiritual no se forma a partir de elementos, no es un compuesto, tampoco un resultado de las fuerzas recíprocas de átomos de sensaciones o sentimientos: ella es originariamente y siempre una unidad omniabarcante [*eine übergreifende Einheit*] (*ibid.*, p. 211)

Con esta concepción retomamos una de las conclusiones ya anunciadas por Husserl en sus investigaciones fenomenológicas sobre la conciencia. Entonces (*cf.* I.3) ya se indicó que la conciencia no podía ser considerada algo más dentro del mundo, sino la unidad *desde* la cual el mundo se muestra. Toda percepción, p. ej., se remite a un todo de percepciones que la posibilitan; ese todo, apunta Dilthey, va más allá de un conjunto de percepciones y es idéntico al todo de la vivencia personal. Esta idea de la conciencia debe asentarse como premisa de la indagación historiográfica.

Ahora bien, esa idea de unidad personal no hace sino resucitar los fantasmas del relativismo, creando una tensión que recorre la “Introducción” a su *opus magnum*, la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, y toda su obra²²³. Aceptar que la conciencia es una unidad omniabarcante conlleva la aceptación de que cualquier aprehensión de un

²²³ Seguimos, con ello, la importante enseñanza de Ortega y Gasset (*Obras Completas*, vol. VI, p. 165 ss.): «Ese párrafo es la primera expresión del conjunto que da a su pensamiento. La cosa es extraña. Pero es aún más extraño esto otro: ese párrafo es la única expresión que del sentido general de su labor ha dado al público en toda su vida. Es la única clave que nos permite no perdernos en sus demás publicaciones, todas fragmentarias, mancas y sobre los temas aparentemente más inconexos. Sería vano que el lector busque en la Introducción, tras ese prólogo, alguna mayor precisión sobre lo que el párrafo citado quiere, en rigor, decir. El libro no vuelve a ocuparse del asunto» (p. 188).

elemento de la realidad está mediada por ella, haciendo así que todo acto del sujeto, incluso la misma intelección de una parte, se pudiera traducir en una interpretación. Esta conclusión es especialmente grave si se tiene en cuenta la premisa que representa Dilthey, según la cual no se debe reducir a subjetivo el mundo del espíritu.

De este modo, cualquier elemento –incluso la misma realidad física, accesible mediante la percepción– queda relegada a una *interpretación de la experiencia vivida*, pues todo es una interpretación desde la unidad de la conciencia. La misma comprensión del ser humano que debe aclararse es, entonces, ya una *hermenéutica* en el sentido tradicional de interpretación. Por eso, la paradoja entre la unidad y las partes afectan al mismo estudio de la conciencia con el que Dilthey quería resolverla. El estudio del sujeto solo puede ser realizado a partir del análisis de sus partes, de su contexto y su desarrollo (*ibid.*, pp. 213); y, no obstante, la unidad, según lo dicho, antecede a ella. Es claro, por tanto, que el objeto de una nueva antropología «no pueda ser respondido mediante la admisión de un a priori fijo de nuestra capacidad cognoscitiva» (*ibid.*, p. xviii).

Lo máximo a lo que se podrá aspirar es, entonces, a la «historia de la génesis que arranca de la totalidad de nuestro saber», con lo que la circularidad se acentúa:

Los hechos que están dados como fundamento de toda teoría son construcciones espirituales [*geistige Arbeiten*], que son conocidos a partir del fin, de los seres humanos o la historia o la sociedad o la relación de ese momento con otro (GS I, p. 413)

Por ello, la filosofía solo será una descripción de las diferentes “cosmovisiones” desarrolladas históricamente. El filósofo queda reducido al historiador que era Dilthey, quien, siguiendo las indicaciones de sus maestros, no podrá hacer otra cosa que entender la génesis de las teorías, ya no literarias o históricas, sino filosóficas de sus precedentes. La auténtica «tarea» de la filosofía es «elevarse a una conciencia histórica en la cual sean aclaradas tales relaciones» entre el pensar y la dimensión espiritual (*ibid.*, p. 414). El «círculo del pensamiento» es inevitable y de ahí concluye: «La teoría del conocimiento nunca representa algo definitivo. Ella solo puede tener tanta validez como le permite su inicio a partir de lo obtenido en las ciencias de la experiencia» (*ibid.*, p. 414).

La reacción de la fenomenología al historicismo

El proyecto de Dilthey no es muy distante del de Husserl, lo que no impidió a este llevar a cabo una crítica radical a aquel en su célebre artículo *La filosofía como ciencia estricta* (1911).

La objeción que se plantea en el nombre de la fenomenología al relativismo enunciado es, en un principio, evidente y se basa en una argumentación *ad absurdum* ya famosa. Según Husserl, el historicismo aceptaría que cualquier afirmación, en cuanto determinada

por un sujeto histórico, es relativa, de tal modo que cualquier referencia a la validez objetiva en los saberes queda refutada. Ahora bien, el historicista (al igual que el escepticismo en general) no puede afirmar su misma posición sin caer en una falacia performativa, pues en el mismo acto de negar la validez objetiva la afirmaría:

si la crítica filosófica encuentra algo que refutar con validez objetiva, entonces es que hay también un campo en que se puede fundamentar algo con validez objetiva (Hua XXV, p. 64)

Ello implicaría, en resumen, que el mismo relativismo admitiría que «la idea de la visión del mundo es una para cada tiempo [...]. En cambio, la idea de ciencia [de validez] es supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por relación alguna con el espíritu de una época» (*ibid.*, p. 73). A esta falacia se le une otra de no menor importancia, usual en la época (y en la actualidad): si el historicista arguye que la “historia” corrobora su relativismo al no ser esta otra cosa que un devenir de diferentes sistemas filosóficos o políticos, este incurriría en otro error de principio. Ninguna ciencia empírica –subraya Husserl (Hua XXV, p. 63)– puede ser fundamento de una teoría filosófica, salvo que confunda las dos dimensiones abiertas en todo conocer: la *quaestio facti* y la *juris*.

Por tanto, en el fondo, lo que estaría realizando el historicista es perder de vista la *distinctio phaenomenologica*, según la cual un fenómeno, ciertamente, puede ser visto como un hecho histórico, pero también como el fenómeno de la validez. Como sucedía con el positivismo, solo si se reduce la validez a un *factum*, ya sea este cerebral, mental o histórico es posible pensar que él dependa de una cadena causal de hechos que deslegitiman su pretensión de universalidad. Así, el fenomenólogo niega cualquier asunción del historicista, pues ningún conocimiento, ni cognoscitivo ni práctico hace referencia a un hecho, a un proceso, sino a un *ius*, a una validez que, en cada caso, ha de ser explorada desde el mero análisis de la vivencia.

Esta crítica, sin embargo, no pretende deslegitimar la empresa de fundar una ciencia de la historia. Bien al contrario, Husserl a partir de 1919 considera que dicha empresa también supone una tarea de la fenomenología, pues, según lo indicado, su proyecto busca ofrecer los «ῥιζώματα πάντων» (Hua XXV, p. 340). A ello apunta la ya mencionada lección *Natur und Geist* o la conferencia homónima de febrero de 1919. Ahora bien, en estas lecciones se pone de manifiesto que, más allá de su pretensión, Husserl tampoco tiene las herramientas conceptuales suficientes para llevar a cabo tal intento. A partir de su descripción del mundo de la vida, el padre de la fenomenología pretende esclarecer «la primera donación de sentido para los mundos que caen bajo los títulos de ‘naturaleza’ y ‘espíritu’» (Hua Mat. IV, pp. 17-20); pero, como ya hemos apuntado (*cf.* **I.3**), tal esclarecimiento presupone una noción del sujeto muy problemática que, de hecho, impiden a Husserl llegar a abordar el tema en cuestión –aunque, posteriormente, sí será tratado en la elaboración de las *Ideas II*–.

En cualquier caso, es importante acentuar que este intento husserliano está articulado desde la convicción opuesta a Dilthey, a saber, que la fundamentación de la historiografía solo puede ser dada desde el marco de un estudio apriorístico de la conciencia. Por eso, Husserl no duda en «intentar olvidar la historia y sus efectos» (Hua XXIV, p. 256), para poder sacar a relucir esos valores supratemporales que Dilthey buscaba negar.

La fórmula antitética

Mediante esta exposición se logra sacar a la luz el contexto problemático que afrontaremos en el próximo capítulo (IV), del que Heidegger se encarga en la lección *Fenomenología de la expresión y de la intuición* (SS 1920).

En el semestre pasado, este joven autor afirmaba que la naturaleza del “yo” había de ser histórica; algo que parece situarlo en sintonía con Dilthey. No obstante, con tal asunción no se pretende renunciar al proyecto fenomenológico de Husserl, sino, todo lo contrario, llevarlo a su máxima expresión. ¿Cómo comprender entonces esta síntesis entre fenomenología e historicismo si en su época aparecían como dos enfoques contrapuestos?, ¿se afirma con ese “yo histórico” una condición apriorística del “sí mismo”? No es casualidad que la lección aludida, donde se abordan estos interrogantes, se abra con la escisión entre el intento fenomenológico de Husserl, que censura cualquier apelación a la historia, y el de Dilthey, que considera esta inaplazable:

La fórmula antitética “*filosofía científica* [Husserl] – *filosofía de la cosmovisión* [Dilthey]” es el exponente de la estructura de la problemática filosófica [...] Si se quiere hacer desaparecer la fórmula misma en cuanto enfoque del problema no originario, entonces se deben poner de relieve las estructuras que la motivan en última instancia y, después, pasar a la deconstrucción (GA 59, p. 12)

En este párrafo se anuncia ya la solución que buscará explorar Heidegger: la crítica de ambos planteamientos por no “ser originarios”. El medio también queda ya indicado: la deconstrucción, lo que ya permite barruntar la “originariedad” que falta en Dilthey y en Husserl, relativa a la idea pre-reflexiva de la conciencia ya anunciada (cf. II.2).

Ambos autores, como veremos a continuación, siguen siendo dependientes de una idea teórica de la “historia” que ahora ha de ser *deconstruida* con base en la indicación formal del existir del ser humano. En pocas palabras: sus teorías filosóficas siguen siendo hijas de la reflexión. Es este el punto, de hecho, donde dejamos los desarrollos anteriores que Heidegger busca continuar en la lección aludida²²⁴. Mediante esta nueva noción de “historia” pretende introducirse en el «fenómeno originario de la vida» (GA 59, p. 18).

²²⁴«La meta de nuestra tarea concreta es justamente obtener tanto la idea como el concepto y la estructura fundamental de la filosofía fenomenológica de un modo tal que venga motivado a partir de la actitud fenomenológica fundamental y, de este modo, traerla a “concepto”» (GA 59, p. 7).

CAPÍTULO IV - LA HISTORICIDAD DEL YO

Las implicaciones fenomenológicas del método deconstructivo en la conceptualización del pasado

Fenomenología de la expresión y la intuición (SS 1920), de la que nos ocuparemos a continuación, es quizá la lección de Heidegger menos trabajada por la bibliografía secundaria. En línea con los escritos examinados con anterioridad, este curso carece de precisión terminológica, amén de un adecuado planteamiento del asunto (motivo, entre otros, de la reconstrucción de su contexto llevada a cabo en el **cap. III**). No obstante, la *Vorlesung* del semestre estival de 1920 supone un hito en el pensar heideggeriano y podría ser considerada uno de sus trabajos más metódicos de la época. Dicho trabajo está atravesado por una preocupación altamente rigurosa: poner en marcha el programa hermenéutico-deconstructivo entrevisto en 1919, desde el cual afrontar los problemas fundamentales del debate filosófico, en concreto, aquel relativo a la noción de *a priori* y al acceso a la vivencia inmediata del mundo (GA 59, pp. 1-30)²²⁵.

El examen de cada uno de estos problemas divide la lección aludida en dos partes. Por razones de espacio y concordancia con los objetivos anunciados, nuestra labor exegética se circunscribirá de manera exclusiva a la primera²²⁶, pues en ella reaparece con más fuerza el concepto de destrucción como *el método* que permitiría un análisis pre-teórico de la noción de “historia”. Dicha noción, según Heidegger, representa la manzana de la discordia en el «*A priori-problem*» (GA 59, pp. 43-86), pues con esta fórmula Heidegger hace referencia a la discusión Dilthey-Husserl, la cual tiene su origen en los interrogantes historiográficos rastreados en **III.1**. En esa sección vimos en qué medida los diferentes intentos de determinar el quehacer de la ciencia histórica abocaban a dos posiciones contrapuestas: la filosofía como cosmovisión, la cual despacha cualquier idea de validez absoluta (*cf.* GS V., p. xviii), y la aproximación delineada desde la fenomenología, para la cual la noción de *a priori* es insoslayable en el discurso filosófico (*cf.* Hua XXV, p. 64).

Asimismo, en el capítulo anterior también presentamos el proyecto heideggeriano como un intento de «hacer desaparecer la fórmula misma [del debate Husserl-Dilthey] en

²²⁵ Esta preocupación es la que también se halla en la conferencia impartida en abril de 1920 “Sobre Psicología” (GA 80.1, pp. 19-54).

²²⁶ La segunda parte de la lección (pp. 87-148) trata de la psicología reconstructiva de Natorp y de Dilthey, autores que ya han sido objeto de estudio en los capítulos precedentes. Además de esta restricción metodológica, la primera parte de la lección *Fenomenología de la expresión y la intuición* es la única que se encuentra completa en el manuscrito de Heidegger que ha llegado hasta nosotros. Una parte nada despreciable de la segunda parte del curso se basa en una reconstrucción a partir de los apuntes de Bekker (véase sobre ello GA 59, pp. 199-203).

cuanto un enfoque del problema no originario», para lo cual se exige «poner de relieve las estructuras que la motivan» (GA 59, p. 12). A continuación, nos detendremos en esta crítica, cuya meta consiste en denunciar la *comprensión teórica* de la reflexión, en concreto del concepto de historia que está en juego en el debate. Según Heidegger, todos los autores mencionados (Droysen, Dilthey y Husserl) habrían preterido un *significado a-teórico* de la historia, con el cual se podría obtener un planteamiento adecuado desde el que resolver las dificultades de la historiografía²²⁷. Tal preterición, en nuestra opinión, es lo que busca demostrar Heidegger en su lección de 1920 gracias al uso de su método «crítico-deconstructivo» (GA 59, p. 30) (IV.1). Los resultados de este examen nos permitirán, a su vez, aproximarnos cada vez más al fenómeno que este joven filósofo pretende ilustrar al designar el sujeto pre-teórico en términos de un «yo histórico» (GA 56/57, p. 78; 58, p. 114), definición que constituyó el motivo inicial de nuestra incursión en el debate historiográfico decimonónico.

Sin embargo, esta indicación sobre el método «crítico-deconstructivo» –al cual se hace constantemente referencia en 1920 (además de GA 59, GA 80.1, pp. 19, 33, GA 9, pp. 3-7, 34)– puede resultar extraña. Con la idea de destrucción, hasta el momento, aludíamos a una cierta *distinción fenomenológica que no debía ser clausurada*. Por el contrario, ahora tal proceder parece “aplicarse” a ciertos conceptos o autores, con la intención de volver explícitas las estructuras teóricas presupuestas en ellos. En la segunda sección de este capítulo intentaremos deshacer la perplejidad que supone este uso, siguiendo las indicaciones metodológicas realizadas por Heidegger en su lección (IV.2). Para finalizar, a luz de la aparente “aplicación” de la deconstrucción, apuntaremos cómo esta muta su propia naturaleza hacia su constitución como método «de la historia del espíritu» (GA 9, p. 3).

Dicha redefinición abrirá la puerta de entrada a la SEGUNDA PARTE, pues el cambio aludido remitirá al abandono de un proyecto vital, el de emular a Husserl, localizable en los esbozos heideggerianos rastreados entre 1919-1920. Así, corroboraremos una hipótesis presentada en los primeros compases de nuestro trabajo, a saber, que el nuevo proyecto inaugurado por la inevitable insuficiencia de la “intuición eidética” viene de la mano de un nuevo sentido de la “destrucción”. Con ello, además, tendremos las

²²⁷ Cabe apuntar que, además de las preocupaciones epistemológicas de la filosofía alemana, la formación de Heidegger estuvo marcada por los problemas de la historiografía, sobre los que escribió su examen de habilitación (GA 1, pp. 415 y ss.). En él muestra una profundidad muy precoz, aunque la solución que propone está claramente delimitada por la reflexión historiográfica neokantiana de los ya citados Windelband, W., “Geschichte und Naturwissenschaft” en *Präludien*, y Rickert, H., *Die Grenze der Begriffsbildung der Naturwissenschaften*. En esta lección es la primera vez que Heidegger intenta independizarse de ese poso, al cual, por razones de espacio, no podemos hacer referencia aquí.

herramientas suficientes para abordar el debate actual en torno al origen del concepto de este concepto²²⁸.

IV.1. Hacia una nueva intelección de la noción de historia

No sería erróneo señalar que Heidegger, ante la polémica de Husserl con Dilthey, toma una posición similar a la ya asumida en la disputa antes descrita entre su maestro y Natorp. Heidegger pretende afianzar la lucha de la fenomenología contra la cosmovisión, pero sin, con ello, rechazar la convicción diltheyana de que la historia ha de jugar un papel protagonista en cualquier elucidación filosófica.

No obstante, pese a la posible analogía con el debate de 1919, Heidegger no defiende tan vigorosamente a Husserl, sino todo lo contrario, localiza en él la raíz principal del problema. Aun de forma implícita, acusa a su maestro de no haber atendido al diferente sentido de “historia” que, con más o menos fortuna, buscaba articular Dilthey, pues bajo un mismo término pueden ocultarse diversos significados:

De cierto existe el peligro [...] de tomar palabras a partir de un cierto contexto y no asumir explícitamente el sentido de él [...] admitiendo aquello que se da como una donación absoluta, sin atender fenomenológicamente a la situación o al cambio de situación en vistas al sentido de ejecución y relación de los actos (*ibid.*, p. 34)

A la altura de 1911, cuando se llevó a cabo el debate aludido en **III.3**, Husserl todavía operaba con un concepto positivista de la historia como *res gestae*, es decir, como el conjunto de acontecimientos situados en el tiempo pasado. Este es el motivo por el cual, según este filósofo, sería absurdo introducir la indagación historiográfica en el discurso filosófico, un saber apriorístico por excelencia. La historia, en esta acepción, hace referencia a hechos, a *facta* que la reducción (*cf. I.1*) se encarga de poner entre paréntesis. De ahí que afirme:

El hecho de que una configuración espiritual, en cuanto *factum*, no se mantenga históricamente en pie, nada tiene que ver con la insostenibilidad en el sentido de la validez; lo cual se aplica en todas las esferas de supuesta *validez* (Hua XXV, p. 64)

Ahora bien, Droysen ya había intentado huir de esta definición y explorar sentidos alternativos que pudiesen determinar con mayor precisión la tarea de la historiografía y la posible relación de la conciencia con la historia. Por consiguiente, según Heidegger, su maestro en Friburgo estaría pretiriendo un cambio semántico en el concepto de historia, lo que, en consecuencia, le volvería opaco el proyecto diltheyano de repensar la subjetividad, tan próximo al suyo. La responsabilidad de este enredo semántico no solo

²²⁸ Ya hemos indicado muchos de los artículos en los PROLEGÓMENOS METODOLÓGICOS, especialmente las contribuciones de Moran, D., “Die Destruktion der Destruktion: Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie”; Crowe, B. D., *Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity*; Bedoya, C. A., “Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en Martin Heidegger”.

recae en Husserl, sino en los escritos de Droysen y Dilthey, quienes quizá no han realizado las disquisiciones oportunas en torno a los diferentes sentidos de “historia” en juego.

Por ese motivo, Heidegger propone en su lección *Fenomenología de la expresión y la intuición* un análisis pormenorizado de la homonimia del término “historia”, pues solo así sería posible encontrar una salida a la discusión. Mediante este análisis, se espera esclarecer las posiciones en litigio, pero, de forma más importante, atisbar la posibilidad de un sentido alternativo de la “historia” usado por estas.

“Historia” se dice de muchas maneras

¿Qué decimos al utilizar el término “historia”? El objetivo de Heidegger estriba, ante todo, en distinguir los *diferentes sentidos* de este concepto, algo que realiza de forma excelsa en la lección aludida. En esta se distinguen, principalmente, cinco definiciones: la historia como (i) historiografía, (ii) conjunto de hechos pasados, (iii) tradición, (iv) algo útil de lo que aprender y (v) expresión del recorrido vital de un individuo (*ibid.*, pp. 44-45)²²⁹.

Podemos decir –siguiendo a Heidegger– que la historia como (i) historiografía representa una tarea del *conocimiento teórico*. El ser humano en cuanto tal no requiere estudiar “historia” en este sentido, aunque sea la acepción más usual en nuestro sistema de formación, en un nivel medio o superior de educación. Aquí la historia hace referencia a una *disciplina* técnica, a un pilar de las ciencias del espíritu:

Historia en el significado de ciencia del espíritu: quiere decir un conjunto de tareas para el conocimiento teórico [...] [A] lo que nos referimos con la historia puede y debe ser entendido aquí como un conjunto de modos de actuar en el experimentar y producir (GA 59, p. 49)

Tal valor semántico se remite a ciertas prácticas o a los resultados de la mismas que, luego, se fijan en los libros y manuales. Es un saber específico, como el de la física o la biología. Por ello, este sentido «está alejado de la vida fáctica» (*ibid.*), es decir, de la vida pre-teórica, originaria, desde la cual evaluar la autenticidad de los conceptos.

Ese alejamiento también está presente en la comprensión de la historia en cuanto (ii) conjunto de sucesos pretéritos, pues su significado apunta a un cierto *ámbito objetual*. La historia es algo que se me presenta delante, como se da el ordenador o el lápiz en la reflexión, aunque la magnitud del ente en cuestión sea infinitamente superior y no indique

²²⁹ Heidegger distingue también un sexto sentido que no aporta nada a la discusión (GA 59, pp. 43 y ss.), como él mismo afirma (*ibid.*, p. 85). Por este motivo, no lo vamos a introducir en nuestra reconstrucción argumentativa. Como resulta evidente para cualquier lector de *Ser y tiempo*, el envite heideggeriano supone un primer borrador de las páginas 378-380 de su *opus magnum*, sobre las que volveremos a la luz de lo aquí desarrollado en el **cap. XI**.

algo específico, sino un ámbito de entes en general. Ambos sentidos, (i) y (ii), están anclados en un contexto semántico propio a lo que en las últimas líneas del **cap. II** Heidegger describió mediante la posición del «*ob-jectum*» (GA 56/57, p. 71), idea que traducimos mediante la metáfora de la desligación. La historia, en el sentido de *historiografía* (ciencia histórica) o de *sucesos pasados* (ámbito objetual), resulta algo desligado de mi propia existencia. Ella en sí no es incorrecta, pero sin duda insuficiente para su fundamentación en el terreno de la vida fáctica, donde Heidegger – siguiendo a Husserl– quiere hallar los «*ῥιζώματα πάντων*» (Hua XXV, p. 340). Por este motivo, no se ha de perder de vista, como muestra la deconstrucción (cf. **II.2**), que existen *sentidos* alternativos *de ejecución* [Vollzugssinn] de la actitud ante los objetos y, por tanto, diferentes *sentidos de la relación* [Bezugssinn] con el mundo, condensado en ellos. Con estas dos nociones Heidegger entiende la estructura fundamental de la *situación* desde 1920 (ya GA 58, p. 260-61)

A tal configuración alternativa apunta, tímidamente, la historia como (iii) tradición. Esta acepción se manifiesta al considerar la historia de un pueblo o una ciudad. Por ejemplo, si afirmamos “No hay duda de que Valencia posee una gran tradición”, con ello nos referimos a algo más que a un mero conjunto de hechos acaecidos en el marco topográfico de la actual ciudad de Valencia. Igual sucede al indicar que una específica práctica gastronómica o lúdica es “una tradición” o “tradicional”. La historia representa algo *que se tiene o no*. Pero «este tener aquí –aclara Heidegger– no quiere decir “estar en posición” de algo» (pp. 51-2).

En efecto, uno *tiene* una tradición, pero la determinación del *tener* expresada en esta fórmula no es la del “tener” el móvil o la casa, del mismo modo que esta difiere notablemente del “tener” un amigo o una pareja. Dentro del mismo tener son diferenciables múltiples *Bezugssinne*, formas en las cuales se presenta esta forma verbal. La tradición, en este caso, es algo que *siempre* se tiene, guste o no, incluso si se carece de historia en el sentido de historiografía:

La Edad Media, por ejemplo, no tiene historiografía, pero, obviamente, en su vida, tiene una rica tradición, por ejemplo, en su dirección vital central, en lo religioso. Tiene historia, por lo que historia no querrá decir aquí ciencia histórica (*ibid.*, p. 52)

La historia *qua* tradición representa una de estas configuraciones específicas del tener en la cual la ausencia de eso “tenido” suprimiría de algún modo la existencia del poseedor. Con tal disquisición, en nuestra opinión, Heidegger intenta articular desde la idea fenomenológica de “ligación” (cf. **II.2**) aquello a lo que Droysen apuntaba con el “recuerdo” (cf. **III.1**), mediante el cual buscaba delimitar la naturaleza propia de la historia, yendo así más allá de la definición positivista de la historia, representada en la acepción (ii).

Este “tener” quiere expresar: *un mantener* en la propia existencia, la cual ha llegado a ser algo, aquello que ha acontecido *como lo acontecido de ese propio llegar a ser* [que ella es] (*ibid.*, p. 53).

La historia es «una relación inmanente de la existencia humana con su propio pasado, el cual ha sido vivido por ella» (p. 54). En cambio, con la intelección de la historia en su cuarto significado anunciado (*iv*), como *magistra vitae*, se renuncia a este sentido. Si se incita a alguien a aprender de “la historia del vecino”, o se alude a las “grandes gestas de la historia”, como las de Napoleón, la noción conceptualizada no mienta un suceso sin más, sino un “tener” que, en este caso, adquiere una *cierta utilidad*. La historia aquí se torna algo disponible y utilizable en determinados casos, pero no siempre. Aunque esta acepción es muy diferente al conjunto de prácticas que representa la historiografía, también está lejos del significado indicado en (*iii*).

En el tercer significado [la tradición] se trata de una relación inmanente de la *existencia humana* con su *propio* pasado, el cual ha sido vivido por ella. No es un contenido cualquiera del pasado, sino uno determinado, de hecho, determinado mediante su existir actual [...]. Eso no sucede cuando un político toma como maestra a la historia (*ibid.*, p. 54)²³⁰

Este significado es el que aparecía en Droysen al entender la historia un medio útil de la política, del derecho o de la filosofía. Sin requerir para ello una actitud propiamente teórica, el contexto de uso de este matiz semántico se sitúa en un terreno gris entre la desligación del *ob-jectum* y la cercanía de su articulación como tradición.

Por último, el “tener” de la historia se puede articular de una forma todavía más concreta al decir: “aquel hombre tiene una triste historia tras de sí”. En este caso (*v*), el sujeto de la frase puede bien no ser consciente o recordar esa historia, pero dicho sujeto “es lo que es” gracias a ella. Con esta frase, que conoce múltiples manifestaciones en nuestra habla coloquial, señalamos que esa “historia” lo constituye, ya que él sería de otro modo si no fuera por un acontecimiento que configura su propia existencia (*ibid.*, p. 57). Es este sentido el que más se acerca a la idea de ligación pre-teórica propia del mundo de la vida, en la cual el “yo” resuena: «Este “tener el propio pasado” se funda en la tendencia dirigida de la forma más interior posible al mundo de la vida» (*ibid.*, p. 58).

El concepto originario de historia

De este modo, Heidegger busca deslindar los términos en juego, acción eludida por Husserl, aunque quizá no menos por Droysen o Dilthey. Es fácil localizar en los sentidos (*i*) y (*ii*) el significado inicial de los problemas historiográficos explorados en el **cap. III**,

²³⁰ «Bei III handelt es sich um eine immanente Daseinsbeziehung zur eigenen Vergangenheit, die selbst gelebt wurde. Es ist nicht ein beliebiger Wasgehalt des Vergangenen, sondern ein bestimmter, und zwar bestimmt durch das aktuelle Dasein [...]. Nicht so verhält es sich da, wo ein Politiker die Vergangenheit zur Lehrmeisterin hat» (GA 59, p. 55).

una acepción que Droysen se esfuerza, con más o menos fortuna, en modificar por otros sentidos, como aquellos expuestos en (iii) y (iv), la tradición y la historia personal. En cambio, la vinculación entre conciencia e historia puesta de relieve por Dilthey se reflejaría en (v). Asimismo, el error de Husserl resulta ahora nítido y consiste en intercambiar (v) por (ii).

Mediante este examen Heidegger aspira a algo más importante: cribar los intentos de sus predecesores para fijar la posible referencia de estos a la vida pre-teórica, al yo originario. De tal criba, además, parece ocuparse ahora la “*Destruktion*”, que pasa de ser un paso del método fenomenológico a representar una tópica desde la que determinar el grado de originariedad de los conceptos. Recordemos las palabras antes citadas:

Si se quiere hacer desaparecer la fórmula misma en cuanto un enfoque del problema no originario, entonces se debe poner de relieve las estructuras que la motivan en última instancia y, después, *pasar a la deconstrucción* (*ibid.*, p. 12)

Para ello, sin embargo, Heidegger requiere de un “criterio”, una piedra de toque que permita distinguir lo originario de la tergiversación: «[I]as auténticas visiones filosóficas que se ofrecen en formas primerizas solo las puedo reconocer con la ayuda de una piedra de toque, un criterio de su autenticidad» (GA 56/57, p. 21). A partir de lo expuesto, hemos dado dos elementos en los que anclar cualquier consideración de la vivencia pre-teórica: la ligazón del objeto con el mundo y la referencia a una situación concreta, el carácter situacional del “yo” (*cf.* II.2). A la luz de estos, Heidegger se afana en desarrollar una aproximativa definición del criterio de originariedad, marcado por las inseguridades de los primeros tentativos:

Original es una ejecución si esta exige una constante renovación de una existencia del mundo de uno mismo, haciéndolo, según su sentido, como ejecución de una relación co-direccionada, como mínimo y de forma genuina, al mundo del ser sí mismo, de tal modo que tal renovación y la necesidad (exigencia) que le subyace co-constituya la existencia del uno mismo (GA 59, p. 75)²³¹

Aquí no es tan importante atender a la forma de la enunciación, sino al contenido que se busca expresar; al fin y al cabo, no debemos olvidar que estamos analizando apuntes y fragmentos nunca publicados por Heidegger a lo largo de su dilatada carrera académica, seguramente debido a la insuficiencia que para él mismo presentaban.

Antes que nada, de cara a nuestros objetivos, es importante enfatizar que mediante la definición dada por Heidegger se pone en evidencia la dependencia de toda destrucción de un criterio [*Kriterium*], de una cierta tesis filosófica asumida de antemano. Siempre que se deconstruye, se hace con vistas a algo, o, como señala el mismo Heidegger, «no

²³¹ «*Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, dass diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungs“notwendigkeit“ (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht*» (GA 59, p. 75).

se hace en el vacío» (*ibid.*, p. 47). Como ya hemos señalado, la expresión de tal criterio ofrece muchas inseguridades, pero se puede resumir en dos premisas. Algo es originario:

(1) «si se exige una renovación en el mundo del sí mismo de la existencia de tal modo que la co-constituya»; es decir, si en el caso de la historia, esta articula la existencia humana de tal modo que constituya su *condición de posibilidad* de la propia situación. Antes señalamos que la situación era siempre atravesada por «formas nuevas» (GA 58, p. 61); algo es originario si remite al fundamento de esa continua movilidad.

(2) «si la ejecución de la relación es con-tenida de algún modo en la propia existencia»; igual que la anterior, esta frase, en lo tocante a la historia, se remite al hecho de que no sea pensable la existencia humana sin “su historia”, pero de tal modo que aquella *no sea algo desligado de esta última*, como los objetos del mundo entorno no son cosas ajenas al “yo” (*cf.* II.2). La historia no es una mera condición de posibilidad que debería complementarse con algún añadido. Recordemos que el “yo” es histórico en el sentido de que todo su mundo se remite a su *situación fáctica* individual (o esta resuena en aquel) y justamente tal aparente identidad entre facticidad y mundo es lo que debe profundizar la fenomenología de la vida pre-teórica.

Son estas dos condiciones las que han de servir de criterio para juzgar las definiciones antes dadas, determinando si en ellas opera lo teórico y en qué modo lo hace. Ahora bien, ¿por qué tales condiciones?

La grandeza de Heidegger reside en fijar un nuevo significado conceptual de la *historia* como el *horizonte de sentido de la propia situación fáctica*, un paso cargado de inseguridades, pero sólido, que lo distancia de sus maestros. Husserl situaba la conciencia en un todo de percepciones, desde el cual, en cada caso, tenía el yo acceso a este o aquel objeto. Así quedó descartada la posibilidad de una *simplex apprehensio* de las cosas. El giro dado por Heidegger en 1919 estriba en comprender que ese todo no se articula desde la intencionalidad propia de la percepción, sino desde otro modo, cuya estructura todavía está por aclarar, pero que constituye el *todo inmediato de la vida*: nuestras opiniones, creencias, los compromisos asumidos, etc., el conjunto de circunstancias que integran mi situación fáctica. En ello había puesto énfasis Dilthey al afirmar la primacía de la supuesta “vivencia subjetiva” (*cf.* III.2). La mesa que tengo delante, en la vivencia pre-teórica, no se me muestra como un conjunto de características, sino como aquello demasiado alto o poco sólido; también como la pesadez de la clase o el lugar desde el que estar bien atento a la lección.

El análisis de toda vivencia primaria debe poner de relieve un *todo “anterior” a la existencia vivida* solo desde el cual en cada caso se muestran las cosas. Ese *horizonte de sentido previo* es el que, en cierto sentido, aún indeterminado, se podría denominar

“historia” en su acepción fenomenológica-hermenéutica. Esta es ignorada por Husserl (a la altura de 1920) a causa de su excesiva preocupación por no permitir ningún avance al historicismo, algo que le cierra las puertas a determinaciones semánticas que vayan más allá del positivismo. Del mismo modo, tal acepción es atisbada por Droysen y Dilthey, pero no fijada *sensu stricto* al carecer de las herramientas conceptuales que la fenomenología ofrecía.

Desde este sentido hermenéutico de la “historia” empieza a esclarecerse por qué Heidegger caracteriza el “yo” como algo «histórico» (GA 56/57, p. 78; 58, p. 114; GA 59, p. 87; GA 9, pp. 5, 29). El yo es histórico porque se refiere siempre a una situación fáctica constituida históricamente, es decir, constituida de *forma previa al propio yo*, solo desde la cual, no obstante, este existe, solo desde el cual es abordable su *carácter situacional*. No es que dicho yo o sujeto se remita sin más a un conjunto de circunstancias particulares (situación fáctica), es que hay un *sentido anterior* que lo precede y lo constituye. La historia es condición de posibilidad de la existencia, pero no un mero elemento posibilitante, sino aquello que *es* el propio “sujeto”, si se quiere utilizar una terminología clásica. La pregunta que se plantea Heidegger es, entonces, qué sentidos de los analizados con anterioridad resulta más próximo a la noción de una historia pre-teórica.

La deconstrucción de la “historia”

La respuesta relativa a los dos primeros sentidos parece obvia, pues en la descripción anterior ya hemos indicado cómo los significados (i) y (ii) surgían directamente de la actitud teórica. En ambos sentidos –utilizados por Droysen y Husserl de manera abundante–, era evidente el estar desligado del sujeto frente al objeto y, por eso, la imposibilidad de llegar a constituir la condición de posibilidad de aquel.

Dicho planteamiento, en cambio, parecía atenuarse en los sentidos (iii) y (iv). En el tercer significado, de hecho, se cumplía la primera condición establecida en el criterio anunciado por Heidegger. La historia como tradición «constituye la existencia humana actual, está co-motivando la existencia» (GA 59, p. 81), pero no se funde en la propia existencia, es decir, no cumple el segundo criterio. Frente a ello, como es de esperar, el cuarto sentido queda descartado, pues «carece de una relación direccionada al mundo del sí mismo y no llega a plantear la cuestión de la originalidad propiamente» (*ibid.*, p. 83).

El más cercano al criterio mencionado se encuentra en el sentido (v), mediante el cual la historia quedaba fijada como el *tener de la propia vida* (*ibid.*, p. 84). La historia es, en efecto, aquello mediante lo cual la existencia es, existe, y, por tanto, algo idéntico a ella: a eso nos referimos en la oración “ese hombre tiene una triste historia”. Con ella señalamos lo que esa existencia es, algo fruto de lo que le ha acontecido; no solo como

un conjunto de sucesos, sino como una serie de circunstancias desde los cuales este existe. La relación de la existencia con su historia parece traslucir una relación [*Bezugssinn*] pre-teórica. Sin embargo, Heidegger no duda en señalar que en este caso tampoco se cumple el criterio (*ibid.* 84). Pero la razón de ello reside, más bien, en la ambigüedad relativa a *tipo de existencia*, de ser, presupuesta. Sobre ella el significado (*iv*) no dice nada y bien podría referirse a una vida determinada accidentalmente por algunos sucesos, pero independiente de ellos. Asimismo, la frase “tiene una triste historia” hace determinar la historia como el elemento individual; sin duda, la situación de cada una es algo propio, pero al mismo tiempo compartido con el resto. La situación remite a un mundo entorno y a un mundo compartido, según indicamos en precedencia (*cf.* II.2). Por eso, la ejecución [*Vollzugssinn*] de esta relación no es una originaria.

Con ello, sin embargo, no se quiere afirmar que Heidegger tenga ya una definición precisa. Al fin y al cabo, las premisas aludidas anteriormente solo son aproximaciones. El interrogante que se ha de resolver reza: ¿qué decimos al señalar que *somos* historia? En este se condensa el desafío que habrá de afrontar una fenomenología de la vida fáctica y que, en última instancia, representa el proyecto de Dilthey. Este interrogante es una reformulación de la cuestión: «¿cuál es la estructura de la situación?» (GA 58, p. 259)

Ahora bien, con esa pregunta se ha dado con el auténtico *casus belli* del problema del *a priori*, siendo esta la que, en el fondo, no obtiene una respuesta en los autores aludidos. Heidegger tiene un diagnóstico claro de la causa de esta orientación: la teorización que conlleva reflexión, que se aplica al neokantismo de la época, a la fenomenología de Husserl y a la «reflexión sobre la vida», en clara referencia a Dilthey (GA 59, p. 156). Todos estos movimientos comienzan a ser englobados a partir de 1920 bajo la categoría «filosofía de la reflexión» (*ibid.*, p. 6), que tan bien congenia con los desarrollos expuestos hasta el momento. Incluso cuando Dilthey intenta ir más allá de ella, la forma que tiene de pensar la conciencia se nutre todavía de la posición de sujeto y objeto que constituye la estructura reflexiva. La hermenéutica busca responder de forma radical a la cuestión «¿Qué es lo que vivencio sin ningún tipo de reflexión sobre mí mismo?» (GA 58, p. 255), y con ello se entiende: sin ningún tipo de resquicio tradicional de la reflexión.

Esta cuestión todavía causa perplejidad; la cual se acrecienta al pensar que la historia –algo en principio *ya pasado o anterior*– es un elemento constituyente de la vivencia pre-teórica. Y pese a todo de ahí extrae Heidegger una indicación fundamental que habrá de ser explorada, a saber, que la existencia humana puede estar presente, sin por ello existir: «*Der Mensch kann da sein, Dasein haben, ohne zu existieren*» (GA 59, p. 82). ¿Qué es entonces existir para el ser humano? Esta pregunta es a la que apuntaba Dilthey, pero cuya conceptualización siempre se le escabullía, imposibilitando así una resemantización originaria de la historia.

IV.2. La fijación del método deconstructivo-crítico

A partir del examen de la fenomenología husserliana (I.1) quedó establecido que el método no es algo que se “aplica” a los fenómenos, sino que es extraído de ellos. Si algo se denomina “metódico” es porque representa una acción no natural, es decir, exige una disciplina. La “*Reduktion*”, que Husserl describe como el “método fenomenológico”, era la puesta en evidencia de la separación entre el ámbito fáctico e ideal del conocimiento. La “deconstrucción” (II.2), que Heidegger utiliza en analogía a aquel, no era sino la distinción entre la vivencia teórica y la pre-teórica, que el mismo Husserl confundía. De esta manera, el método no se refiere a ningún objeto en particular, sino a la *forma* de ser de los mismos; en concreto, a la custodia de la consideración pre-teórica de cualquier concepto. Pero, justamente, a raíz de esta indeterminación relativa al contenido, se puede hablar de una «aplicación» del método (GA 59, p. 39), como de algún modo ya vimos en el problema del “yo” o de la intencionalidad de la conciencia (cf. II.2); algo que también vale para cualquier noción o problema.

En nuestra opinión, tal convicción metodológica articula la lección de 1920 *Fenomenología de la expresión y la intuición*, donde la “*Destruktion*” resignifica conceptos como el de “historia” y aborda cuestiones filosóficas, como «el problema del *a priori*» (GA 59, pp. 43-86). Lo que se pretende en tal “aplicación” es poder sacar a la luz el contexto de sentido subyacente a los conceptos en litigio, en vistas a la distinción metodológica que representa originariamente la “deconstrucción”. En su sentido estricto, no es que la “destrucción” se aplique: es que un concepto o problema es analizado *a la luz de la destrucción*²³².

Por eso, *stricto sensu*, la destrucción o *deconstrucción de la noción de a priori* o *de la historia* solo lo es de manera metonímica. Es decir, en tales formulaciones la palabra “destrucción” pasa a designar la operación que surge a partir de ella, a saber, *la operación de criba* de nuestros conceptos a la vista del ámbito de lo pre-teórico, algo *posterior* a la admisión de la diferencia de este frente a lo teórico que representa su *significado inicial*. Así pues, cuando Heidegger habla de la “destrucción de la historia” o de cualquier otro problema o concepto realmente quiere decir: la consideración del concepto o problema de historia según la diferencia vislumbrada entre el modo de ser de la vida en la reflexión

²³² Este uso de la destrucción, que se engloba todavía en el sentido que estudiamos en la primera parte del trabajo, es análogo al uso de la “reducción” que hace Husserl. A veces, este filósofo tiende a decir que se “reduce un árbol” o «se pone entre paréntesis el color de él» (Hua III, 226), cuando lo que se hace es «obtener, en la ejecución de la reducción fenomenológica, el objeto “árbol” en una percepción en general» (Hua III, p. 227). Ahora bien, Husserl es mucho más cuidadoso y, de hecho, este uso metonímico es difícil de hallar en él, quien siempre utiliza complementos para acompañar la “reducción” (según..., en la ejecución de..., a la luz de..., una vez realizada..., etc.).

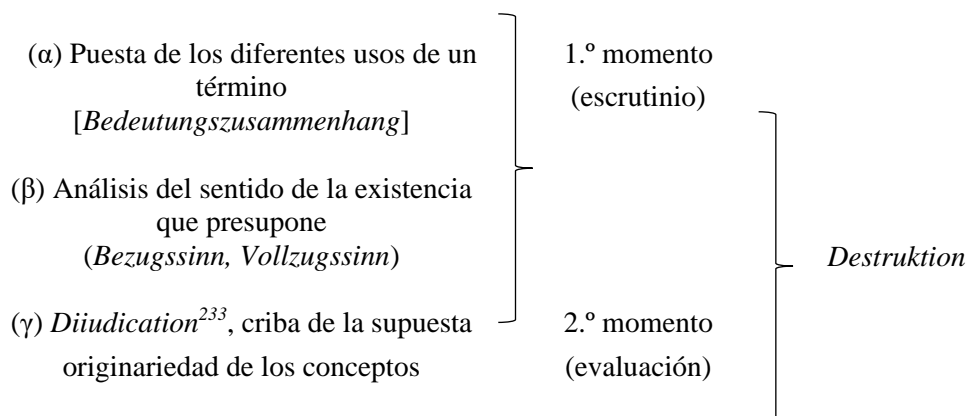
y su modo de ser inmediato. De esta forma metonímica lo entiende Heidegger en la conferencia de 1920 “Sobre psicología”:

El método de la deconstrucción crítica tiene su necesaria posición y función y posición en el todo de la fenomenología: de algún modo sitúa los fenómenos fácticos en la experiencia fáctica de la vida (GA 80.1, p. 33)

La deconstrucción crítica

Esta transformación metonímica, con la consecuente ampliación de su espectro – ahora la deconstrucción puede ser *de* cualquier concepto– va de la mano de un incremento de sus pasos que lo constituyen como un proceder metódico. La razón de ello estriba en que la distinción del carácter teórico o ateórico de los conceptos no puede dirimirse o examinarse a partir de sus *meras definiciones*, sino solo a partir del contexto de sentido que los acompaña y presuponen. Al fin y al cabo, un mismo término, como hemos visto con el caso de la “historia”, puede hacer referencia a diferentes contextos de sentido, a diferentes “*Bezugssinne*” y “*Vollzugssinne*”, que han de ser explorados antes de proceder a su evaluación como *auténticos significados pre-teóricos*.

Por ese motivo, en la sección anterior hemos examinado, *en un primer momento*, los diferentes sentidos de historia, para después, *en un segundo momento*, evaluar su originariedad; con este último paso concluye la “*Destruction*”. Ahora bien, dado que con la “*Destruction*” Heidegger designa en 1920 la totalidad de este proceder, crea otro neologismo para referirse al último momento de criba, en clara analogía con la deconstrucción: la *Diiudication*. De esta forma, la deconstrucción pasa a estar constituida por dos momentos (1º/2º) que Heidegger a veces también divide en tres (α , β , γ) (cf. GA 59, pp. 74 y ss.), el escrutinio de los diversos significados de los términos en juego y la posterior *Diiudication* de su forma de ser pre-teórica:



²³³ A veces, el mismo Heidegger con la destrucción se refiere solo a este último paso, lo que hace más ambiguo el término. Véase, por ejemplo, en la frase ya citada en GA 59, p. 17.

Este esquema bimembre es el que hemos seguido en la exploración heideggeriana de la historia. Pese a lo que puede parecer a partir de lo expuesto, el “método” de la *Destruktion* no es un esquema que se aplica a una u otra cosa, sino solo la formalización de un proceder que pregunta por la *forma ateorica* de las nociones para evaluar la originariedad de los usos tradicionales. En los dos “pasos” queda fijada la “deconstrucción de los conceptos”, p. ej. la destrucción *de* la historia –aunque, como decimos, *realmente* este uso quiera decir: la consideración del concepto de historia *a la luz de, según, mediante la ejecución de la destrucción*–.

Destructio

Es importante señalar que la disquisición metódica realizada no es una especie de prurito sistemático, pues esta fórmula la encontraremos repetidamente en usos posteriores, también cuando Heidegger se dedique a «destruir la historia de la ontología» (SuZ, p. 19 y ss.). Ahora ya podemos advertir, de hecho, que el auténtico significado de esta frase reza: leer la historia de la ontología *a la luz de* la destrucción, es decir, en la ejecución de una cierta posición fenomenológica. Por ello, incluso cuando a partir de 1920 Heidegger abandone el énfasis constante en su «método fenomenológico-crítico» (GA 59, p. 30; GA 80.1, p. 33), esto no nos debe hacer pensar que el sentido aquí iluminado de la *Destruktion* se pierda; todo lo contrario, acaba asumido de tal modo que no se vuelve temático en lo que queda de su obra. De ahí la importancia del estudio que nos hemos propuesto de estas obras iniciales del recorrido intelectual de Heidegger.

Con todo ello, por tanto, hemos logrado iluminar el origen semántico y conceptual de la deconstrucción, que nos permite trazar dos tesis importantísimas para su intelección.

En primer lugar, resulta evidente que terminológicamente la “*destrucción*” está asociada a la “*reducción*” de Husserl, de manera especial en el contexto de su crítica a la “*reconstrucción*” de Natorp (cf. II.2). Desde luego, no hay que descartar que Heidegger hallase en Lutero este término, como sostiene Crowe²³⁴, pues es posible rastrearlo en una larga tradición filosófica anterior²³⁵. Pero la comprensión de la destrucción a partir de la metonimia explicitada hace evidente que el *auténtico origen* de la noción de “*Destruktion*” está en Husserl. Pero no solo el término, sino el concepto ha de ser comprendido desde los intereses puramente fenomenológicos

²³⁴ Crowe, B. D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, pp. 15-65, pp. 231-32.

²³⁵ Esta fue iniciada por Al-Ghazali y reforzada por la obra de Averroes contra él, *Tahafut al-Tahafut* (تهافت التهافت). Dicho término (تهافت) fue traducido en la Edad Media (quizá de forma algo libérrima) como “*destructio*”, llegando así hasta el padre del protestantismo, educado en las disputas escolásticas que hacían referencia a él. En cualquier caso, tal uso depende con tanta o más fuerza de los problemas de la fenomenología husserliana indicados en el **cap. I**, que, además, ilumina todos sus usos en 1919 y 1920.

de Heidegger, sin con ello descartar las posibles preconcepciones operativas relativas a la autenticidad de la vida que Heidegger ve en Lutero²³⁶.

En segundo lugar, esta consideración sobre el uso metonímico de la destrucción nos permite entender por qué señala Heidegger que dicha metodología nunca se realiza en el vacío (GA 59, p. 47) o, dicho de otro modo, siempre «está direccionada» (GA 9, p. 4). Su método, en esta aplicación a la historia y en cualquier otro concepto, hace referencia a la distinción realizada entre lo teórico y lo pre-teórico, así como a las determinaciones fenomenológicas halladas al respecto. En pocas palabras: la evaluación deconstructiva de Heidegger siempre presupone un criterio más o menos definido, desde el cual llevar a cabo la *Diiudication* mencionada. Así, según este uso, no se debe pensar que la destrucción indica *deshacer* algo, sino evaluar o aquilatar algún concepto con base en la dinámica rastreable en la vida fáctica.

Es fundamental asentar y retener esta base fenomenológica, pues a partir de 1920 el concepto de “destrucción” adquiere un cariz historiográfico que ya no le abandonará nunca y que tiende a ocultar dicho origen. Es este “otro sentido” el que ya aparece tímidamente en 1920, a partir de los corolarios que se extraen de la aproximación heideggeriana a la noción de “historia” recién expuestas.

Un nuevo problema de la hermenéutica

A pesar de la falta de claridad conceptual, estas indagaciones en torno a la historia aportan un corolario último que apunta ya a la SEGUNDA PARTE del trabajo. Según se ha indicado, la historia no puede ser considerada algo que esté fuera de la existencia y que, de algún modo, pueda llegar a afectarle. No es un conjunto de hechos, sino el horizonte de sentido que *articula su propia situación fáctica*. Tampoco el modo de acceso a lo histórico puede estar determinado mediante la “percepción”, pues la historia o el mundo espiritual al que esta se refiere, no constituye el ámbito interior de los sujetos, como se señaló anteriormente a propósito de Droysen. Entre la existencia humana y la historia no hay un hiato que deba suplirse de un modo u otro, sino una identificación ontológica: el ser humano y la historia son co-constitutivos. Esto quiere decir, en pocas palabras: no es que el ser humano exista *en* la historia, sino que *es* historia; no es que la historia esté en el pasado, sino que la historia es en el presente la propia existencia humana.

La historia es el todo dado de antemano desde el cual en cada caso la vida se da. Se podría afirmar que la “historia” en términos técnicos es aquello que cada existencia *trae*

²³⁶ La cuestión a la que apunta la tesis de Crowe, en nuestra opinión, reside en lograr determinar si es la fenomenología de Husserl la que es leída en clave luterana o Lutero el objeto de una relectura bajo el prisma de los problemas de la fenomenología husserliana.

consigo y solo desde lo cual es posible la *donación* de la vida; estos términos resuenan en el sentido etimológico de tradición, tanto en latín (*trans-do*) como en alemán (*Überlieferung*); en ellos se apunta a un dar (*-do, liefern*) algo desde otra posición (*trans-, über-*). Toda existencia trae algo consigo (*secum tradit*), algo que lo guía y motivo por el cual puede llegar a traicionarlo (*si tradit*²³⁷). Y lo que es más importante: esta donación es también aquello desde lo cual la existencia humana entiende (el mundo) y, lo que es más importante, se *entiende a sí misma*.

Pero esta conclusión plantea un nuevo problema: si la fenomenología hermenéutica busca entender la vida pre-teórica desde ella misma, esto supone que ese proyecto puede estar vinculado a prejuicios negativos de un cierto horizonte de sentido en el que se escribe el propio inquiriente. Toda existencia humana, según lo dicho, se inscribe en una u otra situación, que, a su vez, se remite a la historia. Pero es desde esa misma situación que se busca sacar a la luz la estructura de la vida. Entonces, ¿cómo saber si eso que buscamos no se muestra desde un horizonte equivocado que, realmente, no representa la vida misma? Es esto lo que sucedía en Dilthey. Nadie negará a este autor su intención de sacar a relucir la estructura de la vida inmediata, con la intención, además, de hacerlo desde la propia vida. Pero el horizonte de sentido, la propia situación fáctica en la que se situaba Dilthey, oscurecía el problema, haciéndolo conceptualizar erróneamente. ¿Cómo poder determinar si este error no sucede también en la propia filosofía hermenéutica?

Retomemos las indicaciones formales descritas en **II.2**: el estar ligado y el carácter situacional. El siguiente paso será lograr una determinación más precisa de ellas. Pero, ¿y si en ese intento el propio horizonte de sentido (la historia) nos traiciona? Y si se ha de evitar tal posible tergiversación, ¿qué se exige a un filosofar hermenéutico?

Destrucción historiográfica

A la vista de estos interrogantes, Heidegger advierte que el examen historiográfico representa el único camino para una determinación positiva del modo de ser de la existencia humana y de su forma de relacionarse con el mundo, es decir, para la resolución de los problemas surgidos en el seno de la fenomenología.

Lo que habrá que explorar ahora, por consiguiente, es si eso que traemos con nosotros (es decir, la tradición) hace referencia al terreno de lo pre-teórico que buscamos explorar o, más bien, está inundado de pre-conceptualizaciones realizadas en el horizonte de la teoría, impidiéndonos profundizar en el mundo de la vida. Si esto es así, cualquier elucidación del ámbito pre-teórico de la existencia humana (**I.2, II.1**), así como de la

²³⁷ En alemán también se cumple esta etimología, pues solo porque algo es *liefern*, puede guiar (*raten*), de tal modo que acabe traicionando (*verraten*).

resolución de una “fundamentación” de las ciencias del espíritu (III.1), pasará por *deconstruir esa tradición* que puede llegar a traicionarnos.

Y de esta resolución se sigue el corolario fundamental para comprender el avance del proyecto heideggeriano: una agudización de nuestro conocimiento no puede ser resuelta o puesta en marcha de forma auténtica con el “descubrimiento” de un “nuevo” programa filosófico, sino que se lleva a cabo en una deconstrucción historiográfica y direccionada de la tradición [*Überlieferung*]:

Podría ser que incluso la dirección del acceso hacia el asunto [*die Sachen*] de la filosofía estuviese escondida y requiriese de una deconstrucción hacia atrás, de un filosofar que supusiese una auténtica discusión con la historia que nosotros mismos “somos” (GA 9, p. 5; también p. 34)

Con cierta seguridad, estos párrafos fueron escritos en los meses sucesivos del curso del semestre estival que acabamos de comentar, en la famosa recensión al libro de Jaspers *Psicología de las cosmovisiones*²³⁸, texto en el cual se atestigua ya un cambio semántico en la “*Destruktion*”. Según hemos visto, el estudio del ámbito originario de la vida exige el análisis de la pre-comprensión en ella operativa, es decir, de la *tradición* en la que se inserta, por lo que no solo requerirá un momento deconstructivo en general, sino la puesta en claro de dicha tradición. La convicción que late en el fondo de estas líneas es lo que Heidegger expresa en una carta a Rickert, especialmente reveladora de la conclusión última de la lección que hemos tratado aquí:

Mi última lección sobre *Fenomenología de la intuición* me llevó a la “conclusión” de que no basta con la “intuición”; de que tampoco es fructífero recurrir al “pensar”, determinado de modo vago y pálido²³⁹

Este pensar “vago y pálido” es uno ajeno a cualquier situación y, por consiguiente, un pensar no realmente auténtico. Este modo de pensar es, al fin y al cabo, el que se proponía Husserl en sus *Ideas* o en sus *Investigaciones*, de las que ahora Heidegger se independiza de forma más profunda.

Desde 1919 hasta 1920 hemos podido comprobar que Heidegger está intentando emular a Husserl de una forma patente. De ello es sintomático el título de la lección en la que intenta tomar distancia de su maestro *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (cf. II.2). Asimismo, el curso que acabamos de analizar se propone como el inicio de unas “Investigaciones fenomenológicas” que preparaba Heidegger (GA 59,

²³⁸ Sobre la historia de elaboración del texto, véase Kisiel, *ob. cit.*, p. 137-138. La edición actual del texto extiende su escritura desde 1919 a 1921, pero, en nuestra opinión, las múltiples referencias a la deconstrucción de él solo pueden estar escritas a partir del verano de 1920.

²³⁹ Véase la carta del 27 de agosto de 1920 a H. Rickert, citada en Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo*, p. 67. De forma retrospectiva, el mismo Heidegger señaló de esta lección: «Sin embargo, se hacía vivo el intento de recorrer un camino que no sabía dónde me iba a conducir. Solo podía atisbar sus perspectivas más inmediatas, [...] aunque el horizonte normalmente cambiaba y se oscurecía» (GA 12, p. 87)

p. 199-200). Obviamente, este proyecto en clave husserliana surge de la convicción que el mero análisis exhaustivo de los conceptos, reducidos o deconstruidos, basta para la formulación positiva de una propuesta filosófica. Esta confianza en la “intuición” es lo que se quiebra a finales de 1920 y lo hace por razones filosóficas de peso, brindadas por la misma dinámica de la vida. La exploración de esta vuelve obsoleto el “pensar pálido” de Husserl.

Sin duda, este impulso historiográfico de la filosofía estaba ya en el aire de la época, pero en ningún caso nadie se había acercado con tanto rigor como aparece en Heidegger. Dicho impulso determina las lecciones sobre religión del semestre de invierno de 1920/1921, en las cuales la “*Destruktion*” ya se presenta como una «deconstrucción de la teología cristiana y de la filosofía occidental» (GA 60, p. 135). Ese proyecto que denota la destrucción adquiere una lozanía inmediata en la lectura de las *Confesiones* de Agustín de Hipona, del semestre estivo de 1921, y en el seminario sobre el *De Anima* de Aristóteles de ese mismo semestre. La aproximación historiográfica que surge en este año ya no abandonará las lecciones de Heidegger hasta 1924. Esos cuatro años (1921-1924) están determinados entonces por un nuevo sentido de la “*Destruktion*”, uno «historiográfico» (GA 61, p. 54) del que nos ocuparemos en la siguiente parte del trabajo.

SEGUNDA PARTE

LA DECONSTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (1921-1924)

La cuestión es si leemos con los ojos adecuados, es decir, si estamos, en general, preparados nosotros mismos para ver lo que hay que ver. [...] Esto quiere decir aquí: si comprendemos de forma suficientemente originaria el problema del ser y, por tanto, el problema de la verdad y sus posibles implicaciones, como para movernos en el horizonte en el que descansaba por sí misma la filosofía antigua de Platón y Aristóteles (GA 31, p. 89)

La primera parte de este trabajo puso en evidencia que la dimensión pre-teórica, originaria, de la vida suponía un objeto inabordable sin una *destrucción* de las objetivaciones teóricas propias de la reflexión, a través las cuales la existencia humana se entendía bajo la forma de lo que “está ahí delante” [*vorhanden*] (cf. **I.2**, **II.2**). Tales objetivaciones, sin embargo, son primariamente y las más de las veces connaturales al pensar, por lo que la labor fenomenológica de sacar a la luz (*ἐρμηνεύειν*) la constitución esencial de vida, de nuestra propia existencia, requería una *des-construcción* de estas, tal y como Heidegger expone en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20).

Esta advertencia resultó excesivamente general, pues la “actitud teórica” se inmiscuye en cualquier planteamiento filosófico, incluso en los caracterizados por la pretensión de evitar tales objetivaciones; prueba de ello es, p. ej., el intento diltheyano de redefinir la “historia” desde una renovada concepción del ser humano (cf. **III.2**). Por este motivo, la destrucción permitía una criba de la originariedad de los conceptos cardinales del debate filosófico de la época (conciencia, historia, mundo, etc.). En la lección estival de 1920, partiendo del enfoque metodológico de la “*Destruktion*”, Heidegger da los primeros pasos en esta dirección al examinar la noción de “historia” (cf. **IV.1-2**). Dicho examen, por un lado, evidenció el error de la discusión del momento, pero al mismo tiempo reveló un nuevo significado de la “*tradición pasada*”. Esta no es algo que tengamos ahí [*vorhanden*] detrás nuestro, que puede llegar a afectarnos, sino el *horizonte de sentido* dado desde el cual, en cada caso, se piensa y filosofa. De ello colegimos una consecuencia importantísima: cualquier acceso a la vida fáctica no requiere sin más la conciencia de la posible interferencia de la “teoría”; tal meta exige el minucioso trabajo de desmontaje de las precomprensiones que *traemos* (lat. *tradimus*) con nosotros y que impiden o *traicionan* una intelección originaria de los fenómenos²⁴⁰. El proceder deconstructivo, por este motivo, deviene «historiográfico [*geistesgeschichtlich*]» (GA 61, p. 96; también GA 62, p. 368, 449). Solo el saber historiográfico al que aspira ahora la “destrucción” puede custodiar la diferencia entre lo teórico y pre-teórico abierta por su *sentido originario*.

²⁴⁰ No habría mayor síntoma del “dominio de lo teórico” que considerar el mero tomar conciencia de la construcción teórica supuesta en la reflexión como el único requisito para un acceso adecuado y sistemático al mundo inmediato de la vida.

El siguiente paso del proyecto heideggeriano no estriba en extirpar las construcciones teóricas asumidas en este o aquel concepto, sino aquellas subyacentes al “pensar occidental”, es decir, al *horizonte de sentido* en el que ya siempre estamos.

Con ello se ha establecido los cimientos de la fenomenología hermenéutica, por la cual en ningún caso habrá de entenderse el mero estudio del pasado. Su objetivo sigue siendo un análisis del modo de ser pre-teórico, originario, de la existencia humana, de cuya admisión nace la exigencia de explorar la tradición, entendida en el significado técnico descrito. Así pues, la deconstrucción de la tradición se realiza *por mor* de una elucidación ulterior *de lo* pre-teórico, pero *solo a partir de él*. El planteamiento heideggeriano no es hermenéutico por su labor exegética; bien al contrario, su meta principal estriba en la interpretación de textos del pasado solo porque es “hermenéutico”, porque pretende *esclarecer* (ἐρμηνεύειν) la forma de ser del existir humano. Esta indicación preliminar no ha de perderse de vista en cualquier acceso a los trabajos heideggerianos posteriores a 1921, dedicados en su mayoría a la historia de la filosofía.

Dicha indicación permite deshacer varios entuertos que tanto han condicionado la comprensión de Heidegger. En virtud de ella, sería pernicioso pensar que la historiografía heideggeriana consiste en una indagación “neutral” de los textos clásicos fundacionales de la tradición occidental o, al contrario, en algún tipo de interpretación forzada o extravagante de los mismos²⁴¹. Ambas convicciones son incorrectas, pues, de entrada, el fin último de su enfoque historiográfico no reside en la comprensión de lo dicho por uno u otro autor; su meta reside, más bien, en evaluar en qué medida los hitos de la tradición occidental están en sintonía con el criterio de originalidad de lo pre-teórico y, si no lo están, explicar por qué²⁴².

²⁴¹ Las críticas al “método” interpretativo de Heidegger son numerosas y se concentran en tres momentos de su obra: su exégesis de los presocráticos, de Kant y de Hölderlin. Véanse, para los primeros, el artículo clásico de Barnes, J., “Heidegger spéléologue”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, pp. 173-195, y el más novedoso de Cordero, N.-L., “Parménides y la concepción ante-predicativa de la verdad”, en *Archai*, 30, 2020. Sobre los últimos, cabe destacar los ataques del ya citado Dieter Henrich, “Über die Einheit der Subjektivität”, en *Philosophische Rundschau*, 1955, pp. 28-69; *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992. Desde luego, en las siguientes páginas no podemos detenernos en hacer frente a las críticas de estas contribuciones. En cualquier caso, con la ilustración de qué significa para Heidegger “deconstruir” un texto o, en general, la tradición, esperamos fijar una tópica que permita comprender mejor los intentos de este autor, los cuales, como todos, incluyen errores exegéticos, pero a los que no se les puede negar el título de “interpretación”. Las lecciones del joven Heidegger constituyen el terreno más fértil para demostrar esta viabilidad de sus interpretaciones, especialmente porque no hay que olvidar que estas representan la base de un libro, “mi *Aristóteles*”, con el cual Heidegger quería presentarse en el debate filosófico y filológico de la época.

²⁴² Obviamente, este estudio no excluye una adecuada interpretación de los textos, de hecho, lo presupone, pero ni se agota ni se traduce en ella. Con base en la admisión de un sentido pre-teórico de la existencia, Heidegger pretende interrogar a la tradición para dilucidar en qué medida esta esconde la vida pre-teórica o la tematiza indirectamente. Por ello insiste en que la “*Destruktion*” no es en el vacío, pues siempre presupone «un camino muy concreto» (GA 19, p. 118), está «direccionada» (GA 9, p. 4).

Desde esta perspectiva se ha de acceder al escrutinio del *corpus aristotelicum* que Heidegger emprende a partir del semestre de verano de 1921, continuado de forma ininterrumpida hasta 1924, y que abarca los siguientes títulos: El seminario sobre el *De Anima* (SS 1921), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (WS 1921/22), *Interpretaciones fenomenológicas de algunos tratados seleccionados de Aristóteles sobre ontología y lógica* (SS 1922), el famoso “Informe Natorp” (otoño de 1922), el seminario sobre *Ética a Nicómaco* (WS 1922-1923), *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (SS 1924), la conferencia “Existencia y ser-verdadero (según Aristóteles)” (abril 1924) y la lección *Platón – El Sofista* (WS 1924/25). Todos ellos, comprendidos como una unidad²⁴³, serán material de esta SEGUNDA PARTE.

El **cap. V** comenzará prestando atención a la dinámica de los estudios aristotélicos de la época que dan forma a la interpretación heideggeriana. De este modo, buscamos medir la distancia que pretende instaurar Heidegger entre su exégesis y la de sus contemporáneos, determinada por la *Aristoteles-Renaissance* del siglo XIX. Con ello, eliminaremos de raíz cierto prejuicio, muchas veces asumido tácitamente, según el cual Heidegger se dedicaría a leer los textos de la tradición filosófica *ex novo*. Solo desde la cancelación de este prejuicio es posible inteligir las tesis interpretativas heideggerianas²⁴⁴, las cuales han de ser entendidas como un intento de resaltar el *horizonte pre-teórico en el que descansaba la filosofía griega clásica en general*.

El uso más conocido del término de la deconstrucción, “el desmantelamiento de la tradición” del pensar occidental a la luz de «contenido transmitido de la ontología griega» (SuZ, p. 22), representa una consecuencia de dicho intento. Justamente porque se ha descubierto un terreno ateórico originario, se exige la tarea de explicar los motivos subyacentes a este olvido o abandono que desemboca en la situación actual, en particular en la fenomenología de Husserl.

²⁴³ Cada vez son más trabajos como el de Yfantis, D., *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles* (Berlin: Duncker&Humblot, 2009) que intentan examinar en detalle cada uno de estos cursos, señalando las diferencias entre ellos. Sin embargo, este nivel de análisis, pese a sus importantes réditos aquí entorpecería nuestra meta, por lo que hemos optado por tomar todos ellos como una unidad, sin así orientar nuestra exposición según un cierto orden en el desarrollo de la interpretación de Heidegger.

²⁴⁴ En este sentido, apuntamos a una modesta ampliación de los ímprobos análisis de, p. ej., Yfantis, D., *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*; en nuestro país, de Segura Peraita, C., *Hermenéutica de la vida fáctica. En torno al “Informe Natorp”*. Madrid: Trotta, 2002. Todos ellos beben, obviamente, del impulso dado por Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*. Bari: Laterza, 2010. Sin embargo, es el maestro de este último, Enrico Berti, quien ha aportado, por vez primera, esta conexión entre el debate decimonónico en torno a Aristóteles y la propia interpretación heideggeriana. Véanse “La “Metafísica” di Aristotele: onto-teologia, filosofia prima?”, en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 85, No. 2/4, 1993, pp. 256-282; “La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger”, en *Actas del primer Congreso Internacional de Ontología*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 1994, pp. 77-82; “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología”, en *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 85-103.

La intelección de esta historia del olvido pasa, *in primis*, por una comprensión de las razones internas al propio pensamiento griego que la llevan a descuidar ese suelo originario en el que se movía, de lo que nos ocuparemos en el **cap. VI**. La tesis que Heidegger defenderá en su lectura consiste en *denunciar* (y no rehabilitar²⁴⁵) la filosofía aristotélica por haber concedido una primacía injustificada al modo de ser de lo teórico (θεωρία), desde el cual se distorsiona la naturaleza pre-teórica del ser humano que, eso sí, a veces destella en los escritos del Estagirita (como ilustra la idea de φρόνησις).

El desmantelamiento de la tradición que Heidegger propone en nombre de la “destrucción” consiste en el rastreo histórico-conceptual del impacto de esta primacía a lo largo del pensar occidental. A ello se dedica de forma ejemplar en su lección inaugural en Marburgo (WS 1923/24), examen que con posterioridad repetirá fragmentariamente en numerosas lecciones hasta 1927²⁴⁶. De él nos ocuparemos en el **cap. VII**, donde retornaremos con numerosas ganancias al punto de partida de la fenomenología hermenéutica: su rechazo a la “reflexión”. De esta forma, explicitaremos el inevitable movimiento circular asociado a la deconstrucción.

Capítulo V – Releer la tradición griega

Capítulo VI – La tensión esencial de la filosofía aristotélica

Capítulo VII – Deconstruir la tradición para volver a los orígenes

A lo largo de estos capítulos confiamos en mostrar un uso bien diferenciado de la “*Destruction*” respecto del uso descrito en los capítulos precedentes; pero, al mismo tiempo, sacar a la luz los distintos matices que dicho nuevo sentido trae consigo. Solo mediante ellos, como defenderá Heidegger, es posible dar con las categorías que permitan expresar la vida pre-teórica.

Además, la estructuración propuesta en capítulos se corresponde a una hipotética reconstructiva de la estructura básica del libro que Heidegger pretendía publicar sobre Aristóteles, el cual, como señalamos en los primeros compases del trabajo, representa el proyecto vital de Heidegger entre 1921 y 1924. Así, la división trimembre de esta parte quiere reflejar lo que consideramos la posible exposición de las columnas vertebrales de este proyecto que nunca llegó a ver la luz.

²⁴⁵ Véase, al respecto, Volpi, *Heidegger e Aristotele*; así como los numerosos artículos de este autor mencionados en la Bibliografía.

²⁴⁶ Esta segunda parte del trabajo lleva los límites cronológicos de 1921-1924 no porque solo sea en estos años en los que Heidegger utilice el sentido de *Destruction* que se intenta exponer, sino porque es en ese período de tiempo que se fija tal concepto. Por tal motivo, no dudaremos en utilizar escritos posteriores a 1924 que expongan con mayor nitidez las tesis que tal nuevo sentido del concepto expresa.

Antes de adentrarnos en la labor exegética de Heidegger, es necesario explicitar algunas de las directrices seguidas en nuestra exposición para evitar que nuestros propósitos se malentiendan. La meta principal de este trabajo sigue siendo *esclarecer el sentido del concepto de “Destruktion”*, motivo por el cual es exigido transitar la interpretación heideggeriana de Aristóteles. Ello implica esforzarse en lograr una exposición lo más precisa posible de una interpretación nada ligera o sistemática²⁴⁷, pero no profundizar o posicionarse al respecto. Tal fin sería objeto de un trabajo ulterior, que, en cualquier caso, presupondría el que nosotros llevaremos a cabo. Ahora bien, en nuestra exposición tampoco nos limitaremos a parafrasear o repetir lo dicho por Heidegger. Según nuestra opinión, este autor ofrece una lectura sólida y viable de la tradición griega, llena de problemas y de posiciones filológicas muy discutibles (como las de cualquier exégesis de los textos antiguos), pero también rica en intuiciones que todavía hoy pueden ocupar un lugar en el debate sobre el significado de los autores griegos clásicos. Por ello, no dudamos en acentuar esa plausibilidad interpretativa en diversas ocasiones, mediante desarrollos complementarios a los de Heidegger o a través de referencias que este no considera y que, en cambio, podrían ser un buen apoyo en su exégesis.

²⁴⁷ No hay que olvidar que aquí tomamos como una unidad un conjunto de escritos redactados en un período de máxima efervescencia, donde Heidegger en muchas ocasiones cambia su posición o enfatiza partes diferentes del *corpus aristotelicum*. Por ese motivo, nos han sido especialmente útiles como guía los escritos redactados en años posteriores que sintetizan en pocas páginas las lecciones extraídas de aquellos años, p. ej., GA 31.

CAPÍTULO V – RELEER LA TRADICIÓN GRIEGA

La deconstrucción del “lenguaje” y la “verdad” mediante Aristóteles

En línea con la advertencia recién realizada, la lectura de la filosofía griega emprendida por Heidegger a partir de 1921 no pretende descubrir caminos insospechados para el pensar, sino, a lo sumo, el esclarecimiento y corroboración de la dimensión pre-teórica ya hallada en el análisis de la vida fáctica (cf. **II.1, IV.1**). Esto último es lo que, sin ir más lejos, sucede con los términos “λόγος” o “ἀλήθεια”, los dos pilares de la interpretación heideggeriana del mundo antiguo, que tanto revuelo suscitan entre defensores y detractores de sus escritos.

Del mismo modo, frente a lo que es usual pensar, explorar el horizonte pre-teórico de la tradición griega no depende de un especial conocimiento del griego y/o del origen etimológico de las palabras. De hecho, si nos decidiésemos a traducir los términos anteriores por “lenguaje” y “verdad”, no modificaríamos en nada el sentido que quiere desvelar la exégesis heideggeriana. Ni avanzaríamos ni nos alejaríamos lo más mínimo en la intelección de esa labor, pues lo que está en juego en ella es «si leemos con ojos adecuados» (GA 31, p. 89), lo que quiere decir: si comprendemos de manera suficiente el intento de pensar la dimensión pre-teórica de la existencia humana. Es indiferente utilizar el término castellano, latino, alemán o griego de los conceptos aludidos, siempre y cuando, al hacerlo, no presupongamos una concepción teórica del lenguaje o de la verdad, según la cual lo primero sería una concatenación de palabras expresadas por un sujeto y lo segundo la correspondencia de ellas con las presuntas cosas externas a la conciencia. La enjundia de la hermenéutica heideggeriana, por tanto, reside en la semántica de los conceptos y no en su articulación lingüística o en su origen histórico, como ilustra en los diversos cursos que aquí serán objeto de atención, o sea, aquellas lecciones y seminarios antes mencionados que van desde 1921 hasta 1924²⁴⁸.

Poder aprehender el sentido pre-teórico de los conceptos aristotélicos requiere de una exposición de la comprensión decimonónica media del Estagirita en la que se movía Heidegger y que *nolens volens* conformaba su acceso a la tradición (más bien, era la primera capa de ella). Por eso, en primer lugar (**V.1**), intentaremos describir el contexto problemático desde el cual cobra luz la labor exegética de Heidegger.

²⁴⁸ En la lectura de estos trabajos resulta evidente la claridad que Heidegger adquiere respecto de su propia interpretación con el paso del tiempo. Por ese motivo la mayoría de las referencias de nuestra exposición se apoyan en los desarrollos que Heidegger presenta en 1924, concretamente en *Platón – El Sofista* (GA 19). También tenemos en cuenta una lección posterior, de 1930, en la que vuelve sobre los cursos realizados entre 1921 y 1924 de una forma muy sintética y concisa: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, pp. 39-102).

Por razones de concreción, nos constreñiremos a rastrear los principales problemas, filosóficos y filológicos, del debate iniciado por A. Trendelenburg en la primera mitad del siglo XIX, los cuales, mediante F. Brentano y P. Natorp, se mantienen vivos hasta los años veinte del siglo XX, cuando W. Jaeger publica su *Aristoteles*²⁴⁹. Una vez que hayamos aclarado estos antecedentes del trabajo de Heidegger, nos concentraremos en su interpretación del concepto de “λόγος” (V.2) y “ἀλήθεια” (V.3). Según anunciamos, su objetivo no consiste en “recuperar” la doctrina aristotélica, sino el *horizonte de sentido de la filosofía griega* que, según Heidegger, yace en el *corpus aristotelicum*²⁵⁰. De él emergerán dos tesis, una lectura no-instrumentalista del lenguaje y una teoría no-correspondentista de la verdad, mediante las cuales calibraremos la distancia de Heidegger frente a los estudios de su época.

Finalmente, la elucidación heideggeriana de las nociones de ἀλήθεια y λόγος nos brindará la clave desde la que adentrarnos en las famosas interpretaciones de *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica*, de las que nos ocuparemos en el **cap. VI**.

V.1. La constelación de problemas en la *Aristoteles-Renaissance*. La primera donación de la tradición

Es importante subrayar que el cometido de esta sección inicial, dedicada al estado de la cuestión de la época, no nace de una cierta precaución hermenéutica. El impulso que nos guía aquí se nutre de las tesis filosóficas de la parte anterior de nuestro trabajo: la deconstrucción de la tradición ha de empezar por su primera donación. Esta exige retrotraer la vista hacia la *Aristoteles-Renaissance* del siglo XIX, la cual tiene su origen en

²⁴⁹ Cada vez se muestra más atención a la *Aristoteles-Renaissance*. En esta sección nos servirán de guía sobre todo los estudios de Reale, G., *Guida alla lettura di Aristoteles*. Bari: Laterza, 2007; *Il concetto di “Filosofia prima” e l’unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, 2008; “Introduzione” en Brentano, F. *Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele*. Milano: Vita&Pensiero, 2012; “Introduzione” en Trendelenburg, F., *La dottrina delle categorie in Aristotele*. Milano: Vita&Pensiero, 2012. Fugali, E. “Trendelenburg, Brentano und die Aristoteles-Renaissance”, en *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*. Bucharest: Zeta Books, 2012, pp. 13-52. Latacz, J. “Reflexionen Klassischer Philologen auf die Altertumswissenschaft der Jahre 1900-1930”, en Flashar, H., *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995; Thouard, D., “Von Schleiermacher zu Trendelenburg. Die Voraussetzung der Renaissance des Aristoteles im 19. Jahrhundert”, en Baertschi, A. M. /King, C. G., *Die modernen Väter der Antike*, De Gruyter, 2009, pp. 303-328. Vegetti, M., “L’Aristotele redento di Werner Jaeger”, en *Il pensiero*, 17, 1972. Nuestro trabajo debe descuidar la dimensión política de esta “vuelta a la Antigüedad”; sobre el periodo de entreguerras, véase Mas, S., *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*. Madrid: Plaza y Valdes, 2014.

²⁵⁰ Así, Heidegger interpreta «λέγεται ἐν τοῖς ἑωτερικοῖς λόγοις» de *Eth. Nic.* (A 13, 1102a26) como lo que el individuo (“el espíritu”) griego piensa y que Aristóteles tematiza en sus libros (véase GA 18, p. 107; también GA 19, p. 190-192). Por este motivo, Heidegger vacila en apelar a su conveniencia a Platón o Parménides, como si se tratase de un *totum unicum*.

la obra de Adolf Trendelenburg²⁵¹ *Aristoteles Kategorienlehre*²⁵², con la que se iniciaría una disputa sobre el sentido de los escritos del Estagirita que pervivirá hasta la primera mitad del siglo XX, posibilitando a su vez el nuevo paradigma genético de Jaeger al que Heidegger también se enfrentará.

El impulso de Trendelenburg

El tratado de Trendelenburg, según anuncia su título, persigue aclarar la naturaleza de las categorías [κατηγορίαι] en el pensamiento aristotélico, para, a partir de ahí, ofrecer una lectura global del mismo. Ahora bien, el objetivo último de *Aristoteles Kategorienlehre* no es la doctrina del Estagirita, sino una elucidación de la constitución histórica de tales conceptos, motivo por el cual se realiza una historia conceptual de los mismos *partiendo* de los análisis aristotélicos²⁵³. Son estos lo que *in primis* han de ser aclarados si queremos pensar adecuadamente el presente; un motivo que, desde premisas husserlianas, también se aplica a la indagación heideggeriana y, en general, el redescubrimiento de Aristóteles en el siglo XIX.

La virtud del texto de Trendelenburg consiste en cambiar de manera radical la visión de Aristóteles heredada de los autores idealistas²⁵⁴, quienes entendían las *Categorías* bajo la forma del empirismo como un ensayo carente de sistematicidad. Frente a tal aproximación, este filólogo berlinés defiende que el tratado de las *Categorías* posee un claro hilo conductor [*Letifaden*], el lenguaje (λόγος), preterido por muchos de sus críticos. Lo fascinante de esta hipótesis interpretativa, empero, no reside en su contenido, sino en los motivos latentes en ella.

²⁵¹ A nuestro parecer, el renacimiento de Aristóteles tiene una etapa anterior que ha sido descuidada por las contribuciones sobre el tema. Este tendría su origen en la *Crítica de la razón pura* de Kant y su crítica al proceder “rapsódico” del Estagirita (AA IV, p. 323). Fue el pensador de Königsberg quien, por la vehemencia de su crítica y el impacto de su filosofía, fomentó una reacción contraria. En 1791 Johann Gottlieb Gerhard Buhle reeditó la obra de Aristóteles en griego y latín para su uso en las universidades (*Aristotelis opera omnia graece ad optimorum exemplarium fidem recensuit*) y en 1794 se publicó la primera versión alemana de las *Categorías* a cargo de Salomon Maimon, traducida desde la edición de Buhle. Con él comenzaría un debate que llegaría, Schelling y Hegel mediante, hasta Trendelenburg. Sobre esta interpretación de Maimon, inicio de una pre-historia, nos permitimos remitir a Hereza, D., “Cátégories et réflexion. Maimon, lecteur d’Aristote”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 109, 2021/1, pp. 7-25.

²⁵² Para una exposición general de la tesis de Trendelenburg y su importancia, véase Reale, “Introduzione”, pp. 15-70. Que Heidegger tuvo presente a Trendelenburg en sus investigaciones es patente por las referencias de aquel a este, pocas veces mencionadas (GA 1, p. 197, 56/57, p. 135; 61, p. 8; 63, p. 42).

²⁵³ Esta obra revolucionaria es solo una parte de un trabajo más amplio: *Die Geschichte der Kategorienlehre*, que repasa todas las teorías más relevantes y concluye con el esbozo del propio autor (Trendelenburg, A., *Die Geschichte der Kategorien*. Berlin: G. Betghe, 1846, pp. 364 ss.).

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 10. Tanto Kant como Hegel habían denigrado la ontología aristotélica al considerarla fruto de una tosca y “rapsódica” abstracción de diversos elementos de la realidad (KrV, A80/B106 ss.). En pocas palabras, según estos autores, el Estagirita, en lo tocante a la elucidación de las categorías, sería un Locke *ante litteram*, mucho menos sistemático que el propio pensador inglés (véase A854/B882).

Según Trendelenburg, la razón por la que Kant, Hegel o cualquier filósofo de la época no ha advertido el cariz sistemático de las *Categorías* reside en el diferente suelo que inevitablemente pisa el intérprete moderno del texto. Esto podría ilustrarse sin dificultad en la siguiente descripción de las categorías por parte del mismo Aristóteles (p. ej. *Cat.* 4, 1b25-26):

Cada una de las cosas que decimos sin combinarlas con otras significan: el qué [la sustancia], cómo de grande [cantidad], qué clase de cosa [cualidad], con qué se relaciona [relación], dónde está [lugar], cuándo [tiempo], en qué actitud [posición], bajo qué circunstancias [hábito, condición], qué hace [acción], qué padece [pasión] [Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν]

La impresión que ofrece este fragmento es sin duda la de una mera descripción de conceptos, sin orden alguno, un tanteo que no atiende a una regla fija. Y, sin embargo, – sostiene Trendelenburg– tal consideración sería errada, pues depende de una visión moderna del asunto que desatiende una convicción operativa en él, tan inmediata y evidente para el autor que este no se molesta en explicitarla. Dicha convicción consiste en la íntima relación entre el λόγος, lenguaje y pensamiento en Aristóteles²⁵⁵, que haría de la gramática punto de apoyo de la ontología. Con ello, Trendelenburg busca reconocer una especie de idiosincrasia propia del pensar griego, que el autor moderno debe recuperar para su intelección. Una vez asumida esta, puede ser natural observar que del sujeto del juicio surge la idea de “sustancia”; del adjetivo, la “cualidad” y “cantidad”; de los complementos circunstanciales, el “tiempo” o el “espacio”; de los verbos activos y pasivos, la de “acto” y “pasión”²⁵⁶. Así, la deducción de las categorías es todo lo contrario al producto de una abstracción rapsódica.

La fuerza de la hipótesis de Trendelenburg reside en su novedad interpretativa²⁵⁷, pero no en la calidad de sus argumentos. De hecho, lejos de solucionar las dificultades relativas al origen y naturaleza de las categorías aristotélicas, la deducción lingüística de las categorías sacó a relucir una nueva serie de problemas filológicos y filosóficos. Aquí solo mencionaremos los dos más fundamentales de un debate que Heidegger debió tener bien presente (véase GA 61, p. 8, 54; GA 62, p. 38, 45):

- En primer lugar, la hipótesis de Trendelenburg no explicaba por qué Aristóteles modificaba el número de las categorías en diferentes tratados, ni si unas eran

²⁵⁵ Trendelenburg, A., *Die Geschichte der Kategorien*, p. 23.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 97-117.

²⁵⁷ El hecho de que las categorías pudiesen ser parte del juicio es, sin duda, una tesis tradicional que parece enunciar el mismo Aristóteles al afirmar que las *Categorías* estudian las «cosas que se dicen [...] sin combinación» (*Cat.*, 1a15). De las que se dicen con combinación (el juicio) trataría Aristóteles en el *De Interpretatione*, de aquellas «κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν» (*ibid.*, 1b25) se ocupa en las *Categorías*, siendo este tratado, por consiguiente, un estudio de los elementos del juicio.

derivables de otras o cuáles eran las más fundamentales (compárese *Cat.*, 1b25 con *Top.*, 103b20; *Met.*, N 1089b20).

- En segundo lugar, vincular las categorías al lenguaje tampoco esclarecía su naturaleza: ¿eran las categorías características de las cosas o un mero registro de los conceptos? Los estudiosos del momento (Zeller, Brentano, Bonitz o Prandtl) se dividían²⁵⁸: para algunos, las categorías hacían referencia a las cosas existentes, diversas del sujeto –por eso Aristóteles las consideraba objeto de la ontología (*Met.*, E 1027b16 y ss.)–, mientras que para otros eran solo conceptos lógicos, subjetivos, útiles para clasificar las características reales; motivo por el cual aparecían sistemáticamente solo en el *Órganon* (*Cat.*, 4, 1b25-2a10; *Top.*, 103b20) o en otros tratados ajenos a la *Metafísica*, como *Eth. Nic.* (A 1096a20).

Por esta última razón, la discusión sobre las *Categorías* tomó un rumbo alejado de este tratado, pues disipar las dudas en torno al tratado requería, ante todo, poder dirimir otra cuestión más basililar: la relación entre pensamiento y realidad, es decir, la concepción epistemológica de Aristóteles y, lo que es más importante, su intelección de la *verdad*.

El psicologismo de Aristóteles

El debate en torno al concepto de verdad (ἀλήθεια) fue mucho más moderado que el relativo al λόγος y las categorías. En las contribuciones de la época, la posición aristotélica era de manera unánime considerada producto del “realismo ingenuo”, como parecía probar el famoso párrafo con el que se empieza el *De Interpretatione* (1, 16a3-8):

Los sonidos [de la voz, los fonemas], por tanto, son los símbolos de las afecciones del alma y los signos escritos [las letras] son los símbolos de los sonidos; y del mismo modo que las letras no son iguales para todos, tampoco lo son los sonidos; en cualquier caso, aquello de lo que esas cosas son signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que estas son semejanzas, las cosas, también son las mismas²⁵⁹

El núcleo del debate, de hecho, no residía en descifrar su posición, claramente realista, sino en los matices y la valoración crítica al respecto: de rechazo o admisión. Por una parte, hubo autores como Oswald Külpe (discípulo de Wundt y su escuela psicologista) que vieron en el realismo de Aristóteles la grandeza de este pensador. Él sería garante de

²⁵⁸ El estado de la cuestión que esbozamos brevemente está bien estructurado en el mismo libro de Brentano, *Sobre los múltiples modos del ente en Aristóteles* (Madrid: Encuentro, 2006, pp. 120-130). Sobre él también véase el ensayo de Reale, G., “Introduzione”, pp. xiii-lvii.

²⁵⁹ Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ γωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυξῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραγόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ, καὶ ὡς περ οὐδε γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδε φωναὶ αἱ αὐταί - ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

la naturaleza de un realismo bien entendido²⁶⁰: son las afecciones sensibles de los objetos externos los que crean en nosotros representaciones que asociamos a cosas. Desde luego, las descripciones que Aristóteles realiza en el *De Anima* son propias de una psicología tosca e ingenua, pero ellas configurarían el primer paso frente al idealismo (de Platón) en pos de los fines de la psicología experimental. Justamente esta virtud de Aristóteles era su cruz para otros filósofos, p. ej. Paul Natorp. Para este último, las obras aristotélicas solo son un retroceso respecto del trabajo de Platón²⁶¹ quien, de alguna manera, encarna el inicio del enfoque trascendental kantiano. Como es evidente en el “Libro Γ” del *Περὶ ψυχῆς* (424b20 y ss.) o en la definición del objeto de la *Metafísica*, «τὸ ὄν ἢ ὄν» (Met. Γ 1, 1002a32), Aristóteles representa una vuelta a la ontología precrítica, según la cual la filosofía busca las características de las cosas y no las condiciones de posibilidad del conocimiento de las mismas.

En cualquier caso, a favor o en contra, todas las contribuciones se remitían a una exposición del problema del “lenguaje” y de la “verdad” en el *corpus aristotelicum* que, a su vez, se basaba en una larga tradición de exégesis del *De Interpretatione* (1, 16a3-8). Esta empezó en Boecio y se mantuvo sin apenas modificaciones, pasando por Guillermo de Moerbeke, hasta Jaeger²⁶². Los integrantes de dicha línea interpretativa aducen el mismo esquema²⁶³:

Λόγος, LENGUAJE	nivel 4	τὰ γραφόμενα (τὰ γράμματα) ESCRITURA	σύμβολα / σημεῖα SÍMBOLOS / SIGNOS
	nivel 3	τὰ ἐν τῇ φωνῇ (φωναί) ORALIDAD	
ΠΡΟCΕCΟC ΨΥΧΙΚΟC	nivel 2	τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα AFECCIONES DEL ALMA, REPRESENTACIONES	ὁμοιώματα IMÁGENES
	nivel 1	τὰ πράγματα COSAS, OBJETOS	

²⁶⁰ Véanse los jóvenes escritos de Heidegger que se remiten a él, por ejemplo, “Kant und Aristoteles” (GA 1, pp. 49-54). También, sobre Külpe y su posición, su artículo “El problema de la realidad en la filosofía moderna” (GA 1, p. 1-16). Este autor se ocupó del tema en una de sus últimas contribuciones, Külpe, O., *Zur Kategorienlehre*. München: Sitzungsberichte der Bayr. Akad. d. Wissenschaften, 1915. Sobre este trabajo también se ocupó Heidegger al final de su *Habilitationsschrift* (GA 1, pp. 400 y ss.)

²⁶¹ Reale, G., *ob. cit.*, p. 194-195; E. Berti, “La interpretación heideggeriana ...”, pp. 90. El título mismo de la obra fundamental de Natorp es sintomático de su posición: *Platos Ideenlehre. Eine Einleitung im Idealismus*.

²⁶² Sobre las diferentes traducciones del pasaje, véase Lo Piparo, F., *Aristotele e il linguaggio*. Bari: Laterza, 2005, pp. 34-37.

²⁶³ Que tomamos de Lo Piparo, F., *ob. cit.*, p. 38, con algunas modificaciones.

Así, en esta clasificación, el λόγος quedaría situado al nivel de los símbolos y signos, y, por tanto, permitiría la transmisión a los otros seres humanos de las representaciones mentales extraídas de los objetos. Tal concepción se halla en muchos manuales de la formación de Heidegger, entre los que destaca el libro de Heinrich Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*²⁶⁴. Según este, además, el λόγος se convierte en *único portador de la verdad*, pues esta solo puede surgir de la correspondencia del juicio con la cosa. Tal afirmación casa muy bien con el famoso pasaje de *Metafísica*, donde Aristóteles rechaza ver en la “verdad” un posible objeto de su tratado ontológico al «estar en el pensamiento y no en las cosas [ἐν διανοίᾳ ἀλλ’ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι]» (E 4, 1027b16 y ss.). Aunque, obviamente, el asunto no podía ser tan sencillo.

Verdad y ente

En otro de los trabajos más importantes de la época, E. Zeller había señalado de manera acertada que “lo verdadero” en Aristóteles es el *individuo*, algo que parece estar en sintonía con ciertas afirmaciones del *Órganon* o del *De Anima*, en las que sitúa la verdad más allá del juicio (*De An.* B, 418a10; Γ, 427b11). Sin embargo, el individuo no es otra cosa que el “ente”, ese objeto de estudio de los tratados recogidos en la *Metafísica*²⁶⁵, por lo que tal visión del asunto parece contradecir la exposición hecha hasta el momento: ¿Cómo entender el concepto de ἀλήθεια?

Esta vinculación entre verdad y realidad, además, es lo que, frente al pasaje recién citado del “Libro E”, parecía sostener el mismo Aristóteles al final del “Libro Θ” (10, 1051a10 y ss.), donde identificaba la verdad con lo más propio del “ente”:

Ente y no ente se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, *en otro que es el más propio, verdadero o falso*, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas²⁶⁶

¿Cómo armonizar tal incongruencia entre *Met.* Θ 10 y E 4? Este interrogante suponía uno de los grandes desafíos filológicos y filosóficos del siglo XIX. Caben solo dos posibilidades, exploradas por las contribuciones de la época: (i) cancelar el adjetivo “el más propio [κυριώτατα ὄν]” –opción por la que optaron estudiosos como Schwegler y, posteriormente, Ross, al reducir la dificultad a problemas de transmisión²⁶⁷– o (ii)

²⁶⁴ *Die Syllogistik des Aristoteles, Die logische Theorie des Urteils.* Laupp, 1886, p. 6.

²⁶⁵ Sobre la interpretación de Eduard Zeller, véase *Fundamentos de la filosofía griega.* Buenos Aires: Siglo XX, p. 180 yss.

²⁶⁶ Ἐπὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δὲ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τὸ συγκεῖσθαι ἢ σιηρῆσθαι.

²⁶⁷ Sin embargo, más que solucionar, Schwegler se quita de encima el problema al indicar que *todo* el capítulo es un texto que “no corresponde” al libro Θ, pues este hablaría de la potencia y el acto, y no de la

traducirlo de algún modo diferente –preferida por Jaeger, quien entendió “κυριώτατα” como “más común” o “en la mayoría de los casos” [*am gebräuchlichsten*]²⁶⁸ –.

Pese a todo, la relación entre verdad y ente no se clausura mediante estas propuestas, pues en ciertos fragmentos de la *Metafísica* sigue patente tal tensión, especialmente cuando Aristóteles define su investigación *ontológica* en los términos de una «ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία» (α, 993a30; también 993b17) o, en general, un «φιλοσογεῖν περὶ τῆς ἀληθείας» (Α, 983b2). Luego no resulta nada evidente si la verdad en Aristóteles es solo la correspondencia del pensamiento con las cosas o las “cosas mismas”, aunque, en cualquier caso, no acabe de señalar qué querría decir tal “teoría de la verdad ontológica”.

De hecho, la cuestión de la verdad en Aristóteles nos remite a otra, aún más profunda, a saber, la determinación del objeto propio de la ontología aristotélica. Esto no era tampoco algo obvio, pues la *Metafísica*, el eje desde el que se comprende el *corpus* en su totalidad, era y sigue siendo el texto más inaccesible del Estagirita.

La tensión de la Metafísica

En 1888 Natorp publicó uno de los artículos más relevantes para entender el impulso de los estudios aristotélicos de comienzos del siglo XX (especialmente, de las pesquisas de Jaeger y Heidegger). En su “Tema y disposición de la *Metafísica* de Aristóteles”²⁶⁹ este neokantiano señaló que dicho tratado no podía ser entendido como la obra de un único pensador o, al menos, no como el desarrollo de un proyecto unitario. Con ello calificaba de incorrecto el *presupuesto metodológico* de los estudios hasta el momento (procedente de la escolástica, tan bien expuesto por Suárez): considerar que esta obra era un texto coherente y sistemático. Realmente –señala Natorp– en la *Metafísica* se darían cita dos empresas diversas, irreconciliables entre sí: el estudio del “ser en general” (propuesto, p. ej., en Γ 1 1002b20) y el de la “teología” (Κ 7, 1064b3 y Λ 1, 1069a30) o, en general, el análisis de “lo divino” (Α, 2 983a5).

Según el neokantiano, la *Metafísica* solo es una recopilación de dos estudios diferentes, formados por tres libros cada uno. Por un lado, existiría un tratado compuesto por los

verdad. Ross, en cambio, opina que existe una trasposición y considera no el texto en sí, sino “κυριώτατα ὄν” como falso, amén de apuntar que el capítulo décimo «has little to do with the rest of the book Θ». Sobre estas se detiene el mismo Heidegger, véase GA 31, pp. 80-85, del cual extraemos las citas. Según Schwegler, por tanto, el final de “Θ” se limitaría a completar los dos tipos de “entes” que constituyen el tema de la *Metafísica* después de que en “Libro Ζ” se hablase de las “categorías”, cf. 1028a13-15.

²⁶⁸ Así, todo lo que sigue es solo una repetición de lo ya dicho en *Metafísica* E, 4, siendo una interpolación más en la difícil transmisión histórica del texto. Véase Jaeger, *Studien zur Entwicklungsgeschichte*. Berlin: Weidmann, 1912, p. 52. También Aristoteles. *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923, p. 211 y ss.

²⁶⁹ Natorp, P., “Tema y disposición de la *Metafísica* de Aristóteles”, en *Philosophische Monatshefte*. Sobre su importancia, véanse las contribuciones de Reale y Berti mencionadas en la bibliografía.

libros Z – H – Θ (los libros de la sustancia y del ser en general); por otro, por los libros M – N – Λ (libros de la sustancia eterna y la teología)²⁷⁰. En un intento posterior de unificación, Aristóteles habría querido escribir una “Introducción” (A, α, Γ) que intentase evitar las tensiones aludidas, pero sin obtener los resultados esperados²⁷¹.

Sin embargo, con esta interpretación el objeto de estudio más importante del *corpus* se sumía en la más oscura de las determinaciones, dado que no quedaba claro qué objeto tomar como propio de la *Metafísica*. Solucionar este callejón sin salida fue la grandeza de W. Jaeger²⁷². La famosa propuesta de su *Aristóteles* de 1923 (ya planteada en 1914) formula que la tensión inherente a la *Metafísica* no era debida a “dos investigaciones” independientes de Aristóteles, sino a la compilación en un mismo tratado de pesquisas relativas a *dos momentos* diferentes del desarrollo intelectual del pensador macedonio: «no hay duda de que las dos deducciones del concepto de metafísica no han resultado de un único acto de creación espiritual»²⁷³.

La importancia de este descubrimiento, sin embargo, no residía en la disolución de una dificultad concreta. El estudio genético del “desarrollo intelectual” mediante el cual Jaeger accedía a los textos llevaba consigo la promesa de resolver cualquier problema exegético del corpus. Así, desde el segundo tercio del siglo XX, el paradigma genético parecía resolver todos los problemas del corpus y solo esperaba ser aplicado a las tensiones de otros tratados, como aquellas relativas a la *Ética a Nicómaco* o a la

²⁷⁰ Berti, E., “Heidegger ed il concetto aristotelico di verità”, pp. 110. Esta tradición es la que Berti ha seguido indagando y situado en Alejandro de Afrodisia, quien habría supuesto un momento clave en la transmisión del texto. Véase Berti, E., “Introduzione”, en Aristotele, *Metafísica*. Bari: Laterza, 2017, pp. iii-xxiii; también Berti, E., “Tradurre o tradire la Metafisica di Aristotele”, *Lectio nella Facoltà di Filosofia UniSr*, 2018, doi: <https://www.youtube.com/watch?v=17CdFtiPi-w>. Según este profesor de Padova, el *stemma codicum* de la *Metaphysica* muestra dos familias claramente diferenciadas, α y β. Hasta el momento se habría privilegiado la familia β al ser esta la determinante para el pensamiento teológico, primero, neoplatónico, luego árabe y, posteriormente, cristiano. Sobre el *stemma codicum*, nos remitimos a Harlfinger, D., “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik“, en Aubunque, P., *Essais zur la Métaphysique d’Aristote*. Paris: Vrin, 1979. pp. 7-33; Fazzo, S., “Lo stemma codicum della *Metafisica* di Aristotele”, en *Revue d’Histoire des Textes*, XII, 2017, pp. 35-58.

²⁷¹ De hecho, allí donde resulta atisbarse una vía de conciliación, los primeros ocho capítulos del “Libro K” (7, 1064b3) y la parte final del “Libro E” (1026a23-32) serían espurios (fruto de una tradición que ha intentado entender la *Metafísica* como un texto unitario)

²⁷² Jaeger estudió con Natorp en Marburgo (*cf.* Reale, *ob. cit.*, p. 190; también las obras de Berti señalan esta relación).

²⁷³ Jaeger, *Aristoteles*, p. 294. Un primer bloque del escrito estaría representado por la “Metafísica” redactada por un joven Aristóteles aún vinculado a los ideales platónicos; la cual siguiendo a Natorp, constituiría los libros M (9-10), N y Λ, cuya introducción residiría en A, B, Γ, E. En ella todavía se entiende la filosofía [πρώτη φιλοσοφία] como investigación vinculada a la teología y a la idea de lo divino. Sin embargo, los libros Z, H, Θ, I y M representarían un segundo momento antiplatónico, según el cual la filosofía sería la ciencia de la sustancia y nada más, la cual se identificaría con el “individuo”. En comparación con Natorp, los grupos textuales varían y consiguen dar más armonía a la obra. Sobre ello, véase Berti, E., “La Metafisica di Aristotele: Onto-teologia, filosofía prima?”, p. 265.

*Retórica*²⁷⁴. Además, siguiendo a E. Berti²⁷⁵, con esta interpretación no solo se ofrecía una solución filológica a los problemas señalados por Natorp, sino que se revalorizaba la imagen del Estagirita. El *Aristóteles* de Jaeger dibujaba un Aristóteles científico de lo más actual, preocupado por las cosas individualísimas de las ciencias positivas y ajeno al influjo que en un primer momento de su educación tuvieron las ideas abstractas de Dios y mundos meta-físicos. El discípulo de Platón fue el primero que entendió el universo de un modo científico y, con base en él, quiso comprender el ser humano, la política y cualquier otro ámbito del saber. Aquel que fue el gran filósofo para la escolástica árabe y cristiana se convertía entonces en el modelo de pensador que el presente debía impulsar, alejado de especulaciones abstrusas. Esta conclusión, en el fondo, congeniaba a la perfección con la visión psicologista del *corpus* que antes hemos expuesto, desde la cual toma cuerpo la exégesis heideggeriana.

V.2. Λόγος: la llave de acceso al *corpus aristotelicum*

La interpretación heideggeriana es fruto de una vasta tarea exegética que abarca casi la totalidad del *corpus aristotelicum* y el tratamiento de muchos de los problemas en él contenidos²⁷⁶. Aquí, por razones de espacio y concreción, no podemos hacernos cargo de dicha interpretación en su completud, pues el fin buscado estriba exclusivamente en iluminar el sentido de la “*Destruction*” desde ella. Nos satisfaremos con una exposición de los pasos fundamentales de la misma; en particular, de las dos vías interpretativas en torno a las cuales, en nuestra opinión, giraría el proyectado libro de Heidegger sobre Aristóteles:

(1) la lucha contra la interpretación instrumentalista del λόγος en Aristóteles, predominante en la literatura psicologista de la época;

(2) la apología del horizonte pre-teórico (es decir, ajeno a la comprensión teórica de la existencia) en el *corpus aristotelicum*, que reluce en varias ocasiones y que habría pasado totalmente desatendido en los estudios aristotélicos del momento. El mayor indicio de este horizonte es, para Heidegger, el concepto griego de ἀλήθεια, el cual, como esperamos mostrar, no tiene ninguna connotación mítica o esotérica²⁷⁷.

²⁷⁴ Sobre otros estudios en el marco de este método, véase Reale, G., *Il concetto...*, p. xxv y ss.

²⁷⁵ Berti, E., *art. cit.*, p. 266.

²⁷⁶ La obra *Platón - El Sofista* (GA 19) da la máxima prueba de ella. En esta lección se ofrecen interpretaciones de la *Ética a Nicómaco*, *Metafísica*, *Física*, *Tópicos*, *Analíticos primeros*, *Categorías*, *De Anima*, pero con referencias que van desde *De Caelo* o *De parte animalia*, por poner algunos ejemplos (GA 19, p. 33, 45)

²⁷⁷ Esta es la opinión de algunos de los autores antes citados; véase, p. ej., Cordero, *art. cit.*, p. 12.

Estas dos afirmaciones han de entenderse como un todo que constituye la base de la interpretación heideggeriana: solo porque el λόγος no es un *instrumento* que media entre las «afecciones del alma» [παθήματα τῆς ψυχῆς] y «las cosas» [τὰ πράγματα] (*De Inter.*, 16a3-8), puede comprenderse la dimensión pre-teórica del planteamiento de Aristóteles. En la presente sección y la siguiente nos ocuparemos de la intelección de estas dos tesis interpretativas, las cuales representan la prolongación de la deconstrucción del dominio de la teoría desde el cual entendemos la tradición filosófica. Para ello, por tanto, no se ha de perder de vista la interpretación media de un Aristóteles científico o positivista que acabamos de exponer en la sección anterior (V.1), pero tampoco el objetivo filosófico que persigue Heidegger con la “*Destruction*”, a saber, de ofrecer una determinación positiva del modo de existir pre-teórico de la existencia humana (II.2). Este es el marco – reconocido por el mismo Heidegger– desde el cual se lee a Aristóteles:

El interrogante directriz de la interpretación debe ser: ¿bajo qué objetualidad y bajo qué carácter ontológico se experimenta e interpreta el ser humano, el “ser en vida”? (...) También: ¿cómo es conceptualizado explícitamente el ser del hombre?, ¿cuál es la base fenoménica de la explicación y cuáles son las categorías ontológicas nacidas como explicación de lo así visto? (GA 62, p. 372)

Además, cabe recordar que el *corpus aristotelicum* para Heidegger sirve, ante todo, de instancia mediante la cual acceder al *modo de pensar griego*, al *horizonte* de la discusión de la Atenas clásica. Con una aproximación similar al impulso de Trendelenburg, el núcleo de la interpretación no reside en elucidar qué dice Aristóteles en sus tratados, sino subrayar el horizonte que se presupone en ellos. Ahora solo nos interesa resaltar este último; de la exposición heideggeriana de la especificidad de la doctrina aristotélica nos encargaremos más adelante, en el capítulo siguiente (VI).

λόγος y existencia humana

La distancia que Heidegger adopta frente a las interpretaciones al uso consiste, principalmente, en negar la concepción instrumentalista del λόγος atribuida a Aristóteles. Esta comprensión de la cuestión era corriente en la época, en especial a partir de una cierta imagen del famoso párrafo inicial del *De Interpretatione* (16a3-8) en el que se expondría una consideración lineal del λόγος como lenguaje²⁷⁸.

Según Heidegger, en el *corpus* este término tiene la naturaleza más concreta de designar el modo de existir de la existencia humana, como, por ejemplo, señala en *Ética a Nicómaco*: «lo propio del modo de existir [ψυχῆ] del ser humano es la actividad según el λόγος o [si se prefiere] no sin el λόγος» (EN 1098a7-8)²⁷⁹. El λόγος, siguiendo la

²⁷⁸ Nos remitimos, nuevamente, al excelente examen de Lo Piparo, F., *ob. cit.*, pp. 35 y ss.

²⁷⁹ «ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνεργεῖα κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου». También véase EN 1097b28-1098a14. Esta frase se oscurece al traducir “según reglas”. Véase Lo Piparo, F., *ob. cit.*, pp. 15 y ss.

célebre afirmación de *Política* (A 2, 1253a9), es aquello que caracteriza al ser humano frente a otros animales: es «ζῷον λόγον ἔχον», donde ἔχειν no debe ser entendido en términos de un “tener”, por ejemplo, *una facultad*, sino como el ser *esencial* a algo.

Sin embargo, no se ha de pensar que esta exégesis alternativa surge solo a partir de otras referencias textuales, diversas a las ya clásicas. Su fundamento reside, más bien, en las múltiples dificultades que ofrece la lectura psicologista del pasaje antes referido del *De Interpretatione*, 16a3-8. En él, el término λόγος brilla por su ausencia. Asimismo, las «παθήματα τῆς ψυχῆς» pueden ser entendidas de forma diversa a “estados internos del alma”²⁸⁰. Por no hablar del «ταῦτα ὁμοιωματα πράγματα», la supuesta “correspondencia con las cosas” (*cf.* GA 21, p. 167)²⁸¹, de la que se sigue una teoría de la verdad como “correspondencia”, para la cual lo verdadero representaría una característica del juicio (λόγος). Atribuir este sustantivo, “correspondencia”, a “ὁμοίως” es, al menos, problemático dado el amplio uso del término “ὁμοίως” dentro del corpus.

Por motivos de espacio, no queremos pasar lista de las múltiples dificultades que ofrece el pasaje, sobre el que han corrido ríos de tinta²⁸², pero sí advertir que la crítica filológica actual no duda en admitir la viabilidad e incluso la *necesidad* de ofrecer otras aproximaciones no-instrumentalistas del pasaje, como Heidegger intentaba a principios del siglo XX. Dichos problemas que exigen atender a otras referencias desde la que comprender la noción de λόγος.

Para Heidegger el primer paso en la concepción no-instrumentalista del λόγος no radica en un escudriño del *De Interpretatione*, sino en matizar el sentido de “*ψυχή*” como

²⁸⁰ Heidegger niega la idea de que παθήματα pueda ser traducido por “afecciones del alma”, pues no es “afección” [πάθη] lo que aparece, sino παθήματα, «lo que se mueve y es aprehendido como móvil» (GA 21, p. 167); es decir, παθήματα debe ser entendido en el sentido amplio de “ser afectado” o de “aprehender algo”. Lo mismo sucedería con “τὰ πράγματα”, que el pensador alemán prefiriere traducir “la cosa en el trato con ella”, siguiendo el sentido originario de la palabra (es decir, de πράξις). Como sucede en casi todos los casos con las versiones heideggerianas, estas disquisiciones filológicas exclusivamente matizan las tesis para que sea más patente “los ojos adecuados” desde lo que se lee y no son algo de lo que dependa la comprensión general del texto. Brevemente: no es que a base de explicaciones del griego (mediante etimologías o referencias) se gane el terreno de la interpretación; ella se obtiene a partir de una elucidación filosófica sobre ciertos conceptos tradicionales.

²⁸¹ Sobre los diferentes problemas, véase Lo Piparo, F., *ob. cit.*, p. 31 y ss.

²⁸² Para un análisis exhaustivo que coincide con la crítica heideggeriana a la lectura tradicional del pasaje, véase Lo Piparo, F., *ob. cit.*, pp. 33 y ss; también, en clara defensa de la interpretación heideggeriana, véase M. Marzoa, F., “Comentario a Aristóteles, *De Interpretatione*, 1-3”, en Álvarez Gómez, A. / Martínez Castro, R., *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 119-129. El único dato que parece corroborar la concepción psicologista es el uso de la preposición “ἐν” en la primera línea: «Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα» que, posteriormente, se soluciona con un genitivo «παθήματα τῆς ψυχῆς». Sin embargo, por seguir la interpretación heideggeriana, podríamos pensar en un uso metafórico del término, presente en la misma primera línea al referirse a «τὰ ἐν τῇ φωνῇ σύμβολα», es decir, como si “en” el lenguaje estuviesen contenidos los “símbolos”.

“modo de ser”, de “existir” o “vivir” (y no por “*anima*” o “*alma*”²⁸³), pues el λόγος alude a la *existencia* humana. El problema no es la noción de λόγος, sino la idea de sujeto desde la que se llega a ella. No es casualidad que los primeros cursos de Heidegger sobre este pensador pivoten en torno al *De Anima* (DLA 75.7247). Así pues, solo desde una elucidación del sentido de la “*ψυχή*” es posible la comprensión originaria del «ζῶον λόγον ἔχον», y, de ahí, del λόγος.

Ψυχή humana

Las disquisiciones inaugurales que ponen en marcha la argumentación del *De Anima* aristotélico ofrecen, según Heidegger, un análisis fenomenológico *ante litteram*; algo, en cierta medida, correcto, si por “fenomenología” se entiende lo señalado en **I.1**: una crítica a la concepción psicologista de la conciencia.

Aristóteles afirma de manera constante que se erraría frontalmente si se concibiese la *ψυχή* en términos de algo que estuviese “dentro” del cuerpo o, de algún modo, separable de él, pues aquella es a este como la forma a la materia (DA 412b5-10). Del mismo modo que no hay cera sin algún tipo de figura, no hay “ente vivo”, no hay vida [ζωή] sin *ψυχή*. Es posible pensar seres vivos con diferentes *ψυχαί* –en eso consistirá los desarrollos más profundos del *De Anima*–, pero esa pluralidad de sentidos de la vida no conlleva una especie de independencia ontológica respecto del cuerpo. La *ψυχή* es, por tanto, la configuración que adopta la vida en su “existir”, es decir, en su relacionarse con el mundo (*intentio*) en cuanto algo viviente, sin cavilaciones sobre la supuesta “realidad” *intra* o *extra* corporal de tal “capacidad”. En dicción husserliana (**I.1.**), los primeros pasajes del “Libro B” del *De Anima* se podrían entender bajo el prisma de la “reducción” o “puesta entre paréntesis” de cualquier tipo de consideración relativa a la trascendencia.

Esta conclusión pone en aviso de que las diferentes “posibilidades” [δύναμεις] del alma, entre las que destaca el λόγος, no han de ser entendidas bajo la idea de “facultad”. El término griego apunta a los *modos en los cuales* el ente vivo en cuestión *existe*. «El intelecto, la sensación, el movimiento y la quietud, el cambio en la nutrición, el crecer y el menguar» (DA 413a20) no son, entonces, “características” que se sumarían o restarían a un cuerpo, sino modos de ser de la existencia llamada “vida”.

Δύναμις quiere decir: “puede”. El yo lo entiende Aristóteles como δύναμις: “yo puedo” (en lo cual el “yo” y “eso” que se puede no están escindidos) (DLA 75.7247, p. 27)

²⁸³ Aquí vale lo ya dicho al principio de este capítulo. El problema no reside en los términos en sí, sino en el concepto que expresan. Si por “*alma*” entendemos algo diferente a una “sustancia” que estaría “dentro” o, de algún modo, “conectada” con la “sustancia cuerpo”, entonces no habría problema alguno en traducir “*ψυχή*” por “*alma*”. Pero dada la pre-comprensión desde la cual nos aparece el concepto “*alma*” es mejor evitar tal tipo de traducción.

No es que “yo”, por tanto, exista y, además, en cuanto viviente, *pueda* “hacer algo”. Afirmar esto último nos volvería a colocar en el terreno del psicologismo:

Aristóteles ha expuesto en su tratado *Περὶ ψυχῆς* los primeros delineamientos de una ontología de la vida. Sería confundir totalmente las cosas ver en él una psicología o llamarlo así (GA 22, p. 182).

Con ello, claro está, tampoco se quiere afirmar que Aristóteles sea siempre fiel a ese matiz anti-psicologista. De hecho, sería injustificable no admitir también una dimensión psicologista en el *De Anima*. “Sería confundir totalmente las cosas ver en el *De Anima* una psicología”, pero sería inconsecuente negar que en ese tratado también se encuentra la base para el estudio psicológico o biológico del ser humano. Heidegger en ningún momento pretende negar esto, aunque algunas frases den esa impresión²⁸⁴. Cabe enfatizar que no quiere señalar la imposibilidad de accesos alternativos a los textos de Aristóteles. De hecho, él mismo afirma que tanto la fenomenología como el psicologismo «tiene sus raíces espirituales e históricas en la filosofía griega» (GA 61, p. 92). El peso de su exégesis no cae tanto en *afirmar de manera categórica* una interpretación, sino en *proponer una alternativa* que saque a la luz una dimensión olvidada del texto que, a su vez, permita resolver algunos de los problemas que este ofrece.

Esta es la primera convicción de Heidegger desde la que extrae una nueva aproximación al *λόγος*: *el lenguaje no se usa, en él se vive*.

Λόγος, significado y finalidad

Volvamos, pues, a la afirmación desde la que Heidegger pretende entender la noción de *λόγος*: «lo propio del modo de existir [*ψυχή*] del ser humano es la actividad según el *λόγος*» (EN 1098a7-8), lo que ahora quiere decir: el *λόγος* es la forma de existir del ser humano y no una herramienta más o menos esencial para su vida. Es un modo de existir *cualitativa y ontológicamente diferente* frente a los otros seres vivos: «ζῶον λόγον ἔχον» (Pol., A 2, 1253A9).

Ahora bien, al definir el *λόγος* de este modo nos hemos alejado de una concepción instrumentalista del lenguaje, pero no hemos aclarado su sentido alternativo. Para asir su especificidad merece la pena distinguir, siguiendo a Aristóteles, el “golpe sonoro” y la “voz”, para desde ahí entender el *λόγος*:

Según dijimos, no todo sonido de un animal es voz [*φωνή*] –es posible, en efecto, producir sonidos con la lengua, así como tosiendo–. Ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna

²⁸⁴ No hay que perder de vista que los textos utilizados aquí son apuntes y manuscritos para las lecciones, en las cuales es normal tender hacia la hipérbole o a la polémica a fin de resaltar una determinada posición.

representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado (DA 420b29-35)

Si optamos por la línea de lectura “convencional” (psicologista), podríamos entender este párrafo como la defensa de la siguiente tesis: la voz (φωνή) está constituida por la relación del sonido (ψόφος, ἔμψυχόν) con “alguna representación” (μετὰ φαντασίας τινός) –término equivalente a las famosas “παθήματα” internas a la “ψυχή” de *De Int.* 16a3-8–, de tal modo que identificaríamos φωνή con λόγος. Sin embargo, Aristóteles traza una distinción clara entre los dos últimos términos:


La voz [φωνή] es signo del dolor y del placer y por ello se encuentra en otros animales [que no son humanos]. El λόγος, empero, tiene como fin expresar aquello que es conveniente de lo que es perjudicial y, por tanto, aquello que es justo de lo que es injusto. Lo propio del ser humano frente a los demás animales consiste en poseer, solo él, intelección del bien y del mal, de lo justo e injusto (Pol. 1253a10-15)

Este pasaje del *corpus* es clave en la interpretación heideggeriana. Aquí se establece una diferencia entre dos niveles: aquella vida determinada por el dolor y el placer y aquella otra por lo justo e injusto, por el bien y mal. Solo esta última dimensión hace posible y representa el λόγος y, por tanto, la existencia del ser humano en cuanto tal. Sin duda, uno podría establecer una *jerarquía* de “facultades”, algo que también parece dar a entender Aristóteles en otros famosos pasajes (Met. A, 980a21):

ψόφος, ἔμψυχόν	
SONIDO	ψυχή, μετὰ φαντασίας τινός

φωνή	ALMA, IMAGINACIÓN
VOZ	τὸ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ αἰσθησιν ἔχειν

λόγος	SENTIDO DEL BIEN Y DEL MAL
LENGUAJE	



Pero esto sería confundir las cosas y volver al terreno del psicologismo. El lenguaje (λόγος) no nace de la voz, como la voz surgiría del sonido. El λόγος no brota de la fantasía, como esta tendría su origen en la unión de lo múltiple de la sensación. El λόγος representa un *modo* cualitativamente diverso de entender el mundo, cuya forma determina eso que llamamos “existencia humana”, consistente en que para ella todo tiene un *valor*, todo aparece *con vistas a* eso nocivo o útil, justo o injusto. El ser humano, por tanto, es caracterizado como el ente para el cual *todo aparece desde estos valores*.

Aún podemos concretar más esta interpretación al señalar que la diferencia entre la voz y el λόγος –siguiendo lo dicho en DA 420b29-35– estriba en el *significado*, en el horizonte semántico en el que aparecen las cosas. Siguiendo la afirmación del *De*

Interpretatione (16b25-17a10): «λόγος δέ ἐστι φωνὴ σηματικὴ». El λόγος, en general, es lo que Heidegger en 1921 gusta de llamar “significatividad” (GA 61, p. 90-1):

Significatividad es una determinación categorial del mundo; los objetos de un mundo, los objetos pertenecientes al mundo son vividos en el carácter de la significatividad. (...) No es que los objetos en primer lugar existan como realidades desnudas, p. ej. objetos de la naturaleza, los cuales son revestidos en el transcurso de la experiencia de un *carácter de mundo* [es decir, de significado]

“ζῶον λόγον ἔχον” quiere decir tanto –si se nos permite– como “ζῶον σημαντικόν”. Aristóteles, por tanto, no ofrece una noción positivista del mundo, según la cual este estaría compuesto de sensaciones que la mente uniría. El acceso a las cosas es dado siempre de manera significativa y esto quiere decir, que es dado siempre desde un valor, fijado por Aristóteles en lo nocivo o útil, justo o injusto. Todo para el ser humano *tiene un significado*; incluso cuando nos topamos con algo que no sabemos qué es, un “sonido” supuestamente asignificativo, ese no-saber no aparece carente de significado, sino como un “quizá sea la ruptura de una tubería”, “la caída estrepitosa de un vecino”, etc., algo que siempre está en vinculación a un fin: “hay que abandonar el edificio” o “salir en ayuda de alguien”. Esta advertencia tiene grandes consecuencias a la hora de entender la verdad, pues este término queda descartado en cuanto mediador entre los *estados psíquicos* y las *cosas del mundo* (cf. GA 62, p. 377; 21, p. 167)²⁸⁵ y, por consiguiente, en cuanto atributo del “juicio”.

Ahora bien, antes de introducirnos en el asunto, es importante señalar que solo porque el “λόγος” es significatividad en este sentido originario, por tal término también puede entenderse “la enunciación”, la acción de comunicar un significado a alguien (*Aussage*), es decir, un *segundo sentido, derivado*, de λόγος. Heidegger no pretende negar que λόγος quiere decir también “enunciado” o “proposición”; sencillamente este es solo una forma semántica derivada de un sentido originario.

Desde dicha segunda acepción, por ejemplo, debe ser entendida la primera frase del *De Interpretatione*: «Lo que se da en la voz, en el lenguaje, es algo que expresa [τὰ σύμβολα] lo apprehendido» (16a3). Con ello, por tanto, se deshace la confusión inicial. El λόγος no está en alguna parte del recuadro expuesto en la sección anterior (V.1), sino que subyace a cada uno de sus elementos. En cualquier caso, de ahora en adelante, para evitar ambigüedades, al λόγος en su forma secundaria, *derivada*, lo denominaremos con el término castellano “juicio”, siempre teniendo en cuenta que este solo es posible porque hay algo así como λόγος en cuanto significatividad, para el cual seguiremos usando la palabra. Justamente por la homonimia del término, esta diferencia debe ser la base de

²⁸⁵ Dado que todo es significativo –señala Heidegger–, Aristóteles habla de la negación como un “μή ὄν” (no-cosa) y no como un “οὐκ ὄν”, que significaría «no ser nada» (GA 24, p. 295). Esto es se colige de ciertos usos de Platón (*Soph.* 257a) y de Aristóteles (*Met.* E 1, 1026a33).

cualquier acceso al *corpus*, pues a partir de ella se iluminan algunos de los pasajes más oscuros del Estagirita.

V.3. El concepto de ἀλήθεια: el humus del pensamiento griego

El 16a3-8 en *De Interpretatione* no es solo un pasaje fundamental para comprender la idea de λόγος en Aristóteles, sino también su concepción de la verdad, ἀλήθεια. Un término lleva al otro. De hecho, uno de los desarrollos más comunes de la teoría de la correspondencia pone a ambos en vinculación mutua, al concebir el “λόγος” como instrumento, concretamente como el *portador* o lugar de la verdad. Así, siguiendo la interpretación usual, solo el juicio, que se identifica con el λόγος, puede ser verdadero o falso [ἀληθής ἢ ψευδής], dado que una representación mental, en sí misma, no lo es. Heidegger quiere defender la admisión, dentro de la doctrina aristotélica, de un sentido alternativo de verdad, el cual posteriormente denominara “ante-predicativa” (SuZ, p. 149, p. 359; GA 9, p. 130); designación algo confusa con la cual se indica simplemente un tipo de verdad que *no se da en el juicio*, concretamente, en el *juicio teórico o asertivo*, pues «no todo juicio es asertivo [*i. e.* teórico], sino [solo] aquel en que se da la verdad o la falsedad» (*De. Int.*, 17a1-7).

La verdad ante-predicativa

La concepción de la verdad ante-predicativa puede corroborarse a partir de algunos pasajes del *De Anima* (6, 430a25 ss.), en los cuales se afirma que se dan dos tipos diferentes de verdad, relativos a la «intelección de las cosas indivisibles» (νόησις τῶν ἀδιαρέτων), la simple aprehensión, y la «intelección de cosas compuestas» (νοήσις τῶν διαρετῶν), la forma judicativa, concretamente, aquella asertórica:

La intelección de los indivisibles hace referencia a las cosas en las que no es posible la falsedad. En cambio, en las que es posible la falsedad y la verdad, hay ya una síntesis de las nociones, las cuales forman como una unidad (Γ 6, 430a26)

Es innegable que en Aristóteles la “verdad” se dice al menos de dos formas, *según haya “síntesis” o no*. La “verdad sintética” es aquella que Aristóteles sitúa en el “juicio asertórico” (el sentido derivado de λόγος), el mostrar algo desde algo [φάσις τι κατά τινος], en el tipo de juicio que denomina λόγος ἀποφαντικός, (DA 430b26-30), p. ej. “el ordenador es blanco”, enunciado en el cual se muestra el ordenador [τι] desde [κατά] su blancura [τινος].

Solo en la aprehensión apofántica de las cosas es posible el error, pues este «es siempre en la síntesis [τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί]» (DA 430b1-2; también 430a27; Met. Δ 29, 1024b31). Uno bien puede querer mostrar el ordenador desde la blancura y darse cuenta de que no es así, de que ese color no pone de manifiesto en ningún caso el

ordenador, sino otras cosas. “Blancura” y “ordenador”, por tanto, aparecen en el juicio apofántico como dos cosas separadas que, en este caso, no concuerdan. Esa posible falta de concordancia pone de manifiesto que toda acción *συνθετική* va de la mano de una διαίρεσις, de la división en elementos, pues solo la *division* puede hacer posible el decir “algo” de “algo”: «todas estas cosas [relativas a la síntesis] se pueden llamar también divisiones [ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσις φάσαι πάντα]» (DA 430b3).

Por eso, en la estructura judicativa apofántica, analizada en el *De Interpretatione*, se manifiesta que «en la síntesis y en el análisis está el ser verdadero o falso [περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψευδὸς τε καὶ τὸ ἀληθές]» (*De Inter.* 1, 16a12). Es esta estructura del decir “algo de algo” la que permitiría la κατάφασις y la ἀποφάσις, la negación y la afirmación (*ibid.*, 5, 17a8)²⁸⁶. Todo ello, por tanto, en lo que se refiere a *una modo* de entender la verdad, a aquel relativo al “juicio”.

Frente a este modo, Aristóteles apunta a otro, consistente en no ejercer ninguna “síntesis” y en el que tampoco hay διαίρεσις alguna:

La afirmación, por tanto, como la negación, es predicar algo de algo, y es siempre verdadera o falsa. Esto, sin embargo, no se da siempre en el intelecto, es verdadero cuando tiene como objeto algo según la esencia y no predicando algo de algo (DA 6, 430b27)²⁸⁷

Aristóteles ejemplifica esta otra forma de entender la verdad a partir de los “proprios” [ἴδια] de la sensibilidad, por ejemplo, el color. En la aprehensión del “blanco” no hay ningún decir algo de algo [τι κατὰ τινοῦς] y, por tanto, no es posible equivocarse. Lo mismo sucede, señala Aristóteles, en «la audición del sonido y la gustación del sabor» (DA B, 418a10-15). En estos casos, el Estagirita afirma que nos encontramos con un tipo de aprehensión que «siempre es verdadera [ἀεὶ ἀληθής]» (DA Γ, 427b11), pues *no es posible el error*. En esta última tesis reside lo fundamental para la interpretación heideggeriana y no tanto en la ejemplificación concreta que da Aristóteles a la luz de la sensibilidad, pues Aristóteles concede la aplicación de la “verdad” más allá del juicio teórico.

Esto es, sin duda, algo asombroso, pues un filósofo moderno habría indicado que la aprehensión del “blanco” no es ni verdadera ni falsa²⁸⁸. «La intelección de los indivisibles

²⁸⁶ Obviamente, Heidegger no quiere solo negar que esta sea la única forma de entender la verdad en Aristóteles, sino que, además, tal forma de entender la verdad no tiene nada con “juntar” y “separar” representaciones (cf. GA 21, p. 45 y ss.).

²⁸⁷ «ἔστι δ' ἢ μὲν φάσις τι κατὰ τινοῦς, ὡσπερ καὶ ἢ ἀποφάσις, καὶ ἀληθείς ἢ ψευδῆς πᾶσα. ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἢ εἶναι ἀληθῆς, καὶ οὐ τί κατὰ τινοῦς».

²⁸⁸ Un ejemplo paradigmático de esta teoría está en Russel: «If we imagine a world of mere matter, there would be no room for falsehood in such a world, and although it would contain what may be called 'facts', it would not contain any truths, in the sense in which truths are things of the same kind as falsehoods. In fact, truth and falsehood are properties of beliefs and statements: hence a world of mere matter, since it

hace referencia a las cosas en las que no es posible la falsedad» (Γ 6, 430a26). De ello se sigue un uso muy específico de la “verdad” [ἀλήθεια], pero, al mismo tiempo con él se apunta a una forma pre-judicativa de entender el mundo. La relación con los entes, colige Heidegger, va más allá de la actitud judicativa teórica. Además, no solo resulta que hay dos formas de aprehender las cosas, sino también que la forma ante-predicativa es más originaria.

Según la noción de verdad en Aristóteles, solo porque, en primer lugar, se da la *verdad previa al juicio* es posible que haya “síntesis”, es decir, enjuiciamiento. Los elementos cambian su relación de fundamentación: «el juicio [en Aristóteles] no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar del juicio» (GA 21, p. 135), algo que coincide plenamente con los indicios que Heidegger vislumbra en la vida fáctica. En esta – como sucedía con el pupitre (II.2) – los objetos se me dan siempre desde una u otra dimensión (“demasiado pequeño o incómodo para...”). Dicha dimensión, que no tiene nada que ver con juntar y unir cualidades, es lo que Heidegger denomina “verdad”, siguiendo el significado pre-teórico de Aristóteles.

Ἀλήθεια

Para fijar este descubrimiento del *corpus aristotelicum*, que se opone a las convicciones usuales sobre el mismo, Heidegger comienza a utilizar el término “ἀλήθεια” sin traducir, pues en el hablar de “*verdad*” resuena la concepción clásica que ve en el juicio el único lugar donde pueda darse.

no hay rastro en Aristóteles ni de ese concepto de verdad como ‘correspondencia’ ni de la usual concepción del λόγος como juicio válido y mucho menos de una ‘teoría de la representación’ (GA 62, p. 377)

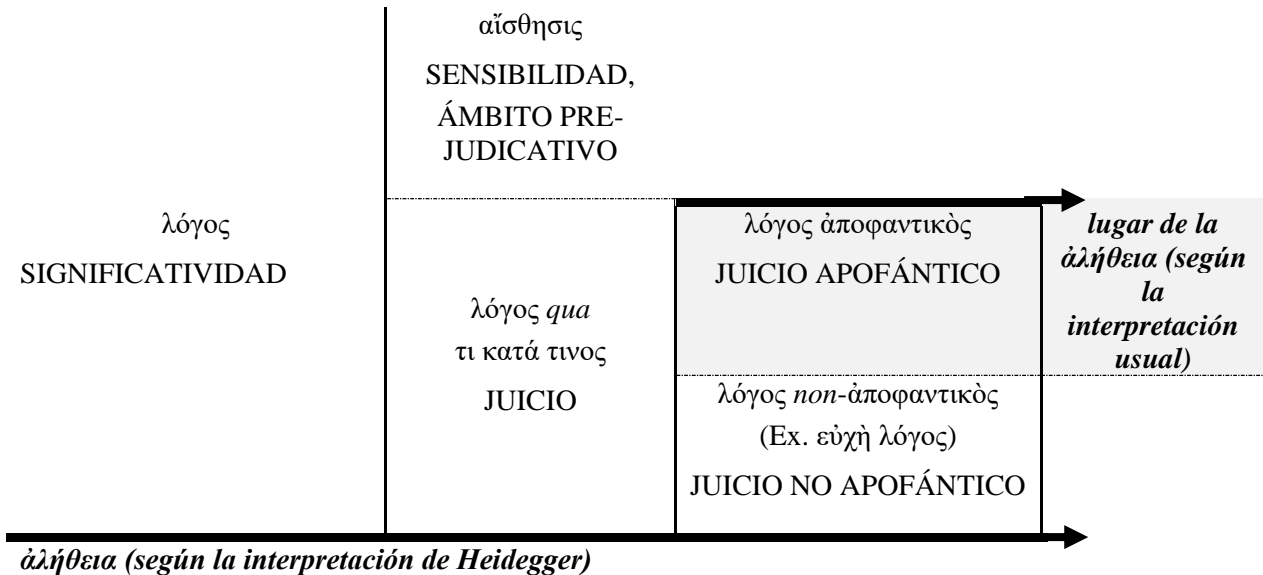
La noción de ἀλήθεια no tiene nada que ver con misticismos ni tampoco con una rebuscada interpretación de la obra del Estagirita. Según esta nueva imagen que ahora ofrece Heidegger, en la αἴσθησις y en el juicio, sea este ἀποφαντικός o no, se da la verdad, pues no hay acción humana, relación de nuestra existencia con el mundo, que no esté atravesada por la verdad. De este modo, se puede ofrecer una lectura alternativa al otro famoso pasaje del *De Intr.* antes mencionado en el que parece identificarse el λόγος ἀποφαντικός con la ἀλήθεια (17a1-7):

Un juicio es sonido significativo. [...]; ahora bien, no todo juicio es asertivo, sino <solo> aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v. g.: la plegaria es un enunciado, pero no es ni verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros –ya que su

would contain no beliefs or statements, would also contain no truth or falsehood» (Russel, B., *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press [1912], 2001, p. 70).

examen es más propio de la retórica o de la poética– [...] El primer enunciado asertivo singular es la afirmación, y el siguiente la negación²⁸⁹

Este fragmento no señala al juicio en cuanto lugar de la verdad; simplemente el lugar de la verdad derivada, secundaria, que se da en la unión y separación [συνθέσει, διαίρεσίς], por lo que la relación entre λόγος y la ἀλήθεια debe concebirse según el siguiente recuadro:



Verdad y significado

Como se puede ver, que haya una verdad previa al juicio (ἀλήθεια) y que para el ser humano todo sea significativo (λόγος) son una y la misma tesis. Todo el mundo, en efecto, afirmará que la existencia del ser humano no solo consiste en elaborar juicios teóricos sobre las cosas; su mundo significativo va mucho más allá de esa actitud y cualquier ejemplo de la vida fáctica es ilustrativo. Lo que se transluce en esta disquisición aristotélica de la verdad es una crítica a la *simplex apprehensio* de las cosas, según la cual uno podría percibir elementos sensibles aislados desde los cuales formar juicios con significados y formular verdades.

Ahora bien, si cualquier posición de los entes es *significativa* (p. ej., la “mesa” siempre se me da en cuanto algo que vale o no para algo) y este hecho es equivalente a la ἀλήθεια (en su sentido pre-judicativo), entonces se logra una unión entre ente y verdad. En pocas palabras: todas las cosas, en cuanto existentes, son significativas y, por ello, se muestra siendo esto o lo otro, es decir, verdaderas (en un sentido diverso de la verdad apofántica).

²⁸⁹ «λόγος δέ ἐστι φωνὴ σηματοειμένη [...] ἔστι δὲ λόγος ἅπασιν μὲν σημαντικός [...] <λόγος> ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶσι, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἢ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν, ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σκέμεις – [...] ἔστι δὲ εἷς πρῶτος ὁγος ἀποφαντικός κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις».

Esto, en la concepción de Heidegger, viene corroborado en los celebérrimos pasajes de la *Metafísica* en los que Aristóteles identifica el objeto de estudio de ese tratado, «τὸ ὄν ἢ ὄν» (Met. Γ 1002a32), con la “verdad”; el estudio del tratado versa «περὶ τῆς ἀληθείας» (α 1, 993a30; también 993b17) o, en general, representa un «φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας» (Α 2, 983b2).

Por esto la teoría de Heidegger ofrece una resolución nítida a uno de los problemas fundamentales de la exégesis de la época antes comentado: la extraña afirmación de *Metafísica* Θ (10, 1051a10 y ss.; subrayado mío):

Ente y no ente se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, *en otro que es el más propio, verdadero o falso*, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas

A la lectura heideggeriana le cuadra perfectamente que el texto diga “τὸ δὲ κυριώτατα ὄν”, es decir, “en el sentido más propio”²⁹⁰, pues el ente aparece ya siempre siendo *verdadero*. Cualquier exégesis representacionista o correspondentista de Aristóteles debe renunciar a este pasaje, lo que sucede con muchos estudiosos antes citados²⁹¹. Como Heidegger señala en una de sus lecciones posteriores:

yo afirmo contra [Jaeger, Ross y Schwegler] que quien tome Θ 10 como un capítulo que pertenece a Θ, es decir, quien vea en general en él el punto más alto del libro y de la metafísica aristotélica, no piensa “antiaristotélicamente” [según Jaeger], sino que solo así está pensando “aristotélicamente”, si es que no sencillamente “de forma antigua” (GA 31, p. 80)

Estemos de acuerdo o no en esta interpretación del “Libro Θ”, la identificación entre verdad y ente no puede ser atribuida a la mera capacidad imaginativa de Heidegger, más todavía si se tiene en cuenta que existe una tradición posterior que no tuvo ningún problema en hacer este tipo de exégesis del texto, identificando *ens* con *verum*²⁹². Asimismo, se ha de subrayar que esta decisión interpretativa tampoco evita todos los

²⁹⁰ Heidegger no vacila en enfatizar, contra Jaeger, que la opción de traducir “τὸ κύριον” por “lo más habitual”, aunque se encuentra en el corpus (p. ej., Ret., Γ 2, 1404b1), no puede ser válida, pues su contexto es idéntico al que aparece en la *Ethica Nicomachea* (Α 1, 1094a25; Ζ 2, 1139a17; Ι 8, 1168b25-31).

²⁹¹ Véase Jaeger *Aristóteles*, p. 211; Ross, *ob. cit.*, p. 274.

²⁹² Véase de Suárez “De veritate seu vero, quod est passio entis” (*Disputaciones metafísicas*, Disputatio VIII, vol. II. Madrid: Gredos, 1960-1966, p. 73 y ss.). Allí se defiende la posición que ahora intenta argumentar Heidegger, pues señala el jesuita: «*videtur ergo prius convenire veritatem rebus quam cognitioni. Primo quidem, quia verum est obiectum intellectus; ergo ante omnem actum intellectus supponitur veritas*» (Sec. VIII, Colloraria, 1, p. 154). No obstante, habría que matizar algo la posición de Heidegger, no del todo correcta, pues afirma que Suárez «en sus *Disputaciones metaphysicae* continúa la concepción de Tomás» (GA 21, p. 172), algo que es cierto en lo tocante a la teoría de la verdad, pero no en lo relativo a la interpretación de Θ, 10. Realmente Suárez “está siguiendo” a Jaeger (o más bien este a aquel): Index. Liber nonus Metaphysicae. Caput XII, Quaest. 1: «*Ut caput hoc connexionem habeat cum praecedentibus, ait D. Thomas hic in eo ostendere Philosophum veritatem in actu potius uam in potentia reperir. De qua re nihil fere in texto legitur. Unde verisimile est Aristotelem difressionem facere, et redire ad tractandum aliquid de ente vero*» (*Ibid.*, vol. I, p. 145)

problemas exegéticos, como se podría ver si se tiene en mente el mencionado “Libro E” de la *Metafísica*²⁹³. En cualquier caso, es importante recalcar una vez más que Heidegger *no busca afirmar categóricamente* una concreta teoría del λόγος o de la verdad –aunque a veces su expresión le traicione–, sino entender el horizonte problemático en el que se movía y desde el cual surge la propuesta de Aristóteles. Ese horizonte puede ser afirmado en algunos fragmentos y negado en otros. Ya hemos indicado anteriormente que Heidegger no pretende afirmar que Aristóteles resuelve todos los problemas que plantea su propia filosofía

Aristóteles no planteó esta pregunta de por qué el descubrimiento [del ente] y la verdad son y pueden ser la determinación [primera] del ser, y su determinación más propia, sino que simplemente hizo esta determinación (GA 21, p. 191)

Una muestra de ello es la oscuridad que los escritos aristotélicos presentan en referencia a esta verdad ante-predicativa, en la que nos adentraremos en el siguiente capítulo.

Para concluir, se espera haber demostrado por qué no se ha de entender el intento de Heidegger como el de “hallar conceptos originarios” en los griegos. La deconstrucción de la tradición no funciona así. Ella busca, en primer lugar, esclarecer cuál es el sentido de los términos en juego, para después llevar a cabo lo que en **IV.2.** se denominó *Diuidication*. Por tanto, si se tienen presente los pasos metodológicos de la deconstrucción establecidos en precedencia, se podrá comprobar que en este capítulo solo hemos tratado del *esclarecimiento del significado de los conceptos* manejados por el debate en torno a Aristóteles, algo sobre lo que más adelante volveremos (*cf.* **VII.3**).

En el siguiente capítulo nos ocuparemos de ver en qué medida ese horizonte pre-teórico anunciado se oscurece o se revela con más fuerza en otros escritos claves de Aristóteles, especialmente en aquellos pasajes que conforman la “*doctrina aristotélica*”. En este sentido, Heidegger no dudará, por ejemplo, en señalar las carencias de los griegos al volver temática la relación entre ente y verdad: «Los griegos no atisbaron nada de esta problemática abisal que se abre una vez que se ha visto esta conexión» (*ibid.*, 193).

²⁹³ Allí, en efecto, parece cancelarse de manera explícita la relación entre la pregunta por el ente «en cuanto ente» (E 1, 1025b3) y la «verdad» (4, 1027b16 y ss.). La solución, según Heidegger, pasa por entender el «ὄν ὡς ἀληθές» de ese pasaje en un sentido específico: «solo representa el carácter de ser del ente como algo que está ahí para un aprehenderlo [*ein Erfassen*]» (GA 19, p. 187), «el ὄν ὡς ἀληθές se muestra como el carácter del ser en la medida en que damos con el [*sofern es begegnet*]» (*ibid.*, 188), lo que no elimina el hecho de que el ὄν ὡς ἀληθές es y será el mismo ente que es tema en la ontología: el ente del mundo.

CAPÍTULO VI – LA TENSIÓN DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

El origen de la primacía de lo teórico en el pensamiento occidental

Hasta el momento hemos expuesto las razones por las que Heidegger considera necesario interpretar el *corpus aristotelicum*, en oposición a las lecturas de su época, desde una teoría ante-predicativa de la verdad y del significado. Tal teoría representaría el auténtico horizonte en el que se inscribe la doctrina aristotélica. La solvencia de dicha interpretación confirma, sin duda, algunas de sus convicciones filosóficas de 1919-1920 (cf. **II.2**) y, como veremos, servirá de base a la hermenéutica de la existencia humana de *Ser y tiempo* (cf. **cap. VIII y IX**). Sin embargo, no se debe perder de vista que tal exégesis viene acompañada de *una crítica a Aristóteles* por no haber ahondado en esta dimensión pre-teórica de su propio pensamiento y *de la filosofía griega* en general. Con ello, hemos querido anunciar anticipadamente un momento esencial en la lectura heideggeriana, muchas veces descuidado al describir la fenomenología hermenéutica en clave de una *rehabilitación de Aristóteles*²⁹⁴. Esta caracterización, en nuestra opinión, es equívoca, pues vuelve opaco el matiz crítico de la comprensión heideggeriana del asunto y, lo que es más importante, torna ambiguo el concepto de deconstrucción que perseguimos esclarecer.

La deconstrucción, entendida ahora como un *desmantelamiento* de la tradición, tiene como objetivo sacar a la luz *el olvido del modo de ser originario (pre-teórico)* de la existencia humana en el pasado filosófico, en concreto, en los escritos aristotélicos, dada su relevancia en la configuración del pensamiento occidental.

Aristóteles obtiene en su *Física* un planteamiento radicalmente nuevo a partir del cual surgen su ontología y su lógica, las cuales atraviesan la historia de la antropología filosófica antes esquematizada [de la escolástica a Kant²⁹⁵] (GA 62, p. 371)

²⁹⁴ Véase p. j. Di Pego, “Martin Heidegger y la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica”, en *Aporia*, n. 10, 2010; Adrián Escudero, J., “Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana”, en *Taula*, 33/34, pp. 91-106, 2000. Todas ellas tienen su origen en el ya mencionado Volpi, *Heidegger e Aristotele*. En nuestra opinión, habría que diferenciar, por ello, la “rehabilitación” de Heidegger de aquella llevada a cabo por Gadamer u otros autores alemanes de segunda mitad del siglo XX (como Ritter o Arendt), para los cuales quizá sí que sea adecuada tal designación. Véase, p. j., Gadamer, *GW I*, pp. 317 y ss. En este asunto, también Volpi ha sido un pionero, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, 32, pp. 315-342, 1999.

²⁹⁵ «El conjunto de fuerzas constitutivas que tan decisivamente contribuyen a la formación del carácter ontológico de la actual situación de la filosofía debe remitirse [...] a la *interpretación greco-cristiana de la vida*. [...] La idea del ser humano y de existencia humana subyacente a esta interpretación greco-cristiana de la vida determina la antropología filosófica de Kant y la del idealismo alemán. *Fichte, Schelling y Hegel* provienen de la teología y reciben de ella los impulsos fundamentales de su especulación. Dicha *teología* hunde sus raíces en la Reforma. [...] Por su parte, esta nueva actitud religiosa de Lutero [...] nace de una

El inicio de ese olvido, por consiguiente, debe ser explorado *en* Aristóteles, quien traiciona su propio horizonte pre-teórico. Ello resulta evidente –según Heidegger– en el estudio de la noción de φρόνησις, la cual, junto con la de λόγος y ἀλήθεια, conforma los desarrollos aristotélicos más próximos a la “hermenéutica de la existencia humana”. Por este motivo, la meta de nuestro recorrido histórico-conceptual exige detenernos en la exégesis heideggeriana de dicha noción, cuyo marco será analizado en la primera sección (VI.1). Según la lectura de Heidegger, Aristóteles ofrece una *primera aproximación* a la existencia humana consistente en subrayar su insoslayable carácter variable y singular, desde el cual entiende, en cada caso, el mundo y a sí misma (VI.2). Sin embargo, dicha aproximación viene a menos en un segundo momento, en el cual se yergue la “θεωρία” como el modo de existir por excelencia. Así, la esencia de la existencia humana queda anclada en el *ansia de saber*, de contemplar los entes siempre eternos del mundo en los que, por esa misma razón, ella se incluye. Este gesto aristotélico es el que conlleva la categorización tradicional de la existencia humana como “animal racional” que resuena todavía en el concepto husserliano de “conciencia” y sus conceptos aledaños.

En la tercera sección del presente capítulo, nos encargaremos de localizar las razones de tal cambio, el cual hunde sus raíces en la comprensión originaria del mundo de la ποίησις, desde la cual el Estagirita filosofa (VI.3). Esta elucidación nos permitirá ofrecer la clave interpretativa desde la que resolver uno de los interrogantes filológicos y filosóficos del momento que expusimos en el capítulo anterior: la pregunta por el hilo conductor de las categorías (*cf.* V.1). Asimismo, estos desarrollos exigirán una “*Diiudication*” o “destrucción” de los conceptos aristotélicos fundamentales, así como de las nociones tradicionales que se derivan de ellos, algo de lo que nos ocuparemos en VII.

VI.1. La *Ética a Nicómaco* como hermenéutica de la facticidad

A parte del *De Interpretatione* o el *De Anima*, hay otros tratados aristotélicos en los que también destella el mundo pre-teórico originario que Heidegger pretende rescatar: la *Retórica* y la *Ética a Nicómaco*. En ellos, sin embargo, no se encuentran solo nuevos indicios de la dimensión pre-teórica del mundo, sino su exposición más rigurosa, especialmente en el “Libro Z” de la *Ethica*²⁹⁶. Para entender el porqué de su elección,

interpretación que se apropia originariamente de Pablo y Agustín, así como de una confrontación simultánea con la teología de la escolástica tardía (Duns Escoto, Occam, Gabriel Biel, Gregorio de Rimini)» (GA 62, p. 369-370).

²⁹⁶ El examen de la *Retórica* viene a ampliar dicha exposición. Por motivos de espacio, no podemos detenernos en la interpretación heideggeriana de este tratado, que siempre ha generado tanta fascinación dada la referencia de *Ser y tiempo* (SuZ, pp. 138-140). Valga la pena anunciar, a modo de apunte, que la enjundia de esta hunde sus raíces en el “Libro A” de la *Retórica* y no, como es usual pensar a partir de la referencia aludida, en el “Libro B”. Esto puede advertirse a partir de la conferencia “Dasein und Wahrheit (nach Aristoteles)”, disponible en GA 80.1, pp. 55-90.

solo hace falta retomar una de las tesis fundamentales antes expuestas mediante la *Política*:

El λόγος tiene como fin expresar aquello que es conveniente de lo que es perjudicial y, por tanto, aquello que es justo de lo que es injusto. Lo propio del ser humano frente a los demás animales consiste en tener, solo él, *intelección del bien y del mal, de lo justo e injusto* (Pol. 1253a10-15)

Sobre dicha intelección versa la *Ethica Nicomachea*. Sin embargo, lograr una acurada exposición del sentido pre-teórico de este tratado y, por tanto, de la φρόνησις requiere explicitar el marco general del acceso de Heidegger al mismo.

Una ontología de la existencia humana

El núcleo de la lectura heideggeriana reside en leer la definición del “bien” y “mal” ofrecida por Aristóteles como una descripción fenomenológica del ser humano. Esto puede resultar algo forzado *prima facie*, pues tales términos están enlazados con la idea de “ética” que da título al tratado y no con disquisiciones sobre el ser de la existencia humana. Por eso, según Heidegger, el primer paso consiste en tomar distancias frente a la concepción usual del término “ἠθικός”, rescatando un sentido originario del mismo. Será gracias a ello que la φρόνησις devenga una determinación de la forma de existir de la existencia humana.

Pus bien, “ἠθικός” «no quiere decir “ético”; al hablar de “virtudes éticas” no hay que quedarse en lo externo de la palabra. ἦθος significa “acción” del ser humano, cómo es el ser humano, cómo se da él en cuanto ser humano» (GA 18, p. 106). Pese a no ser incorrecta, esta afirmación podría dar a equívocos que es mejor atajar desde el inicio. Del mismo modo que sucedía con λόγος o ἀλήθεια, los motivos del rechazo de la aproximación convencional de la *Ética a Nicómaco* (o de la ética en general) no residen en una comprensión profunda de la palabra griega “ἠθικός”, sino, más bien, en la elucidación filosófica de su significado.

Por “ética” se entiende comúnmente una teoría sobre el “bien”, cuyas perspectivas principales son la eudemonista y la deontológica, representadas, respectivamente, por Aristóteles y Kant. Así, las indagaciones éticas no consisten en explorar la naturaleza ontológica de nuestra existencia, sino en prescribir qué se debe hacer para alcanzar ciertos fines, la felicidad o la buena voluntad. Su pretensión es normativa, no descriptiva. Sin embargo, —señalaría Heidegger— tal concepción es errónea por insuficiente. La ética y sus respectivas ramificaciones son inconcebibles sin una *elucidación previa* que permita entender qué es la “acción”, pues solo desde ella se puede definir lo “bueno” y el acto mediante el cual aproximarse a él. Es decir, no hay ninguna “ética” (en sentido normativo) a la que no subyazca una *base descriptiva, ontológica*, una «explicación del ente en

cuanto ser humano, vida humana» (GA 62, p. 398). Por eso, Heidegger prefiere reservar “ἠθικός” para este sentido originario de dicha investigación, solo a partir del cual son pensables los elementos normativos que tradicionalmente consideramos “éticos”; cuestión secundaria que Heidegger *no pretende negar* ni como posible objeto de estudio ni como dimensión patente en el tratado aristotélico.

La posición de éste –como sucedía con los términos aludidos del capítulo anterior – no consiste tanto en cancelar el sentido de las interpretaciones al uso, sino en advertir que estas implican una *visión parcial* del asunto. Estas descuidarían otros significados de los términos, una articulación semántica que, siendo más fundamental, es origen de los significados tradicionales. En pocas palabras: la intención de Heidegger no es entrar en conflicto con las exégesis habituales, sino *completarlas*. Del mismo modo que comprender un “tratado de ética” como un “tratado sobre la acción” no pretende negar los desarrollos sobre los valores éticos (el “bien” y el “mal”) en él contenidos, sino penetrar en sus fundamentos últimos, en la base ontológica que los posibilita. Por este motivo, no sería del todo correcto describir la lectura heideggeriana como una *transformación* del estudio sobre la “moral” de la *Ethica* en otro “existencial” o como una “ontologización” de la ética de Aristóteles, según indican algunas de las contribuciones sobre el tema²⁹⁷.

Τάγαθόν

La corroboración de estos prolegómenos a la exégesis heideggeriana la ofrece la misma idea de «bien» o de «aquello que está bien [τάγαθόν]» operativa en el tratado aristotélico. Esta ha de entenderse en un *sentido técnico* sin referencia a ningún “valor” pre-establecido, como Aristóteles parece indicar en los primeros compases de su *Ethica*. Si el “bien” significa algo originariamente, querrá decir el “fin de algo”, aquello «hacia lo que todas las cosas tienden» [διὸ καλῶς ἀπεφύησαντο τάγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται]” (EN 1094a1). Τάγαθόν del comer es la nutrición, del hacer ejercicio la buena salud, etc.²⁹⁸; pero también es τάγαθόν el hacer buenos zapatos para el zapatero y el acabar una tesis para el doctorando. Esto último, no por las supuestas consecuencias positivas que tendrá en su carrera, sino porque es el fin que, *en cuanto* doctorando, lo define. De hecho, solo porque existe algo así como un “fin” pueden darse luego “valores”, objeto de estudio de la ética entendida desde su pretensión normativa y derivada.

El término “fin” no deja de poseer una cierta ambigüedad, pues «parece que se dan diferencias entre los fines [διαγορὰ δέ τι φαίνεται τῶν τελῶν]» (EN 1094a5); un fin puede

²⁹⁷ Véase, p. ej., Escudero, A., “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, 2001, pp. 179-221.

²⁹⁸ Véase para más ejemplos Lo Piparo, F., *ob. cit.*, p. 7 y ss.

ser accidental o no, medio para otro o incluso fin en sí mismo. La adquisición de un libro, por ejemplo, es un *fin* del doctorando, pero lo es solo porque su *fin último* es hacer una buena tesis; por otro lado, la publicación de artículos es para él también un fin, pero, en todo caso, accidental (en cuanto doctorando). Así, “bueno” o, mejor dicho, el “bien”, indicará exclusivamente *un tipo de fin*, el fin en sí mismo o último a partir del cual surgen los otros, es decir, a partir del cual estos otros se constituyen como medios o accidentales:

Si existe algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él (...) es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor [Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο (...), δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον] (EN 1094a19-22)

En línea con estas indicaciones, “τἀγαθόν”, lo bueno y, con ello, lo mejor [τὸ ἄριστον], o aquello virtuoso, la virtud misma [ἡ ἀρετή], no indica *in primis* nada prescriptivo, sino lo *esencial* a la existencia humana en cuanto tal (su fin último); por eso Heidegger equipara el término “τἀγαθόν”, o la idea de virtud, al adverbio “φύσει” en cuanto “esencial a...” (p. ej. *Met.* A 1 980a20). Así pues, en concordancia con esta interpretación, la meta principal de la *Ethica Nicomachea* será discernir cuál es el τέλος querido por sí mismo [ὃ βουλόμεθα διὰ τοῦτο] al que aspira nuestra existencia, equivalente a su constitución ontológica. De este modo, la enjundia de la *Ética a Nicómaco*, en analogía con *Met.* Γ (1002a20), se podría describir como la búsqueda de un saber del ser de la existencia humana *qua* existencia humana, una “ἐπιστήμη ἢ θεωρεῖ τὸν ἄνθρωπον ἢ ἄνθρωπον”, cuya respuesta residiría en un tratamiento pormenorizado de sus diferentes “virtudes”, entendida en el sentido técnico existencial de los *elementos de su constitución*. Una vez más, vale la pena subrayar que, con ello, no se pretende negar el *horizonte normativo* bien tangible desde el inicio del tratado aristotélico, sino sacar a relucir otros elementos también presentes.

Formas del λόγος

Aclarado esto, surge la cuestión principal del tratado y de la exégesis heideggeriana: ¿en qué consiste el fin último de la existencia del cual se colige su forma de ser? La respuesta de algún modo ya se ha brindado al determinar la forma de vivir [ψυχή] de la existencia humana desde el λόγος (cf. V.2). Dicha noción representa el elemento discriminador que articula la interpretación heideggeriana. Por ello, la naturaleza bipartita de la ψυχή (del ser humano) que articula la *Ethica Nicomachea* no supone mayores problemas para ella. La existencia humana puede ser estudiada según «la [parte] que tiene λόγος y la que no [τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον]» (EN Z, 1139a7; también 1012a29-30)²⁹⁹; pero el camino para hallar sus raíces ontológicas estribará en indagar en la

²⁹⁹ Así, se forman dos grandes temas generales de la obra: las virtudes o fines éticos – relativas a «τὸ ἄλογον» (esp. “Libro Δ” y “E”)– y dianoéticos –relativas al «τό λόγον ἔχον» (esp. “Libro Z”)–. A su vez,

dimensión poseedora de λόγος, es decir, en el tratamiento de las virtudes dianoéticas. Así, en línea con las indicaciones antes expuestas (cf. V.2-3), la distinción aristotélica fundamental del tratado no tiene nada que ver con mecanismos sensibles e intelectuales de la psique, según los cuales el “alma” estaría dividida en dos partes, “racional e irracional”, como usualmente se traduce “τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον”. Tal distinción describiría más bien las formas de la intencionalidad de la existencia humana (GA 22, p. 180), de acceder al mundo³⁰⁰, que a su vez se han de poder dividir en especies más concretas.

Desde tal prisma interpretativo, se puede acceder a la obertura del “libro Z” de la *Ética a Nicómaco*, donde se exponen las *virtudes* o *finés* relativos al λόγος, propios al ser humano, y que Aristóteles pretende explorar a partir de las dos formas de relacionarse con el mundo mediante [δια-] el pensamiento [νοεῖν] (GA 62, p. 379)³⁰¹:

Una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; (...) llamemos a la primera, la científica [τὸ ἐπιστημονιὸν], y a la segunda, la calculativa [τὸ λογιστικόν], ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (EN 1139a7-13)³⁰²

El mundo de significado [λόγος] queda caracterizado, según Aristóteles, en dos dimensiones: la científica y la calculante, o, correlativamente, en los entes que pueden ser *de otra manera* y *los que no*. Frente a lo que se podría pensar, este fragmento no ha de ser concebido como la división de la realidad en *entes posibles* (que pueden ser de otra manera) y *entes necesarios* (que no). La diferencia entre τὸ ἐπιστημονιὸν y τὸ λογιστικόν es más profunda y solo secundariamente tiene que ver con determinaciones *modales*. Dicha distinción no nace «desde la reflexión filosófica, sino que es una [distinción] de la misma existencia humana natural» (GA 19, p. 29; GA 80.1, pp. 70-72). Su articulación parte de la forma de ser inmediata, productiva (especialmente marcada en el mundo agrícola de las civilizaciones antiguas), desde la cual se intenta iluminar el sentido

la primera parte se dividiría en dos, la sensitiva y la apetitiva, siendo objeto del tratado solo la última, al poder participar, de algún modo, en el λόγος (sobre ello A 13, 1012a29 y ss.).

³⁰⁰ Esto podría crear una cierta tensión en la interpretación heideggeriana si se entendiese que Heidegger pretende estar describiendo lo que hace Aristóteles, pues de algún modo negaría el papel fundamental de las virtudes éticas, que, además, tendrían un forzado encaje en la teoría heideggeriana del λόγος. Sin embargo, como se ha repetido, Heidegger no pretende estar exponiendo la doctrina aristotélica, sino describiendo el horizonte en el que esta se inscribe.

³⁰¹ De nuevo, la elucidación del concepto no se fundamenta en la etimología; ella simplemente la ejemplifica.

³⁰² ἔν μὲν θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἔν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα. (...) λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονιὸν τὸ δὲ λογιστικόν. Τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογιζέσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεξομένων ἄλλοως ἔχειν

existencial de la vida, del acceso al mundo de la existencia humana (para después determinar su fin último, objetivo del “libro Z”).

Por un lado, a la existencia humana se le presentan el sol, las estrellas o los montes, los entes no *producidos* por él; por otro, las creaciones humanas. La división se realiza desde lo más inmediato a nuestra existencia: la *idea de la producción* que siempre está tan presente en los escritos del Estagirita. La naturaleza se yergue como algo ajeno a la labor humana, los astros se mueven siguiendo un ritmo constante, determinado por principios invariables, que «no puede ser de otra manera [αἰ ἄρχαι μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν]» (EN 1139a13). En contraposición a ello, damos con enseres, casas y πόλεις, y, junto a ellas, las acciones del ser humano no materiales: la amistad, la alimentación, etc., las cuales se remiten a principios que «sí pueden ser de otra manera» [τὰ ἐνδεχόμενα] (*ibid.*, 1139a13). Todas estas últimas cosas bien podrían no haber existido nunca, pues depende de la acción, amén de que los principios que la guían son en cada caso diferentes: en algunos lugares el campo se ara para comer y en otros, como sucede en los huertos urbanos, para el ocio y disfrute. Todos ellos son productos de la “deliberación” y, por esto, la “facultad del alma” (es decir, la *forma* de dirigirse intencionalmente al mundo) que se encarga de ellos Aristóteles la denomina “τὸ λογιστικόν”, calculante. En contraposición, donde no hay nada que calcular, pues *no es obra del ser humano*, solo queda aprehender los principios teóricamente, de lo que se encarga τὸ ἐπιστημονιὸν, lo científico. Ambas son especies de relacionarse con las cosas y correlato de la naturaleza de las mismas. Así, desde ellas cobra significado el mundo –es decir, «el mundo mundeaa» (GA 56/57, p. 75)³⁰³ –, o, lo que es lo mismo, se articula el λόγος, según lo dicho en V.2.

La pregunta que cabe plantear ahora es cuál de estas dos formas es primaria en la experiencia del ser humano, desde cuál se puede leer su constitución más originaria. Aristóteles, obviamente, no utiliza estos términos, sino otros muchos más extraños para el lector actual. El Estagirita busca la «μάλιστα ἕξις ἀλεθεύσει» (1139b11-13), literalmente, “la disposición que más verdadee”, si es que tal formulación tiene sentido en nuestro idioma. Mediante ella se pone en el punto de mira el *fin último*, la esencia originaria de la existencia humana, núcleo principal desde el que Heidegger lee el “Libro Z” de la *Ética a Nicómaco*.

Ἀλήθειαι

La respuesta a la cuestión puede resultar obvia: si algo define al ser humano es su “poder ser de otra manera”, por lo que el mundo originario de la existencia estará ligado

³⁰³ Con esta fórmula (neotestamentaria en su origen) se intenta evitar la ya expuesta teoría errónea, según la cual existiría, por un lado, el mundo, desnudo de significado, y, por otro, los significados que se acoplaría a él. Sobre la frase, véase von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, p. 43.

a esta dimensión, a τὸ λογιστικόν. Su forma de ser es, en efecto, la de la *deliberación constante*; su vida le va en ello. Por eso, será en el ámbito de τὰ ἐνδεχόμενα donde Heidegger atisbe el terreno de lo propiamente humano que ha sacado a relucir en otros aspectos de la filosofía griega. Sin embargo, ello no resuelve el problema, sino que lo plantea con más fuerza. ¿Qué significa, en general, que la existencia sea un continuo “deliberar”?; ¿cuáles son los objetos de la deliberación?; ¿en qué consiste exactamente la “facultad” de τὸ λογιστικόν?

Para hallar una solución a estos interrogantes, el movimiento argumentativo seguido por Aristóteles consiste en pasar lista de *toda* posible relación o disposición [ἔξις] de la existencia humana (mediante el λόγος) con el mundo [ἀληθεύειν], de las *formas básicas* de su intencionalidad: la técnica [τέχνη], la ciencia [ἐπιστήμη], la prudencia [φρόνησις], la sabiduría [σοφία] y el intelecto [νοῦς]. Estos cinco modos constituyen las relaciones más elementales con las cosas, es decir, los modos que caen bajo τὸ λογιστικόν o τὸ ἐπιστημονιόν, que, en última instancia, son expresiones del λόγος:

Son cinco los estados virtuosos de la ψυχή desde los cuales *accede al ente* [ἀλεθεύει] [...]: la técnica o producción, la ciencia, la prudencia, la sabiduría, el intelecto [ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν. Ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς] (Z 3, 1139b17)

Si la interpretación anterior del λόγος (cf. V.2) permitía penetrar sin problemas en el “Libro Z” de la *Ética a Nicómaco*, el significado dado de ἀλήθεια (cf. V.3) descifra sin dificultad alguna este pasaje, que pone en apuros a los más diversos traductores. Efectivamente, la forma verbal “ἀλεθεύειν” supone un escollo insuperable³⁰⁴ si no se tiene en mente el sentido extraído del *De Anima* como un “hacer presente el ente”, “tener acceso a él”, ya sea con o sin el juicio. Además, este párrafo corrobora las indicaciones antes realizadas, pues refutaría cualquier intento de definir la “verdad” en Aristóteles según la correspondencia: ¿a qué se “adecuaría” el pensamiento en la *prudencia* o en la *producción* de un ánfora para calificar estas en términos de “verdad”?

De los cinco modos nombrados, Aristóteles atribuye dos a τὰ ἐνδεχόμενα: la técnica y la prudencia. El objetivo ahora –desde el marco heideggeriano que aquí exponemos– consiste en rastrear cuál de ellos es el que expresa realmente la forma de ser de τὰ ἐνδεχόμενα (GA 19, p. 31), desde la que definir la existencia humana en su ser más propio. Este planteamiento, en términos del tratado aristotélico, queda condensado – como ya hemos indicado– en la fórmula mencionada: «μάλιστα ἔξις ἀλεθεύσει» (1139b11-13), cuál de dichas relaciones con el ente “verdadera” más.

³⁰⁴ La pluralidad de versiones es índice de ello; Calvo Martínez traduce “alcanzar”, mientras que Azcárate dice “buscar la verdad”, como también traduce Ross (“*reach truth*”). María Araujo y Julián Marías traducen “realizar la verdad”, Gadamer “conocer la verdad” [*Erkenntnis der Wahrheit*], y C. Natali “trovarsi nel vero” (para las ediciones de estas traducciones, véase BIBLIOGRAFÍA I.2).

Si hemos indicado que “ἀλεθεύειν” es acceder al ente, a las cosas, “μόλιστα ἕξις ἀλεθεύσει” puede ser traducido sin perplejidad alguna por “aquella disposición que muestre el ente de forma más propia”, que ponga de manifiesto la misma constitución del ente. Por ello, no es extraño que el mismo Aristóteles apunte, mediante esta indagación, hacia los principios [ἀρχαί] de las cosas, hacia la estructura misma de los ámbitos del mundo (GA 62, p. 382; GA 19, p. 30).

VI.2. La búsqueda del “sí mismo”: la φρόνησις

Por razones de espacio, no vamos a explorar todo el recorrido argumentativo de Aristóteles, quien examina las cinco formas de “verdadar” o acceder al ente propia de la existencia humana para dirimir la más originaria respecto de τὰ ἐνδεχόμενα (y de su contrario, lo que no puede ser de otra manera). Aquí nos detendremos en los modos fundamentales que permitan sacar a la luz la exégesis de Heidegger: la técnica o producción [τέχνη ο ποιήσις] y la prudencia [φρόνησις], pues como veremos, será en esta última donde Heidegger halle el tratamiento más exhaustivo del ser de la existencia humana. No obstante, tampoco descuidaremos del todo las otras dos propias de τὸ ἐπιστημονιὸν: la ciencia [ἐπιστήμη] y la sabiduría [σοφία] (Z 3, 1139b17). El motivo de ello reside en la misma naturaleza del texto aristotélico, donde, comenzando por la descripción de la relación con el ente [ἕξις] de la ciencia, se analiza la técnica en clara analogía con ella. Así, la τέχνη se corresponde con la ἐπιστήμη, tanto como la φρόνησις con la σοφία, siendo estas dos últimas las dos formas de acceder a los principios de sus respectivos ámbitos, las dos “virtudes” del ser humano³⁰⁵.

Ἐπιστήμη καὶ σοφία

La ciencia [ἐπιστήμη] es descrita por el Estagirita como una forma de verdad (de darse o acceder al ente) en la cual lo descubierto puede mantenerse a la vista en todo momento. «Es una disposición [Gestelltsein, ἕξις] respecto al ente del mundo, que dispone del aspecto [Asussehen, εἶδος] del ente» (GA 19, p. 32).

Cuando *conozco científicamente* algo, sé de antemano que ello será así, aunque “lo pierda de vista” o no me preocupe de él; en pocas palabras: «no necesito siempre volver a él. Por el contrario, del ente que puede ser de otra manera, no se puede tener ciencia»

³⁰⁵ Descartamos, eso sí, entrar en disquisiciones relativas al νοῦς; aunque este solo sería un complemento a los desarrollos que apuntaremos relativos a la σοφία.

(GA 19, p. 33)³⁰⁶. Tal disposición es bien conocida por nosotros debido a nuestra formación especializada en este ámbito de la experiencia.

En efecto, si conozco la estructura atómica del agua, sé que esta va a ser *siempre* así, es decir, que no depende del momento, del lugar o del tipo de cálculo que lleve a cabo. El caso paradigmático de este tipo de relación con las cosas o de su objeto correlativo lo ofrece la matemática; los números y sus relaciones matemáticas nos aparecen como cosas siempre presentes e invariables. La ciencia, en cuanto ἔξις, tiene su correlativo objetual en las cosas “eternas” [αἰδία], que es como caracteriza Aristóteles tal tipo de ente (b23 y ss.) y el ámbito en general no-deliberativo. Ahora bien, en ello trasluce algo que no debe pasar desapercibido, pues –como señala Heidegger– se obtiene una determinación fundamental del pensamiento griego, a saber, «que el ente en su ser es interpretado a partir del tiempo» (GA 19, p. 34): la ciencia trata del ente que es siempre idéntico *en* el tiempo. Se anuncia, entonces, que el tiempo es quizá el origen de distinción básica entre τὸ ἐπιστημονιὸν y τὸ λογιστικόν.

En cualquier caso, con la ciencia [ἐπιστήμη] se hacen accesibles los entes entendidos desde τὸ ἐπιστημονιὸν –como la misma palabra anuncia–. No obstante, estos *no* se hacen presentes desde sus principios, que es como Aristóteles juzga, en última instancia, si constituyen las formas más apropiadas (las virtudes), la constitución de las cosas, es decir, su significado más originario. La ciencia en cuanto el saber de las características siempre iguales de los objetos no explica el motivo de esa sempiterna identidad. La ἐπιστήμη representa un saber discursivo y, como tal, presupone siempre unos principios que «no pueden ser objeto de ciencia [τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ’ ἂν ἐπιστήμη εἴη]» (EN Z, 1140b33). Del mismo modo, señala Aristóteles, toda ἐπιστήμη es enseñable silogísticamente (1139b26) y los principios de los silogismos no se obtienen por silogismos [εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς] (1139b31). Para ello se requiere otra disposición que conozca los mismos principios: la σοφία. Por ello, el Estagirita ve en esta, en la intelección de los principios, la ἔξις que revela la constitución del ámbito alumbrado desde τὸ ἐπιστημονιὸν. Si, p. ej., la ἐπιστήμη se encarga de comprender la velocidad de la caída de un móvil específico, la σοφία es el descubrimiento, bien diferente, de los elementos de la “ley de la gravedad” que hacen posible tal estudio: qué es la fuerza, la gravedad, la masa, etc.

Τεχνή καὶ ποίησις

Análogamente a esta relación entre entes y principios se coloca la τέχνη (o producción [ποίησις]) en el ámbito de la deliberación. Con los términos griegos se indica el producir

³⁰⁶ Por ello, podría leer Heidegger el verbo εἰδέναι desde la forma perfecta οἶδα y su relación con ὀράω, ver. “Saber” algo es “lo visto” y, por ello, “conservado” de esa visión en la memoria.

en un sentido amplio (ajeno hoy a nosotros), que incluye el quehacer del artista o del carpintero. Ambos, junto con la φρόνησις –recordemos–, son modos del ἀληθεύειν, según las palabras del propio Aristóteles (1139b17), quien evidentemente no solo reserva la verdad para la ἐπιστήμη o la σοφία.

En cualquier caso, estas formas del “verdadear” caen sin duda en el grupo de τὸ λογιστικόν. En todo producto técnico (de la τέχνη) es pensable el “no haber existido nunca” y, con ello, el “haber sido de otra manera”. Sin embargo, es importante diferenciar netamente esta forma de ἔξις respecto de la “acción” [πρᾶξις], distinción nada intuitiva para los lectores modernos del tratado y fundamental para entender la idea de φρόνησις.

Siguiendo a Aristóteles, al realizar cualquier acción (p. ej., al caminar) el fin de esta se consigue en su misma ejecución. Mediante la acción de caminar, se camina y, por tanto, se cumple el fin: «la acción con éxito es el fin [ἔστιν γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπαξία τέλος]» (EN Z, 1140b4-7). Sin embargo, el fin de la técnica no se cumple en la ejecución: «el fin de la producción es diferente de la producción misma [τῆς μὲν γὰρ πύσεως ἕτερον τὸ τέλος]» (*ibid.*). Al producir un ánfora, efectivamente, el fin por el que se produce es el *poder llevar agua*, algo radicalmente diferente a la producción en cuestión. De esta característica es solidaria que el “fin” de la producción «está en quien lo produce y no en lo producido [ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ]» (1140a13-14). Es decir, el fin existe en vista a la existencia que quiere llevar agua y no al ánfora en sí misma. Esta conclusión, de hecho, pone a la τέχνη en analogía con la ἐπιστήμη, pues la producción *nunca puede ser por sí misma*, es decir, siempre requiere de un principio que no se extrae de ella, p. ej., el poder llevar agua. Solo a la luz de este fin se produce algo, por lo que la idea [εἶδος] *desde la que se produce* está determinada de antemano y no es objeto de la producción, como, de forma análoga, los presupuestos de un silogismo tampoco lo son de la ἐπιστήμη.

Justamente por estas consideraciones la τέχνη no puede ser nunca la mejor ἔξις, pues toda obra tiene como «fin algo [ἔνεκά τινος]» (1139b1), todo hacer o producir algo es para otra cosa que va más allá de la mera producción. Así, señala Heidegger (GA 19, pp. 41-2): «la τέχνη tiene, por tanto, la ἔργον como objeto del ἀληθεύειν solo en la medida en que *todavía no está acabado*. En la medida en que la obra está acabada, se coloca fuera del dominio de la τέχνη: se vuelve objeto del uso en cuestión. Es esto lo que Aristóteles expresa diciendo que la ἔργον es παρά (EN A 1, 1094a4)». Ella tampoco es, por tanto, la disposición virtuosa de τὸ λογιστικόν, que Aristóteles localizará en el concepto clave anunciado al inicio: φρόνησις.

Φρόνησις

Al diferenciar la τέχνη de la πράξις, se ha evidenciado –siguiendo a Aristóteles– que lo originario en el ser humano no es la producción de este o aquel enser, pues *tal producir solo es posible por algo ajeno a él mismo*. Ese “algo” es la acción de llevar agua, de tener el título de doctor, ... Ahora bien, “acción” también se dice de muchas maneras. Hay cosas que hacemos como *medio* para otro fin: compramos productos ecológicos *para* alimentarnos bien y, así, *para* tener buena salud, leemos *para* saber más y, así, entender mejor el mundo, etc. Pero también hay acciones que no tienen tras de sí un fin ulterior, no representan un hacer algo «en sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino *para vivir bien en general* [οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως]» (Z 1140a26-7). Este “vivir bien en general [πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως]” será el fin o acción al que se remite cualquier otra y, *a fortiori*, toda τέχνη. Dicho fin es lo que Aristóteles denomina objeto de la φρόνησις. Y, por ello, con esta noción damos la ἔξις propia del ámbito articulado de τὸ λογιστικόν, el ser de nuestra existencia.

Ahora bien, ¿en qué consiste, entonces, tal fin o, si se quiere, tal existir? ¿Qué es el “vivir bien” o el ser de la existencia humana? En concordancia con el marco de su interpretación, Heidegger intenta realizar una lectura ajena a cualquier valor ético, algo corroborado en buena medida mediante la exposición aristotélica de tal ἔξις.

Como es sabido, el Estagirita no propone un fin específico como objeto de la φρόνησις. Dicha actitud es descrita como «una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el ser humano» (140b19-21), pero con ello no se señala otra cosa que la misma deliberación, diversa en cada ocasión: «lo sano y bueno son distintos para los seres humanos y para los peces» (1141a24), tanto –podríamos continuar– como entre las diferentes existencias humanas. No hay algo así como el vivir bien de un modo u otro, pues ese vivir bien hace una constante *referencia al mundo que circunda* a cada cual:

La prudencia no solo hace referencia a lo general [es decir, al vivir bien], sino que trata lo particular. La prudencia es, de hecho, práctica, y lo práctico trata lo particular [οὐδ’ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ’ ἕκαστα γνωρίζειν] (EN 1141b14-15)

En pocas palabras, el vivir bien en general (al que hace referencia la misma existencia humana y, con ella, toda acción y producción) siempre «varía, es diferente [en cada caso] [πάντες φρόνιμον δὲ ἕτερον]» (*ibid.*, 1141a25), por lo que dar una regla sería contraria a su propia naturaleza:

La ἀλήθεια πρακτική no es otra cosa que el instante descubierto totalmente de la vida fáctica en el cómo de su decisiva disposición respecto de ella misma y esto dentro de una relación de preocupación del mundo que topa (GA 62, p. 384)

A ello se opone la intelección de «lo blanco y lo recto», objeto de la ciencia, «que son siempre lo mismo» (EN Z, 1141a25). Así, en la intelección de lo siempre eterno consiste la ἔξις que denominamos σοφία, que remite al ámbito de lo científico, tanto como la φρόνησις lo hace a lo deliberativo. Y, no obstante, si el vivir bien no hace referencia a *determinación* alguna del ser humano, ¿cómo caracterizar la existencia humana desde esta elucidación?

La clave de la lectura heideggeriana consiste en asumir sin comodidades las indicaciones expuestas por Aristóteles. En ellas se manifiesta que la φρόνησις no hace referencia a objeto alguno, sino que representa más bien un “cómo” [*Wie*] de la existencia, según la cual esta, en cada caso, se entiende por lo que es: una *esencia variable, móvil* que *hace una cosa u otra* dependiendo de las circunstancias. La φρόνησις, por consiguiente, no hace referencia a una acción, sino a la *forma* de la acción en general (la pura deliberación), aquello que se cumple en *toda* acción: *el ser humano* [ἄνθρωπος] *debe elegir*. Y justamente en ello consiste su esencia más propia. La esencia de la existencia humana queda configurada desde «*la propia acción*» (GA 19, p. 49).

Entonces, una acción o un sujeto prudente será aquel que entienda su acción *desde* la pura elección que representa *su propia* existencia, es decir, desde el no estar esencialmente ligado su “sí mismo” a ningún fin: «de hecho, se dice prudente al que, en cada caso, se examina a sí mismo [τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον]» (1141a25)³⁰⁷. Así, podemos afirmar que el fin de la prudencia no es, como el de la técnica o en las acciones, un fin subalterno a otros fines. El fin de la φρόνησις es el ἄνθρωπος mismo, su fin es «*la existencia humana misma*» (GA 19, p. 50).

Esos principios que damos en la exploración de nosotros mismos son aquello que también podemos experimentar en los remordimientos, en la conciencia de “haber hecho...” o “tener que hacer...”. Sin ningún género de dudas, esa conciencia revela una deliberación que no se hizo o que todavía está por hacer y que, de este modo, manifiesta lo más propio de nuestro ser: que hay que elegir al no ser esencialmente otra cosa que pura deliberación. Por eso, podemos corroborar lo que decía Gadamer (GW II, p. 325), a saber, que en sus cursos de Marburgo, Heidegger traducía la φρόνησις como “conciencia” [*das Gewissen*], pues justamente en alemán “*kein schlechtes Gewissen*” quiere decir “no me siento mal respecto a mis acciones”, “tengo la conciencia tranquila”; y la razón de ello está en el haber sido uno mismo, en no haberme dejado llevar por los otros, como si el

³⁰⁷ Heidegger además desarrolla un marco más amplio desde el cual entender por qué Aristóteles comprende la φρόνησις a partir de la lucha contra el vicio (1140b15 y ss.). Este, sin embargo, presupone una explicación de la *Retórica* mencionada antes. Según esta, la existencia humana está primariamente y las más de las veces en un olvido de sí misma, por lo que la φρόνησις consistiría en tomar las riendas de su vida, quedando así fijada esta noción como la «lucha constante contra la tendencia al olvido que reside en la propia existencia (GA 19, p. 52).

“yo mismo” fuese una mera marioneta de un conjunto de fuerzas y no un puro ente consistente en tener que ser, es decir, puro φρονέειν³⁰⁸.

La tensión de Aristóteles

Así pues, según Heidegger, en la *Ethica Nicomachea* se trasluce el principio de la propia existencia humana en su dimensión pre-teórica, fáctica: el propio ser existiendo, el hecho de que lo más propio de la existencia humana no sea esta o aquella característica, sino su existir en la acción, en la decisión [φρόνησις]. Es solo con base en nuestra existencia que, en cada caso, elegimos la posibilidad de producir algo [τέχνη] o contemplar los fenómenos siempre iguales, es decir, nos dedicamos a teorizar en sentido técnico [θεωρεῖν], ya sea en el modo de ser la ἐπιστήμη o de la σοφία. Este ámbito de la realidad que se abre desde la teoría es *igual de importante* que aquel propio del existir del ser humano, pero está articulado por principios diferentes y, según la interpretación de Heidegger, subordinado a este. Desde luego, Aristóteles no llega tan lejos. Sus escritos se limitan a describir la esencia de la existencia humana, sin discernir si esta es la forma más originaria de acceder al mundo, pues seguramente carezcan de un auténtico planteamiento del problema que supone la relación entre la existencia humana y el mundo³⁰⁹.

Ahora bien, pese a no hallarse en el *corpus* indicios de dicho planteamiento, no deja de ser curioso que, de algún modo, el mismo Estagirita sí acabe privilegiando solo un tipo de ente descrito o, si se prefiere, solo una de las dos virtudes principales de la existencia humana (la φρόνησις y la σοφία). En la misma *Ética a Nicómaco* encontramos, por ejemplo, algunas afirmaciones de este tipo: «sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la [disposición] más excelente» en el ser humano (1141a20-1).

Tales afirmaciones, empero, no representan un elemento aislado. Pese a la radical diferencia instituida entre el ámbito de lo deliberativo y lo científico, Aristóteles parece querer resaltar uno frente al otro, al subrayar la primacía de la teoría: «no debemos pensar que [haya] otra ciencia [entendido aquí en sentido amplio] más digna de aprecio» (Met. A, 883a4).

La sabiduría es ciencia e intelecto de *lo que es más excelente según la esencia*. Por eso de Anaxágoras, de Tales y de personas como ellos, dice la gente que son sabios, y no prudentes, porque desconocen su propia conveniencia y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan

³⁰⁸ Es de sobra conocido que esta intuición será desarrollada posteriormente en SuZ, pp. 267-300.

³⁰⁹ No obstante, el *corpus aristotelicum* siempre ofrece frases que parecen indicar lo contrario, p. ej., la famosa afirmación del *De Anima* Γ, 431b20: «Recapitulando lo que hemos expuesto en torno a la ψυχή, digamos una vez más que, en cierto modo, la ψυχή es todos los entes», formulación que Heidegger quiere entender como expresión de lo que él denomina apertura del mundo en su significatividad (SuZ, p. 14).

los bienes humanos. La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar (EN Z 1141b1-5)³¹⁰

Con ello parece negarse la aproximación a la existencia humana que acabamos de explorar con precedencia. En estos fragmentos, la φρόνησις sigue siendo el elemento principal desde el que entender lo más propio de la existencia humana; pero, de algún modo, *no es lo más elevado de ella*, pues esta debe dar paso a la σοφία. El modelo (εἶδος) de la existencia humana es representado por Anaxágoras o Tales, puesto que priorizan *la intelección de lo siempre eterno* y no de lo variable, la “teoría” [θεωρία]. El ser propio, la esencia, de la existencia humana estriba en el conocer teórico, «[π]άντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει» (Met. A, 980a1).

Es aquí, en este paso, donde tiene su origen una interpretación de la existencia humana *desde lo teórico*, que, posteriormente, determina todo el pensamiento occidental, vía la asunción de esta conceptualización en el cristianismo y en los pensadores modernos (en términos desecularizados). En estas líneas, por tanto, se anuncia el *olvido* de la propia esencia del ser humano. Con ello, se está más cerca de lograr el objetivo de la nueva noción de destrucción en cuanto desmantelamiento de la tradición. Queda pendiente entender por qué esto es así, por qué se privilegia la σοφία frente a la φρόνησις; más aún cuando en el mismo *corpus aristotelicum* se apuntaban unos desarrollos diferentes que ahora aparecen atenuados.

VI.3. La θεωρία y los límites de la filosofía griega

Los griegos son los creadores del concepto de teoría, la misma palabra delata su origen. En esta noción, además, anida lo más característico del pensar antiguo, como quiere subrayar la interpretación de Heidegger. Ya se ha advertido esta importancia del conocer teórico al indicar la afirmación lapidaria de Aristóteles: «sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la [disposición del ser humano] más excelente» (1141a20-1). Luego la forma de ser *originaria* (“más excelente”) del ser humano no puede estar en el saberse de sí como pura deliberación, propio de la voz de la conciencia, sino en el conocimiento de lo siempre eterno, en la intelección de los principios, en la σοφία. Aunque esta tesis se anuncie en los desarrollos de la *Ethica Nicomachea*, las primeras páginas del “Libro A” de la *Metafísica* la ilustran con mayor fuerza:

El conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa *sobre lo más científico* [τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ]. Y lo más científico son los primeros principios y las causas. Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la *subordinada* [ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον

³¹⁰ «ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δηλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. Διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλήν καὶ τοὺς ποιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ’ οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς [...]» (EN Z 1141b1-5).

ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης], la que conoce *el fin* por el que debe hacerse cada cosa (982a30-982b5; énfasis mío)

Los primeros pasos del pensar griego previos a él corroboran esta convicción para Aristóteles. El saber filosófico nació «en vista del conocimiento y no de la utilidad [φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν]» (982b20), y son estos sabios anteriores, desinteresados en lo práctico, los que configuran el modelo a seguir. No obstante, cualquier lector del libro aludido sabe que el mismo Estagirita reconoce, de algún modo, la tensión que tal asunción supone para una definición de nuestra existencia:

[T]enerla [la σοφία] podría ser considerado impropio del ser humano, pues la naturaleza humana es esclava en muchas formas; de suerte que [...] “solo un dios puede tener ese privilegio”» [διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο ζῴτης ἢ κτήσις, πολλαχῆ γὰρ ἢ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν; ὥστε κατὰ Σιμωνίδην “θεὸς ἂν μόνος τοῦτ’ ἔχοι γέρας”] (*ibid.*, b28).

Sin embargo, esto no es óbice para su negación: «pues la más divina es la más digna de aprecio» [ἢ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμωτάτη] (983a5). Ahora bien, si el existir del ser humano es algo deliberativo por excelencia, en la medida en que está anclado a una u otra circunstancia³¹¹, ¿por qué situar su esencia en la mera intelección de los principios?, ¿en qué se basa este giro mediante el cual el sabio, en detrimento del prudente, deviene modelo de existencia? Estos interrogantes representan *las cuestiones más fundamentales que intenta resolver la exégesis heideggeriana*, pues en su respuesta yace la llave de acceso a los conceptos fundamentales de Aristóteles (οὐσία, φορφή, ὄλη, κίνησις *in. al.*) y, con ellos, de toda la tradición occidental. Además, gracias a dicha respuesta se logra solventar el problema relativo a la naturaleza de las categorías (*cf. V.2*).

La importancia de la ποιήσις

Con la excelencia de la σοφία frente a la φρόνησις se pone de manifiesto el fenómeno más definitorio del pensamiento griego y, con él, sus límites. La tarea, según lo anunciado, no consistirá llanamente en advertir este cambio en la concepción del ser humano, sino en intentar sacar a la luz su *fundamento*, la base que hace posible tal permuta.

Ahora bien, dicho fundamento, según Heidegger, no reside en un análisis alternativo de la existencia humana, por el cual se debería admitir que su esencia consiste *realmente* en el conocimiento teórico. La negación de los resultados que ha ofrecido Aristóteles en su examen de la φρόνησις viene dada por un pre-juicio implícito, por una pre-

³¹¹ Esta dimensión del ser de la existencia humana, anclada en circunstancias y pasiones, es estudiada por Aristóteles en la *Retórica*, que Heidegger, según hemos indicado, siempre interpreta en paralelo a la descripción de la φρόνησις del “Libro Z” de *Ética a Nicómaco*.

comprensión sobre *qué significa la existencia en general*, que hace inviables tales resultados.

La intelección de esta comprensión tácita en el *corpus* nos remite nuevamente a la diferencia entre τὸ ἐπιστημονιὸν y τὸ λογιστικόν (EN 1139a7-13). Ya señalamos que, con esta distinción, Aristóteles quería indicar los dos ámbitos originarios del mundo (cf. VI.2), irreductibles entre sí, que configuran las formas generales de comprender el ser o el ente en cuanto tal.

Una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; (...) llamemos a la primera, la científica, y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera (EN 1139a7-13)

Estos ámbitos surgían de una experiencia originaria, clave, según Heidegger, para entender la razón del cambio que intentamos explorar: la idea de producción, la misma que Aristóteles describe en su exploración de la τέχνη ο ποιήσις. Basándose en ella, se divide el mundo en dos: en las cosas producidas (que pueden ser de otra manera) y en las que no.

Nótese ahora que la misma expresión de Aristóteles indica la centralidad de la experiencia de la ποιήσις que acentúa Heidegger (GA 19, p. 28 y ss.). La experiencia del ente está marcada por aquello que posee principios que “pueden ser de otra manera”, los entes de la τέχνη en sentido amplio, que incluye el hacer y el deshacer, el crear o elaborar, etc. Frente a estas acciones, la naturaleza yace frente a nosotros como “entes cuyos principios *no* pueden ser de otra manera”. Es decir, esta es definida mediante una negación (μη ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν) en oposición a los entes de la producción. Así, «aquello que no requiere ser producido solo puede ser entendido dentro de la comprensión del ser y de lo descubierto en la producción» (GA 24, p. 163).

En estas líneas se manifiesta, por tanto, el prisma desde el cual los filósofos griegos analizarían el mundo: la *actividad productiva*. Heidegger sintetiza perfectamente su convicción en el siguiente párrafo de 1927:

En resumen, resulta que las determinaciones de la *realitas* surgen todas ellas en la perspectiva de lo que es configurado en el configurar, de lo que toma figura en el proceso de figurar, de lo producido y terminado en el producir. (...) Podemos caracterizar todos estos comportamientos mediante un *comportamiento fundamental de la existencia humana* que podemos llamar brevemente “el producir” [*Herstellen*]. Los caracteres mencionados de la constitución quiditativa (*realitas*), que fueron fijados por primera vez en la ontología griega para posteriormente desdibujarse y llegar a ser algo puramente formal, esto es, para convertirse en parte de la tradición, manejados como monedas desgastadas, determinan lo que pertenece en general a la productibilidad de algo producido (GA 24, p. 152)

Esta idea se remonta a 1922, al origen de la exégesis heideggeriana de Aristóteles aquí rastreada (GA 62, p. 250; pp. 373-4). Ello implica que la auténtica concepción aristotélica del “ser” (o del modo de existir del ente) está configurada desde una pre-comprensión bien determinada, a saber, *la del ente tal y como se da en la producción*. La interpretación heideggeriana tiene un buen fundamento: el mundo es interpretado desde el modo *primario y más habitual* de estar en él y dicho modo es sin duda –especialmente en las sociedades antiguas– el modo de ser de la τέχνη.

Al producir algo, la existencia humana vive en una comprensión del ser de ese tipo, pero sin conceptualizarla o asirla como tal. La acción productiva conlleva inmediatamente la comprensión del ser en sí hacia lo que la acción se relaciona. Por eso no es casualidad que la ontología antigua, en su específica ingenuidad (en el buen sentido del término), se orientase por ese comportamiento cotidiano e inmediato (GA 24, p. 162)

De dicho comportamiento se extraen algunas reglas generales que, por consiguiente, deberán valer para todo ente, incluido el ser humano. La primera de ellas es que el ente solo es tal cuando está *completado, ha llegado a un fin*. En el producir un zapato, un trabajo doctoral o un ánfora de arcilla, el objeto en cuestión solo *es, existe*, a partir de su *estar finalizado*. Si, por ejemplo, un alfarero entregase un “ánfora” a medio hacer, el comprador se negaría a aceptarla porque no “*es todavía*” (i). Sería otra cosa, más o menos articulada, pero no un ánfora en cuanto tal. No sería ente *sensu stricto*, sino a lo sumo, ente *en potencia*. Al mismo tiempo, el comportamiento productivo se relaciona de tal modo con el objeto producido que aparece al productor [δημιουργός] como algo independiente. En su producción, el ente es lo inacabado que debe ser finalizado. Pero, una vez acabado el trabajo, hecha o finalizada el ánfora, ésta *ya no es cosa suya*, y, de hecho, por ello podrá servir para “llevar agua”. El ánfora seguirá existiendo independientemente de su producción y del productor (ii). De hecho, tal característica es solidaria de la indicación antes realizada, según la cual el fin de la técnica no se cumple en la ejecución: «el fin de la producción es diferente de la producción misma [τῆς μὲν γὰρ πύσεως ἕτερον τὸ τέλος]» (EN Z, 1140b4-7).

Dadas estas coordenadas, podríamos decir que el ente, en su sentido primario y más adecuado, es el *ente acabado existente de forma independiente a nosotros*, características que, en los términos expuestos, constituye un pleonasma. Es esta definición la que configura el marco desde el que entender el mundo en general, la naturaleza y la propia existencia humana. Desde dicho marco se vuelve inviable concebir el ser humano desde la φρόνησις.

La primacía de la θεωρία

Ahora bien, definir así la existencia no implica renunciar a otros modos posibles de existir. Al fin y al cabo, el ánfora a medio hacer también existe *de algún modo*. Dicha

ánfora existe, pero en un sentido derivado, secundario, midiéndola bajo la horma de lo acabado e independiente. Esta convicción ya pone de relieve un corolario muy importante: la φρόνησις no podrá ser entendida como disposición más excelente del ser humano, pues tal asunción conllevaría que el ser humano es lo inacabado por excelencia. Esta noción aristotélica apunta al puro ser en la deliberación, es decir, el continuo esfuerzo de tener que decidir, algo que no puede verse nunca concluido. Por este motivo, la idea de φρόνησις en cuanto esencia del ser humano entra en conflicto con la forma rectora del *ente en general* originaria en la ποιήσις. Al igual que el ánfora a medio acabar, la φρόνησις no puede ser la determinación propiamente dicha del ser humano, sino, acaso, una derivada o secundaria.

En el fondo de esta subordinación de la φρόνησις, según Heidegger (GA 19, p. 144 y ss.), late un venir a menos de la irreductibilidad de lo que es objeto de cálculo y la deliberación, el cierre de esta escisión ontológica originaria en favor de τὸ ἐπιστημονιὸν, pues el objeto del cálculo es lo que tenemos ahí delante independiente de nosotros, siempre igual, es decir, el verdadero ente. Con ello, no desaparece lo deliberativo, el mundo “práctico”, pero sí adquiere un valor secundario, relativo, fundado en lo que es calculable, determinable desde la ἐπιστήμη. Así, en opinión de Heidegger, el *corpus aristotelicum* queda articulado por una primacía del tipo de ser de τὸ ἐπιστημονιὸν, de lo natural-eterno, frente a τὸ λογιστικόν, lo deliberativo-cambiante.

De ahí se colige una conclusión fundamental: solo porque τὸ ἐπιστημονιὸν se entiende como lo *auténticamente* ente, puede comprenderse por qué τὸ λογιστικόν, concretamente, la naturaleza de la existencia humana, consiste en un caso más dentro de lo siempre idéntico. La esencia del ser humano, así, deberá estar constituida según ciertos fines estables, pues también el ser propio de la existencia humana estribará en ser *algo acabado*, en representar una *completud*. El fin marcado para ella, por la misma primacía de τὸ ἐπιστημονιὸν, radicará en entender los principios del ente, que no es otra cosa que lo siempre eterno. Su virtud residirá, entonces, en la disposición denominada σοφία o, en términos más amplios, en la θεωρία: en la intelección de los principios de aquello que no puede ser de otra manera.

De este modo, la célebre frase del Estagirita “ζῷον λόγον ἔχον”, frente a la interpretación antes explorada desde el *horizonte primario* del pensar griego (cf. V.2), adquiere un sentido propio de la *doctrina aristotélica*: *el ser humano es un ser racional*, un ser cuya esencia consiste en conocer, en hacer uso de su razón, «[π]άντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει» (Met. A, 980a1). Por eso, enfatiza Heidegger que los enfoques a los que intenta hacer frente su proyecto filosófico, en cuanto la primacía de la racionalidad habilita la centralidad de la “reflexión”, tienen «sus raíces espirituales e históricas en la filosofía griega» (GA 61, p. 92), lo que constata que la exégesis

heideggeriana no busca negar las lecturas al uso. Su intención consiste en mostrar que tales lecturas solo iluminan una parte de los escritos de Aristóteles que, además, no es la más originaria, perdiendo de vista el sentido en el que se escribe: la precomprensión dada en la *ποίησις*.

Semejante fundamento no solo permite explicar una tensión inherente al propio *corpus aristotelicum*, sino que, al mismo tiempo, permite comprender muchos de sus conceptos ontológicos más fundamentales, especialmente uno: el de substancia, οὐσία. La precomprensión de la existencia en la *ποίησις* representa el hilo conductor de las grandes investigaciones de la *Metafísica*.

Οὐσία

Según lo dicho, *producir* es llevar (*ducere*) a cabo algo (*pro-*), de modo que en su final resulte algo configurado independientemente de su producción. Eso es, para los griegos, lo *realmente existente*. Lo que primero se manifiesta como objeto acabado de la producción (es decir, como realmente existente) en el mundo cotidiano, especialmente en el del siglo IV a.C.³¹², son las *posesiones*, la casa o los bienes que uno tiene. Por eso, desde las coordenadas dadas por Heidegger, no es difícil explicar por qué los griegos antiguos usaron una palabra etimológicamente tan cercana al participio del verbo “ser, existir” (ὄν, en su forma femenina οὐσα) para indicar tales enseres: οὐσία³¹³. Así utilizan, en efecto, el término οὐσία los trágicos griegos³¹⁴. Dada esta relación entre posesión, producción y existencia, tampoco es extraño que Aristóteles tome ese término cotidiano griego de “bien, posesión” para designar *el ente en cuanto tal*, la determinación fundamental del ser de las cosas: «Pero, diciéndose ente en tantos sentidos, es evidente que el primero de dichos sentidos indica el qué es [su ser], lo que quiere decir: [qué es] la sustancia [τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος, φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν]» (Met., Z, 1, 1028a13-15).

La pregunta por qué es el ente en cuanto tal [ὄν τὸ τί ἐστιν], el gran problema desde Parménides, se traduce en qué quiere decir “ser sustancia”:

Y, en efecto, lo que antes, ahora y siempre es objeto de indagación: ¿qué es el ente?, equivalente a: ¿qué es la sustancia? [καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τὸ τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία] (1028b1-5)

³¹² Al igual que sucede con las etimologías, esto no quiere decir que Heidegger se apoye en algún tipo de etnología de los pueblos primitivos, como Heidegger advertirá en SuZ, pp. 50-51. El estudio de las sociedades antiguas puede ilustrar la interpretación, pero no fundamentarla.

³¹³ La fórmula “los bienes de cada uno” quiere decir: “las existencias de cada uno”, algo que todavía resuena en castellano en otros usos lingüísticos, como el “agotarse las existencias”.

³¹⁴ Véanse, por ejemplo, las referencias del *Greek-English Lexicon* de Liddell y Scott (disponible en línea a través de <https://www.perseus.tufts.edu>).

Con ello hemos dado, por tanto, con el concepto clave de la ontología aristotélica, en la cual se expresa la forma de ser de algo como siempre *presente e independiente de otros entes*.

Como se puede advertir, esta interpretación heideggeriana sigue la aproximación iniciada por Trendelenburg (cf. V.1), consistente en sacar a la luz una convicción operativa tácticamente en el pensamiento griego. El mismo Heidegger remarca que «en la misma ontología antigua no descubrimos nada explícito sobre esta referencia» (GA 24, p. 155), por lo que la corroboración de la tesis interpretativa, por su propia razón de ser, no puede apelar a otros escritos aristotélicos donde se haga explícita la centralidad de la ποιήσις y sus consecuencias en la comprensión ontológica. Por eso, el único camino consiste en mostrar en qué medida tal hipótesis también ilumina la intelección de los conceptos aristotélicos fundamentales (ὑποκείμενον, ὅρισμος, γένος, εἶδος, μορφή, etc.), título de una de las lecciones más importantes de su etapa de Marburgo: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924). De ello nos encargaremos en el siguiente capítulo.

Para concluir, cabe destacar que, de este modo, se logra obtener el hilo conductor del libro de las *Categorías*, uno de los problemas principales de la *Aristoteles-Forschung* del momento. No sería el λόγος, entendido como lenguaje, sino la ποιήσις y lo que Aristóteles toma como experiencia fundamental de la realidad (GA 21, p. 157³¹⁵). Las famosas categorías (cualidad, relación, tiempo, etc.) tampoco serían “predicados”, sino las formas del ser en sí [καθ’ αὐτὰ] del ente en la medida en que este es comprendido “como algo” (Met. Δ 7, 1017a22), concretamente como *algo producido*. Como ya hemos dicho, el ente es primariamente entendido como lo que está ahí presente (para ser objeto de la producción o para regularla), por lo que las “categorías” representan la forma de referirse a dicha presencia, es decir, enunciar algo sobre ella. Al mismo tiempo, esto explica –según Heidegger– el hecho de que todas las categorías se digan respecto de un principio, la *sustancia* (Met. Γ 2, 1003b9; Z 1, 1028a26; también Cat. 5, 2a5 y ss.). El “problema de la unidad” de los modos de ser, que recorre toda la escolástica medieval, es resuelto por Heidegger en la remisión unitaria al *horizonte de la producción*.

³¹⁵ Apuntamos aquí, por motivos de espacio, el núcleo de la solución, que Heidegger desarrolla más ampliamente, pasando lista de todos los significados de las “categorías” presentes en el *corpus aristotelicum*. Véase GA 21, p. 157 y ss., también GA 22, p. 164 y ss.

CAPÍTULO VII – DECONSTRUIR LA TRADICIÓN PARA VOLVER A LOS ORÍGENES

La historia conceptual de la noción de existencia humana

En el capítulo anterior se ha justificado en qué medida Aristóteles (y la filosofía griega en general) no solo representa el lugar donde se vislumbra un *horizonte* pre-teórico de la existencia humana, sino, al mismo tiempo y principalmente, *el origen de su olvido*.

Con esta elucidación se ha logrado el objetivo fundamental mediante el cual caracterizábamos la *destrucción de la propia situación fáctica* (cf. **IV.2**): hemos dado con la razón de la conceptualización clásica de la θεωρία y, gracias a ello, podemos lograr independizarnos lo más posible de ella. Solo mediante la adquisición de tal conocimiento historiográfico –podemos concluir– es posible custodiar la distancia entre lo teórico y lo pre-teórico, sentido originario de la “*Destruktion*” (cf. **II.2**). La tarea ahora estribará en corroborar tal relectura heideggeriana de la tradición griega mediante un estudio de los conceptos fundamentales de la ontología aristotélica, entendidos como consecuencia directa de la experiencia de la ποιήσις. De ello nos ocuparemos en la primera sección de este capítulo (**VII.1**), donde aprovecharemos para esclarecer por qué, pese a los desarrollados puntualizados, Heidegger condensa su proyecto deconstructivo bajo el lema de una «vuelta a los griegos» (GA 63, p. ix) o «a Aristóteles» (GA 17, p. v) –fórmula que ha llevado, en muchas ocasiones, a distorsionar el sentido de la idea heideggeriana de destrucción–.

El hallazgo historiográfico expuesto en el capítulo anterior exige, por su misma naturaleza, la realización de una tarea adicional: recorrer los estadios fundamentales del pensamiento occidental en los cuales localizar las trazas de esa conceptualización griega. Si, como sostiene Heidegger, el pensamiento griego representa el inicio de un error, la hermenéutica habrá de inspeccionar su repercusión a lo largo de la historia de Occidente, es decir, de los elementos configuradores de nuestro propio filosofar. De este modo, la “*Destruktion*” exige un *estudio histórico-conceptual* de las nociones en juego, especialmente de la “existencia humana”. De ello nos ocuparemos en la segunda sección, en la que exploraremos las lecciones antes mencionadas³¹⁶ (**VII.2**).

³¹⁶ Además, como ya hicimos en nuestra exposición de Aristóteles, tendremos en cuenta cursos de fechas posteriores que recogen de manera nítida ciertas tesis que entre 1923 y 1924 Heidegger sostiene de forma más insegura. Nos referimos a *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926) y *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926-27), pero principalmente a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (SS 1927).

La exposición de dicho estudio historiográfico debe circunscribirse a algunas de sus líneas principales³¹⁷. No obstante, siguiendo el propósito anunciado en el íncipit de esta parte, no dudaremos en ampliar los desarrollos heideggerianos mediante la referencia a escritos filosóficos fundamentales de la tradición occidental que él no menciona (p. ej., de Locke o Wolff). Asimismo, apuntalaremos una idea directriz de este trabajo, a saber, que las incursiones historiográficas heideggerianas siempre se remiten a ciertas discusiones académicas que no deben pasar desapercibidas, algo que ilustraremos al describir la visión heideggeriana de la historia de la filosofía como una reacción al *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de W. Windelband.

Solo en la descripción de esta nueva tarea histórico-conceptual obtendremos el sentido completo del *desmantelamiento de la tradición occidental*. Este uso de la destrucción es el que aparece sin duda ya en octubre de 1922, cuando Heidegger ha desarrollado lo suficiente su interpretación de Aristóteles como para atisbar un movimiento sucesivo: «*La hermenéutica solo puede llevar a cabo su tarea mediante la destrucción* [de la historia de la filosofía]» (GA 63, p. 368)³¹⁸. En las últimas páginas de la SEGUNDA PARTE (VII.3) nos detendremos en las convicciones historiográficas que deben ser distinguidas para la correcta intelección de esta afirmación: por un lado, la destrucción solo es posible porque se ha fijado en los griegos el *origen del error* de la situación filosófica presente; por otro, porque se ha probado que dicho error recorre, *bajo diferentes configuraciones*, toda la historia del pensar hasta Husserl. Además, estas dos convicciones dependen íntimamente de los sentidos precedentes explorados en la PRIMERA PARTE del trabajo. Para concluir, se espera mostrar el inevitable movimiento circular que conlleva la destrucción, pues con ella solo obtenemos claridad sobre la propia *situación*, lo que nos remitirá, por tanto, a la misma casilla de salida de nuestras pesquisas (cf. I.1.).

VII.1. La deconstrucción de los conceptos fundamentales aristotélicos

En el capítulo precedente hemos puesto de relieve la experiencia originaria en la que surge la noción de οὐσία. El objetivo ulterior de la interpretación de Heidegger (y de su corroboración) reside en comprender la terminología filosófica griega desde tal hipótesis; es decir, en indagar en qué medida la experiencia de la producción está debajo también de las nociones de εἶδος, μορφή, ὄρισμός, ὑλή o ὑποκείμενον (GA 80.1, pp. 72 y ss.).

³¹⁷ A la luz de esta historia conceptual de la existencia humana sería interesante entender la idea de “reflexión”, algo que intentamos de forma primeriza en Hereza, D., “El doble rechazo de la reflexión en Ser y tiempo”, en *Studia Heideggeriana*, vol. X, 2021, pp. 139-154.

³¹⁸ Esta intención ya está presente en los últimos cursos de Friburgo, pero es diferenciable como tarea propia a partir de la lección inaugural de Heidegger en Marburgo *Introducción a la investigación fenomenológica* (WS 1923-24). No es casualidad, de hecho, que esta obra sea el lugar donde Heidegger dedica el mayor número de páginas a clarificar “*Destruktion*” (GA 17, pp. 109-123).

Una vez más, es necesario subrayar que la intelección de estos términos no se funda en la etimología de las palabras; la etimología, si acaso, es *índice externo* de la interpretación, pero nunca fundamento. Por ello, incluso si los significantes cambiases (o las etimologías a las que haremos referencia resultasen falsas), la interpretación seguiría en pie, siempre y cuando la idea de “producción” diese sentido al *corpus aristotelicum* como un todo, que es lo que realmente está en juego en la exégesis heideggeriana.

Hilemorfismo

Producir, en primer lugar, significa *dar forma* a algo, por ejemplo, el alfarero al ánfora de arcilla –por seguir con el caso antes utilizado–. Ello implica, como ya se indicó al hablar de la esencia de la *ποίησις* (cf. VI.2), que el producir está dirigido por una idea *existente de antemano* desde la cual se muestra la producción en cuestión, incluso antes de llevarla a cabo. La pre-comprensión operativa en Aristóteles –según la lectura heideggeriana– hace valer tal indicación para el ente en general, de tal modo que en este es diferenciable siempre un *aspecto* [εἶδος] desde el cual se muestra y que no es idéntico al ente mismo, sino que solo se refiere a su *forma* [μορφή]. Como se puede ver, no es casualidad que estos sean los términos “técnicos” más importantes del vocabulario ontológico aristotélico y que, además, el Estagirita los use como sinónimos (Met. Z, 1029a5 *in. al.*).

Lo mismo sucede con el par *ὑποκείμενον* - *ὕλη*. Producir, en segundo lugar, quiere decir tomar *algo* que elaborar, algo que, por consiguiente, está ya ahí (κεῖσθαι) como independiente del acto de la producción y que, de algún modo, queda “por debajo” (ὑπο) del aspecto mostrado por el producto. Ese algo que *subyace* [ὑποκείμενον] a la obra y del cual el productor echa mano no es otra cosa que el *material* [ὕλη]: la piedra, la madera, la arcilla, etc. Nuevamente, que Aristóteles identifique estos conceptos no es ninguna sorpresa (Met. A, 983a30 *i. al.*)³¹⁹. Con la materia el productor materializará la forma, el εἶδος, por lo que el ente, desde el prisma de la producción, estará constituido por materia y forma (A 984a23; Z 1033a15 *i. al.*):

[D]e la escultura son causa la labor del escultor y el bronce, no según ninguna otra cosa, sino en cuanto escultura [es decir, en cuanto algo producido], pero no son la misma causa; una es su materia y la otra aquello de donde procede el movimiento (Δ, 1013b5)

Obviamente, esto no significa en ningún caso que, según Aristóteles, los entes estarían formados por dos “partes”: por un lado, la materia y, por otro, la forma, tal y como enseñan las exposiciones más toscas del hilemorfismo. La interpretación heideggeriana

³¹⁹ Por ese motivo, todas las cosas que podemos denominar “ente” – señala Aristóteles en las *Categorías* – lo serán en cuanto referencia a una sustancia como “subyacente”, *ὑποκείμενον* (Cat. 1a34)

solo busca subrayar la vinculación de los conceptos aristotélicos a cierta *experiencia cotidiana*. Todas las nociones vistas hasta aquí son términos propios de la cotidianidad griega que Aristóteles –siguiendo usos anteriores– *vuelve técnicos, resemaniza, para intentar expresar el fenómeno de la existencia*; pero él mismo es bien consciente de que las cosas no son tan fáciles y que los conceptos utilizados tienen un cariz metafórico, si se quiere, ajeno al horizonte de la producción desde el cual son extraídos.

Las dificultades de la teoría hilemorfista se revelan en el “Libro Z” de la *Metafísica*. A partir de lo dicho, es evidente por qué se indica allí que el ente, la sustancia, no es ni materia ni forma, sino más bien *su unión como un todo no divisible en partes por sí subsistentes* [τὸ σύνολον]: «Y llamo “materia”, por ejemplo, al bronce, y “forma” al aspecto que muestra [la escultura], y “la unión de ambas como un todo” a la escultura [λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ’ ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον]» (Z 1029a4-5).

Además, como se puede ver en este pasaje, el εἶδος hace referencia a la imagen de antemano desde la cual se produce; pero, al mismo tiempo, al aspecto –*species*, que es como Cicerón lo traduce– final de la producción, lo que la cosa *es, el “qué es”* [τί ἐστὶ]. Por este motivo, no asombra que Aristóteles considere que la *definición* [ὀρισμός], el decir dónde empieza y dónde acaba algo, el qué es, sea “*el ser lo que ya era*” [τὸ τί ἦν εἶναι] (Met. 1043b5), es decir, la idea previa a la producción, pues ambas son el εἶδος.

Si ahora decimos lo mismo con los términos escolásticos a partir de los cuales se accede actualmente al texto de Aristóteles, el horizonte de la producción queda totalmente olvidado, pues la “especie” o “idea” aparece como la *condición de posibilidad* del ente, su *essentia* (el *quod quid erat esse*), idéntico a la *quiditas*, al conjunto de características que lo definen³²⁰. Lo mismo vale para tantas otras nociones puramente “lógicas” (como γένος o συλλογισμός) que Aristóteles extrae de la cotidianidad de su lenguaje y que para nosotros hoy solo son términos técnicos opacos, cuyo contexto de uso se circunscribe a la discusión de los mismos textos aristotélicos.

Como se puede ver, la exégesis heideggeriana no depende de un conocimiento especial del griego ni de la etimología de las palabras, sino de tener «los ojos adecuados» desde los que leer; unos ojos marcados por una comprensión «suficientemente originaria [pre-teórica] del problema del ser y, por tanto, del problema de la verdad y sus posibles implicaciones» (GA 31, p. 89).

³²⁰ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, liber I (Milano: Bompiani, 2017, p. 80). Véase la traducción trilingüe de la *Metafísica* editada por Yebra, que ofrece el texto latino de Guillermo de Moerbeke (Madrid: Gredos, 1998, p. 421).

Κίνησις

Esta interpretación plantea un problema: ¿también se aplica a la elucidación aristotélica del movimiento en la *Physica*?, ¿no sería esta, más bien, una prueba de su refutación? Al fin y al cabo, el objeto de estudio de este tratado es el móvil, el estar en movimiento, algo que parece negar la idea de completud que se supone directriz de la comprensión del ente desde la ποιήσις (cf. VI.3). Según ella, lo que existe es solo lo que está acabado y, por tanto, lo que no es *in fieri*. Sin embargo, para Heidegger, la teoría del movimiento aristotélica es la más absoluta corroboración de su teoría, pues presupone la *concepción productiva de la naturaleza*: φύσειν tiene como significado «hacer crecer, producir» (GA 24, p. 151; GA 18, p. 214) y, por tanto, representa solo *una forma particular* de la producción: el producirse a sí mismo. Tal concepción se trasluce, sin duda, en las nociones de δύναμις y ἐνέργεια, potencia y acto.

En el primer párrafo de la *Física*³²¹ ya se revela la primacía de la completud aludida que venimos anunciando, pues se determina, de entrada, que las «cosas pueden ser acto sin potencia, pero jamás potencia sin acto» (Phy., Γ 220b25). Es inconcebible el “poder ser” sin un fin al cual se remita su completud. Esta afirmación pone de relieve que acto [ἐντελέχεια] representa lo que verdaderamente *son* las cosas y es desde tal noción, de hecho, que se entiende el movimiento [κίνησις]. La ἐνέργεια es definida como el llegar a ser el ente *lo que es*; y a eso que aún o todavía no es, se lo denomina “potencia” [δυνάμει]: «se denomina “movimiento” el cumplirse el acto, el fin de una potencia [ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν]». Así, lo que realmente *existe*, es la cosa en acto, siendo la potencia un ser derivado, secundario, solo explicable desde aquel.

La misma palabra “ἐντελέχεια” contiene la palabra “fin” y etimológicamente significa: “aquello que está en el fin”, algo completo y acabado; un uso rastreable en la literatura griega del momento. El ente es ἐντελέχεια porque es lo que ya está acabado, ha llegado a su fin; en pocas palabras: es lo producido, ya sea por el ser humano o por sí mismo, es decir, según la φύσις³²².

³²¹ La interpretación heideggeriana de la *Physica* va unida con un análisis filosófico del fenómeno del movimiento idéntico al ya señalado con el concepto de “verdad” o “lenguaje”. Así, en relación a la primera definición que da el Estagirita de su investigación en Phy. Γ 1, 220b, Heidegger entiende el movimiento [κίνησις] como “la movilidad” en general del ente. No es sólo lo que se mueve, sino también lo que “está quieto” aquello que es estudio del movimiento, pues sólo es posible “estar quieto” porque, de entrada, hay algo así como movimiento en general (GA 31, pp. 40 y ss.).

³²² Y es desde este horizonte que Aristóteles – según Heidegger – entiende el “tiempo” como algo que “es”: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον” (Phy., Γ 219b1). Aunque a primera vista buena parte del tratamiento aristotélico de este concepto pueda dar a entender lo contrario, al definir el tiempo como algo que existe sólo a partir del movimiento (cf. Phy. Δ 10, 217b31), en el fondo – considera Heidegger– ello sigue determinado por la idea de “presencia”, entendida aquí como “co-presencia” del tiempo en el movimiento. Sobre ello volveremos en **cap. X**.

Tal como decíamos al principio de este trabajo, la interpretación heideggeriana no solo tiene la pretensión de dar una lectura alternativa del *corpus aristotelicum*, sino de responder a las dificultades presentes en los debates de su época. Ya hemos apuntado la resolución del problema de la verdad (cf. V.3) y de las categorías (cf. VI.3). Para concluir, cabe ahora abordar el problema fundamental relativo a la tensión de la *Metafísica*.

Onto-teología

Conforme a lo ya anunciado en V.1, Natorp señala una tensión interna a la definición del objeto de estudio de la *Metafísica*, que en el “Libro Γ” era «el ente en cuanto ente» y después, ya en E, la ciencia «de la realidad divina» (E 1, 1026a15-21; XI 7, 1064a36-b2). Esta investigación se efectuaría en el libro Λ, el cual se ocupa del motor inmóvil que es designado como lo divino [ὁ θεός], *Deum* para la interpretación escolástica posterior (Λ 7, 1072b28-30; 8, 1074b1-10)³²³.

La teoría de Heidegger ilumina este “giro” argumentativo, pues del “libro Γ” a “Λ” hay un paso tácito en el “libro Z” que ya hemos interpretado, a saber: que el ser está determinado desde la experiencia de la *ποίησις*, de lo *vorhanden*, eso que Aristóteles ha denominado sustancia (Z, 1028b2-7, cf. VI.3). Ser sustancia *sensu stricto* implica siempre ser *acto*, completud, de tal modo que la pregunta por el ser se transforma en la pregunta por el “*acto puro*”, por aquel ente que no es nada más que completud: un intelecto que se entienda a sí mismo [*seipsum autem intelligit intelctus*, αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς] (Λ 1072b20). De esta forma, la pregunta por el ser en general de Met. Γ muta en una elucidación del ser del ente eterno que es objeto de la *θεολογία*: el ente que representa una «sustancia eterna e inmóvil» (Met. Λ, 1073a3) de la cual dependen todas las demás.

Así, frente a Natorp, Heidegger consideraría que no hay tensión alguna en la *Metafísica*, sino explicitación de aquello que significa “ser” según el pensamiento griego: “ser acabado”, “sustancia” (como, según otro orden de razones, advirtió la teología escolástica y, en nuestros días, G. Reale). Los últimos desarrollos de Met. Λ solo son consecuencia de esta concepción que se remite, una vez más, a la experiencia de la producción. Contra Jaeger, Heidegger consideraría que no hay explicación genética para entender tales tensiones, pues son puramente *conceptuales*, propias de la descripción filosófica del fenómeno de la existencia. De hecho, Jaeger entiende que el *corpus aristotelicum* se divide en dos grandes momentos: uno platónico y otro anti-platónico. Sin

³²³ Como muestra la traducción de Guillermo de Moerbeke, que aquí utilizamos gracias a la edición de Yebra citada.

embargo, –podría criticar Heidegger– las razones del paso de uno a otro quedan sin analizar³²⁴.

El *error de Aristóteles*, por consiguiente, consiste en hacer de la ontología una teología (un saber de un ente supremo), configurando así la estructura de la metafísica como una onto-teología, designación que Heidegger utilizará a partir de 1930 (GA 32, p. 141; 5, p. 195 *i. al.*). Dicha estructura es la que determina la situación de la discusión en la que se inscribe la fenomenología hermenéutica y que la *Destruktion* se encarga de poner de relieve.

Volver a Aristóteles

La conclusión de esta interpretación reza: Aristóteles (y el pensamiento griego en general) es algo que *debe ser superado*, pues todos sus conceptos e incluso sus tratados se remiten, en mayor o menor medida, a la precomprensión ontológica de la *ποίησις*, que luego se generaliza a todo ente.

Ahora bien, esta idea del desmantelamiento de la tradición puede chocar contra la comprensión media de Heidegger, según la cual la deconstrucción consistiría en cancelar los presupuestos filosóficos del presente *para* «volver a los griegos» (GA 63, p. ix) o «a Aristóteles» (GA 17, p. v), como se anuncia en el índice de muchas lecciones entre 1921 y 1924. Es en Grecia –señala dicha comprensión habitual– donde se habrían dado los desarrollos más profundos relativos a la existencia humana, “vuelta” que años más tarde el mismo Heidegger radicalizará mediante el estudio de los presocráticos (GA 15 y 35)³²⁵. Como se espera haber mostrado, tal asunción es incorrecta.

La vuelta [*Rückgang*] a los griegos desde la destrucción no debe ser entendida como el “regreso” a un momento prístino del filosofar. Lo que se debe hacer es “retornar” a aquella experiencia de la *ποίησις*, para ver cómo *en ella* nace el *origen* de nuestra situación fáctica que *ha dejado atrás un auténtico sentido de la existencia humana*. Es decir, la famosa “vuelta a Grecia” no es sino la *localización del error* de nuestro presente en los griegos para ir más allá de ellos.

La deconstrucción crítica de la tradición [...]. Deconstrucción [*Abbau*] aquí quiere decir: vuelta a la filosofía griega, a Aristóteles, [pero] para ver cómo algo originario

³²⁴ Estas críticas, en cualquier caso, no restan valor e importancia a los trabajos de Natorp y Jaeger, que Heidegger admiraba. Todavía está por explorar la relación entre estos dos últimos estudiosos, quienes entraron en contacto en los años treinta desde el respeto mutuo que parecían profesarse, frente a la imagen usualmente admitida. Véase H. W. Edler, F., “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, en *Research in Phenomenology*, vol. 27, 1997, pp. 122-149.

³²⁵ Además, Heidegger no duda en muchas ocasiones en elogiar la capacidad filosófica de los griegos (véase, p. ej., las referencias presentes en la “Introducción” de SuZ, *i. al.* p. 2, 10, 14, p. 24), creando una confusión sobre la tesis principal de su interpretación.

se echa a perder, vuelve opaco, se oscurece y oculta [zu Abfall und Verdeckung kommt], para ver que nosotros nos situamos en esa pérdida [Abfall] (GA 63, p. 76)

En pocas palabras: cuando Heidegger escribe en 1923 «Vuelta a la ontología griega [Auf die griechische Ontologie zurück]» (GA 63, p. 107), lo hace en un espíritu contrario al “Zurück zu Kant” que constituía el lema de la Académica alemana del momento³²⁶. Hay que volver a los griegos no porque en ellos encontremos la solución, sino para palpar mejor el terreno inseguro en el que caminamos, pues este constituye el *humus* de toda la tradición.

De tal convicción, sin embargo, nace una nueva tarea: rastrear la prolongación de este error a lo largo de los grandes hitos de la tradición occidental. Dicho proyecto ya está presente en los últimos cursos de Friburgo, pero es claramente diferenciable como tarea propia a partir de la lección inaugural de Heidegger en Marburgo *Introducción a la investigación fenomenológica* (WS 1923-24). No es casualidad que esta obra sea el lugar donde Heidegger dedica el mayor número de páginas a clarificar “*Destruktion*” (GA 17, pp. 109-123). Allí se ocupa de Tomás de Aquino, Descartes y Husserl, introduciendo a Kant en esta cadena del olvido ya en 1924 (GA 18, p. 9 y ss.), en cuyo estudio profundizará en 1925 (GA 21, pp. 120 y ss)³²⁷.

VII.2. Las configuraciones de la existencia humana en cuanto *vorhanden* - De la *substantia* al *Ich denke*

Al igual que sucedía con su interpretación de Aristóteles, la concepción heideggeriana historiográfica aparece articulada en pugna con algunas de las historias de las filosofías al uso de su época, tan florecientes a finales del siglo XIX y principios del XX. Un ejemplo paradigmático de estos manuales es el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de W. Windelband, uno de los libros más influyentes en la comprensión media de la historia de la filosofía³²⁸ que Heidegger debió estudiar a fondo en su primera época en Friburgo: en las lecciones recorridas hasta el momento se hallan múltiples referencias al autor

³²⁶ Con dicha exhortación cerraba su libro de O. Liebmann *Kant und die Epigonen* (1865). En él se anunciaba la premisa del movimiento neokantiano, consistente en negar la imagen del idealismo alemán como desarrollo consecuente del criticismo. Así, la filosofía debía volver a Kant en el sentido literal de *empezar allí donde el pensador de Königsberg lo había dejado*.

³²⁷ A partir de 1927 Kant se erigirá como clave en esta historia del olvido; tesis desarrollada en *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 2). Las explicaciones pormenorizadas de tal interpretación residen, sin embargo, en *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25), a la cual, por quedar fuera de los límites marcados en el estudio, no nos referiremos.

³²⁸ Debido a su gran éxito editorial. Publicada en 1892, la obra sobrevivió al propio Windelband, pues conoció una novena y décima edición en 1921 gracias al impulso de Rothacker. Más delante Heimsoeth volvería a reeditarla, prologando así la fortuna de la obra hasta su decimoquinta edición en 1957. Se tradujo al castellano en la segunda mitad del siglo XX (Barcelona: El Ateneo, 1970).

neokantiano (GA 60, pp. 26, 40-49, 314-15, 334; GA 61, p. 9; GA 62, p. 9; GA 17, pp. 78, 320³²⁹)—.

Esta importante obra fue proyectada con la intención de ilustrar el progreso paulatino experimentado por el pensar occidental desde Tales hasta Kant, filósofo que daría expresión a «una consideración totalmente nueva de la tarea y el método de la filosofía»³³⁰. Dicho desarrollo conoce, sin embargo, un hito importantísimo en Descartes, cuya obra es descrita con los términos de una «*Reform der Philosophie*»³³¹ desde la que germinaría la propia revolución kantiana³³². La pretensión de Heidegger, partiendo de su interpretación de Aristóteles, consiste en negar tales tesis historiográficas. Ni Descartes ni Kant (ni, en general, la Modernidad) supondrían algún tipo de revolución filosófica. Todo lo contrario, estos autores acabarían consolidando el error localizable ya en el pensamiento aristotélico, el cual recorre todo el Medioevo: la comprensión del ser humano desde la idea de *sustancia* y, por ello, como veremos, desde la noción de *razón* como facultad. Tales categorías serían ajenas a la deliberación del puro existir. Así, según Heidegger, la interpretación del ser de la existencia humana no ha variado un ápice a lo largo de la historia, aunque se hayan utilizado diferentes designaciones para ella: Ζῶον λόγον ἔχον, *substantia rationalis naturae*, *res cogitans* o *Ich denke*.

El objetivo de esta sección consistirá en trazar los elementos más básicos de la interpretación historiográfica de Heidegger, describiendo así el hilo rojo que recorre toda la cultura occidental desde Porfirio a Kant. Somos conscientes de la hipersimplificación que la siguiente presentación conlleva, pero la meta aquí no es entrar en los problemas que, sin duda, esta implica, sino en trazar las *líneas fundamentales* desde las cuales sea posible articular una discusión.

³²⁹ Sin contar el curso *Phänomenologie unnd Wertphilosophie*, dedicado enteramente a Windelband (GA 56/57, pp. 121 y ss.). De todas las referencias se debe presumir el conocimiento del *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, aunque este trabajo historiográfico de Windelband no aparezca en ellas, salvo en contadas ocasiones.

³³⁰ Windelband, W., *Lehrbuch*, p. 445, §37.

³³¹ *Ibid.*, p. 326, §30.

³³² Descartes o, en general, el descubrimiento del “yo”, es la horma desde la que, además, medir los progresos realizados por otros autores. Véase, por ejemplo, en lo que respecta a Agustín de Hipona: «Als Theologe hat Augustin durch alle seine Untersuchungen hindurch den *Begriff der Kirche* als Richtpunkt im Auge: als Philosoph konzentriert er alle seine Ideen um das *Prinzip der Selbstgewißheit des Bewußtseins*» (Windelband, *Lehrbuch*, §22, p. 230). Esta idea debió ser moneda de cambio en la época, pues Dilthey también pone el acento en el descubrimiento de Agustín del “sí mismo”, pero lo hace en una tendencia diferente como el descubrimiento de la conciencia histórica. Véanse los comentarios de Heidegger al respecto en GA 60, p. 165-66.

Si bien el *corpus aristotelicum* representa el lugar donde localizar la *preterición* que se buscaba rastrear, el gran *olvido* comienza en la primera recepción de dicho *corpus*, en la cual se perpetúa el error aludido de forma encubierta al perder de vista el horizonte pre-teórico y la experiencia originaria al que hacían referencia los conceptos aristotélicos (*i. al.* GA 61, p. 7; GA 62, pp. 368-70; GA 63, p. 28; GA 18, p. 16).

Esto es lo que, por ejemplo, se manifiesta ya en Porfirio, donde los términos técnicos de Aristóteles se utilizan como «monedas desgastadas» (GA 24, p. 152). Sin duda, su *Isagoge* es algo más que una «sucinta exposición» de las *Categorías*³³³. A pesar de que, entonces (siglo III d.C.), –como aparece en el tratado– las nociones de εἶδος y de γένος todavía poseen un significado vulgar, inscrito en la propia vida fáctica³³⁴, el texto se encarga de subrayar su *significado técnico* (que conocemos hoy), es decir, su matiz *lógico*, derivado. El εἶδος, por ejemplo, no es el aspecto, sino aquello que “cae bajo el género” y que, por tanto, puede ser un “sujeto” del que predicar el género en cuestión (p. ej., “el perro es *animal*”). Que hoy las “especies” se entiendan solo como una noción biológica es producto de un olvido que comienza aquí y que es algo más que una pérdida de sentido, pues tiene grandes consecuencias, especialmente en lo tocante a la idea del λόγος.

Con este término se hacía referencia a un *modo de existencia* que no tenía nada que ver con la de otros entes; λόγος era la significatividad del mundo (*cf.* V.2-3), la cual, en última instancia, estaba marcada por la decisión, por la deliberación que manifiesta la noción de φρόνησις (EN 111b15-16, *cf.* VI.1). Sin embargo, en la medida en que la caracterización ontológica del ser humano ha quedado delineada desde la ποιήσις, este pasa a ser sustancia, quedando desdibujado así su existir en la continua deliberación. Ya no es un ente cuya existencia consiste en el propio existir, sino uno cuya esencia más pura (o divina) radica en «la intelección de los principios» (Met., 982a30), en su ser racional (λόγος). El ser humano, en cuanto ζῶον λόγον ἔχον, es una *sustancia racional*.

El λόγος, así, ya no designa una forma de existir, sino una *característica, una facultad* con la que *diferenciar* la existencia humana *dentro* del conjunto de la forma de existencia en general, de la totalidad de las sustancias. Este cambio, asumido por Porfirio, es el que este asienta como dogma para los siglos precedentes en la fórmula:

La sustancia es ella misma un género debajo de la cual está [la especie] cuerpo, debajo de este cuerpo, está el cuerpo viviente; debajo el animal, debajo del animal [está] el *animal racional*, debajo del cual está el ser humano [...] Por tanto,

³³³ Porfirio, *Isagoge*. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 2-3.

³³⁴ Justamente por ello se le presenta a Porfirio el problema de aclarar los términos de género y especie (*Isagoge*, pp. 4-7).

“sustancia” [es] el término más alto, más allá del cual no hay ningún otro [y bajo el cual, por consiguiente, caen todos los demás]³³⁵

Esta definición del ser humano es la que Boecio, unos siglos más tarde, traducirá por primera vez al latín como «*naturae rationalis individua substantia*» sustancia individual de naturaleza racional³³⁶. Con ello, este autor, eslabón entre el pensamiento antiguo y el medieval (el último romano y el primer escolástico), realiza un calco de la definición de Porfirio, cuya *Isagoge* se encargó de traducir³³⁷. La única diferencia entre Boecio y Porfirio reside en que, debido a la inclusión del cristianismo, el árbol ontológico se ramifica, pues las sustancias se multiplican³³⁸, lo que, a su vez, conlleva nuevos problemas ontológicos asumidos posteriormente por la Escolástica (GA 18, p. 16; GA 24, p. 40).

En cualquier caso, en Boecio se hace evidente un gesto propio de los primeros padres del cristianismo, consistente en encorsetar la revelación bíblica en las categorías griegas, como también ocurre en Agustín de Hipona y en el mismo Juan o Pablo de Tarso. Este gesto tiene su máxima expresión en la comprensión de la sentencia bíblica «Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza» (Génesis I, 26) desde la conceptualización griega, con la que tan bien parece congeniar dado su origen en la *producción*. Esta idea se radicaliza todavía más en la ontología escolástica, en la cual la *substantia* –traducción que también debemos a Boecio, quien en realidad traduce el ὑποκείμενον (GA 21, p. 121)– sigue representando el género más elevado del ente, diferenciado en *creatum et increatum*, en mundo y Dios.

³³⁵ Porfirio, *Isagoge*, p. 4. De hecho, se podría pensar que solo por esta transformación, ya evidente y táctica en Porfirio, surge la cuestión de si las nociones de género y especie o «subsisten por sí mismas o son solo conceptos» (*Isagoge*, p. 1), pues la concepción de la “realidad” presupuesta es una consecuencia directa de la comprensión sustancialista del ser humano.

³³⁶ Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, ML, LXIV, 1343 (referencia extraída de Schneider, E., “*Naturae rationalis individua substantia. Einte theologische oder juristische Definition der Person?*”, en Böhm, Th., Jürgasch, Th., Kirchner, A., *Boethius as a Paradim of Late Anciente Thought*. Berlin: De Gruyter, 2014, p. 246). Con esto no queremos sostener que sea Boecio el primero en traducir ciertas categorías griegas al latín (hay otros antecedentes de los autores clásicos latinos como Séneca o Cicerón y es claro que desde el siglo II el mundo latino y griego se nutrían recíprocamente); pero, en cualquier caso, Boecio representa el lugar del que bebe directamente la tradición escolástica en la acuñación de términos latinos. Además, sabemos que existía ya en el tiempo de Boecio una traducción al latín de la *Isagoge* de Porfirio realizada por Mario Victorino.

³³⁷ Boethius, *Porphyrii Isagoge translatio*, en *Isagoge*, ed. cit., p. 15: «Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus sub quo animal, sub animali vero rationale animal sub quo homo. [...] Quemadmodum igitur substantia quae cum suprema sit, eo quod nihil sit supra eam, genus est generalissimum, sicut et homo cum sit species post quam non sit alia inferior species neque aliquid eorum quae possunt dividi sed solum individuorum».

³³⁸ Boecio se esfuerza en diferenciar entes que siendo personas no sean seres humanos (p. ej., ángeles), o seres humanos sin ser personas humanas, sino divinas (como Jesús). Véase sobre la definición de persona en Boecio, Schneider, E., *art. cit.*, pp. 245-269.

Substantia

La definición del ser humano como *substantia*, en concreto *qua creata* y con razón, *substantia rationalis*, es la base del pensamiento de Tomás de Aquino, el gran sistematizador de la teología cristiana (GA 23, p. 83 y ss.)³³⁹. No obstante, la admisión de este dogma no se obtiene de Boecio, sino del mundo árabe (olvidado por completo en las indagaciones heideggerianas y fundamental en una auténtica destrucción de la historia occidental)³⁴⁰. En el pensamiento islámico es evidente un renacer del problema del λόγος en cuanto “intelecto” (en sus múltiples acepciones) que abonará el suelo de muchas discusiones escolásticas posteriores y colocará al *De Anima*, nuevamente, en el centro de la tradición filosófica occidental³⁴¹. Dicha preocupación recorre los grandes nombres de la filosofía islámica, desde Al-Kindi hasta Averroes, y a ella reacciona Tomás de Aquino en su *De unitate intellectus*.

No obstante, y a pesar de las variadas posiciones respecto al estatus ontológico del intelecto (λόγος) o del alma, así como del ente que podría tener tal capacidad (entes creados o no-creados), las posiciones siempre tienen como base la idea de «*substantia*», desde la cual, de hecho, se plantean los problemas³⁴². Lo mismo sucede en las discusiones sobre los conceptos fundamentales de ente y esencia:

Ya que “ente” en términos absolutos y primarios se dice de las sustancias [...] la esencia, según su forma propia y verdadera [*proprie et vere*], está en las sustancias. Entre las sustancias, algunas son simples y otras compuestas, y en ambas se da la esencia, aunque en las simples de forma más noble y verdadera [*veriori et nobiliori*]³⁴³

³³⁹ Sigue la definición de Boecio, cf. Schneider, E., *art. cit.*, pp. 251-252.

³⁴⁰ Esto, a su vez, presupondría un estudio del cristianismo oriental y sus tradiciones siríacas, que también pudieron jugar un papel fundamental en el proceso de la transmisión del pensamiento griego al islámico. Véase sobre este debate: López-Farjeat, L. X., “La tradición siríaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento filosófico griego al entorno islámico: las *Categorías* de Aristóteles”, en *Estudios de Asia y África*, 54/1, 2019.

³⁴¹ Véase Ghisalberti, A., “Introduzione” a la edición de Tomás de Aquino, *Unità dell’ intelletto contro gli averroisti*. Milano: Bompiani, 2020, pp. 5-32. Obviamente, la tradición islámica no descubrió los problemas del νοῦς aristotélico, sino que los heredó de los pensamientos neoplatónicos o de los comentaristas antiguos (entre los que destacan Alejandro de Afrodisias).

³⁴² Escritos como *De unitate intellectus contra Averroem* de Alberto Magno o el mencionado *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino evidencian este hecho en su uso constante del término griego, latinizado por Boecio.

³⁴³ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*. El texto latino ha sido extraído de la edición *L’ente e l’essenza*. Milano: Bompiani, 2017. En cualquier caso, ello no implica un discurso monolítico a lo largo de los siglos, y Heidegger en ningún momento pretende atenuar la polifonía que supone la Edad Media, p. ej., en lo relativo al problema de la relación entre existencia y esencia. Como señalará de forma clara en *Ser y tiempo*: «La ontología griega desarraigada [del horizonte de origen en la ποιήσις] deviene una doctrina fija, pero su sistemática es de todo menos una ordenación de elementos transmitidos [por los griegos]. Dentro de las limitaciones de la asunción dogmática de la concepción griega del ser, esta sistemática contiene un trabajo que va más allá de esta» (SuZ, p. 22).

De este modo, el error de Aristóteles penetra cada vez más en la precomprensión de los filósofos posteriores, pues ha quedado oscurecida la experiencia originaria de la que partía. La obra de Suárez, otro de los pilares fundamentales de la destrucción (GA 23, p. 4), corrobora esta visión del asunto, más aún incluso cuando, en las primas *Disputationes* (GA 21, p. 172, nota 4), trata *de conceptu entis* sin mencionar la idea de *substantia*³⁴⁴:

Digo, pues, en primer lugar, que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni Dios, ni la criatura [...] el ser no significa inmediatamente sustancia³⁴⁵

Esta afirmación radical del Doctor Eximius permite ver dónde recae el acento de la interpretación heideggeriana (véase GA 17, p. 184; GA 21, p. 83; GA 80.1, p. 75). Esta no busca defender que *de manera explícita* todos los autores hayan entendido *el ser como sustancia*, sino, más bien, que la *comprensión de la existencia* que este concepto griego presupone, la *experiencia de la ποιήσις*, está articulando todo el pensamiento occidental, ocultando así la pregunta por formas alternativas de entender la *existencia*. Este ocultamiento llega a ser tan profundo que incluso allí donde se renuncia a la “sustancia” se presupone, ya solo sea porque no se concibe posible otro *modo de existir*. Es esto lo que se pone de manifiesto en Suárez cuando en la segunda *Disputatio* declara:

[L]a existencia del ente es algo de por sí tan claro que no necesita explicación alguna [*quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat*]³⁴⁶

Esta omisión de otros posibles sentidos de la existencia es la que, según Heidegger, caracteriza la historia de la filosofía y no la remisión al término “sustancia” (que es solo un *indicador externo* de esta), pues mediante tal omisión se perpetúa el sentido de la existencia como *vorhanden*, como algo que está ahí delante en la producción (GA 61, p. 57, nota 7, p. 250).

Ahora bien, esto no resta valor a los desarrollos de Suárez ni a los de cualquier filósofo anterior. No se trata de afirmar que desde Aristóteles los filósofos hayan sido incapaces de ver más allá de la “sustancia” (o, si se quiere, la experiencia de la “presencia” originaria de la ποιήσις). La tarea de la destrucción no busca sin más indicar el error. Al contrario, una destrucción de la historia de la filosofía debe poner de relieve cómo los grandes pensadores occidentales han pretendido una y otra vez ir más allá de *la forma de existir*

³⁴⁴ Suárez, *Disputationes metafísicas*, vol. I, *Disputatio* II, pp. 359 y ss.

³⁴⁵ *Ibid.*, *Disputatio* II, *Sectio* II, p. 377; también p. 378, p. 390.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 360. Lo mismo se podría decir de la doctrina tomista sobre el modo de existir de Dios, el cual queda establecido como un modo de ser diferente al de la sustancia. Este apunte es de Constantino Esposito, según algunos comentarios que extrajimos de su conferencia “El ser como condición de imposibilidad. Metamorfosis de lo “transcendental” en Heidegger”, pronunciada en Madrid, septiembre 2019. En cualquier caso, como ya hemos indicado, estas afirmaciones solo deben servir para una discusión en detalle que aquí, por razones obvias, debemos evitar.

de la sustancia y, pese a ello, la han presupuesto al no tener en cuenta la experiencia a la que se remite. Las tensiones que articulan la obra de los filósofos clásicos es fruto de este intento, ya sea que se refleje en el problema de una definición de la persona, de un ente divino o del intelecto humano. Así, no es que no entreviesen los fenómenos, es que no tenían las herramientas suficientes para traerlos a conceptos y reconocerlos.

Res cogitans

Un fenómeno similar sucede en la Modernidad, cuyo punto de arranque anida en la pretensión de redefinir la noción tradicional de existencia humana. Los textos fundacionales de este período, como los que hallamos en la obra de Descartes, representan sin duda una *découverte metaphysique de l'homme*³⁴⁷, especialmente en su lucha contra su elucidación escolástica:

En efecto, si preguntase al propio Epistemón qué es el ser humano y me respondiera lo que se suele decir en las escuelas, [a saber,] que el *ser humano* es un *animal racional* y si, además de eso, nos condujera por todos los grados denominados “metafísicos” para explicar esos dos términos [“animal” y “racional”], los cuales no son menos oscuros que el primero [“ser humano”], a buen seguro estaríamos metidos en un laberinto del que nunca lograríamos salir (AT X, pp. 515-6; también AT VII, pp. 25 ss.)

El camino de una nueva definición lo emprende Descartes mediante la famosa duda metódica, según la cual el ser humano puede poner en duda cualquier contenido cognoscitivo de su conciencia, salvo uno: su propia existencia. Ello es así porque su misma dubitabilidad la presupone, evidenciándolo, además, como un fenómeno originario:

A pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, yo pienso, luego soy, sea verdadera y, en consecuencia, la primera y las más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden (AT IV, pp. 14-5)

Con ello Descartes parece acercarse a la pregunta fundamental: ¿cuál es, entonces, el existir propio de la existencia humana? Pero este interrogante queda de nuevo silenciado. De hecho, resulta evidente que Descartes está teniendo delante de sí las *Disputationes* de Suárez cuando afirma en sus *Principia* respecto de la noción de “*existentia*”: «Puesto que son las nociones más simples [...] no he estimado oportuno desarrollarlas en este momento» (AT VIII, p. 14). Para afirmar después que la esencia del ser humano radica en la *res cogitans* (*ibid.*, p. 16), en ser una sustancia, que identifica con el concepto de “res” desde el principio (*ibid.*, p. 8).

³⁴⁷ La obra de Alquilé subraya esta pretensión a veces descuidada: *La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2011.

La razón de esta preterición de un auténtico planteamiento estriba en el impulso que guía la indagación de una nueva definición de la existencia humana, subordinada a otro interrogante más primordial para el conjunto de autores modernos: la conocida pregunta por el establecimiento de «algo firme y constante en las ciencias» (AT VII, p. 17), en la preocupación por una fundamentación del conocimiento cierto (GA 17, p. 123 y ss.). A esta aspiración teórica se subordina la mencionada problematización de la definición clásica del ser humano *qua animal rationale*.

Lo único evidente para Descartes es que la existencia humana está conformada por un conjunto de operaciones cognoscitivas cuya referencia a la realidad puede ser problematizada. Sin embargo, estas operaciones (“pensar, razonar, temer, etc.”) no son concebibles sin algo existente que les subyazca y las una. La prueba de ello reside en que los pensamientos concretos que indago (mi visión del jardín, mis ganas de sentarme en él, el recuerdo de cuando lo hice, mis esperanzas de que un día lo haré, etc.) no aparecen como un caos inconexo de representaciones, sino en un determinado orden; su multiplicidad está siempre articulada en cierta unidad. Y esta última solo es explicable por la adscripción de las representaciones y actos *a una única cosa*, a alguna existencia *común*, como decía Locke (siguiendo a Descartes), «ellas han de ser entendidas como las acciones de alguna sustancia que llamamos *espíritu*» (*Es.*, II, XXIII, §5), aquello que la tradición anterior había denominado “*alma*” [*anima, Seele/Gemüth, ψυχή, soul/mind*] o *res cogitans*. Lejos de llevar a cabo una “reforma de la filosofía” –como señalaba Windelband– Descartes solo está asumiendo los errores de la tradición, tanto es así que no renuncia a la misma terminología escolástica³⁴⁸.

Ich denke

La supuesta “revolución” de Kant continúa la dinámica expuesta hasta aquí. En el capítulo de los “Paralogismos de la razón pura” (KrV, A342/B400) este autor arguye que la aspiración de la empresa moderna es, por principio, errónea. El motivo de ello reside

³⁴⁸ Esto además conlleva un corolario importante. La filosofía, al partir del saber de sí de la autoconciencia, solo puede tener acceso a “representaciones mentales”, ya sean creadas por el mismo espíritu, ya sean causadas por el efecto de las otras sustancias fuera de mi alma o mente. De hecho, lo que el filósofo halla como evidencia de sí mismo aparece como un «testimonio interior» (AT X, p. 523), hace referencia a sus «propias operaciones interiores» (*Essay* [1690]. Oxford: Clarendon, 1975, Book II, I, §4). La misma perspectiva aparece, aun con diferencias nada insignificantes, en la famosa respuesta de Leibniz al tratado mencionado de Locke y en la escuela wolffiana que se nutre de ella (*Vernünfftige Gedanken über die Welt*, §5. Halle: Renger, 1722 [1713]). En esta última se conceptualiza la investigación lockiana y cartesiana como una *psychologia rationalis*, como una disección a priori de la sustancia llamada “alma”, la cual es definida ya en el siglo XVIII como «aquella cosa consciente de sí misma y de las cosas externas a ella», asumiendo todas las implicaciones que tal determinación lleva consigo (Baumgarten, A., *Methaphysica*, Pars III, Cap. I, §504. Halle: Hemmerde, 1739), entre ellas: la demostración de la existencia de la realidad externa (*Vernünfftige Gedanken*, §142 ss.; *Methaphysica*, II, §80 ss), problemas que ya recorre toda la modernidad y constituye el «escándalo de la filosofía» (KrV, B XXXIX).

en la falacia que supone derivar la existencia de algo único, subestante a las múltiples *cogitationes*, a partir de la unidad que comparece en la reflexión como algo inherente estructuralmente a ella. Tal paso de lo lógico a lo real representa un presupuesto injustificado en el razonamiento.

El veto kantiano a esta inferencia *no* radica en la falta de necesidad de la que adolece la argumentación —como, por ejemplo, afirmaría Hume—. Kant apunta a algo más grave que afecta al mismo planteamiento de la cuestión: la tradición ha caído en tal desliz conceptual porque ha confundido el sujeto del pensar hallado por Descartes, el sujeto de la conciencia en general (que, al ser condición de cualquier contenido cognoscitivo se define como “*transcendental*”), con el sujeto empírico que puede ser objeto de la experiencia (objeto posible de la conciencia). Así, asumiendo tal pseudoidentidad, ha tratado al primero como un objeto más; pero el “yo” que se manifiesta en el acto originario de la autoconciencia, en tanto que unidad trascendental del conocer, no puede tener el modo de ser de los objetos³⁴⁹.

Es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto (...). Sin embargo, nada hay más natural y tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos. Podríamos llamarla la subrepción de la conciencia hipostasiada (*apperceptionis substantiatae*) (KrV, A402)

Al denunciar tal error categorial, Kant inicia una comprensión más auténtica del ser del sujeto, pero, nuevamente, no da sus frutos. Al fin y al cabo, este rechazo kantiano de la idea de “sustancia” como concepto adecuado para una interpretación del “yo”, del sujeto, carga consigo la ausencia de una elucidación positiva del modo de ser de la subjetividad³⁵⁰. Aquel, como parece probar la misma autoconciencia, *existe, es* como sujeto de la conciencia, uno tal que pueda hacerse accesible a sí mismo, y, en cambio, su sentido queda por completo indeterminado, como ya sucedía en Descartes.

Con el criticismo kantiano se renuncia, pues, a la sustancia y con ella al título de una *psychologia rationalis*, pero al no ofrecer una alternativa, el “yo” o “sujeto” aparece como algo indeterminado que, en su contraposición a cualquier otro objeto en la conciencia,

³⁴⁹ Es Leibniz quien traduce lo que la tradición había denominado “sujeto” o “conciencia” como “yo”, palabra que después se hará moneda de cambio en la filosofía alemana hasta el siglo XX (cf. Frank, M., *Theorien des Selbstbewusstseins*, p. 436).

³⁵⁰ Desde luego, aquí no queremos hacer un análisis pormenorizado de la obra de Kant, sino solo del estado de la cuestión que nos llevará a entender el problema teórico al que se enfrenta Heidegger desde 1919. Por ello dejamos de lado el análisis del sujeto práctico kantiano, el cual podría ser visto como la elucidación positiva de la subjetividad que la *Crítica de la razón pura* no resuelve. Véase, sobre esto, M. Marzoa, F., *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1989.

permite ser entendida de manera subrepticia como una sustancia, como aquello subyacente a cualquier tipo de ente (SuZ, pp. 316-320)³⁵¹.

La única forma de resolver dichas tensiones consiste en buscar un concepto de existencia alternativo que no enmascare, mediante nuevos conceptos, el mismo error señalado, a saber, el error de comprender la existencia como *vorhanden*. Es este prejuicio ontológico, por consiguiente, el que marca la historia de la filosofía de Aristóteles a Kant. Husserl, que repite la argumentación kantiana en su lucha contra el psicologismo (*cf. I.1*), solo es un momento más de la misma descarriada tradición.

VII.3. Hermenéutica y deconstrucción. La función de la historiografía de la filosofía

Como mencionamos al inicio de nuestro trabajo, Heidegger nunca dedicó ninguna de sus lecciones a esclarecer el concepto de “*Destruction*”. Además, las referencias a ella se encuentran diseminadas a lo largo de múltiples obras. Buena parte de estas se concentran en 1920, año a partir del cual empieza a elaborar la interpretación de Aristóteles recién expuesta y el protagonismo de la “destrucción” se atenúa. Sin embargo, de los análisis realizados hasta aquí se infiere sin dificultad alguna el rol fundamental que dicho concepto juega en el desarrollo filosófico de Heidegger. A modo de conclusión de esta SEGUNDA PARTE del trabajo, merece la pena pasar lista de las diferentes configuraciones de esta noción que venimos recorriendo, especialmente en estos últimos capítulos donde no han abundado las alusiones explícitas a ella.

La diiudication de Aristóteles

La “destrucción”, según expusimos en **II.2**, hace referencia al *método* de la filosofía, siguiendo la estela de la noción husserliana de reducción. Mediante ella, Husserl buscaba

³⁵¹ A partir de este intento kantiano empieza a tomar forma un planteamiento nuevo (llevado a cabo principalmente por Fichte) que busca ofrecer una nueva definición de la conciencia y de la representación del “yo” *que no caiga en los problemas de una teoría sustancialista*; intento que Heidegger ignora a estas alturas de su examen de la tradición. Ese proyecto nace de la advertencia de la dificultad que supondría enmendar la doctrina kantiana: hallar unos términos que permitieran definir el “yo” y la conciencia que no los presupusiera ya de algún modo; algo difícil si se tiene en cuenta que tales conceptos deberían ser los más originales (sobre ello, véase la obra Schulze-Aenesidemus y los comentarios de Maimon al principio de la conciencia de K. L. Reinhold, de los que trata el trabajo de doctorado de Marinelli, M.^a C., *Una ricostruzione della genesi della Wissenschaftslehre a partire dal dialogo tra Reinhold, Maimon e Schulze sui concetti di Faktum e Reflexion (1789-1794)*. Roma, 2021. En él también se ofrece la bibliografía principal al respecto. Justamente este problema se vuelve la gran tarea del filosofar para los idealistas (de Fichte a Hegel), en los que, no por casualidad, esta dificultad va de la mano de una reelaboración del mismo concepto de “reflexión” (véase Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967 y *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971). Aquí se abre sin duda un diálogo con la propia filosofía heideggeriana muy interesante que omitimos por las limitaciones de nuestro estudio histórico-conceptual, pues hasta la década de 1930 Heidegger apenas se interesará por el pensamiento idealista.

deslindar la pregunta por los “hechos mentales” que ocasionan el conocer de la pregunta por su constitución, su ser como validez (cf. **I.1**). En analogía con este “método”, Heidegger considera que hay una diferencia *más basililar* que el debate de su época había descuidado: aquella existente entre la relación teórica y pre-teórica con el mundo. El problema que subyace a dicho intento no es tanto si el conocimiento es un hecho o una validez, sino si el mismo “conocer” es la relación primaria con el mundo, tal y como habían presupuesto la mayoría de los filósofos desde Aristóteles. Así, la filosofía requerirá de un método consistente en preservar la diferencia ilustrada, en custodiar su irreductibilidad para preguntar por la constitución del mundo pre-teórico sin tergiversaciones. Este es el sentido primario de la “*Destruction*”, que no querrá decir sino des-construir la configuración teórica que adoptan las cosas en la reflexión sobre ellas para adentrarse en la vida.

Este “método” permite subrayar una diferencia descuidada por los filósofos del momento, pero, además, según indicamos en **IV.2**, *puede servir de criterio* para juzgar la originariedad de los conceptos filósofos del debate, lo que, en el fondo, es una *utilidad de la destrucción*, no la destrucción misma. Pese a formular con ello una metonimia, a partir de 1920 Heidegger denomina esta operación de criba «método deconstructivo-crítico», pues, al fin y al cabo, la diferencia entre lo teórico y pre-teórico solo se puede mantener si se atiende a los conceptos de los que hacemos uso. Entendida de esta forma metonímica la destrucción, resulta estar constituida por dos momentos:

(1.º momento) – el escrutinio del contexto de sentido en el que se inscriben los conceptos en cuestión, p. ej., el de historia (cf. **IV.1**)

(2.º momento) – la determinación del grado de originariedad de ese sentido, en cuanto relativo al mundo pre-teórico (*Diudication*)

Este esquema bimembre es también el utilizado por Heidegger en su interpretación de Aristóteles, aunque no lo cite explícitamente. En el **cap. V** hemos expuesto cómo la exégesis heideggeriana hacía frente a las lecturas usuales de su época, llevando a cabo un examen más profundo del contexto en el que se escriben *los conceptos de Aristóteles*. Dicho examen ha sacado a la luz la relación no-teórica con el mundo, que se refleja en la idea del λόγος (**V.2**), de la ἀλήθεια (**V.3**) y de la φρόνησις (**VI.2**).

Sin embargo, también ha resultado que ese mismo horizonte, asumido de manera táctica en el *corpus aristotelicum*, acaba siendo descuidado al privilegiar Aristóteles la acción más básica y propia del mundo pre-teórico, *la producción*, extrayendo de ella el hilo conductor de la comprensión del ser en general (**VI.3**). Es a partir de ella que se configura la *semántica* de la doctrina aristotélica de la “sustancia”, desde la cual se elaboran los grandes tratados de la *Física* y la *Metafísica*. Con todo este movimiento

exegético, por tanto, hemos logrado realizar el *primer paso* del proceder que en **IV.2** designamos como “destrucción”.

Gracias a la interpretación se puede poner de manifiesto el *segundo paso* de la destrucción: el enjuiciamiento [*Diudication*] de la originariedad de los conceptos aristotélicos. Estos, al tener su origen en la experiencia ligada a la producción, conllevan una primacía del ente en cuanto presente que condensa el origen mismo de la θεωρία (**V.3**). Así, la *Diudication* (fin de la *Destruktion*) de dichas nociones se salda con un resultado negativo: estas constituían un error en la conceptualización de la experiencia de la vida pre-teórica.

Usos y sentidos de la “Destruktion”

Por consiguiente, como se puede advertir sin dificultad, el primer sentido de *Destruktion*, descrito en el **cap. II** y ampliado parcialmente en el **cap. IV**, es la estructura de la indagación de los **cap. V** y **cap. VI**, que constituyen lo que Heidegger denomina “destrucción historiográfica”, es decir, una “aplicación” de tal noción a autores propios de la historia de la filosofía. Según advertimos ya con anterioridad, la destrucción de la filosofía aristotélica quiere decir: el examen de dicha filosofía *a la luz de* la escisión inaugurada por la “*Destruktion*”.

Al mismo tiempo, los resultados de esta “aplicación”, como hemos indicado en la primera sección del capítulo (**VII.1**), lleva a *una nueva tarea*: rastrear las huellas de la ontología griega en la conceptualización de toda la tradición occidental. Así se inaugura el sentido de la “*Destruktion*” en cuanto *desmantelamiento de la historia de la filosofía*, el más conocido de todos los usos. Pero, de nuevo, este debe entenderse *sensu stricto* como una forma metonímica del sentido historiográfico de la destrucción del *corpus aristotelicum*. No es que se “destruya la historia de la filosofía”, es que esta es analizada a la luz de los resultados obtenido de la “destrucción del *corpus aristotelicum*”. Al fin y al cabo, el *desmantelamiento* es una tarea que surge solo después del examen de los textos del Estagirita. En cualquier caso, este último uso, con el que se presentará en *Ser y tiempo*, condensa consigo todos los demás, pues el desmantelamiento de la tradición es posible si:

- (i) se ha llevado a cabo una *criba* (*Diudication*) de los conceptos ontológicos fundamentales de la filosofía aristotélica,
- (ii) esa criba es configurada como un análisis que permita distinguir el grado de originariedad de los conceptos que permitan expresar la vida pre-teórica,
- (iii) la asunción de la vida pre-teórica se remite a la distinción ontológica fundamental entre el modo de ser de las cosas en la teoría y en el mundo de la vida pre-teórico,

Por eso no es extraño que Heidegger repita en varias ocasiones que la “*Destruction*” siempre está orientada o dirigida a un fin concreto (GA 19, p. 118; *i. al.*), tal y como señalaba antes de entender este concepto en vinculación con la historiografía. No se trata de destruir, sino de sacar a la luz algo *por lo que se pregunta a la historia*.

En resumen, hasta el momento hemos diferenciado dos sentidos de la destrucción, uno, si se quiere, *fenomenológico* (1), y otro *historiográfico* (2). Estos dos sentidos, sin embargo, permiten cuatros usos diferentes:

Según su *sentido fenomenológico*, la “*Destruction*” puede hacer referencia, en analogía con la “*Reduktion*”, a la distinción entre el modo de ser inmediato de la vivencia pre-teórica y modo de ser de esta en la reflexión (1.1, **cap. II**), o al examen de ciertos conceptos o problemas *a la luz* de dicha diferencia (1.2, **cap. IV**).

Según su *sentido historiográfico*, indica el estudio de la herencia conceptual de occidente, en concreto, *de la filosofía griega* (2.1, **cap. V-VI**), o el desmantelamiento de *toda* la tradición previa que desvela la no-originariedad de la conceptualidad griega (2.2, **cap. VII**).

Todos estos usos están íntimamente conectados, pero a su vez son diversos. Lo importante de esta elucidación no estriba en el mero deslinde de significados, sino en el esclarecimiento que ofrece sobre uno de los interrogantes de nuestra investigación: ¿qué función tiene la historia de la filosofía en el enfoque hermenéutico?

Historia de la filosofía y hermenéutica

Según dijimos al estudiar el origen de la destrucción, el objetivo de la hermenéutica es sacar a la luz (ἐρμηνεύειν) la constitución pre-teórica de la existencia humana. Ahora bien, una inicial penetración en el fenómeno reveló que esta siempre se remite a una *situación fáctica*, a una *conceptualización previa* desde la cual la existencia humana se entiende a sí misma y al mundo. Por ello, el primer paso ineludible es llevar a cabo una *deconstrucción de la tradición* en la que se inserta, entendida dicha tradición como su horizonte de sentido. Así, contra lo que es usual pensar, la filosofía heideggeriana no es *hermenéutica* por su afán de interpretar los grandes hitos de la historia de la filosofía. Según sugiere el mismo concepto de “destrucción” con el que se designa tal tarea, esta se realiza porque el planteamiento filosófico es *hermenéutico*, es decir, porque pretende *sacar a la luz* [ἐρμηνεύειν] el modo de ser de la existencia humana y su relación con el mundo.

Esta conclusión permite, a su vez, desenredar la cuestión relativa a la relación entre la analítica de la existencia humana de *Ser y tiempo* y la deconstrucción anunciada en su “Segunda parte”. En concordancia con lo dicho, se puede determinar ahora que la

deconstrucción debe ser un momento previo *en el orden de las razones* a la analítica de la existencia humana de *Ser y tiempo*, a pesar de situarse en la “Segunda parte” del tratado, esto es, a pesar de ser posterior a ella en el *orden de la exposición*. Solo si dominamos y nos apropiamos (en la medida de lo posible) de la propia situación fáctica, es posible llevar a cabo una auténtica analítica del existir del ser humano. Por este motivo, la destrucción es el método, el camino de la hermenéutica: «*La hermenéutica solo puede llevar a cabo su tarea mediante la destrucción [de la historia de la filosofía]*» (GA 63, p. 368).

Con todo ello, además, se corrobora una última afirmación ya formulada al inicio: la radical oposición entre destrucción y reflexión. La reflexión es el método tradicional con el cual se conceptualizaba el filosofar, que era una vuelta sobre sí del sujeto mediante el cual acceder a su constitución, como un ente más en el mundo (psicologismo) o como conciencia trascendental (fenomenología). Algo esencial a tal conceptualización del filosofar, introducida por Glocenius en el siglo XVII³⁵², es la convicción de que el giro aludido conlleva una *transparencia del sujeto sobre sí mismo*. Tal convicción es, por tanto, la que le hace asumir de forma implícita el mismo prejuicio de la comprensión clásica, según la cual el ente es entendido desde la *ποίησις*, como eso que está ahí delante, pues la producción es el modo en el que *primariamente y las más de las veces* entendemos el mundo. La destrucción estriba en evitar esta primera aproximación al filosofar al volver no sobre el “sujeto”, sino sobre la *situación fáctica* en la que se sitúa. La reflexión, de este modo, queda fijada como un término técnico que debe ser cancelado, al erigirse portador del error de Aristóteles y, con ello, de su omisión relativa al modo de ser originario de la existencia humana. La TERCERA PARTE del trabajo se encargará de matizar todavía más estos corolarios.

³⁵² Aunque se remite a Tomás de Aquino. Sobre la historia conceptual del término, Hereza, D., “El doble rechazo de la reflexión”, pp. 141-146, y la bibliografía allí citada.

TERCERA PARTE

LA DIMENSIÓN TEMPORAL DE LA DESTRUCCIÓN: LA REPETICIÓN (1924-1927)

La temporalidad hace posible la relación de la existencia humana en cuanto relación con el ente que ella misma es, en cuanto relación con las otras existencias humanas o en relación con el ente que está ahí delante o es útil (GA 24, pp. 452-3)

El bloque inicial de este trabajo (**cap. I, II, III y IV**) se cerró con la expectativa de lograr, a partir de la indagación historiográfica de la “*Destruktion*”, una elucidación positiva del modo de existir de la “existencia humana” [*Dasein*] (término que remplaza en 1923 al de “vida” [*Leben*]³⁵³). Sin embargo, esta meta, al parecer, no ha sido obtenida en el tramo recién dejado atrás (**cap. V, VI, VII**). Estos últimos capítulos versaron sobre el error de la tradición occidental, la *pars destruens* del enfoque heideggeriano. Esto –podría pensarse– quizá sirve de acicate o indicio de una analítica existencial (*pars construens*), pero es algo bien diferente de ella. La deconstrucción de la historia de la filosofía resultaría entonces un paso necesario de la hermenéutica, pero la analítica existencial presentada en *Ser y tiempo* sería fruto de un examen autónomo del fenómeno en cuestión. Esta idea podría ser corroborada mediante el hiato existente entre las dos partes fundamentales anunciadas en dicha obra (cf. SuZ, p. 19; PROLE. MET.).

Ahora bien, acabamos de ilustrar en qué medida la exposición realizada por Heidegger de su *opus magnum* puede dar lugar a una imagen equívoca de su estructura: la deconstrucción de la historia de la filosofía *precede y no sucede* a los desarrollos de la analítica existencial. En esta TERCERA PARTE buscaremos seguir desprendiéndonos de la imagen errada que la misma obra puede proyectar en el lector, al demostrar que la analítica de la existencia humana no solo es *posterior*, sino además *depende* enteramente de la destrucción. La *pars construens* de la filosofía hermenéutica tiene sus raíces en la misma crítica a la tradición occidental realizada y es impensable sin ella.

Esta relación de dependencia empieza a ser evidente a partir de 1924. El objetivo, por consiguiente, radicará en revelarla en los trabajos sistemáticos realizados desde esa fecha hasta *Ser y tiempo* (1926-1927), principalmente la conferencia “*El concepto de tiempo*” (1924) y los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925)³⁵⁴, que conocen un antecedente en la importante lección *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923). De este modo, se confía acotar la *función* de la deconstrucción en el pensamiento heideggeriano como la otra cara de cualquier *hallazgo* fenomenológico

³⁵³ No obstante, en ocasiones Heidegger, durante el arco de tiempo objeto de estudio aquí (1924-1927), vacila entre estos dos términos, aunque prefiera utilizar *Dasein* por las resonancias de la conceptualización tradicional todavía presentes en *Leben* (véase GA 64, p. 40, entre otros).

³⁵⁴ Nos referimos aquí a la exposición nuclear de dicha analítica. Como ya hemos apuntado, muchas de sus partes son expuestas de un modo u otro en lecciones precedentes o sucesivas a 1923 (GA 61, GA 17, GA 18, GA 21). Sea como fuere, todos los textos mencionados serán considerados como un corpus unitario en las siguientes páginas, pese a las ostensibles diferencias que se pueden llegar a trazar entre ellos.

relativo a la existencia humana. De ello se ocuparán los **cap. VIII** y **IX**, en los cuales nos detendremos en las importantes categorías del “estar-en-el-mundo”, la “ocupación” [*Besorgen*], el “estar arrojado” [*Geworfenheit*] y el “ser proyecto” [*Entwurf*]. A través de estas se obtendrá la elucidación positiva (no exhaustiva, pero completa en lo esencial) del *modo de existir* del ser humano, resumida en la noción de “preocupación” o “cuidado” [*Sorge*]. A la par, se abordarán algunos problemas interpretativos de *Sein und Zeit*, concernientes a la noción metodológica de “indicación formal” y sus supuestos corolarios “relativistas”. Asimismo, la explicación del *opus magnum* de Heidegger ofrecerá la clave interpretativa para entender de forma todavía más precisa la noción de destrucción, meta última de nuestro trabajo e hilo conductor de toda nuestra indagación.

Los títulos de los escritos de Heidegger aludidos ponen de manifiesto ya dicha clave: *el concepto de tiempo*. Gracias a la fijación fenomenológico-hermenéutica de los conceptos fundamentales de la analítica existencial obtendremos una determinación de la “temporalidad” *qua* constitución ontológica de la existencia humana, mediante la cual alcanzar una definición *existencial* [existenzial] *de la historicidad*. Esta nos permitirá ahondar en el sentido último de la “*Destruktion*”, condensado por Heidegger en el título de “repetición” [*Wiederholung*] (GA 61, p. 80³⁵⁵). Mediante este concepto lograremos matizar la relación definitiva entre los *sentidos de la “destrucción”* hallados en las dos partes precedentes, clausurando así el recorrido histórico-conceptual propuesto.

En el **cap. X** nos encargaremos de los desarrollos exigidos para acceder al sentido temporal de la analítica existencial, que no anidan solo en Heidegger, sino en los trabajos de H. Bergson, E. Husserl, W. Dilthey y el conde Yorck. Todos ellos elaboran una crítica a la *noción positivista* del tiempo que constituye la base de la concepción heideggeriana del dicho fenómeno. El grado de comprensión de las partes más enrevesadas de *Ser y tiempo* sobre el tema está en relación directa con la profundidad en la asimilación de los hallazgos de estos autores. A través de ellos expondremos qué quiere decir que la existencia humana sea «extático-temporal» (SuZ, p. 351) y por qué las nociones de futuro y pasado deben ser sustituidas por las de por-venir [*Zu-kunft*] y pretérito [*Gewesenheit*].

A partir de estas disquisiciones sobre la estructura originaria de la temporalidad, abordaremos el problema de la historicidad del existir, que nos conducirá a la noción de repetición. De ella nos ocuparemos en el **cap. XI**, en el que exploraremos el tercer y último estrato semántico de la “destrucción”. Según este, la destrucción no es solo un

³⁵⁵ El término ya es presentado como concepto fundamental a la altura de 1922 (GA 61, p. 80), especialmente en oposición a H. Rickert, quien lo utiliza en *Die Philosophie des Lebens*, 1920, p. 164. Sin embargo, en esta fecha todavía no tiene las connotaciones temporales propias de su aparición en *Ser y tiempo*, rastreables a partir de 1924, en concreto, a partir de la conferencia sobre “El concepto de tiempo” (GA 64), y que están ligadas a cierta apropiación del sentido de la “repetición” [*Gjentagelsen*] en Kierkegaard.

paso del método fenomenológico o un desmantelamiento de la tradición, sino un entenderse a sí misma la existencia humana desde su propia situación fáctica. La “*Destruktion*” es, en resumen, una vuelta sobre sí (*re-*) de la existencia humana en la que esta se pregunta (*peto*) por su ser, alejada de la precomprensión de lo *vorhanden*, alejada, en pocas palabras, de la *re-flexión*. La destrucción es, por consiguiente, *re-petere*, una repetición, una *Wiederholung*.

Del mismo modo que sucedía en los anteriores, en estos capítulos también tendremos ocasión de tratar tangencialmente otros problemas exegéticos. Los textos que consideraremos en estos últimos compases del trabajo serán los ya aludidos anteriormente, con la adición de la importante lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), donde la cuestión del tiempo adquiere una relevancia quizá mayor que en el propio *Sein und Zeit*. Con tal lección, de hecho, se cierra la franja temporal que nos propusimos indagar (1919-1927).

Capítulo VIII – Los descubrimientos de la deconstrucción

Capítulo IX – La constitución de la existencia humana

Capítulo X – Tiempo y existencia

Capítulo XI – Hacer frente a la tradición mediante su repetición

CAPÍTULO VIII – LOS DESCUBRIMIENTOS DE LA DECONSTRUCCIÓN: SER EN EL MUNDO Y OCUPACIÓN

El diálogo de *Ser y tiempo* con la “fenomenología del conocimiento” de Nicolai Hartmann a partir de Aristóteles

Durante muchos años, *Ser y tiempo* fue considerado un producto elaborado en la soledad de la Selva Negra, ajeno al ruidoso trajín de la Academia y de los grandes filósofos del momento. Una obra salida de la cabeza del propio autor, como Atenea de la frente de Zeus. Además, su lugar de nacimiento no sería accidental. La obra pretendería expresar el modo de vida “más auténtico” de aquellos lares montañosos a los que remitiría Heidegger con sus ejemplos más recurrentes, como el famoso «martillar del martillo» (SuZ, p. 69). Esta es, sin duda, una imagen determinante en una primera recepción de este autor, que él mismo trató de cultivar y perpetuar. No obstante, tal retrato superficial es hoy solo un vestigio de una errónea precomprensión que los estudios más recientes se han encargado de desarticular³⁵⁶. *Sein und Zeit* es –como todo producto intelectual– una obra ligada a polémicas filosóficas muy vivas; *allzu menschliches*, como diría Nietzsche.

Prueba de ello es el intenso estudio de los grandes autores de su época y sus debates, como el acaecido entre Husserl y Dilthey, pero también el intento de enfrentarse a las nuevas caras del momento, como sucede con Nicolai Hartmann. Pese a no aparecer en ningún momento el nombre de este autor en el cuerpo de texto, su presencia se percibe en muchas ocasiones³⁵⁷, especialmente en uno de sus momentos fundamentales: la exposición de la central noción de “ser en el mundo” [*In-der-Welt-sein*], con la cual se quiere fijar la aproximación fenomenológico-hermenéutica a la *forma de ser pre-teórica de la existencia humana*.

Pero no solo Hartmann, Husserl, Dilthey, Jaspers o Scheler son elementos claves en los desarrollos de Heidegger. Estos reflejan también la intensa labor exegética deconstructiva del *corpus aristotelicum* y la tradición occidental expuesta a lo largo de los **cap. V, VI y VII**. Uno de los objetivos principales del presente capítulo consistirá en

³⁵⁶ Nos referimos a los estudios sobre la génesis del pensamiento de Heidegger mencionados ya en la primera parte de nuestra indagación (cf. PROLEGÓMENOS). En la lucha por enmendar esta imagen (que todavía determina fuertemente la precomprensión de la filosofía heideggeriana), hay que destacar el valor de los trabajos de carácter netamente biográfico, como el ya citado de Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo*, o *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra* (Madrid: Trotta, 2012), del mismo autor en coautoría con Luis Tamayo.

³⁵⁷ El nombre de Nicolai Hartmann aparece escasamente en *Sein und Zeit*, y, cuando lo hace, sucede de manera tangencial y siempre en una nota al pie de página. Heidegger lo menciona dos veces: al intentar criticar las perspectivas de la época en torno al problema de la “realidad del mundo externo” (cf. SuZ, p. 208, nota 9) y en la exposición de su interpretación de Hegel (p. 432).

corroborar en qué medida dicha lectura no solo ha “influenciado” o inspirado a Heidegger, sino, más bien, *ofrece los cimientos filosóficos* de sus desarrollos. En pocas palabras: siguiendo el hilo conductor de este trabajo, intentaremos mostrar por qué la “Analítica existencial” de *Ser y tiempo* debe ser entendida a la luz de los réditos de la deconstrucción estudiada anteriormente. Al fin y al cabo, la relectura de la filosofía griega no era un propósito gratuito, sino que obedecía a una exigencia nacida del mismo proyecto hermenéutico en el que está inmerso Heidegger desde 1919.

Así, nuestra meta estriba en indicar las *raíces deconstructivas* de los conceptos nucleares de esta obra, p. ej., el “ser-en-el-mundo”, la “ocupación” [*Besorgen*], el “proyecto” [*Entwurf*] y la “incumbencia” (o “estar arrojado”) [*Geworfenheit*]. De este modo, intentaremos mitigar el gran problema al que se enfrenta el lector del tratado, a saber, la falta de explicitación, por parte de Heidegger, del movimiento deconstructivo rastreado desde el **cap. V**. Lo máximo que la obra ofrece son referencias *en passant* a la tradición griega que solo alguien familiarizado con los debates de la época o interno a la constelación de autores de Marburgo puede llegar a entender sin la reconstrucción historiográfica que aquí nos proponemos explicitar³⁵⁸.

En este capítulo nos limitaremos a mostrar esta tesis interpretativa en referencia a las nociones de “*In-der-Welt-sein*” y “*Besorgen*”, reservando el resto de existenciales mencionados para el capítulo siguiente (**cap. IX**). Con ello se espera enmendar la opinión usual, según la cual el “ser-en-el-mundo” heideggeriano es algo parecido a una “perspectiva” o un nuevo “punto de partida” de la filosofía. Como venimos señalando, la filosofía hermenéutica «no se basa en algo así como un punto de vista; se manifiesta en cuanto necesidad fundada en la esencia de la articulación del problema, exigida por la específica forma del ámbito científico del problema en general» (GA 56/57, p. 3). La “articulación del problema”, que en Friburgo residía en la fenomenología husserliana (*cf. I.2*), anida a partir de 1923 en la “fenomenología del conocimiento” de N. Hartmann³⁵⁹. Esta es la última configuración de la subrepción de lo teórico en la fenomenología que brinda a Heidegger un blanco perfecto para sus ataques, desde los cuales pretendemos inteligir las nociones mencionadas.

³⁵⁸ Una prueba del arraigo de la idea contraria puede hallarse en algunos comentarios de D. Henrich, fundador del método de constelaciones. Este historiador, pese a su acumen en el descubrimiento de constelaciones de autores, clasifica *Ser y tiempo*, en oposición a las contribuciones de la filosofía alemana del siglo XVIII, como ajena al diálogo y la conversación típica de una constelación; véase *Werke im Werden*, pp. 80 y ss.

³⁵⁹ N. Hartmann era el filósofo del momento y Heidegger siempre iba, académicamente hablando, un paso por detrás. La plaza que Heidegger consigue en Marburgo es la que Hartmann deja libre al ser nombrado catedrático de esa misma universidad; de igual manera, la cátedra vacante ocupada por Heidegger en 1927 tiene su origen en la marcha de Hartmann a Berlín.

Con vistas a ofrecer un riguroso análisis de las acometidas filosóficas de Heidegger, en este capítulo dedicaremos la primera sección a exponer la idea nuclear de la teoría del conocimiento de Hartmann (VIII.1). A partir de ella, y a la luz de la destrucción de la filosofía aristotélica, expondremos la noción heideggeriana de “Ser-en-el-mundo” (VIII.2). Nuevamente, siguiendo el hilo de la deconstrucción de la filosofía griega, daremos con la idea de “ocupación” [*Bersorgen*] (VIII.3). Ella servirá de base para, en el capítulo posterior, continuar esta exposición de los fundamentos de la analítica existencial desde sus raíces deconstructivas.

VIII.1. La subrepción de la teoría en los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* de Nicolai Hartmann

En 1921 vio la luz una de las obras fundamentales de la filosofía alemana del siglo XX, hoy ampliamente olvidada: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*]. Su rápida reedición en 1925 y, posteriormente, en 1940 y 1949 habla por sí misma del éxito de su recepción (GME, pp. v-vi)³⁶⁰. Una de las virtudes de este tratado, además de su rigor y completud, residía en poner en marcha un programa filosófico muy presente en el ambiente intelectual de entreguerras, consistente en afirmar que la única salida a la crisis filosófica (y espiritual) de Alemania estribaba en una «vuelta de la filosofía hacia el objeto»³⁶¹. Solo tal vuelta podría hacer «desaparecer la vieja soberbia de la razón» perpetuada por el idealismo³⁶². Así, se invitaba a los filósofos de profesión a la realización de «una metafísica del ser en su totalidad, es decir, de una *metafísica ontológica*»³⁶³, mediante la cual salir de la situación de decadencia cultural. Dicho eslogan podría resumir muy bien el impulso de la obra de Hartmann.

En ella, este prominente autor parecía dejar de lado el idealismo neokantiano de su formación en favor de un nuevo realismo que tuviese su culmen en un gran trabajo metafísico³⁶⁴. Todo esto, además, se presentaba en sinergia con el nuevo empuje de la

³⁶⁰ En el ámbito castellanohablante tuvo también una importancia nada despreciable. Se realizó una traducción de la obra y se publicaron numerosas monografías sobre ella. Destacamos la de Benavente Barreda, J. M^a, *Hartmann y el problema del conocimiento. Una introducción a la gnoseología* (Madrid: CSIC, 1973), en la que nos apoyamos en nuestra exposición.

³⁶¹ Citamos la obra de Wust, P., *Die Auferstehung der Metaphysik*. Hamburg: Meiner, 1921 p. 259. *La resurrección de la metafísica* (1921) de este autor, otro de los olvidados de esa constelación de autores y textos de la Alemania de entreguerras, fue un escrito de carácter propagandístico con gran impacto en la época. La alusión la encontramos en von Herrmann, F.-W., *Kommentar*, vol. 1, pp. 21-5.

³⁶² Wust, P., *Die Auferstehung der Metaphysik*, p. 260.

³⁶³ *Ibid.*, p. 261.

³⁶⁴ La obra se presenta como el inicio de una empresa que Hartmann desarrollará ampliamente entre 1925 y 1950 en sus tratados de ontología: *Zur Grundlegung der Ontologie, Möglichkeit und Wirklichkeit, Der*

fenomenología; tanto es así, que esta resultaba el primer paso metodológico del tratado, permitiendo así un inicio “sin presupuestos”, anclado en las “cosas mismas”.

*La fenomenología del conocimiento*³⁶⁵

El planteamiento de Nicolai Hartmann reside en ofrecer una solución radical a los problemas epistemológicos clásicos, por ejemplo, la pregunta por el fundamento de la validez cognoscitiva o de la verdad. Su novedad estribaba en acometer un análisis ontológico preliminar, fundando así *la epistemología en la metafísica* y no, como cultivaba la doctrina neokantiana, *la metafísica en una crítica epistemológica*³⁶⁶.

Hartmann considera esencial partir de una descripción neutral y carente de presupuestos del acto de conocer³⁶⁷, una descripción fenomenológica de la noción de conocimiento operativa en nuestra experiencia más inmediata del mundo, ajena a cualquier construcción filosófica y, por ello, a todo tipo de presupuestos³⁶⁸. Tal “fenomenología” se debe atener a lo que es inmediatamente dado *en una reflexión* sobre el hecho de conocer; algo en lo que se afana Hartmann desde las primeras proposiciones de su obra:

1. En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y algo conocido, un sujeto y un objeto del conocimiento. La relación que existe entre ellos es el conocimiento mismo (GME, p. 44).

A esta aséptica descripción se le suman otras tres básicas, de las cuales citamos solo la expresión más importante de sus tesis:

2. Los dos miembros de la relación *no pueden separarse* de ella sin dejar de ser sujeto y objeto. [...].
3. La relación del conocimiento tiene dos lados *no invertibles*. El ser sujeto para el objeto es diferente al ser objeto para el sujeto. [...].

Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Philosophie der Natur: Abriß der speziellen Kategorienlehre.

³⁶⁵ “Aplicar” el método fenomenológico a la epistemología, haciendo de él una antesala del tratamiento de los diferentes problemas clásicos, se convirtió en moneda de cambio de la literatura de la época. La misma dinámica se puede rastrear en otro libro también de amplia difusión en la época, Hessen, J. *Erkenntnistheorie*. Köln: Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung, 1926.

³⁶⁶ Tampoco es que se quisiese dar ahora primacía a la metafísica frente a la epistemología: «Erkenntnistheorie setzt Metaphysik ebensosehr voraus, wie Metaphysik Erkenntnistheorie, sie bedingen einander gegenseitig» (GME, p. 6).

³⁶⁷ Esta convicción se nutre de la consideración histórica de que la introducción subrepticia de uno u otro presupuesto sobre la naturaleza de este *factum* es lo que ha impedido hasta el momento solucionar las diferentes aporías que conlleva cualquier reflexión epistemológica. Hartmann desarrolla ampliamente esta interpretación historiográfica en su libro, en la cual no nos detenemos por motivos de espacio (GME, pp. 125-181).

³⁶⁸ Las directas referencias a Husserl son tan evidentes que no es necesario volver sobre ella después de lo expuesto en **I.1** y **I.2**.

4. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto; la [función] del objeto en la posibilidad de ser aprehendido por el sujeto y en ser aprehendido por este [...] (GME, p. 44)

Con estas cuatro tesis Hartmann establece lo que denominamos “conocimiento”: una relación entre un sujeto y un objeto (prop. 1), que solo tienen sentido en el seno de esta relación (prop. 2) y cuya posición no es intercambiable (prop. 3), justamente porque sus funciones son diferentes (prop. 4). A este pequeño esquema se añaden algunos corolarios sobre la naturaleza de la *aprehensión* que serán muy importantes para la presentación del “ser-en-el-mundo” de Heidegger:

5. Visto desde el sujeto, el “aprehender” puede describirse como un *salir* del sujeto más allá de su esfera, un *alcanzar* por parte del sujeto la esfera (heterogénea y trascendente) del objeto, un captar las determinaciones del objeto en esa esfera y un *recoger* o incorporar las determinaciones captadas a la esfera del sujeto. [...]

6. La función del conocimiento se presenta como un acto en tres fases: como un salir fuera, como estar fuera de sí mismo y como un volver a sí del sujeto. [...]

7. Que el sujeto alcance e incorpore lo captado en el objeto *deja intacto al objeto como tal*. El objeto no se vuelve inmanente. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la “imagen” del objeto. [...] (GME, p. 45)

Es importante enfatizar que, mediante tales corolarios, Hartmann no se compromete con algún tipo de psicologismo (según la definición dada en **I.1**); él aspira a describir las condiciones del conocer, entendido este como la acción más básica de la relación con el mundo. Asimismo, no se busca establecer cómo sea posible el conocimiento. Estas elucidaciones preparan el terreno para plantear adecuadamente las *cuestiones ontológicas* que deben ser respondidas. Por eso, Hartmann repite en varias ocasiones que la enjundia del asunto consiste en, desde tales coordenadas, analizar la «relación ontológica» [*Seinsverhältnis*] que se da en los elementos del conocimiento y que viene determinada, mediante las características descritas, por la relación «entre un sujeto y su objeto» (GME, p. 205).

Antinomias epistemológicas

Tal relación ontológica se torna problemática a través de lo que Hartmann denomina el «principio de la conciencia», una premisa tan evidente como los corolarios mencionados. El sujeto cognoscente, *en cuanto conciencia*, sólo puede tener acceso a sus propios contenidos internos. Esto, sin embargo, entra en contradicción con los análisis anteriores, formando lo que denomina una “antinomía de la conciencia”:

Tesis: La conciencia debe salir de sí misma, en la medida en que aprehende algo fuera de ella, es decir, en la medida en que es una conciencia *cognoscitiva*.

Antítesis: La conciencia no puede salir fuera de sí misma en la medida en que ella solo puede aprehender sus contenidos, es decir, en la medida en que es *conciencia cognoscitiva* (GME, p. 62)

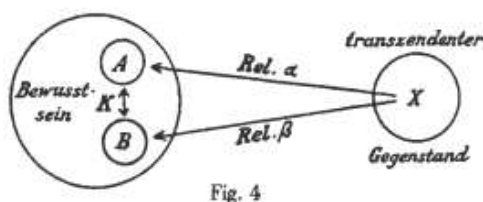
Esta tensión conceptual tiene su correlato en el problema del “criterio de verdad”, el cual, nuevamente, en virtud del principio de la conciencia, conlleva otra antinomia:

Tesis: El criterio, para ser en general punto de comparación para el sujeto, *debe ser la representación*, pues este último puede comparar su representación del objeto con algo que esté en su esfera.

Antítesis: El criterio *no puede ser la representación* si pretende ser criterio válido, pues una comparación con una representación del sujeto no sería garantía alguna para la coincidencia con el objeto fuera de la esfera de lo dado (GME, p. 68)

Ahora bien, según Hartmann, la misma fenomenología del conocimiento antes expuesta articula los problemas³⁶⁹, pero también los resuelve. En línea con la descripción realizada, la antinomia descrita formada en la “conciencia cognoscitiva” tiene su razón de ser en una formulación ontológica inadecuada del asunto, en una especie de paralogismo.

La asunción de que el cognoscente, *en cuanto sujeto*, debe conocer «contenidos externos» y, *en cuanto conciencia*, sólo puede aprehender «contenidos internos», –señala Hartmann– no da lugar a ninguna contradicción. Sencillamente, los contenidos externos no son captados directa, sino indirectamente a partir de los contenidos internos de la conciencia: «[n]o hay ninguna contradicción en afirmar que en un sentido [la aprehensión] es interna y, sin embargo, en otro totalmente externa» (GME, p. 329). Lo interno bien puede ser *reflejo* de lo externo, pudiendo así la conciencia alcanzarlo, aunque sea mediatamente. Con ello, la aporía antes descrita se basa en una concepción errónea de “externo” e “interno” que no considera la posible homonimia de estas nociones, en sí correctas. Lo “externo” para la conciencia es realmente lo “interno” en ella, sin embargo, por metonimia es denominado “externo” al ser reflejo de lo que *realmente* es externo. Mediante la siguiente imagen Hartmann ilustra esta teoría (GME, p. 432):



³⁶⁹ Además de esta, existiría la aporía de «lo dado», del «conocimiento a priori», del «conocimiento a posteriori», de la «conciencia problemática», del «progreso del conocimiento», la aporía «del ser» y la aporía del «criterio de la verdad», en las que no nos detenemos por motivos de extensión. La “Fenomenología del conocimiento” lograría una sistemática de todos los problemas del conocimiento y, con base en ella, de todas las teorías cognoscitivas habidas y pensables, que Hartmann engloba bajo tres títulos: realistas, idealistas y monistas (GME, pp. 125-181).

Relación ontológica [Seinsverhältnis]

Según el esquema, la conciencia solo podría conocer “A” y “B” (representaciones inmanentes), que serían el reflejo de las características del objeto *trascendente* “X”. Estas representaciones aparecen como algo externo a la conciencia, aunque realmente solo “X” lo es. Y mediante esta explicación gráfica también se logra resolver el problema de la verdad.

Nuevamente este problema se expone de forma antinómica. Según Hartmann, el criterio de verdad no puede residir solo en la representación, en el sujeto (tesis), ni en lo externo a la conciencia, en el objeto (antítesis). El único *criterio de verdad* posible se localiza en la relación *entre* dos representaciones (A y B), que son posibles referencias (α y β) al objeto “X”, obtenidas de diferentes modos y, por ello, heterogéneas. Nuevamente, el problema epistemológico se disuelve en uno ontológico. Las representaciones de la conciencia (A o B), tomadas por separado, no establecen ningún tipo de verdad, sino la recíproca concordancia entre sí, pues el valor de “verdad” surge de la correspondencia entre elementos representativos. Esto, sin embargo, no comporta ningún tipo de coherentismo, ya que no se afirma que la verdad se siga de la coherencia entre representaciones; tal posible coherencia, más bien, sirve solo de criterio negativo, pues su ausencia sí implica la ausencia de verdad³⁷⁰. De este modo se resuelve la antinomia del criterio de la verdad (GME, p. 432-34)³⁷¹, que consistía en haber buscado una piedra de toque positiva de la misma, cuando solo es posible hallar un criterio negativo.

Estas conclusiones sustentan un cierto realismo que Hartmann continúa desarrollando en sus *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Para nuestros objetivos no es necesario detenernos ulteriormente en él, pues con la exposición realizada ya hemos delineado el núcleo de su posición filosófica. Según lo dicho, desde una “Fenomenología del conocimiento” se establecen siete proposiciones sobre la relación ontológica dada en el conocimiento que, junto con el principio de la conciencia, generan unas antinomias que un “análisis sin presupuestos” debe resolver. Es esta síntesis la que seguramente Heidegger tuvo muy presente al escribir ciertos pasajes de *Ser y tiempo*, concretamente los §12 y § 13, donde se presenta el concepto de “ser-en-el-mundo”.

³⁷⁰ Si existe una contradicción entre dos contenidos cualesquiera que expresan relaciones con el mismo objeto, sabemos que uno de ellos, o los dos, es falso. En cambio, su concordancia implica la *posibilidad* de que sean verdaderos, pero no la certeza que lo sean. Esta posibilidad se incrementa conforme las coincidencias sobre el mismo objeto sean más numerosas, pero nada más.

³⁷¹ Véase también Benavente Barreda, *Hartmann y el problema del conocimiento*. pp. 142-147.

VIII.2. El ser-en-el-mundo como auténtica “fenomenología del conocimiento”

La primera mención de la fórmula “*In-der-Welt-sein*” se halla en el curso estivo de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (GA 63, p. 102), lección sucesiva –no por casualidad– a los cursos sobre la filosofía aristotélica antes comentados (cf. V.2, V.3, VI.1). Hasta ese momento, Heidegger se contentaba con el verbo “leben” [*vivir*] para expresar la forma pre-teórica de la vida; verbo que ponía en relación al sustantivo “mundo”, como muestra la lección del semestre de invierno 1921/22:

Vivir es, en sí mismo, un estar en relación con el mundo, “vida” y “mundo” no son dos objetos subsistentes por sí mismos, como una mesa que está en una relación espacial con la silla que tiene delante. [...] Este sentido de la relación entre “vida” y “mundo” se expresa justamente en los contextos lingüísticos en los cuales los términos son intercambiables, por ejemplo: “esto es parte de la vida”, “es parte del mundo”; “él vive totalmente en su mundo”, “vive su propia vida” (GA 61, p. 86)

Una primeriza formulación de “ser-en-el-mundo” ya nos la hemos encontrado en la lección de 1919, cuando Heidegger señala que el «mundo mundeá» (GA 56/57, p. 75) o, en general, que debía «acompañar» [*mitmachen*] a la vida (GA 58, p. 124). La variabilidad en la formación lingüística de las expresiones no debe hacer perder de vista el intento unitario que representan. Todas ellas buscan dar expresión conceptual al fenómeno de lo pre-teórico, de una forma de existir allende la teoría, de lo “*vorhanden*” o que “está ahí delante”.

Asimismo, los cambios terminológicos tampoco han de ser menospreciados, especialmente cuando en 1923 Heidegger da con una fórmula (“*In-der-Welt-sein*”) que ya no abandonará nunca. ¿Qué es lo que, en el fondo, está queriendo indicar este abandono del término “vida” en favor de la abstracta expresión “ser-en-el-mundo”? Esta permuta ha de ser comprendida a partir de *dos elementos*: la deconstrucción realizada de la filosofía griega y la crítica al “retorno” a la metafísica representado por Hartmann. Ambos configuran un movimiento acompasado. No obstante, tal afirmación resulta algo paradójica. ¿Acaso hay mayor defensor de una vuelta a la ontología que el mismo Heidegger? ¿En qué consiste esa reacción al propio intento de sus coetáneos? La intelección de ello anida, una vez más, en la comprensión de la “*Destruktion*”.

El olvido de los modos de ser

Conforme a lo visto a largo del **cap. VI**, en la filosofía aristotélica subyacía una tensión esencial. *Por un lado*, el Estagirita –según Heidegger– analizaba las diferentes formas de existencia, irreductibles entre sí, como son el modo de existir de la existencia humana (*φρόνησις*) y la existencia de los objetos que contemplamos teóricamente (*σοφία*, *θεωρία*). Ambos tipos de existencia nacían de dos intelecciones diversas del mundo, como

aquello que siempre puede ser de otra manera o aquello que siempre permanece idéntico [τὸ λογιστικόν y τὸ ἐπιστημονιὸν] (cf. VI.1). Por otro lado, el mismo Aristóteles parecía *privilegiar* una determinada forma de existencia, la de lo permanente, de modo que lo cambiante y mutable se entendía como un sentido derivado y secundario de aquel (cf. VI.2). Se admitía una primacía de la *actualitas* frente a la potencia. Esta determinación del sentido de la existencia como algo fijo y estable se expresaba mediante el concepto fundamental de la realidad: la “sustancia” [οὐσία], categoría desde la cual, posteriormente, se entendía la propia existencia humana. La pregunta por el modo de existir del ser humano se transformaba en la pregunta por su tipo de sustancia (DA B1, 412b15), pese a situarse esta categoría en las antípodas del *peculiar modo de ser de la existencia humana*.

Obviamente, era imposible dejar de reconocer la singularidad del “ser humano” frente a un objeto cualquiera. Por eso, la tradición daba a este peculiar ente el nombre de “vida” o incluso “conciencia”. Ya hemos mostrado que los pensadores clásicos no eran ciegos a los fenómenos; su carencia residía en no lograrlos conceptualizar adecuadamente. Por eso, la *singularidad ontológica* de la existencia humana era entendida bajo la forma de ser de la existencia de la sustancia, de lo *vorhanden*, volviendo opaco su auténtico modo de ser (cf. VII.1.). Así pues, los mismos desarrollos deconstructivos (1921-1923) hacen prohibitiva cualquier referencia a la “vida”, pues esta alude a una tradición que ha olvidado la pluralidad de sentidos de la existencia. No es casualidad que a partir de 1923 Heidegger abandone este concepto y cree un neologismo: “*In-der-Welt-sein*”, ser en el mundo, con el cual –con mayor o menor fortuna– se reivindica esa singularidad preterida por la metafísica precedente.

Esta reacción ante la tradición es también el motivo de la aversión de Heidegger frente a una “*Auferstehung der Metaphysik*” (GA 63, p. 5, 20), por mucho que este eslogan se afana en revindicar la centralidad de los problemas ontológicos. La razón es obvia: el *error* de la supuesta vuelta a la metafísica reside en que esta todavía se nutre de las convicciones tradicionales, ajenas a una auténtica elucidación ontológica de los posibles *modos de ser*. La propuesta de la *Metaphysik der Erkenntnis* de Hartmann de “volver a la ontología” (al objeto), en oposición a la epistemología (al sujeto), es índice de ello. Esta posición crítica se repite en numerosos pasajes de los cursos previos a *Ser y tiempo*, pero se condensa brillantemente en la primera línea de este tratado: «La pregunta mencionada [en el título] hoy ha caído en el olvido, aunque nuestra época se apunte como progreso una reafirmación de la “metafísica”» (SuZ, p. 2).

Esta no es solo una impactante frase inicial, sino la premisa para la comprensión del “ser-en-el-mundo”. En ella aparecen concentrados los dos elementos de su articulación:

por un lado, el *proceder deconstructivo* expuesto previamente; por otro, la crítica ulterior a autores como Hartmann.

La crítica a Hartmann (1923)

Aunque Heidegger ya tuviese en cuenta la obra de Hartmann antes de 1923³⁷², no será hasta esa fecha que implícitamente utilice la noción de “ser-en-el-mundo” para oponerse a él³⁷³. Como venimos señalando, en ese año se da cuenta de los peligros que acarrea el término “vida”. Entonces surge la exigencia de dar con una fórmula que permita expresar la forma pre-teórica de la existencia humana y, al mismo tiempo, «mantener alejado el esquema: hay sujeto y objeto, conciencia y ser», propio de la nueva metafísica de Hartmann (GA 63, p. 81)³⁷⁴.

Ahora bien, el problema del tratado de Hartmann *no solo reside en tergiversar* la forma de ser de la existencia humana bajo las categorías tradicionales. Su error radica *en considerar estar procediendo de forma totalmente objetiva*, desde un “punto de vista” libre de presuposiciones (*cf.* VIII.1). La propuesta hartmaniana es doblemente peligrosa. Por un lado, la “nueva metafísica” se equivoca en su *descripción* (sujeto y objeto *no* son las categorías más básicas), por otro, en su *pretensión* (no existe “la ausencia de presupuestos” o de “punto de vista”). Con esta “fenomenología” se está asumiendo un prejuicio fundamental, haciéndolo, además, de manera velada: que el modo de existir de las cosas solo puede ser articulado en términos teóricos, de lo *vorhanden*.

Este presupuesto [*Vorhabe*] constructivo, casi imperecedero a causa de la dureza de una tradición anquilosada, echa a perder desde el principio y para siempre el acceso

³⁷² Hay buenas razones para pensar que Heidegger leyó el libro de Hartmann el mismo año de su publicación (1921) y que sus ataques no surgen exclusivamente a partir de su contacto personal en Marburgo. Tal tesis historiográfica se corrobora al tener en cuenta que Hartmann no era un autor desconocido para Heidegger, quien estaba pendiente de las novedades de aquel, como muestran sus referencias en las primeras lecciones (56/57, p. 101; 59, p. 36). En la lección de 1921/1922 se encuentra un primer comentario sobre la obra de Hartmann: «La confusión de los motivos más heterogéneos, de la pregunta y de la respuesta y de los métodos en el problema del conocimiento alcanza su punto más álgido en Nic. Hartmann. Este no aporta cambios al problema y a su viejo título, y, pese a ello, “debería ayudar” a la idea de la metafísica» (GA 61, p. 5).

³⁷³ Hay que tener en cuenta que ese mismo año, Gadamer (entonces alumno destacado en el círculo de Hartmann en Marburgo) entra en contacto con Heidegger. Además, Gadamer preparaba entonces una reseña al libro de su maestro, encargada por el mismo Hartmann. Es posible conjeturar sin demasiada dificultad que Gadamer comentó los borradores de esta reseña con el propio Heidegger, como indica el hecho de que Gadamer la firmase en Friburgo, en un claro guiño a Heidegger. No es casualidad, según los desarrollos expuestos, que sea en esta reseña donde por vez primera aparezca el concepto de “*Destruktion*”, que Gadamer toma de Heidegger y lo hace conocer al público académico antes del mismo Heidegger. Véase, sobre esa etapa, Gadamer, H.-G., *Mis años de aprendizaje* (Barcelona: Herder, 1996), y, sobre las vicisitudes en torno al artículo ya citado, Grondin, “Gadamer vor Heidegger”.

³⁷⁴ Seguramente en clara relación al libro de este, menciona: «El 90% de la literatura se ocupa de no dejar desaparecer estos problemas enrevesados [de la relación entre sujeto y objeto] y confundirlos una y otra vez. Tal literatura es hoy dominante; en ella se ven y se juzgan los progresos y la lozanía de la ciencia» (*ibid.*, p. 81).

a aquello que se muestra como vida fáctica (existencia humana [*Dasein*]). (GA 63, p. 81)

Por este motivo indica Heidegger en su lección de 1923 que el mayor peligro en la investigación ontológica reside en el «prejuicio de la libertad del punto de vista» (GA 63, p. 82). Es esto lo realmente peligroso de enfoques como el de Hartmann, quien a lo largo de su tratado repite una y otra vez el término “*Standpunkt*”³⁷⁵. Esta crítica, empero, debe ser bien entendida. Con ello no se quiere señalar que toda proposición filosófica devenga relativa a *un* punto de vista (“pues es absurdo pensar que podemos reflexionar sin él”). Más bien, se indica que toda tesis presupone una *comprensión del ser* sobre la cual, antes de nada, se ha de obtener claridad: «Lo primero en el ser [*i. e.*, en la investigación ontológica] es la formación de un punto de vista» (*ibid.*, p. 82); algo en lo que Hartmann no repara.

Más adelante nos detendremos en esta aparente paradoja (*cf.* IX.2), aunque merece la pena advertir, aun de manera preliminar, que Heidegger no apunta a ningún relativismo o a la imposibilidad de un análisis riguroso. Todo lo contrario, pretende ofrecer las herramientas para ello. El camino de una analítica existencial no reside tanto en luchar contra la pretensión de algo así como una «libertad del punto de partida», sino en enfatizar que toda indagación ontológica requiere la «apropiación del punto de la mirada [*Blickpunkt*]» (GA 63, p. 83) que, en cada caso, estará determinado por la tradición previa.

Justamente en esta particularidad de la investigación ontológica destella otro de los motivos que llevan a forjar la expresión “ser-en-el-mundo”. La elección de una fórmula tan vacía o *formal* es intencional. Con ella realmente no se dice nada, pero ese “no decir nada” aquí es una virtud y no un defecto. Con ella no se indica qué debe ser pensado, sino, más bien, aquello que *no ha de serlo*. Resulta evidente que el ser humano “es” o “está” en el mundo. La cuestión abierta, a cuyo planteamiento invita la fórmula “ser-en-el-mundo”, es qué *modo* de “estar” o “ser” tiene ese ente; eso sí, sin presuponer, de entrada, que tal forma de existir sea aquella reconocible en la percepción o en el conocimiento en general. Por este motivo, Heidegger indica que la fórmula “ser-en-el-mundo” es una «indicación formal» (SuZ, pp. 53-54)

Así pues, en la idea de “ser-en-el-mundo” (GA 63, pp. 79, 102, *i. al.*) se condensan tres intentos:

(i) *mantenerse* fiel a los *réditos de la deconstrucción*, según los cuales se ha de rechazar cualquier conceptualización tradicional, estructurada por la experiencia de la *ποίησις*, de lo teórico;

³⁷⁵ Sus apariciones son incontables. Solo en la breve “Introducción” a la obra resulta más de 20 veces (véase GME, pp. 1-10).

(ii) *impedir que se vuelva opaca la singularidad fenomenológica* que se muestra en el examen de la existencia humana (como sucede con la designación de “vida”);

(iii) *resaltar la pre-comprensión ontológica* a la que se remite todo discurso filosófico, a saber, que no hay algo así como una libertad del punto de vista.

Esta intuición de 1923 encuentra desarrollos más amplios en la lección de 1925, *Prolegómenos para una historia del tiempo* (GA 20, pp. 210-225) y, posteriormente, en el propio *Ser y tiempo* (pp. 52-62), obras en las que persisten los ataques contra Hartmann.

Excursus. La crítica a Hartmann en SuZ

Como es bien sabido, a partir del semestre de invierno de 1923/24, Heidegger pasa a ser profesor extraordinario de Marburgo, donde Hartmann acaba de ser nombrado catedrático. Obviamente, esto constituyó un gran acicate para Heidegger, quien localiza en su colega un blanco que demuestre al “mundo filosófico” su potencial³⁷⁶. A continuación, vamos a concentrarnos en la crítica realizada en el §13 de *Ser y tiempo*³⁷⁷, donde abundan las referencias implícitas al texto de Hartmann, pues en él Heidegger presenta su noción de “ser-en-el-mundo” en contraposición al modo de existir del “conocimiento”.

La argumentación de este párrafo comienza diciendo: «Si se *reflexiona* sobre esta *relación ontológica* [*Seinsverhältnis*] [es decir, la del conocimiento], es dado primariamente un ente, llamado naturaleza, como aquello que es conocido» (SuZ, p. 60). Por un lado, el uso del término “*Seinsverhältnis*” –que después Heidegger hará suyo– es una clara referencia a Hartmann. Por otro, el verbo “reflexionar” [*reflektieren*] nos pone en aviso del proceso deconstructivo que presuponen estos desarrollos (cf. VII.2).

Aceptada tal relación ontológica –continúa Heidegger de forma irónica–, se deducen varias cosas: «En tal ente [el llamado “naturaleza”] no se puede dar con el conocer mismo. Si es que [el conocimiento] “es”, entonces debe pertenecer al ente que conoce [el sujeto]» (SuZ, p. 60). Esta afirmación hace referencia a las cuatro proposiciones iniciales que hemos comentado de la “Fenomenología del conocimiento” (cf. VIII.1). Luego,

³⁷⁶ La lucha entre Heidegger y Hartmann empezó desde los primeros semestres en Marburgo. Heidegger parecía no admitir ningún tipo de compromiso entre sus alumnos, de modo que los forzaba a elegir entre sus clases y las de Hartmann poniendo sus lecciones a altas horas de la mañana. La razón de ello estaba en los horarios de Hartmann, quien realizaba sus lecciones por la tarde e invitaba a sus alumnos a discutir con él hasta el despertar del nuevo día. Como indica Gadamer en la autobiografía antes citada (*Mis años de aprendizaje*), ese estilo de vida se hacía inviable al cabo de unas semanas, pues impedía dormir a los estudiantes de ambos profesores. Esto, sin embargo, nunca evitó, según cuenta el mismo Heidegger, un trato cordial con Hartmann y su mujer; tampoco impidió que, cuando Hartmann abandonase Marburgo para ocupar la cátedra de Berlín, este se marchase con todos los honores y su cátedra llena de flores (cf. Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo*).

³⁷⁷ Idéntico al §20 de la lección *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (pp. 215 y ss.).

Heidegger resume las proposiciones cinco, seis y siete antes comentadas: «En la medida en que el conocimiento pertenece al ente, pero no como algo externo a él, debe ser “interno”». Finalmente, se detiene en lo que Hartmann define como “principio de la conciencia”:

Cuando más queda claro que el conocimiento es característicamente “*interno*”, algo que no tiene nada que ver con el modo de ser de un *ente psicológico o físico*, más se cree profundizar sin presupuesto alguno en la cuestión de la esencia del conocimiento y de la *clarificación de la relación entre sujeto y objeto* (SuZ, p. 60)

Y prosigue en un intento de ridiculizar los desarrollos de Hartmann:

Y sólo entonces puede surgir un problema, a saber, la cuestión de cómo ese sujeto cognoscente sale de su "*esfera interior* [*innere Sphäre*] para entrar en otra esfera "*distinta y externa*" [*andere und äussere*], de cómo puede el conocimiento tener un objeto, de cómo habría que pensar algo así como objeto, para que al fin y al cabo el sujeto pueda conocerlo sin que le sea menester arriesgar un salto a una esfera distinta (SuZ, p. 60)

La referencia a la quinta proposición antes citada del tratado de Hartmann es evidente (GME, p. 44-45). Este último habla de “heterogénea y trascendente [*heterogen und transzendent*]”, sinónimos del “distinta y externa” usado por Heidegger. La alusión a las esferas no deja tampoco ninguna duda de quién es el acusado aquí –recordemos que Hartmann habla de la “esfera del sujeto” [*Sphäre des Subjekts*] y del objeto–. Pero, además, Heidegger resalta estas indicaciones con un nuevo ataque directo a Hartmann: «Cierto que una y otra vez se nos asegura que el interior y la “esfera interior” del sujeto no deben pensarse como una “caja” o una “carcasa”» (SuZ, p. 60-61) –los *Grundzüge* afirman la falsedad de la teoría de la mente como una “caja” (GME, p. 108) –.

Después de esta exposición caricaturesca, Heidegger sentencia en un párrafo que resume magníficamente su crítica:

Pero acerca de qué pueda positivamente significar el “ser-dentro” que define la inmanencia en que de entrada el conocer se encuentra encerrado, y acerca de cómo el carácter de ser de ese “estar-dentro” que caracteriza al conocimiento pueda fundarse en la forma de ser del sujeto, *acerca de ello no se dice ni una sola palabra*. Y cualquiera que sea la interpretación que se dé de esa esfera interior, tan pronto como se plantee la cuestión de cómo el conocer consigue salir “fuera” de ella y cobrar una “trascendencia”, salta a la vista que a tal conocer no cabe sino encontrarlo hartamente problemático mientras previamente no se haya aclarado cómo y qué pueda ser ese conocer, que tales enigmas presentan

Esta crítica es inapelable. Hartmann disecciona de manera magistral el problema del conocimiento mediante su famoso esquema

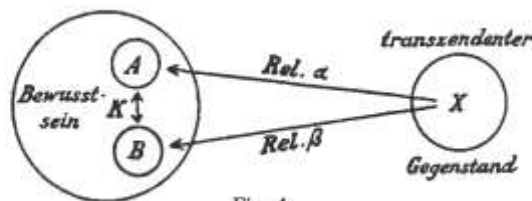


Fig. 4

No obstante, a pesar de la plasticidad de la imagen de la teoría de Hartmann, queda sin aclarar cómo es posible la “*Rel.[ación] α*” y la “*Rel.[ación] β*”, es decir, el paso de “*X*” a los contenidos de la conciencia (“*A*” y “*B*” en el esquema). De nada sirve analizar la posibilidad de un criterio del conocimiento si no se explica la *relación misma*, que en el dibujo de Hartmann está gráficamente presupuesta. Cualquier teoría de este tipo –en la que Heidegger localiza la esencia del enfoque tradicional– presupone siempre lo que debería ser explicado. Dicho de otra manera: siempre asume, explícita o tácitamente, un modo de existir concreto: el de la existencia como *vorhanden*, solo desde el cual se formulan los problemas relativos al sujeto y la objeto.

Frente a ellas, Heidegger propone su alternativa de una forma algo abrupta:

Y si ahora nos preguntamos qué es *lo que se muestra por sí mismo en el análisis fenoménico del conocimiento*³⁷⁸, entonces lo que se constata es que el conocimiento mismo viene fundado de antemano en un ser en el mundo que, como tal, constituye el ser de la existencia humana [*Dasein*]. Ese ser ya en el mundo [es decir, esta forma previa de entender la existencia] no es primariamente un quedarse mirando algo que existe como algo que está delante de mí (SuZ, p. 61)

Este párrafo, sin embargo, no está hecho a voz de pronto. En sus frases se resumen los tres motivos rastreados como constitutivos del “ser-en-el-mundo”, que se presentan en el orden inverso de la exposición realizada hasta el momento: (i) la pregunta por el conocimiento presupone siempre una determinada comprensión ontológica; (ii) dicha comprensión nace del «quedarse mirando algo que existe como algo que está delante de mí», ocultando así la singularidad ontológica que se debería vislumbrar; (iii) este enfoque filosófico se remite a una tradición que ha privilegiado solo una forma de ser, olvidando la pluralidad de sentidos de la existencia. Solo en oposición a los desarrollos expuestos es posible lograr una definición precisa del “ser-en-el-mundo”.

Desde esta se comprende mejor el núcleo del complejo §12 de *Ser y tiempo*³⁷⁹, consistente en deslindar el modo de ser de los *vorhanden*, de la *Vorhandenheit*, como algo

³⁷⁸ Hablar de “fenoménico” o “fenomenológico” hace referencia al planteamiento de Husserl; pero como vemos, también a la “Fenomenología del conocimiento” de Hartmann.

³⁷⁹ De algún modo, la exposición presupone una cierta postura frente al famoso §12 de *Ser y tiempo*. Lamentablemente, la contundencia de la crítica de Heidegger y el valor de la noción de “ser-en-el-mundo” vienen a menos por los desarrollos del mismo párrafo. De forma algo extraña, al lector de *Ser y tiempo* esta noción se le aparece como una especie de imposición y no como el resultado de una crítica a la tradición que se condensa en una reacción frente a las tendencias filosóficas de su propio presente. Especialmente

que está «dentro del mundo» [*innerhalb der Welt*] (*ibid.*, p. 55), y el modo de ser de la existencia humana, que, en ningún caso, puede tener ese estatus ontológico. Al mismo tiempo, el objetivo de este párrafo estriba en alejar la forma de ser del esquema sujeto y objeto, motivo por el cual además introduce una nueva fórmula: el ser «*bei-der-Welt*», de difícil traducción en nuestra lengua. Con ella, en cualquier caso, se apunta directamente a un modo de ser pre-teórico. Este término, entonces, no tiene nada que ver con una supuesta derivación a partir de la etimología del “*bin*” o del “*in*” de la estructura “*In-der-Welt-sein*” –como pueden dar a entender algunos desafortunados comentarios de Heidegger (SuZ, p. 54)–.

Según se aprecia en el texto de *SuZ*, Heidegger no expone buena parte de sus desarrollos deconstructivos, los cuales, pese a todo, son la clave interpretativa de la analítica de la existencia humana que comienza con la noción de “ser-en-el-mundo” y que tiene su corolario más inmediato en la idea de «ocupación» [*Besorgen*]. Mediante ella se intenta resolver uno de los interrogantes fundamentales de la fenomenología husserliana (*cf.* I.2): ¿cuál es la intencionalidad de la conciencia en el mundo de la vida?, ¿cómo son dados los objetos en este?

VIII.3. Del objeto al útil: el ser de la existencia humana como ocupación

La acometida fenomenológico-hermenéutica que recibe el título de “Analítica existencial” reside en entender la vivencia en su forma de ser pre-teórica, en el mundo inmediato de la vida, o, como Heidegger enfatiza a partir de 1924, en su *cotidianidad*. El problema de Husserl queda reformulado en la pregunta «cómo se muestra el mundo en ese acto de la cotidianidad» (GA 20, p. 240). Con este nuevo planteamiento se quiere evitar una conceptualización pseudo-epistemológica –como la vista en I.2– de estados inmediatos o mediatos de la conciencia y se plantea el problema en términos de un descubrir el modo de ser de la conciencia en su estar absorbido en algo, en su *quehacer*. Es desde ahí que se vislumbra la categoría de ocupación [*Besorgen*]; por ello, entenderla no consiste en reparar en o detenerse a observar algo, sino en mantener la mirada puesta en ese momento previo a tal paralización de la dinámica de la vida.

La respuesta anunciada con Husserl fue: primariamente, la existencia se mueve en actos de percepción desde los cuales se constituye el mundo propiamente existencial:

cuando Heidegger parece dar a entender que el fundamento de su hallazgo reside en la derivación etimológica de la preposición “*in*”, por un lado, y de la forma verbal “[*ich*] *bin*”, por otro (SuZ, p. 54). Reiteramos que Heidegger nunca apoya sus interpretaciones o sus desarrollos en etimologías, aunque sí que recurra a ellas en un intento de ilustrar sus propuestas filosóficas. No obstante, en muchas ocasiones, el malentendido está servido.

social, político, emotivo, etc. (cf. I.3). Esto se ha de evitar ahora, pues tal respuesta representa una inclusión subrepticia de la teoría.

El sentido fenomenológico de la ocupación

¿Qué se muestra entonces en ese acto de hacer esto o lo otro previo al reparar en ello? Uno podría enumerar cosas cotidianas *ad infinitum*, deteniéndose en sus incalculables detalles: cocinar, comer, leer, caminar, pasear, atender a un amigo, descansar en el parque, etc. De ello no parece seguirse nada, salvo una incontable pluralidad de posibles vivencias. Se podrían concebir e imaginar innumerables ejemplos de vivencias cotidianas de la existencia humana con contenidos totalmente heterogéneos entre sí; contenidos, además, que *no parecen necesarios* para concebir la existencia humana. Su ausencia no conlleva en ningún caso una contradicción con el ser de nuestra existencia: ni cocinar, ni comer, ni leer, ni caminar, etc. resultan imprescindibles para ella³⁸⁰.

Esto parecería corroborar la comprensión de la existencia como un puro perceptor: no hay nada en ella de esencial, por lo que su intencionalidad básica es *el tener delante* un objeto, o el conjunto de estos en la forma del mundo. Por ello, nuevamente, no se han de olvidar los réditos de la “*Destruktion*”. Por un lado, esta consistía en custodiar, en no clausurar la diferencia entre lo teórico y lo pre-teórico. Por otro, el desmontaje de la tradición nos ha enseñado que el detenerse en la contemplación, que hace comparecer un objeto frente a mí, es solo *uno* de los modos de existir de la “existencia humana”. Esta no es inevitablemente un *sujeto*. Lo único que *no* debe hacerse en el análisis del fenómeno es presuponer de entrada una concepción teórica, es decir, pensar que la ocupación puede ser una “característica” de aquel ente “ser humano” subsistente de suyo.

Si no se da tal paso en falso, efectivamente, jamás podremos concebir la existencia humana en ausencia de *una* ocupación concreta, sea esta la que sea. De la indiferencia ontológica que muestra la existencia humana frente a cualquier *contenido* no se sigue su independencia, en general, de la *forma* de la ocupación. El ser humano es siempre un “estar ocupado con esto o lo otro”, es decir, existe (o está presente) sólo en su estar realizándose, ocupándose con algo: ya sea ver una serie, quedar con otros, hacer un viaje, visitar a un familiar, etc. Incluso cuando la fatiga nos obliga a descansar de todas las responsabilidades asumidas durante la semana, tal acción es también un estar absorbidos en el modo peculiar de la ocupación que es el “descanso”. La ocupación se remite al

³⁸⁰ Incluso las supuestas acciones básicas del ser humano en cuanto animal (nutrirse, relacionarse, reproducirse), que psicólogos y pedagogos se preocupan tanto en sistematizar, no son necesarias para el propio existir, pues un ser humano bien puede dejar de nutrirse, de relacionarse y reproducirse hasta su muerte –al contrario que cualquier “otro” animal–.

indeterminadamente determinado modo de “estar” a la que se intentaba apuntar en la fórmula “ser-en-el-mundo”.

De esta forma, dicha noción adquiere una concreción mayor con su presentación como “ocupación” o “procurar” [*Besorgen*]³⁸¹ (SuZ, p. 57; GA 20, p. 252). Asimismo, este hallazgo de la “ocupación” pone de manifiesto que las cosas que realizamos son *para* este o aquel fin, es decir, son para conseguir esto o lo otro: tienen la estructura gramatical alemana del «*um...zu...*» (SuZ, p. 68; GA 20, p. 259). Si el ser humano es esencialmente un quehacer, entonces los objetos a él presentes son primariamente útiles, son medios para la realización de sus fines. Por eso afirma Heidegger: «denominamos “útil” el ente que encontramos en la ocupación» (SuZ, p. 68; también GA 20, p. 259 y ss.).

Es importante subrayar este orden del argumento. El ser de la existencia humana no es ocupación al mostrarse primariamente las cosas como útiles. Más bien, al contrario, las cosas se muestran como útiles porque ella es ocupación, existe de ese modo de ser que también podríamos denominar «ser para...», «*Sein-zu*» (SuZ, p. 42). Solo por este modo de existir, la presencia de cualquier cosa se hace patente desde el *cómo* de su utilidad, desde el «ser “útil para...”, “conveniente para...”, o “desaconsejable para...”, “importante para...”, etc.» (GA 20, p. 252).

La forma de ser del ente “útil”

Los descubrimientos indicados hasta el momento permiten ahora preguntarse no por la forma de existir del ser humano, sino por el ser de los objetos con los cuales están ya siempre en relación.

Según lo dicho, toda relación primaria con el ente se remite a un «para qué» [*Wozu*] (*ibid.*, p. 252)³⁸², es decir, permite responder a la pregunta: “¿para qué se hace eso?”. Nuevamente es importante no oscurecer el ámbito fenomenológico resaltado entendiendo que el *para qué* del ente es algo así como una característica suya (*cf.* SuZ, p. 83). No es que este exista con determinadas características³⁸³ y luego sirva para algo, es que el ente

³⁸¹ Preferimos utilizar el término “ocupación”, porque es más corriente en nuestra lengua que el “procurar” algo y, además, permite hacer un juego de palabras parecido al hablar de la “*Sorge*” como “preocupación”. Otra razón para nosotros fundamental es que en “ocupación” resuena todavía su forma latina “*ob captio*”, o, al menos, tanto como resuena el “*ob jectum*” del objeto. En la palabra ocupación se pone de manifiesto que es posible pensar mi relación con las cosas de un modo diferente al mero percibirlas como algo que están [*jectum*] ahí delante [ob] y que, más bien, son algo que “cojo”, “agarro”, “asgo” [*captio*], y con lo cual me ocupo.

³⁸² Dado que en alemán algunas de las determinaciones descritas de la cotidianidad, como ser “desaconsejable para...” [*abträglich für*], “importante para...” [*von Belang für*], llevan la preposición “*für*”, Heidegger también utiliza el término “*Wofür*” en vez de “*Wozu*”, términos que intercambia en *Ser y tiempo* e identifica en GA 20, p. 252.

³⁸³ Es importante no confundir el sentido meramente formal, lingüístico, del verbo “caracterizar” con la experiencia fenomenológica de la caracterización de algo. “Ofrecer las características de algo”, en términos

solo *es, existe*, desde *lo que con él se hace [Bewandtnis]*. Es el fin (p. ej., escribir una tesis) lo que abre el ente que tengo delante (el ordenador) y si no, no habría tan siquiera algo así como “cosa” y menos “ordenador”. Análogamente, no se pretende afirmar que el mostrarse del ordenador requiere estar haciendo un doctorado. Que no haya ningún contenido esencialmente ligado a la ocupación, no quiere decir que pueda haber algo así como la ausencia de contenidos, es decir, la ausencia de horizonte desde el cual, en cada caso, se da un objeto. Tampoco por carecer de una *utilidad evidente* quedaría el ente en un mostrarse de un “algo como algo”. Nada más próximo: un ente carente de una utilidad en un momento determinado se estaría mostrando como un “útil disponible para...” de forma privativa.

Con esta estructura (derivada de la noción de *Besorgen*), por tanto, se arriba a una determinación ontológica diferente a la de la *Vorhandenheit* que señalaba Husserl (cf. I.2), pues más que estar ahí delante, al alcance de la mano, el objeto del mundo de la vida se muestra como algo “disponible *para* algo”, lo que en alemán se indica mediante el adjetivo *zuhanden*³⁸⁴.

Todo ello entraña algo todavía más fundamental, a saber, que el útil de una ocupación concreta se remite a un *fin* para lo que él sirve, fin que a su vez se remitirá a otros fines ulteriores, y así sucesivamente. Todo ente, primariamente entendido como útil, aparece siempre en una *totalidad de fines*, en una totalidad de referencias solo desde la cual [*woraufhin*] se abre el *mundo en general*. Dicha totalidad, a su vez, deberá estar estructurada «por mor de un fin último [*Worum-willen*], al cual se remite cualquier “para qué”» (SuZ, p. 86). Este “por mor de un fin último” no es otra cosa que el fin de, en cada caso, la existencia humana. Por tanto, solo desde ella en cuanto un hacer esto y lo otro por mor de un fin último se constituye algo así como “mundo” –en oposición a la definición clásica de “mundo” como conjunto de todas las cosas–. Con ello, damos con una definición más exhaustiva de lo que en II.2 se fijó como situación fáctica; este “fin último” es lo que, en cada caso, articula la situación fáctica. Asimismo, esto no excluye la realidad de la percepción, simplemente se afirma que la condición de posibilidad de la misma percepción está anclada en la situación fáctica configurada holísticamente respecto

fenomenológicos, es decir *cómo es ese algo en cuanto objeto de la percepción que lo analiza*. Siendo así, el “para qué” no es una característica, puesto que no está en el mismo plano que ninguna de estas. Señalar que entonces Heidegger “caracterizaría” el ente como útil sería confundir este sentido fenomenológico con el formal o lingüístico.

³⁸⁴ En nuestra modesta opinión, ello implica que, si se quisiese mantener la experiencia fenomenológica a la que hace referencia el término, *zuhanden* no se puede verter al castellano por “estar a mano” o “ser a la mano”, pues también al reparar en el libro –como bien señala Husserl–, está a mano, *vor-handen*, es algo que está ahí delante y puedo tocar, percibir, etc. Lo *zuhanden* no es que esté a mano, sino que se presenta como *aquello disponible para...* y que justamente porque es así no existe fuera de un contexto de útiles. Sea como fuere, es una cuestión que no puede ser objeto de una ulterior discusión aquí, véase para ello Jiménez, “Apéndice del traductor”; Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, p. 214.

de un fin³⁸⁵. Ese *todo* de remisiones desde dicho fin es el todo que Husserl, a la altura de 1919 (*cf.* **I.3**), pudo ver sin llegar a conceptualizarlo en su forma preteórica.

El trasfondo de la deconstrucción

Estas conclusiones conllevan desarrollos ulteriores que exploraremos en el **cap. IX**; pero, antes de nada, resulta fundamental para nuestros objetivos subrayar en qué medida los *descubrimientos* expuestos son el resultado de un desmantelamiento de los *encubrimientos* de la tradición.

En ellos, está plenamente operativo el concepto de *Destruktion* y lo está, como no podía ser de otra forma, en el doble estrato semántico recorrido hasta aquí; algo que permite esclarecer el “método” usado por Heidegger en *Ser y tiempo*.

La obtención del acceso fenomenológico al ente encontrado de esta forma consiste, más bien, en la cancelación [*Abdrängung*] de las insistentes tendencias explicativas que se amontonan, ocultando así el fenómeno de tal “ocupación” y, con ello, también [el acceso a] el ente tal y como es encontrado desde la ocupación por ella (*ibid.*, p. 67)

Esta frase apunta a los desarrollos ya indicados, según los cuales la fenomenología hermenéutica, fundada en la destrucción, no consiste tanto en señalar la interpretación adecuada, sino en refutar las tergiversaciones dadas por la tradición. En oposición a esta es posible sacar a la luz (ἐρμηνεύειν) los fenómenos. Algo que también vale para la noción antes ilustrada de “ser-en-el-mundo”:

La demostración fenomenológica del ser-en-el-mundo tiene el carácter [negativo] de una refutación [*Zurückweisung*] de las confusiones y ocultamiento, pues este fenómeno, en un cierto modo, ha sido “visto” ya de antemano por cualquier existencia humana (SuZ, p. 58)

La cuestión no residía en mostrar ostensivamente la forma pre-teórica de la existencia, sino, más bien, en no ocultarla con formas ajenas a ella. Según hemos indicado, estas formas de ocultación están ligadas a la pre-comprensión de los fenómenos, anclada en una u otra tradición. Por eso, la *refutación* o *cancelación* mencionada en estas líneas hace referencia al “desmantelamiento de la historia de la filosofía” antes recorrido (*cf.* **VII.2**). Esto, además, es evidente si comparamos la exposición hecha hasta el momento con los desarrollos relativos a la lectura heideggeriana de Aristóteles (*cf.* **V.2, V.3, VI.1**).

La tesis de que hay una relación ante-predicativa con el ente, previa a la consideración teórica de un objeto, es lo que por vez primera Heidegger encuentra en el *De Anima* de

³⁸⁵ Del mismo modo, esto no quiere decir que en la ejecución concreta de este o aquel útil no intervengan datos sensoriales o algo por el estilo; simplemente se afirma que cualquier “dato” está ya siempre enmarcado en el todo significativo de la utilidad. De tal modo que algo no se muestra como “duro” o “blando” sin más, sino como suficientemente resistente para una cosa o demasiado débil para la otra.

Aristóteles y, posteriormente, de modo más radical, en la *Ética a Nicómaco*. Con ello, como le gusta repetir a Heidegger (GA 2, p. 284), no solo se refuta la *convicción filosófica* de que el único lugar de la verdad es el juicio, sino también la *afirmación historiográfica* de que sea justamente Aristóteles el primer gran representante de esta idea. Todo lo contrario, para el Estagirita,

- (1) la verdad está en el juicio, en la teoría (θεωρία) o el conocimiento (ἐπιστήμη), pero también en la producción (τεχνή, ποίησις) y en la acción (πράξις), como muestra el planteamiento inicial del “Libro Z” de *Eth. Nic* (Z 2, 1139b10).
- (2) Además, como parece indicar el *De Anima* (Γ 3, 427b10), la verdad del intelecto, relativa al juicio, expuesta en el *De Interpretatione* (16b30), solo se da porque primariamente existe un sentido de verdad anterior, uno en la cual no hay unión (σύνθησις) y división (διαίρεσις), y, por tanto, no existe la posibilidad del error.

Estas dos sencillas afirmaciones del *corpus aristotelicum*, independientes entre sí, ponen en jaque *una* interpretación, la más usual, de Aristóteles y, además, traen consigo un nuevo horizonte desde el cual plantear la pregunta filosófica en cuestión: cómo se ofrece el mundo primariamente a la existencia humana. Ya hemos indicado que el mismo Heidegger considera que Aristóteles no atisbó «nada de esta problemática abisal que se abre una vez que se ha visto esta conexión» (GA 31, p. 193).

La genialidad de Heidegger estriba en obtener una respuesta filosófica mediante la *unión* de ambas tesis aristotélicas, vinculando la verdad ante-predicativa anunciada en el *De Anima* con la idea de τέχνη de la *Ética a Nicómaco*, yendo así más allá del mismo Aristóteles. Heidegger en ningún momento pretende defender que el análisis fenomenológico apuntado anteriormente sea del mismo Estagirita; de él solo es el *horizonte* de los fenómenos desde el que plantearlo.

Si por verdad –siguiendo la posibilidad abierta en *De Anima* y *Eth. Nic. Z* (cf. **III.3**)– se entiende la forma en la cual aparecen las cosas en el mundo, entonces se podrá decir que primariamente y las más de las veces [*zunächst und zumeist*] esta es relativa a la ποίησις, es decir, a la producción, y que, entonces, los entes son primariamente “útiles”, tal y como se afirma en *Ser y tiempo*. Τέχνη y ποίησις de este modo enuncian una forma de ser que Heidegger fija como la *Zuhandenheit*, es decir, una forma de acceder a las cosas entendiéndolas como su “ser o estar disponible para...”³⁸⁶. Asimismo, la categoría del «*um...zu...*» antes mencionada no ha de ser vista sino como una reformulación del

³⁸⁶ Puede ser confuso el uso de la ποίησις que aquí hace Heidegger, más aún cuando este concepto quedó fijado en **VI.3** y **VII.1** como un horizonte que limitaba la comprensión del ser y llevaba a concebir todo ente como sustancia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la precomprensión *poética* del ente viene de la mano de un *no tomar conciencia* de que el ser humano consiste, primariamente, en dicho acto, es decir, en asumirlo implícitamente sin reparar en ello. Por eso, Heidegger no quiere negar que el ser humano existe en cuanto productor, en cuanto estar inmerso en uno u otro quehacer; esto solo se puede atisbar con claridad *una vez que no se interpreta* el ser humano como un ente equivalente al objeto de la ποίησις, como sí haría Aristóteles.

término aristotélico τέλος, que, por los motivos aducidos en la deconstrucción, intenta desvincularse de su concepción tradicional como *finis*, esto es, como una característica que se añadiría a algo de suyo existente (SuZ, p. 69). La razón de este hallazgo estriba en el importantísimo apunte de Aristóteles, según el cual el útil, en sí, es «diferente a su fin» (*Eht. Nic. Z* 1140b4-7). El útil solo es algo desde lo que con él se hace y el fin, se podría afirmar en términos aristotélicos, «no está en lo producido [μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ]» (*Z* 1140b13-14).

Esta convicción (*cf.* VI.1) es articulada por Aristóteles para indicar que la ποιήσις no puede ser entendida como la disposición virtuosa, pues ella se basa en otra, más fundamental: la πράξις, el «vivir bien en general» (*Z* 1140a26-7), término que Heidegger traduce por el *Worumwillen*, “ese fin por mor del cual” están todos los demás. A partir de la unión de ciertas consideraciones del *De Anima* y de la *Ética a Nicómaco* se llega a la misma conclusión de antes: la significatividad del mundo solo es desde aquello comprendido de antemano por la propia πράξις, por el existir de la *propia existencia humana*. Esta constituye la situación fáctica en la que está en el mundo.

No obstante, lo enunciado hasta el momento solo representa una primera aproximación a la meta a la que aspiraba el proyecto fenomenológico expuesto en los primeros capítulos. Mediante la teoría del “útil” se ha fijado en qué consiste la relación primaria de la existencia humana con el mundo, así como el modo de ser de los objetos en él, algo que representan dos caras de la misma moneda. Sin embargo, a través de esta respuesta no se ha logrado esclarecer en qué consiste el ser de la misma existencia humana. Este era, al fin y al cabo, el gran programa fenomenológico de Husserl (*cf.* I.3).

El problema es el mismo, aunque los términos cambien: si el yo o la existencia humana es aquello desde lo cual se abre o constituye el mundo, ¿cómo se entiende el ser humano como *un hecho* en él? No puedo concebirme como algo independiente de todo lo que me rodea y, no obstante, de alguna manera (aún por determinar) *existo, figuro* en el mundo. Yo existo, soy algo, y no hay duda de que mi existencia es un hecho (*factum*), aunque sea uno bien particular. Nuevamente la respuesta a este interrogante yace en los resultados de la deconstrucción del *corpus aristotelicum* y de la historia de la filosofía occidental, cuyo hilo conductor está en la bipartición del ser (alma) de la existencia humana en dos: la pasividad de la sensibilidad y la actividad del intelecto (*De An*, B 2, 413B10). Este hilo ofrecido también en la “*Destruktion*” es del que habremos de tirar en el próximo capítulo.

CAPÍTULO IX – LA CONSTITUCIÓN DE LA EXISTENCIA HUMANA: FACTICIDAD, PROYECCIÓN Y CUIDADO

Los existenciales de *Ser y tiempo* frente a la filosofía aristotélica

Los existenciales del *ser-en-el-mundo* y la *ocupación* abren la puerta a la analítica existencial de Heidegger. Estos son los principios más conocidos de la filosofía hermenéutica, pero también *índice de sus problemas*. En primer lugar, aquel relativo a la vacuidad indicada a través la noción de “*In-der-Welt-sein*”. El mismo Heidegger subraya que esta expresión es una «indicación formal» (SuZ, p. 53-54). Mas, si ello es así, ¿cómo proseguir la analítica existencial?, ¿qué hilo conductor tomar para ella?, ¿o presuponen acaso tales preguntas una tergiversación de la peculiar naturaleza de la empresa heideggeriana? En segundo lugar, se presenta un obstáculo aún mayor. La noción del “estar en el mundo” nos remitía a una crítica a la noción de “ausencia de presupuestos” de los *Grundzüge* de Hartmann. No obstante, esta posición crítica conllevó nuevos interrogantes: si no existe la posibilidad de un “punto de vista” libre de prejuicios, ¿ha de renunciar la hermenéutica de la facticidad a cualquier anclaje “objetivo”?, ¿consiste dicho enfoque en la relativización más absoluta del pensar?, ¿cómo calibrar la distancia de Heidegger frente al relativismo con el que a veces se le ha caracterizado o, mejor, caricaturizado³⁸⁷? Esclarecer tales cuestiones constituyen el objetivo de los parágrafos dedicados al “círculo hermenéutico”, en el cual se ponen en juego los dos existenciales con los que continúa el curso de la analítica existencial y que serán tema del presente capítulo: el “estar arrojado” [*Geworfenheit*] y el ser “proyecto” [*Entwurf*].

Por tanto, las respuestas a estos interrogantes van de la mano: hallar la clave de la prosecución de la analítica de *Ser y tiempo* nos permitirá encarar el problema del relativismo, pues gracias a ella podremos examinar las categorías mencionadas, el estar arrojado y el ser proyecto, condensadas en la idea de “cuidado” [*Sorge*]. Dicha clave, como venimos anunciando, no podrá ser otra que los réditos de la “*Destruktion*”, en concreto la distinción clásica entre *sensibilidad e intelecto* que Heidegger intenta reformular *en términos existenciales* [*existenzial*].

De este modo continuaremos con el análisis de los textos concernientes a la “hermenéutica de la facticidad” escritos entre 1923 y 1927. Mediante ellos expondremos,

³⁸⁷ Cf. Lafont, C., *Heidegger, Language, and World-disclosure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Sobre la discusión, véase Golob, S., “Was Heidegger a Relativist?”, en *The emergence of relativism*. London: Routledge, 2019, pp. 181-195. Las contribuciones de Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970) y Habermas (“Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en Bubner, R. et. al. (eds.). *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 1970, pp. 73-104) también han fomentado esta imagen.

en primer lugar (IX.1), los existenciales del “estar arrojado” [*Geworfenheit*] y el “proyecto” [*Entwurf*]. Estos fijarán los pilares para el abordaje del problema del círculo hermenéutico y, en general, de la noción de “comprensión” [*Verstehen*], entendida también como existencial (IX.2). Tales desarrollos pondrán en evidencia en qué medida los existenciales no han de ser entendidos como partes o “características” de la existencia humana sin las cuales esta podría seguir existiendo, lo que nos llevará a la idea de “*Sorge*”, cuidado o preocupación, con la cual concluiremos el capítulo (IX.3).

La fijación de esta noción será fundamental, pues con su apoyo se podrá introducir la idea de “tiempo”, gracias a la cual, en los capítulos sucesivos (cap. X, XI), lograremos una articulación todavía más precisa de la “*Destruction*”.

IX.1. La apertura de la existencia humana: estar arrojado y proyecto

El modo de ser de la existencia humana ha quedado *des*-cubierto desde la *ocupación*, desde el quehacer, en el que nuestro propio ser consiste. El término castellano elegido para traducir el alemán “*Besorgen*” se presta a un juego de palabras que nos remite al *problema basilar* relativo al “ser-en-el-mundo”: la cuestión sobre el “en” del modo de ser de “estar-en-el-mundo”, del *ocupar* nuestra existencia *un lugar* en él (cf. VIII.2). Lo importante estriba en entender que la *ocupación* no viene dada por el *ocupar un lugar en el mundo*, sino, al contrario, tal “lugar” solo es desde la “ocupación”. En pocas palabras: la existencia humana está en un lugar porque es ocupación y no al contrario, es ocupación porque está en un lugar.

De esta regla se colige el motivo de los desarrollos fundamentales del “estar arrojado” y el “ser proyecto”. Por motivos de concreción, no podremos detenernos en todos sus detalles. Aquí solo buscamos una caracterización elemental que, por un lado, nos permita ver la operación deconstructiva de Heidegger y, por otro, entender los resultados de esa misma destrucción en una nueva definición del modo de existir de la existencia humana.

Apertura [Erschlossenheit]

La supuesta vacuidad de contenido del “ser-en-el-mundo” al que nos hemos enfrentado en el capítulo anterior no es un fenómeno que deba ser pasado por alto. Este constituye el punto de partida del análisis iniciado por Heidegger: «¿en qué dirección es necesario buscar para una caracterización fenomenal del “ser-en” en cuanto tal?» (SuZ, p. 132).

El intento de *Ser y tiempo* no radica tanto en decir qué sea el “ser-en-el-mundo”, sino en no dejar que se oculte por el uso de las categorías habituales ya mencionadas. Sobre todo, la de la sustancia, lo *vorhanden*, el modo de ser de las cosas que observamos en la contemplación teórica. Por ello, el “ser-en” del “ser-en-el-mundo” no tiene nada que ver

con el estar en el mundo como si este fuese un recinto o, en general, un ente que a su vez estuviese en otro ente más grande.

Se podría señalar que el “ser en” de la existencia humana consiste en el «entre» que se da en el mundo; la esencia del ser humano no reside en el sujeto o en el objeto, sino en ser el “entre” que hace posible la relación (*ibid.*, p. 132). Sin embargo, este “entre” presupondría, efectivamente, que hay «dos entes existentes como algo ahí delante [*vorhanden*]», algo que nos remitiría, de nuevo, a la forma de ser de la sustancia (*ibid.*, p. 132). No obstante, de esta observación se infiere una constatación negativa muy importante: *el ser-en de la existencia humana no puede hacer referencia a ningún “aquí” o “allí” dentro del mundo, justamente porque esta es la que hace posible el situar algo “aquí” o “allí” dentro de él.*

Por definición, la existencia humana será algo *no-espacial*, con lo cual no se indica que “no está dentro” del espacio, sino que no está ni dentro ni fuera, es a-espacial al ser su fundamento. Nuestro pensar, empero, tiende constantemente a *conceptualizar en términos de configuraciones espaciales*, como si dicha configuración representase un salvavidas ante la abstracción de la especulación. Es difícil no pensar el ser humano como algo situado en un determinado lugar y a la luz de esta tendencia, solo queda recurrir a una artimaña conceptual para indicar, desde una coordenada espacial, esa *no-espacialidad* propia de la existencia humana. En opinión de Heidegger, la etimología de la palabra “*Dasein*” brinda esta indicación, pues en su origen, remite al *Da-sein*, al “ser-ahí” de tal existencia –la misma contorsión conceptual se puede realizar con el término castellano “existencia”, “*ex-sistere*”, “estar-ahí-fuera”–. Tal rebuscado uso del término “existencia” o “*Dasein*”, sin embargo, no debe dar lugar a equívocos. Con él no se expresa nada mítico o extraño, aunque sí altamente intuitivo en la medida en que el marco de nuestra intuición está anclado en la forma de ser de los objetos espaciales.

Heidegger utiliza la palabra “*Dasein*” para mentar que, por definición, la existencia humana es *el “ahí”*; no este o aquel lugar, sino el “lugar” donde se da el “aquí” y “allí” concreto. La fórmula “*Da-sein*”, de esta manera, hace referencia a algo no-espacial en el sentido descrito³⁸⁸. Ese “lugar no-espacial” es el punto de la “apertura” [*Erschlossenheit*],

³⁸⁸ Esa referencia al “lugar” (que antecedería a cualquier determinación espacial) está contenida en la palabra “existencia” [o *Dasein*], pues en ella comparece un “*ex* -” [*da-*], que indica un “salir” o un “estar fuera”, “estar ahí” [*sein*]. Curiosamente, y frente a la opción de traducción más popular, esta “argucia” se oscurece al intentar traducir el término alemán “*Dasein*” como “ser ahí”, “*esser-ci*”, “*esser-hi*” o cualquiera de los posibles neologismos, aunque tal traducción se realice justamente para poder reflejar tal argucia. El motivo de ello es obvio: la artimaña conceptual de Heidegger presupone en el lector la comprensión inmediata del término “existencia” o “*Dasein*”, *solo desde el cual* se puede evidenciar un sentido oculto en esa misma comprensión inmediata de la que el lector no se había percatado y que permite indicar la anti-intuitiva estructura fenoménica de la existencia humana. Sin embargo, esa comprensión inmediata, condición del juego de palabras de Heidegger, es la que se le niega de raíz al lector con el término “ser ahí”, “*esser-ci*”, “*esser-hi*”.

es decir, es aquello gracias a lo cual se dan otros fenómenos. La pregunta de la analítica existencial consiste en interrogarse por la constitución de ese “lugar no-espacial” (de ese ser el “*da*” o “*ex-*”, si se prefiere) que permite que haya algo así como “espacio” o, en general, “ente” que situar en él. Por eso, el “*ex-*” es la *condición de posibilidad* del espacio en general, y, con ello, de la posibilidad de situarse a sí mismo en el mundo. En castellano, diría Heidegger: «La expresión “*ex-*” [del término existencia] significa esta esencial apertura. Gracias a ella, este ente (la existencia humana) está “ahí fuera” junto con la existencia del mundo» (SuZ, p. 132)³⁸⁹.

La sutileza conceptual característica con la que Heidegger busca hacer accesible el fenómeno de la existencia humana puede agradar más o menos, tener más o menos fortuna en sus propósitos. En cualquier caso, con el “*Da-sein*” y su caracterización como “apertura” [*Erschlossenheit*], Heidegger se refiere a lo que Kant denominó *condición de posibilidad*. La razón de alejarse de este uso terminológico, sin embargo, remite nuevamente a la historia conceptual rastreada en el **cap. VII**.

La noción kantiana de condición de posibilidad [*Bedingung der Möglichkeit*], en la historia de occidente, se asocia a una comprensión de la existencia como *vorhanden*, como muestra su famosa idea correlativa de “*complementum possibilitatis*”. Para la tradición de la *Schulphilosophie*³⁹⁰, en efecto, la condición de posibilidad es la *esencia* que debería venir completada con la *existencia*, distinción que contradice la propia definición del modo de ser de la existencia humana descrita por Heidegger. Esta *existe*, *es*, en cuanto ocupación, por lo que no podrá haber diferencia alguna entre su esencia y su existencia. Si se prefiere: «su esencia consiste en su existir» (SuZ, p. 42). Así pues, no es que la existencia humana sea apertura y luego tenga “características particulares” que la hagan existir; ella no representa una condición de posibilidad de algo que debe ser completado. Tal distinción ontológica es prohibitiva por principio, por lo que Heidegger prefiere reconceptualizar el fenómeno mediante su designación como “apertura”.

Este hallazgo de la apertura, a que nos ha llevado la cuestión de la “vacuidad” del “*in-der-Welt-sein*”, marca ya la dirección de nuestras pesquisas. La misma noción de “apertura” hace referencia siempre a una *existencia concreta*, a un ser este o aquel, y, en ese existir, a un estar haciendo esto o lo otro³⁹¹. En pocas palabras: esa apertura lo *es* del

³⁸⁹ En el idealismo alemán se pueden encontrar otros intentos parecidos de expresar esta forma de ser de la existencia humana sin referencias a la etimología espacial del término *existencia*. Uno de ellos se encuentra en la *Wissenschaftslehre* de 1794 de Fichte, cuando el autor de esta obra intenta distinguir entre el “Yo absoluto” [*Ich schlechthin*] solo desde el cual es pensable el “Yo” y el “No-Yo”, así como la relación entre ambos (véase FGA II).

³⁹⁰ Véase Wolff, Ch., *Philosophia prima*. Frankfurt/Leipzig: Rengerische Buchhandlung, 1736, §174: «Existentiam definio per complementum possibilitatis».

³⁹¹ Esta paradoja es la que, en un lenguaje más vinculado a la filosofía de la mente de la “Escuela de Heidelberg”, se podría expresar diciendo: en la autoconciencia yo me he de percibir necesariamente como

mundo *en general*, pero, al mismo tiempo, indica un “*encontrarse*” la existencia *concreta*, un estar referida a una cierta facticidad, por la cual se ha de entender *el ser un “hecho” (factum)* de la propia existencia. Que yo existo es un hecho (*factum*); que la mesa donde apoyo el ordenador está ahí, también lo es; la diferencia entre ambos está en el *modo* de existir en cuanto “hechos” del mundo.

Estar arrojado [Geworfenheit]

Por mucho que se haya aclarado cuál es la estructura fundamental del ser de la existencia humana, toda investigación fenomenológica requiere explicar el acceso al fenómeno de estudio, en este caso la *facticidad*. ¿Cómo lograr describir en qué consiste ese “ser un hecho” innegable de la existencia humana? Nuevamente, la demostración del fenómeno se obtiene por *vía negativa*.

La forma de los objetos que tenemos delante en la percepción es la de estar ahí, *en relación con* los otros. La mesa está delante de mí ahora, pero lo está –podría decirse– porque la traje de mi otra casa, ahí estaba porque la compré, la compré porque se produjo en cierta fábrica, etc. De cada uno de los entes que figuran en el mundo delante de mí me es posible trazar una línea de dependencias respecto de su origen, algo imposible de trazar en mi propia existencia: en ella «se muestra el puro y simple “que existe”, pero el de dónde y a dónde permanecen en la oscuridad» (SuZ, p. 134).

De mi propia existencia *no* puedo decir que es un tener su origen en... que a su vez tiene su inicio en otra cosa. Desde luego, yo, en cuanto fenómeno físico, sé que “vengo” de un feto, procedente de la unión de dos gametos, etc. Pero si nos mantenemos en el horizonte abierto por la crítica al positivismo psicologista del que parte la fenomenología (cf. I.1, II.2), lo único que puedo afirmar es que sé que “estoy en”, es decir, que “*me encuentro*” [*sich befinden*] en el mundo y, en cambio, no sé *en qué sentido*, pues no puedo trazar ninguna línea de dependencias con otros entes. Estar en el mundo *no ha sido decisión mía*, pero, al mismo tiempo, “*aquí*” me encuentro y no puedo hacer otra cosa que asumir esa situación. La facticidad de la existencia humana está caracterizada, así, por el «hecho de encontrarse» [*Befindlichkeit*] de esta manera peculiar en la cual yo no he decidido estar aquí, *he sido* de algún modo “arrojado” [*geworfen*]. La vida me la encuentro *in medias res*. Por eso, para el peculiar modo de encontrarse con el que describir la facticidad de la existencia humana, Heidegger acuña el término “*Geworfenheit*”, “estar arrojado”.

un “yo en general”, universal, un “yo” que también se ha de cumplir en los “otros”. Pero, al mismo tiempo, ese “yo” es siempre en vinculación a una “singularidad”, a mi ser yo concreto. Véase Henrich, D., *Bewusstseinsleben*. Hamburg: Reclam, 1999. Por motivos de espacio, no podemos detenernos en la constante analogía que se pueden realizar entre los desarrollos de Henrich y Heidegger.

Ahora bien, ese encontrarse no solo se remite a una opacidad relativa al origen de mi propia existencia. Si bien estar en el mundo no ha sido decisión mía, ese encontrarse está caracterizado también por *el tener que decidir*. Los dos fenómenos son concomitantes: solo a un ente al que le es esencial el no haber decidido su existencia le es propio el no poder hacer otra cosa que decidir, el deber hacer algo consigo mismo. Incluso el puro quedarse de brazos cruzados es ya una decisión. El “estar arrojado” hace referencia a un hacerme cargo, a un ser responsable de mi propia existencia: «La expresión “estar arrojado” quiere indicar la *facticidad de esa responsabilidad* [*Überantwortung*]».

Con ello, por consiguiente, se ilumina el misterioso fenómeno del “sí mismo”, que señalamos en los primeros compases de nuestra indagación histórico-conceptual (II.2): ¿cómo sé de mí?, ¿qué es ese yo que se muestra en el saber de sí que tradicionalmente se denominó autoconciencia? El corolario que se puede extraer de la categoría del “estar arrojado” es que tal saber de sí *no requiere de algún tipo de reflexión* o percepción, pues la existencia ya siempre, en cuanto existente, sabe de sí misma al tener que decidir y *solo existe en tal saberse como decisión*. Esta ilación extraída del §29 de *Ser y tiempo* se ilumina al tener en cuenta el horizonte deconstructivo que Heidegger presupone y que hemos intentado explicitar en los capítulos precedentes.

Saber de sí

En términos clásicos, como sucede en Husserl (I.2) y en la tradición precedente (VII.3), la autoconciencia es definida mediante un conocerse en términos perceptivos, análogos al conocer del árbol que tengo delante. Era eso lo que se indica con el término técnico de la “reflexión”. De esta manera, el saber de sí de la existencia humana (autoconciencia) acaba siendo reducida a un saberme como «yo puro y nada más» (Hua III, p. 179), un «yo trascendental» (B130). Yo me sé en la medida en que reparo en mi existencia en cuanto *objeto*. Esta afirmación, sin embargo, comprende las cosas solo desde el prisma de lo *vorhanden*. Una vez que, gracias a la deconstrucción, nos hemos desprendido de este prejuicio ontológico, se puede atisbar que el auténtico saber de sí de la existencia humana reside en su saberse como responsable de su propia existencia, dado que esta solo existe *en cuanto algo que debe decidir*, que *tiene que ser*. Por eso, no es que ella exista y, *además, decida*, es que solo existo habiendo decidido y sabiendo de mí en un modo ajeno y previo a cualquier tipo de auto-percepción³⁹²: «[e]l hecho de que...de la facticidad, no se puede indicar mediante una intuición» (*ibid.*, p. 135).

³⁹² La existencia humana, en términos más modernos, se sabe en cuanto *voluntad*. Dicho fenómeno fue afirmado ya con fuerza por Kant y su famoso «*Faktum der Vernunft*» (AA V, p. 30). Sin embargo, ciertos prejuicios ontológicos impiden ver al filósofo de Königsberg la primacía de dicho “Faktum” respecto del «yo trascendental» de la *Crítica de la razón pura*. La unión entre ambos representa el gran problema en la obra de este autor (*cf.* AA V, pp. 171-76), índice de la falta de claridad ontológica sobre el “yo”. Los avances

Así pues, la auto-gnosis de la existencia humana es *pre-reflexiva*³⁹³ (i) y, además, consiste en un saber de sí como pura decisión, como una *carga* [*Last*] que uno siempre debe asumir (ii), un fenómeno que quedaba ocultado en la concepción del “yo puro”. Estas dos convicciones, además, se condensan en una revolucionaria fórmula: el estar arrojado con el que se caracteriza la facticidad (el ser un *factum* de nuestra existencia) se manifiesta en el encontrarse siempre *afectivamente templado*, en situarnos de forma insoslayable en un estado anímico. Este es, realmente, el medio en el que la existencia humana sabe de sí misma.

A veces “nos levantamos con el pie izquierdo” o no logramos centrarnos; sale todo mal y no sabemos por qué. En otras ocasiones nos puede el hastío o nos invade la tristeza o la euforia, como si de una fuerza escondida se tratase. Todas estas emociones, tradicionalmente, eran consideradas como *elementos secundarios* del propio existir. Igualmente, era usual considerarlos “estados internos” de la mente que pueden ser conocidos gracias a la *introspección*³⁹⁴. La nueva concepción del saber de sí desarrollada por Heidegger permite negar estas dos asunciones habituales de su época.

El estado de ánimo es solo *la forma que asume* en cada momento *esa carga* en la cual siempre estamos (ii) y, por lo tanto, es algo esencialmente previo a cualquier reflexión (i). La percepción interna no puede ser nunca el acceso a un sentimiento, porque toda percepción ya la presupone:

El estado de ánimo –concluye Heidegger– ha abierto ya en cada caso el ser-en-el-mundo como un todo [esto es, está de antemano presupuesto en cualquier experiencia] y es el que, por tanto, empieza haciendo posible el dirigirse a... [es decir, al conocer, desear, ver, etc. una cosa u otra] (SuZ, p. 137)³⁹⁵.

más significativos a este respecto yacen en la ya citada *Doctrina de la ciencia* de Fichte, que, en nuestra opinión, intenta sacar a la luz, en un lenguaje muy diferente, el mismo fenómeno que busca poner de manifiesto Heidegger en el §29 de *Ser y tiempo*.

³⁹³ Aquí se ve claramente la íntima relación, ya establecida al final del **cap. II**, entre la descripción pre-reflexiva de la conciencia de la “Escuela de Heidelberg” y los resultados de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Ambos tienen su piedra de toque en el fenómeno del “saber de sí”, que imposibilita la comprensión de la existencia humana desde la forma de ser de los objetos que tengo delante, de lo *vorhanden*. A su vez, esta conexión permite entrever la sintonía de Heidegger con ciertos desarrollos de la filosofía de Fichte, base de la aludida “Escuela de Heidelberg”. Sobre esto último, véase la obra de Henrich, D., *Das Ich, das viel besagt*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2020.

³⁹⁴ Esta definición parece ser la más usual en la época, como se puede probar en la referencia a diccionarios como el *Pierer's Universal-Lexikon* (1857) y el *Eisler* (1907) o el *Thornmeyer* (1922, p. 2), en los cuales los afectos o sentimientos siempre están definidos como «*Gemüthsregung*», excitación de la psique, de la cual el propio sujeto puede ser consciente mediante una percepción del sentido interno. Lo mismo sucede con la palabra «*Gefühl*», definida como un «*Bewusstseinsinhalt*», un contenido de la conciencia (Thornmeyer 1922, p. 70).

³⁹⁵ «Que la existencia humana está ya siempre templada anímicamente, no implica el no poder hacer frente a los estados de ánimo: el que una existencia pueda, deba o tenga que convertirse de hecho, con conciencia y voluntad, en señora de sus templos de ánimo, puede significar en ciertas posibilidades del existir un predominio del querer y del conocer. Pero ello no debe conducir a negar ontológicamente el estado de

Mediante la categoría existencial del “estar arrojado”, Heidegger logra una revalorización de esta naturaleza fugaz e ignota de nuestras emociones. Con ello se está haciendo frente a buena parte de la tradición occidental, en concreto a uno de los pasos del *De Anima*.

Proyección [Entwurf]

Sin embargo, el ser humano no sólo está determinado por una ocupación que representa, en cada caso, una decisión, es decir, un asumir la carga del propio existir. En el **cap. VIII** sostuvimos que dicha ocupación está articulada *desde un todo* anclado en una totalidad de fines, determinado por mor de un *fin último*, por eso que Heidegger denomina “*Worumwillen*” –neologismo que viene a ser una traducción del «vivir bien en general» (EN Z 1140a26-7), según el significado expuesto en **VI.2**—.

Esta conclusión a la que llegamos desde el análisis de los fines más inmediatos a los que está vinculada la existencia humana se podría reformular mediante el camino inverso; se podría partir del fin último para señalar los fines a él subordinados. Dicha reformulación da lugar a la noción existencial de “proyección” [*Entwurf*]. Si se quiere realizar esta transformación, entonces “para *poder* vivir bien en general (fin último) se requiere *poder* hacer *x*” y “para que se *pueda* llevar a cabo tal acción, a su vez, esta requiere *poder* llegar a un fin *z*”, cuya *posibilidad* a su vez depende de..., así hasta el infinito. Con ello no se ha aseverado nada nuevo respecto a **VIII.3** y, en cambio, se ha podido esclarecer que el “*um...zu*” (el *τέλος*), el fin desde el cual son las cosas, es siempre una referencia a una *posibilidad*, una tal que a su vez se remita a la *posibilidad en general* del existir. La existencia humana, por tanto, en cada caso es *una posibilidad* [*Sein-können*] desde la cual existir (SuZ, 142).

Dicho en otras palabras: a la ocupación siempre subyace un fin *hacia* el cual (en latín: *pro*) mi ocupación concreta está *dirigida* (*iactata*). Cada una de mis ocupaciones lo será solo *desde* un fin global (un *pro-iecto*) que, en cada caso, es implícito en mi existir y en el cual este consiste. La existencia humana no existe y, además, tiene la posibilidad de proponerse un fin u otro: ella es *desde*, en cada caso, esa posibilidad o proyecto: «la existencia humana no es un ente que está ahí, el cual poseyera además la adición de poder hacer algo, sino que es primariamente *poder ser algo*» (SuZ, p. 143).

Mediante la idea de proyecto Heidegger no afirma que nuestra existencia apunte a una “hoja de ruta” *expresamente concebida*; tampoco hemos de considerar que la “elección”

ánimo como forma original de ser de la existencia humana, forma en la que ésta se viene abierta a sí misma con anterioridad a todo conocimiento y voluntad y por encima del alcance que el querer y el conocer tienen» (SuZ, p. 136).

de una posibilidad frente a otra surja de una criba reflexiva de pros y contras. Este no es el terreno primario de nuestra existencia, como se ha mostrado en el saber de sí propio de la facticidad. Del mismo modo, ella no consiste en “planear” cosas futuras. La existencia humana sólo puede albergar “proyectos” porque, de entrada, *está proyectada* en el sentido descrito, motivo por el cual Heidegger denomina a este existencial con el título de “*existencialidad*”³⁹⁶ de la existencia humana.

Concomitante a la proyección es el “comprender” [*Verstehen*], que no quiere decir sino el “*tener significado el mundo*”. Tal relación se sigue de las conclusiones del **cap. VIII**, donde se evidenció que el mundo solo era, se mostraba, *en la ocupación*. Si se acepta tal convicción hermenéutica, entonces el *fin último* de la proyección indica aquello *desde* lo cual las cosas *tienen significado*, es decir, “se comprenden”. Por “comprensión” no ha de entenderse una “facultad” que vincule la existencia humana al mundo, pues tal visión del asunto ha quedado cancelada desde la misma noción de “ser-en-el-mundo” (cf. **VIII.2**). De nuevo, no es que el ser humano exista y luego comprenda, sino que solo es en cuanto comprende, lo que equivale a: en cuanto es proyecto.

Por tanto, todo acceso a algo (en la percepción, en la ocupación o en cualquier otro de los modos de la intencionalidad) remite a una “proyección” que determina el significado de las cosas, haciendo de esta noción un sinónimo de la “apertura”. Al mismo tiempo, dicha *proyección* solo es aquello desde lo cual se muestra el mundo y, en consecuencia, algo que remite insoslayablemente al *encontrarse en él*. Por eso, es mejor decir: *la apertura* [*Erschlossenheit*] *está constituida por los dos elementos: la facticidad del estar arrojado* [*Geworfenheit*] *y la existencialidad de la proyección* [*Entwurf*], siendo estas ulteriores determinaciones existenciales de ese “ser ahí” de la existencia humana, de su encontrarse y su entender, respectivamente.

En resumen, en esta sección hemos inspeccionado el mismo fenómeno, el ser de la existencia humana, desde diferentes ángulos, una vez que hemos abandonado la concepción del ser humano como *animal rational, res cogitans* o *Ich denke*.

Pero así no solo se ofrece una descripción más fiel al fenómeno mismo de la existencia, sino que se ofrecen herramientas conceptuales para la resolución de los problemas

³⁹⁶ Al igual que sucede con “facticidad”, “existencialidad” es un término equívoco en Heidegger, esta vez, no sólo en el desarrollo de su pensamiento, sino en el mismo libro *Ser y tiempo*. Al principio (§9), la “existencialidad” designa la existencia humana en general, luego (§31, 41) indica exclusivamente una característica de ella: el decidir en cada caso qué hacer y, con ello, determinar *qué somos*. Que se dé esta homonimia reside en el hecho —señala Heidegger en algún momento (§42)— de que esta característica es la más llamativa o relevante de la existencia. Tal primacía de un existencial frente a otro (que a veces Heidegger parece conceder) no deja de ser peligroso, pues todos son concomitantes y circunscriben un único fenómeno. En cualquier caso, por “existencialidad” entendemos aquí el fenómeno descrito: determinar y saber *qué somos* (en contraposición al *que somos* de la facticidad).

tratados en **III.2** relativos al “círculo de la comprensión”, noción que nace de una concepción tradicional que Heidegger busca cancelar.

IX.2. La crítica a la tradición y el círculo hermenéutico

De la sección precedente se colige la siguiente observación: siempre y cuando quede sin dilucidar la *crítica a la tradición* presupuesta en las nociones de “estar-arrojado” y “proyección”, cualquier idea dependiente de ellas, como la del “círculo de la comprensión”³⁹⁷, permanece ininteligible. De ahí la importancia de los capítulos anteriores, en los cuales sacamos a la luz la crítica deconstructiva a la filosofía occidental.

Sensibilidad e intelecto

Tradicionalmente, la existencia humana, en cuanto conciencia o sujeto cognoscente, queda caracterizada por dos facultades: la sensibilidad y el entendimiento. Esta distinción bipartita, como buena parte de los desarrollos de occidente, se remonta a la escisión presente en el *De Anima* de Aristóteles; pero, de forma más importante, se retrotrae a la primacía de la σοφία frente a la φρόνησις (cf. **VI.2**). La razón de ello es obvia: de este modo la esencia de la existencia humana queda supuesta como una sustancia con atributos, ya que tal primacía capta el λόγος como una característica, como una facultad, conceptualizando así la esencia de la existencia humana en términos de una sustancia o *contener de atributos* (cf. **VI.3**). Entonces la singularidad del ser humano se difumina (cf. **VII.2**).

Simultáneamente, si el λόγος deviene una facultad, la “razón”, mediante la cual se define el ser humano, la sensibilidad, y con ella los sentimientos, ha de quedar denigrada ontológicamente. Son una característica *propia*, pero *accidental* al ser humano. Cabe establecer el ideal del sabio, σοφός, como aquel que vive en «la ausencia de emociones [«ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν]», según indica Crisipo en una definición fundacional de la cultura occidental³⁹⁸. El privilegio de la σοφία ante la φρόνησις no solo determina la cosificación del ser humano, sino que acarrea también un *desajuste ontológico* al privilegiar una condición de su existencia, la *intelección* de las cosas –razón– en detrimento de la *sensibilidad* –conceptualizada como la *parte irracional* del “alma”–. Este prejuicio en la visión del ser humano queda corroborado con más fuerza en el cristianismo, que articula su doctrina desde la conceptualización griega, comprendiendo la razón como la facultad propia del ser humano y, por consiguiente, reflejo de Dios.

³⁹⁷ Posteriormente denominado por Gadamer “círculo hermenéutico” (GW I, pp. 270 y ss.; II, pp. 57-65).

³⁹⁸ SVF III, 448. Véase sobre esta conceptualización de las emociones la entrada del *Historisches Wörterbuch*, “Gefühl”, redactada por diversos autores (vol. 3, 1974, cc. 180 y ss.).

Según hemos indicado con anterioridad, ello no implica que los grandes pensadores griegos y cristianos no advirtiesen los problemas que tal precomprensión traía consigo; sin duda los sentimientos representan uno de los temas cardinales de sus desarrollos filosóficos. No obstante, su tematización siempre está guiada por el prisma de la σοφία³⁹⁹. Este sigue siendo el eje de la Modernidad, como ilustra claramente la axiomática del conocimiento propia de autores como Descartes, Spinoza, Leibniz o Wolff, y el lugar del *conocimiento sensible* en ella. En los filósofos aludidos el ideal del ser humano continúa siendo configurado desde la razón, facultad que comunica la finitud del ser humano con lo divino⁴⁰⁰.

Sin duda, esta imagen viene a menos con Kant, quien rescata la “sensibilidad” para su empresa crítica, donde hizo de ella su rasgo fundamental⁴⁰¹. Sin embargo, en su obra sigue siendo palpable la asunción de la tradición clásica, ya sea solo por las múltiples dificultades en las que se ve enredada su teoría de la sensibilidad respecto al famoso problema de la “cosa en sí”⁴⁰². En el fondo Kant sigue transitando el mismo camino iniciado por Aristóteles, el de la intelección del ser humano como *sustancia* caracterizada por la razón (cf. **VII.3**), aunque ambas facultades se remitan a «una desconocida raíz común» (A15/B29). Solo mediante el desmontaje de las teorías previas que revele la experiencia original subyacente –la experiencia de la ποιήσις– es posible liberarse de esta pre-comprensión de la existencia y, desde ahí, plantear adecuadamente el problema de la sensibilidad y de los sentimientos, amén de la relación de estos con el intelecto. La deconstrucción es la auténtica salida al paradigma clásico de lo *vorhanden*, tal y como se asume desde la primera línea de *Ser y tiempo*.

³⁹⁹ Tanto como la conceptualización de la existencia dependía de la forma de ser de la sustancia por mucho que Suárez, por ejemplo, tratase el ser en general sin ella (cf. **VII.2**).

⁴⁰⁰ Sería interesante entender el desarrollo del “racionalismo” como un paulatino reconocimiento de la finitud de la existencia humana y de la imposibilidad de entenderla exclusivamente desde la razón; prueba una vez más de que, sin duda, estos autores atisbaban los problemas en los que incurrían sus propias teorías. Esta imagen historiográfica ha sido explorada por Schmidt, A., *Göttliche Gedanken: zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.

⁴⁰¹ Justamente, el énfasis de la lectura heideggeriana de Kant pasa por subrayar este hecho, de algún modo descuidado por el neokantismo de su época: «Für alles Verständnis der Kritik der reinen Vernunft muss man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen» (GA 3, p. 21).

⁴⁰² Sobre los diferentes sentido de la “cosa en sí”, véase Jacinto Rivera de Rosales, “Die vierfache Wurzel des Dings an sich”, en VV. AA., *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Berlin: De Gruyter, 2010. Sobre el problema de la afección, del mismo autor: “Von Kant zu Fichte. Die Verschiebung der Affektion und die Idealität der Anschauung”, en Waibel, V. L., *Die Rolle von Anschauung und Begriff bei Johann Gottlieb Fichte*. Berlin: Ducker&Humboldt, 2021. En estos artículos también se muestra cómo es reconstruible en Kant una teoría de la afección y la sensibilidad opuesta a la caracterizada aquí por Heidegger. Sobre la posible discusión al respecto no podemos detenernos aquí.

Facticidad y comprensión

Que Heidegger *no* mencione en ningún momento la relación que existe entre la dualidad “sensibilidad-intelecto” y el par “encontrarse-comprensión”⁴⁰³ es debido a la posible tergiversación que implicaría. Estas últimas nociones no son dos “facultades”, sino uno y el mismo fenómeno visto por dos caras, el fenómeno que en la sección anterior se caracterizó como “apertura”, en oposición radical a lo *vorhanden*. Por este motivo –de forma más o menos afortunada–, en *Ser y tiempo* el estar arrojado y la comprensión representan el “*ser-en*” del “*ser-en-el-mundo*” o, siguiendo el juego de palabras, el “*da*” del “*Dasein*”, el “*ex-*” de la “*existencia humana*” (cf. **IX.1**).

Al mismo tiempo, que Heidegger separe el fenómeno unitario de la apertura en dos categorías, “encontrarse” y “comprensión”, permite acentuar el vuelco frente a la tradición precedente. Mediante esta distinción, *Ser y tiempo* busca dialogar con el *De Anima* de Aristóteles y el horizonte pre-teórico que esta obra oculta al categorizar la ψυχή desde la idea de sustancia⁴⁰⁴. A estas alturas del trabajo es evidente que el fenómeno de la φρόνησις aristotélica ponía el acento en ese *tener que ser* con el que Heidegger ahora caracteriza la existencia del ser humano (cf. **IX.1**). El “tener que ser”, por tanto, es la categoría más básica de la propia apertura y constituye la piedra de toque de cualquier lucha contra lo teórico. En ella se vislumbran el ser arrojado y el proyecto, pues este “tener que...” conlleva una *obligación de existir* a la que remite la facticidad y, al mismo tiempo, la *exigencia de la decisión* de la proyección. En este sentido específico, sí que hay una cierta rehabilitación de “Aristóteles”, aunque esta sea más bien del *horizonte pre-teórico* que el propio Estagirita no supo explorar.

Resulta evidente que las dos características fundacionales de lo pre-teórico entrevistadas en 1919 –el carácter situacional de la existencia humana y el resonar de esta en el mundo (cf. **II.2**)– son las formas primerizas de expresión de lo que ahora denominamos facticidad

⁴⁰³ Facticidad – existencialidad o estar arrojado – proyectado; la relación fue vista por Volpi, *Heidegger e Aristotele*, p. 38 y ss.

⁴⁰⁴ Esto se pone en evidencia en el paso argumentativo que se produce entre la formulación de la pregunta por el alma [ψυχή] al inicio del tratado (A1, 402a1-403b20), donde sale a la luz la sorprendente capacidad del Estagirita de plantear problemas y dificultades a las cuestiones tradicionales, y su primera definición tentativa al inicio del segundo libro, en la cual se fija esta investigación como la de la forma de indagación relativa a un «cuerpo natural» [σώματος φυσικός] (B 1, 412b15), que permite, posteriormente, incluir «todas las plantas» como viviente y poseedoras de alma [διὸ καὶ τὰ φύομενα πάντα δοκεῖ ζῆν] (B 2, 413a25). En ese paso entre las primas líneas del primer libro y las del segundo, se clausura ya toda posibilidad de pensar el ser humano desde su singularidad ontológica, a saber, ser un ente que no está dentro del mundo entre todos los demás entes; se pierde de vista lo que Heidegger denominaría primacía óptico-ontológica (SuZ, §4). Es una crítica abierta a este paso, determinante para toda la historia de occidente, lo que está en juego en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, aunque en ellos se conceda que el tratado *De Anima* no estuviese del todo equivocado, pues en él quedan todavía indicios de la misma primacía apuntada por Heidegger. Casi atenuando la crítica a la tradición, este identifica su tesis de la primacía óptico-ontológica con la frase del *De Anima* Γ 8, 431b21: «ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα».

y comprensión. La intencionalidad es un comprender *desde* una situación o, si se quiere, la resonancia en el mundo de la propia facticidad.

Pre-supuestos de la comprensión (en la facticidad)

Desde estas advertencias, además, se puede determinar que la *comprensión* es siempre desde la *facticidad*, es decir, desde *algo previo*, pues esta ha sido definida por una remisión ignota, por un *haber sido ya*. Mediante el existencial de estar arrojado, el encontrarse en el mundo ha quedado fijado como una decisión que no ha sido mía, pero, al mismo tiempo, como encontrarme *ya siempre habiendo decidido esto o aquello*. La facticidad de nuestra propia existencia no solo nos pone ante nosotros mismos la necesidad de existir, sino el hecho de que *ya siempre* hemos decidido.

Por ello, si comprensión y facticidad solo son dos caras de la misma moneda, Heidegger puede afirmar que *toda existencia humana presupone una comprensión previa*, pues todo existir remite a un todo de sentido previo, fruto de una proyección anterior. Del mismo modo, dicha comprensión *no se remite a un horizonte último* fijo, pues esto sería tan imposible como hallar el «de dónde y a dónde» (SuZ, p. 134) negado esencialmente a la existencia humana. Yo sé que me encuentro en una situación que no he elegido y que me precede. Esto mismo se refleja en la comprensión, pues esta no es, como indicaba la tradición, un acto fundado en la “percepción”, desde la cual también entender la capacidad intelectual.

Estas indicaciones las resume Heidegger al señalar que: en toda comprensión hay ya siempre una determinación previa [*Vorsicht*] desde la que se comprende y, por tanto, desde la que se accede o se presenta uno u otro objeto, se interpreta [*ausgelegt*] el mundo: «La interpretación [en cuanto poder acceder a algo] se funda siempre en una pre-visión [*Vor-sicht*]» (SuZ, p. 150). Pero la *comprensión* no solo se articula desde una pre-visión de la proyección, sino a un tener algo de antemano, un pre-tener [*Vorhabe*] (*ibid.*, p. 150) al que alude la propia situación fáctica de la *facticidad*. Ambos presupuestos de la existencia se remiten a una conceptualización, a una cierto pre-conceptualizar [*Vor-griff*]. Obviamente, estos tres momentos (*Vor-sicht*, *Vor-habe* y *Vor-griff*) no han de comprenderse como condiciones diferentes entre sí, sino como expresiones de un fenómeno unitario⁴⁰⁵. Con ellas se investiga desde diferentes perspectivas una única cosa: eso que al inicio de esta sección hemos denominado “apertura” de la existencia humana.

⁴⁰⁵ Véase von Herrmann, F.-W., *Weg und Methode*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1990. No entramos en las particularidades del “Vorgriff”, porque este se remite a un existencial aquí no explorado: el habla [*Rede*], caracterización última de la apertura.

Es desde ella que se plantea el problema sucesivo del supuesto relativismo del “círculo hermenéutico”.

El interpretar [*Auslegen*⁴⁰⁶] algo como algo se funda esencialmente en un tener, ver y conceptualizar de antemano [*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*]. La interpretación nunca es una aprehensión sin presupuestos de lo dado (SuZ, p. 150)

Pero, después de fijar el proyecto y el estar arrojado como el pre-tener [*Vorhabe*] y la pre-visión [*Vorblick*], ¿no se ve abocado Heidegger al más extremo de los relativismos?

La lucha contra el relativismo

Para entender mejor la tesis de Heidegger es crucial detenernos en el significado del término “relativismo”. Esta posición filosófica afirma la imposibilidad de un conocimiento absoluto, pues admite que todo acto de comprensión depende de, *es relativo a* una posición singular del sujeto; todo conocer está determinado por una serie de presupuestos *inevitables*⁴⁰⁷, algo que parece muy en sintonía con la “pre-estructura” de Heidegger.

Sin embargo, es importante acentuar lo que denota dicha *inevitabilidad*. El relativismo, en este sentido, surge *en oposición* al conocer absoluto, a la *simplex apprehensio*, que sostiene la *evitabilidad* de todo presupuesto y el acceso directo del sujeto a las cosas. Desde luego, esta posición es la que se niega, pero la negación de algo puede darse sobre la base de dos razones muy diversas entre sí. En *Ser y tiempo* Heidegger no ofrece ninguna disquisición al respecto, pero es importante diferenciar estas dos formas en las cuales realizar una negación:

- *se puede sostener el opuesto de algo*, como sucede en los casos ejemplificados por las diferentes antinomias de Kant. P. ej., el mundo no es *finito*, sino *infinito*. Siguiendo la descripción escolar de este filósofo, uno puede negar el “buen olor” señalando que algo “huele mal”, es decir, “huele no-bien” (KrV, A502/B530).

- *se puede negar la misma posibilidad* de la que nace la afirmación y su opuesto. Según el ejemplo anterior, el mundo no es ni finito ni infinito; la flor no huele bien porque *no tiene olor* (KrV, *ibid.*).

Negar la *simplex apprehensio* puede querer significar, por consiguiente, dos cosas: (1) que no es posible porque la *apprehensio* realmente es *non-simplex*, es decir, siempre remite a presupuestos; o (2) que, en general, el acceso al mundo no venga dado por eso que mienta el término tradicional “*apprehensio*”. Ambas son negaciones muy diferentes,

⁴⁰⁶ En el sentido de hacer explícito algo, no en el de interpretar un texto.

⁴⁰⁷ Como antes hemos dicho, el filósofo escéptico, para Kant, indicaría que, dado que el instante presente siempre supone uno pasado, entonces ha de suceder así infinitamente.

cuya distinción, en nuestra opinión, es clave para eliminar cualquier resquicio de relativismo en la teoría heideggeriana.

A la luz de esta indicación, se puede considerar el *relativismo* como la tesis opuesta a la *simplex apprehensio*, al conocimiento *absoluto*; mientras que la teoría de la comprensión heideggeriana estribaría, más bien, en negar la idea de *apprehensio* misma. No es que la comprensión pueda tener o no “presupuestos”, pues en tal conceptualización del acto de comprender hay algo errado que, de entrada, no es congruente con la descripción existencial de la “proyección”: la *idea de la existencia humana que presupone*. Es esto lo que Heidegger pretende señalar en las líneas antes citadas: «La interpretación nunca es una aprehensión sin presupuestos de lo dado (SuZ, p. 150)». Sin embargo, aquí el énfasis no cae en el complemento «sin presupuestos», sino en que la “interpretación” «nunca es una aprehensión de lo dado».

Es tal concepción la que resulta existencialmente contradictoria, pues la relación del ser humano con las cosas no se funda en la “aprehensión” de un sujeto individual frente al mundo, como, en cambio, sí presupone el relativismo. Heidegger niega la misma posibilidad de que haya algo así como una *aprehensión* individual, pues esta se refiere siempre a una situación fáctica que no debe ser entendida como un “añadido” al sujeto aislado, sino como el lugar –articulado también por las otras existencias– desde el cual se realiza cualquier acto de comprensión⁴⁰⁸. La idea de “adición” y, por tanto, de ser individual, *vorhanden* en el mundo, es la que, en el fondo, está presente en la idea de *relativismo*, pues esta posición no es sino la oposición al “conocer absoluto”.

Por ello, lo que acomete Heidegger no es cancelar, como a veces se piensa, un elemento de la disyuntiva (“la posibilidad de una comprensión absoluta”) para quedarse con otro (“toda comprensión es relativa”), sino la *idea* de la que nacen los dos elementos de la cuestión: la *posibilidad*, en general, de que haya comprensión absoluta y relativa, es decir, de que tal planteamiento tenga sentido. Ese planteamiento es existencialmente contradictorio en la medida en que se funda en una errada idea de la comprensión. Si a lo que hemos designado como “*pre-estructura*” de la comprensión se lo denomina “presupuesto” o, como hace Heidegger, estructura de la “interpretación”, entonces esta no deberá identificarse con un elemento del par “absoluto / relativo”, pues el par apunta a una asunción que resulta existencialmente *imposible*. Aunque pueda no parecerlo por la *terminología* que usa Heidegger, los *conceptos* en juego se sitúan en las antípodas del relativismo.

⁴⁰⁸ De aquí se desprende la importancia de la categoría existencial de “existir junto con los otros” [*Mitsein*] (SuZ, §24-27) en la misma elucidación del significado del círculo hermenéutico. Dado que este trabajo no se ocupa de esta dimensión de la existencia humana, no podemos profundizar aquí más en sus implicaciones.

Negar y no asumir el círculo

A la elucidación de semejante conclusión no ayuda, en nuestra opinión, la exposición heideggeriana de esta tesis, descrita como una afirmación de la “circularidad” de la comprensión (SuZ, p. 152). Como ha señalado exhaustivamente Grondin⁴⁰⁹, mediante ella Heidegger busca poner en conexión sus hallazgos con la tradición hermenéutica previa a él (cuyos representantes más importantes son Schleiermacher y Dilthey), quienes habían visto en la *circularidad de la comprensión* el escollo principal para una fundamentación de las ciencias del espíritu –el término es de Ast (cf. III.2)–.

Según estos autores, el intérprete del pasado debe intentar *neutralizar* su propio horizonte para lograr una comprensión objetiva, algo, en el fondo, imposible, pues la interpretación de un texto remite a un todo que, a su vez, está anclado en la propia visión del intérprete. De ahí la necesidad del “círculo hermenéutico” en las ciencias del espíritu, cuya validez parece extenderse en Heidegger a todo acto de comprensión. Realmente, Heidegger no *asume* este planteamiento; más bien *lo rechaza*, cancelando así la misma idea de “circularidad”, tal y como está presente en estos autores:

[V]er en este círculo un [círculo] vicioso e intentar evitarlo, o incluso “percibirlo” como una inevitable incompletud [del acto de interpretación], quiere decir malentender de arriba abajo qué significa comprender (SuZ, p. 153).

La contraposición presupuesta en este párrafo entre un círculo vicioso y otro, si se quiere, “virtuoso”, es ambigua y, en nuestra opinión, debe ser evitada, pues la idea de “circularidad” apunta a un planteamiento de la cuestión equivocado. La idea de circularidad misma es lo que constituye el objeto de la crítica de Heidegger. Los ambages de su expresión, sin embargo, no facilitan la lectura, por ejemplo, cuando afirma: «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo correcto» (*ibid.*). De este modo parecería que Heidegger *continuase la línea del problema* iniciada por Dilthey y Schleiermacher, optando por una resolución en los términos del paradigma previo.

Por el contrario, en el curso de 1925, donde por vez primera aborda el problema, es mucho más claro y corrobora nuestra interpretación:

solo se encuentra un círculo en la comprensión, cuando no se ve que a toda comprensión pertenece siempre una comprensión [previa] del mundo, de la existencia humana y de los otros [es decir, solo se encuentra un círculo en la comprensión cuando uno continúa situándose en la teoría de la comprensión clásica de Schleiermacher o Dilthey] (GA 20, p. 357)⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Grondin, J., *¿Qué es hermenéutica?*, p. 56 y ss.

⁴¹⁰ También Gadamer ha resaltado esta diferencia entre la “circularidad” en Dilthey y en Heidegger (GW I, p. 298), muchas veces pasada por alto.

El intento, por tanto, consiste no *en aceptar el círculo y hacerlo virtuoso*, sino en *negar* que haya algo así como “circularidad”, pues esta última remite a la comprensión del ser de lo *vorhanden*. De hecho, cuando Heidegger utiliza la idea del círculo para expresar su propia concepción de la comprensión lo hace entrecomillándolo (SuZ, p. 153), para indicar: «“[eso que tradicionalmente se denomina] el círculo [de la comprensión]” pertenece a la estructura del sentido, enraizada en la constitución existencial de la existencia humana»⁴¹¹. Esta reticencia a la *idea de círculo* se evidencia más adelante: «mostramos ya en el análisis de la estructura de la comprensión en general que lo criticado mediante *la inadecuada expresión* del “círculo”, pertenece a la esencia y singularidad del comprender» (SuZ, p. 314; énfasis mío).

Ahora bien, la tradición hermenéutica elaborada por Gadamer ha hecho de esta expresión, “el círculo de la comprensión”, bandera de una nueva forma de inteligir el acto de comprensión, trabada en los términos heideggerianos. Por eso, con la advertencia llevada a cabo no queremos negar tal categorización, ni desechar sin más el uso de esta fórmula que tanta fortuna ha conocido gracias a Gadamer. Con los desarrollos de esta sección simplemente buscamos poner el acento en que la “circularidad” no deja de ser, pese a todo, una “expresión inadecuada” que, en muchas ocasiones, puede ser equívoca. Desde esta cautela, se consigue poner la primera piedra para eliminar cualquier resquicio de relativismo. Y, lo que es más importante, entender que el objetivo de Heidegger estriba en describir la auténtica posibilidad de que «las cosas mismas se muestren» (SuZ, p. 153)⁴¹².

⁴¹¹ «Der “Zirkel” im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins [...] verwurzelt ist» (SuZ, p. 153).

⁴¹² En el fondo, la idea de la circularidad hermenéutica casa muy bien con el falsacionismo con el que se describe usualmente la idea del “método científico”, pues con él ofrece una explicación al innegable fenómeno de la *corrección de nuestras interpretaciones*. Nuestra vida está llena de momentos en los cuales creemos haber dado con la clave para comprender “absolutamente” las cosas, principalmente porque nos damos cuenta de la falsedad de una idea operativa en nuestra comprensión previa. Heidegger no pretende negar este fenómeno, sino solo *su explicación, ligada a la idea de simplex apprehensio*. Cuando somos capaces de advertir el error de una idea previa, no dejamos en ningún momento de tener algo así como “pre-comprensión” o “anticipación de lo comprendido”, sino que cambiamos una por otra, del mismo modo que con ello tampoco se niega que haya ciertas comprensiones verdaderas y ciertas falsas. La comprensión no funciona como la acumulación de elementos mediante los cuales damos “sentido” a las cosas, sino como la proyección de lo que, en cada caso, puede ser revalidado por otras proyecciones (en sentido óptico, *existenziell*). Por esta razón, la distinción entre verdadero y falso no pelagra en ningún momento con la teoría heideggeriana; solo pelagra desde una concepción del comprender existencialmente contradictoria, la del par “comprensión absoluta/relativa”. Con esta explicación se abre la vía para una posible discusión del libro de Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970), en el cual se acusa a Heidegger de perder el horizonte de sentido último al que hacemos referencia al hablar de “verdad”.

IX.3. El cuidado como modo de ser originario de la existencia humana

A la luz de VIII.3 y IX.1 hemos recorrido un camino que nos ha desvelado *tres aspectos* fundamentales de la “subjetividad”, de la constitución de la existencia humana; algo que, siguiendo los términos de *Ser y tiempo*, podemos enunciar con un mismo nombre: el ser “ocupación-arrojado-proyectante”. Esta es la “forma compuesta” de entender el fenómeno de la “apertura”, el cual no era otra cosa que una concreción de la *indicación formal* que representaba el “ser-en-el-mundo” (cf. VIII.2). Sin embargo, como ya advertimos al inicio de este capítulo, esos elementos no deben ser entendidos como partes o condiciones independientes entre sí de la existencia humana. La “ocupación”, el “ser arrojado” o la “proyección” son *diferenciables* (en el análisis), pero no *diferentes stricto sensu*, pues estas tres nociones solo muestran el mismo fenómeno desde diferentes caras. Así, para remarcar esa indisoluble unidad de dichas nociones, Heidegger acuña una nueva: la de cura, cuidado, *Sorge*.

Preocupación (cura)

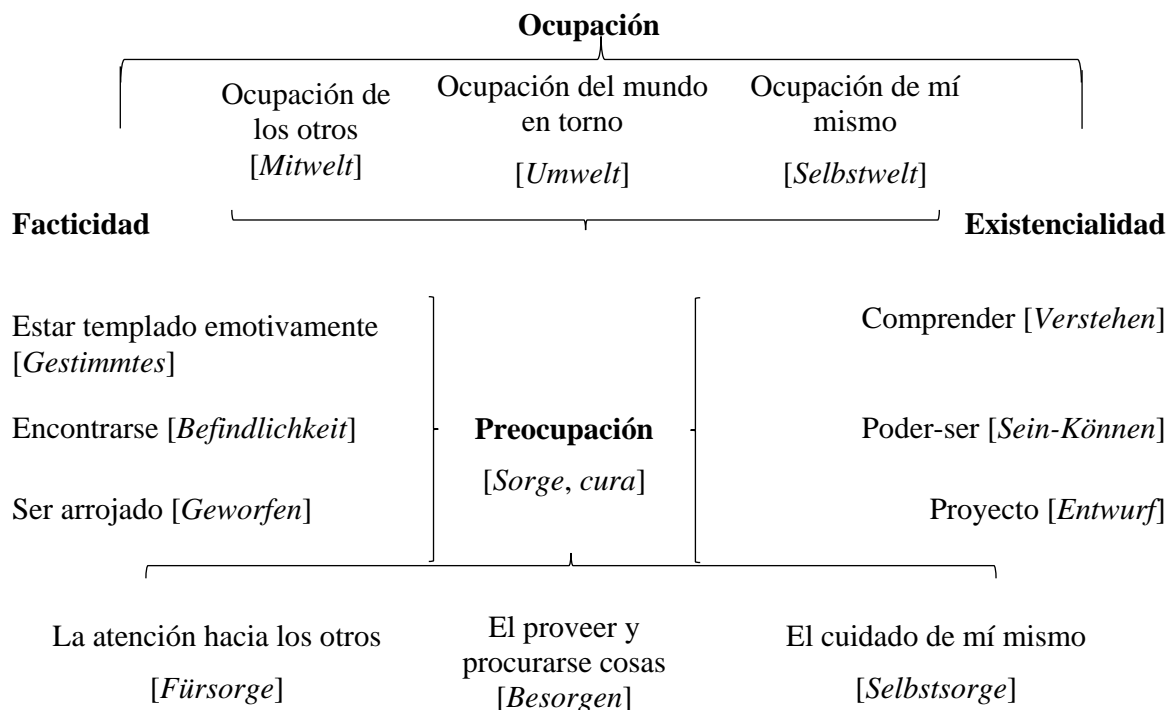
Con el primer elemento de esta fórmula compuesta antes descrita (el “ser en la ocupación”) hemos dado el sentido basilar de nuestra constitución ontológica: un estar siempre *ocupado* con esto y lo otro. Pero tal preocupación se ha mostrado posible sólo desde otros *dos fenómenos*: el de la *facticidad* y el de la *existencialidad*. Cada ocupación lo es estando *en la facticidad* del mundo, con todo lo que ella implica. Esta es la que nos sitúa en determinadas posibilidades *a partir de* las cuales se “realiza” una decisión (no necesariamente explícita) *en vista a un proyecto*, es decir, la existencia humana misma se proyecta. El ser humano no es mera “ocupación”, pues lo es “arrojado” y “proyectado”. No hay un “afuera” del proyecto de la existencia, del mismo modo que no lo hay ni de la facticidad señalada ni del estar “ocupado en el hacer esto o lo otro”. Sin embargo, la existencia humana no debe ser entendida a partir de cada una de estas características tomadas aisladamente, sino *desde la unidad* de su conjunto. Sólo tal unidad es lo que realmente podríamos denominar su “constitución”.

Tales determinaciones existenciales no son partes de un compuesto, al cual podría, en caso, faltar uno. Estos están unidos en una unidad originaria que constituye la buscada totalidad del todo estructural. En la unidad de las mencionadas determinaciones del ser de la existencia humana, su ser se puede asir como tal (SuZ, p. 192)

Por ello es tan importante utilizar otro término para distinguir este fenómeno unitario que vaya más allá de las designaciones anteriores (ser-en-el-mundo y apertura) y que designe un *modo intencional* que no reconduzca a la percepción, a la teoría: el “*cuidado*” o la “*preocupación*” [*Sorge, cura*]. El ser humano es preocupación en el sentido de que es ya siempre (*pre-*) de antemano un *ocuparse* de las cosas; pero, al mismo tiempo, lo es

en el sentido de que, en esa relación, él está implicado en una ocupación que le concierne, exige un *cuidado*, en el sentido de “*cura*” –como todavía se usa en catalán o italiano– y *no conlleva la mera indiferencia* de la percepción.

Y justamente porque *el ocuparse de algo* es siempre una preocupación con base en la *comprensión* y el *encontrarse*, parece también conveniente decir que aquellos ámbitos de ocupaciones y dependencias señalados (mi mundo, el de los otros y el entorno) serán siempre un cuidarse de uno mismo [*Selbst-sorge*], un cuidar y atender a los demás [*Fürsorge*] y un proveer y cuidar de las cosas de mi entorno [*Be-sorgen*], motivos en los que no hemos podido profundizar, pero que se podrían recoger en el siguiente esquema:



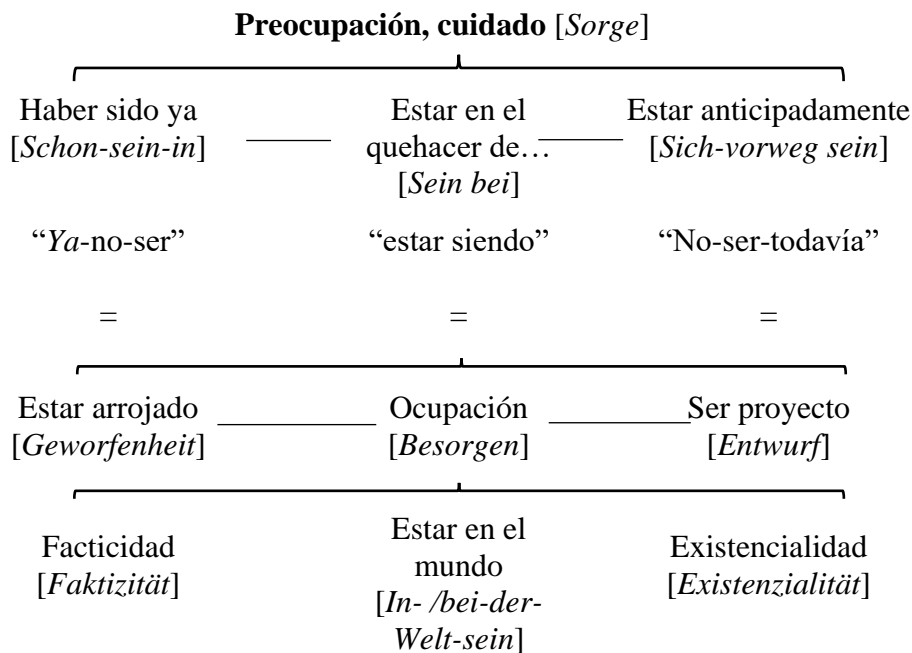
Haber sido y anticipación

Los resultados de este esquema, sin embargo, ofrecen una imagen paradójica de la existencia humana. Si ella es *preocupación*, indisociable unión entre facticidad y existencialidad, encontrarse y comprender, entonces ella es *de algún modo* un “*ya no ser más*” al que remite su facticidad y un “*no ser todavía*” indicado por su proyección. La existencia humana es *no-siendo* porque es algo “*ya sido*” o porque está por ser. ¿No es acaso esto una contradicción? Lo sería si, efectivamente, se entendiera la existencia desde una *comprensión teórica*, lo que representaría tergiversar el fenómeno que se pretende estudiar.

Según las secciones precedentes, la existencia humana no existe y, además, tiene proyectos, sino que solo es en cuanto se proyecta. Lo mismo vale para la facticidad. No

existe y luego queda remitida fácticamente a una situación en el mundo, sino que ella solo es a través de esa situación. Por eso, las designaciones de “ya no ser más” o “no ser todavía” son equívocas, en la medida en que parecen describir la facticidad y el proyecto como algo que *realmente no existe*, que no es *stricto sensu*. Por eso, Heidegger, de nuevo, busca crear un neologismo para fijar esta dimensión de la existencia humana de tal modo que no sea confundida con la concepción teórica de la misma que hemos abandonado en la deconstrucción de la tradición.

Así, la remisión de la facticidad no es un “ya no ser” lo que ha quedado atrás, sino un “haber sido ya” en el mundo [*schon-sein-in*], pero *existiendo* desde aquel. “Haber sido”, de este modo, es la marca de una “anterioridad” existencial [*existenzial*] solo desde la cual se es, en cada caso, en la ocupación. Asimismo, el “proyecto” no podrá ser definido nunca como un “no ser todavía”, sino un *existir de forma anticipada*, un “ser-en-la-anticipación” [*sich-vorweg-sein*], pues gracias a dicha anticipación la existencia humana se ocupa, es en el mundo [*sein-bei*]. Solo desde esta disquisición es posible penetrar en la esencia de la existencia humana, cuya indagación continuaremos en el **cap. XI**.



CAPÍTULO X – TIEMPO Y EXISTENCIA

La concepción del tiempo de Heidegger a la luz del debate de su época

La conclusión de los capítulos precedentes ha quedado condensada en la fórmula “cuidado” [*Sorge*], mediante la cual Heidegger intenta asir el ser de la existencia humana en oposición a lo *vorhanden* –la forma de ser de aquello con lo que nos ocupamos, fruto de la experiencia de la *ποίησις*–. Con ese título se brinda una aproximación más certera de aquella enunciada en la tentativa de 1919, marcada por las inseguridades de los primeros pasos. Entonces Heidegger describía el modo de ser de la vida fáctica señalando el «carácter situacional» del sí mismo (GA 58, p. 62) o la resonancia del yo en el mundo (GA 56/57, p. 89), fórmulas que a partir de 1924 fija unívocamente con el término “cuidado”. A través de su significado, por tanto, parecería que hemos llegado a la respuesta buscada al inicio de nuestro recorrido histórico-conceptual y, de este modo, a la completud del andamiaje técnico desde el cual entender la “*Destruktion*”. “*Sorge*”, el estar arrojado y proyectado en la ocupación, es el nombre que permite remarcar *la diferencia* entre lo teórico y lo pre-teórico inaugurada por la noción metodológica de destrucción (cf. **II.2**), pero, a su vez, el *resultado* de la exploración historiográfica que dicha noción implicaba (cf. **IV.2**).

No obstante, como ya anunciamos en las páginas iniciales de esta TERCERA PARTE, el exhaustivo análisis de la “destrucción” solo puede completarse desde la comprensión del hallazgo del “cuidado” a partir de otro *todavía más fundamental*: la temporalidad [*Zeitlichkeit*] de la existencia humana. Al fin y al cabo, el capítulo anterior (cf. **IX.3**) concluyó afirmando la peculiar forma de existir del ser humano, según la cual este es un “*anticipación*” y “*haber sido*”, lo que no deja de resultar paradójico. La existencia humana *es algo ya sido que será*. Precisar qué quiere decir tal afirmación es el objetivo principal que habremos de asumir a continuación, y tal precisión nos conduce a la pregunta: “¿qué es el tiempo?”. Como veremos a lo largo de los dos siguientes capítulos, el examen de este concepto franqueará una determinación del carácter temporal y, a la postre, histórico de la existencia humana (la historicidad), ya tratado con anterioridad⁴¹³, mediante la cual se pondrá en evidencia la relación entre los dos sentidos precedentes de la “destrucción”.

Siguiendo la tópica de nuestro estudio, abordar la temporalidad del ser humano exige un esclarecimiento del *contexto filosófico en el cual se inserta* este hallazgo heideggeriano. De nuevo, su intelección evoca una constelación de autores, como los ya

⁴¹³ Así, tal y como los **cap. VIII** y **IX** revisitaban los contenidos de los **cap. I** y **II** a la luz de los hallazgos deconstructivos de la SEGUNDA PARTE (**cap. V, VI, VII**), los **cap. X** y **XI** representan una vuelta análoga a los **cap. III** y **IV**.

citados Dilthey y Husserl (cf. III.3), a quienes esta vez se suma el nombre de Henri Bergson o del conde de Yorck. Son estos cuatro autores los que, *a partir de 1924*, se vuelven referencias firmes en el camino filosófico de Heidegger, trasladando a un segundo plano el proyectado libro sobre Aristóteles al que hemos seguido la pista hasta el momento. Vale la pena recordar los impulsos intelectuales asociados a este giro.

En las vacaciones invernales de 1923-1924, Heidegger lee «de inmediato»⁴¹⁴ el intercambio epistolar entre Dilthey y el conde Yorck (editado y publicado por Rothacker en 1923), sobre el que pretende escribir una larga reseña. Estas cartas giran en torno al concepto de historicidad, al carácter histórico del ser humano, algo nada nuevo en los intereses de Heidegger. Sin embargo, en el proceso de escritura de la reseña se hace evidente que las nuevas herramientas conceptuales obtenidas vía la destrucción permiten *una nueva determinación de la relación entre la existencia y su tradición* que vaya más allá de sus primerizos intentos de 1920 (cf. IV.1). La razón de ello estriba en una redefinición de la relación entre el ser humano y el tiempo en general a la que alude la noción de cuidado [*Sorge*].

Este intento es el que presenta por vez primera públicamente en la importante conferencia: “El concepto de tiempo”, del 25 de julio de 1924 (GA 64), donde afloran el magisterio de Husserl e, indirectamente, la lectura de Bergson. Una elaboración ulterior de dicha conferencia deviene entonces el nuevo objetivo vital y académico de Heidegger, quien piensa en publicar en el *Jahrbuch* un libro al que se refiere inicialmente como «El tiempo»⁴¹⁵. Sobre él redacta una primera versión para la lección de 1925: *Prolegómenos para la historia del tiempo* (GA 20), cuyo título original reza: *Historia del concepto de tiempo. Prolegómenos para una fenomenología de la historia y de la naturaleza*⁴¹⁶.

Este nuevo proyecto del joven Heidegger, sin embargo, no debe ser interpretado como una renuncia a sus intereses precedentes. No se trata de dejar de lado el estudio exegético de la filosofía occidental, sino de confeccionar unos cimientos más sólidos para el mismo, pues una *elucidación de la “historicidad” de la existencia humana* constituye «el a priori de la destrucción» (GA 64, p. 58). La penetración en esta cuestión es –según escribe a H. Arendt en 1925– «la base de la deconstrucción de la ontología»⁴¹⁷. El entonces borrador, “El tiempo”, debe servir de antesala a una publicación ulterior sobre Aristóteles o la

⁴¹⁴ Véase la carta de Heidegger a Rothacker del 4 de enero de 1924, en Xolocotzi, *Una crónica...*, p. 90.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁴¹⁶ Nuevamente el título fue elegido en clara referencia a Husserl y la lección antes comentada *Geist und Natur*. Lo que se propone Heidegger en esta lección, en efecto, es llevar a cabo los primeros elementos de una reformulación del proyecto husserliano de 1919 (cf. I.2).

⁴¹⁷ Carta de Heidegger a Hannah Arendt del 12 de abril de 1925, citado en Xolocotzi, *Una crónica...*, p. 98.

historia de la metafísica; ese borrador es el que en 1927 verá la luz finalmente bajo el título “*Ser y tiempo (Primera mitad)*”.

Esta breve incursión en la génesis de *Sein und Zeit* pone de relieve que el interés de Heidegger –en contraposición al de Husserl– no estriba en un estudio meramente teórico de la temporalidad, sino en una aclaración de este fenómeno que permita comprender el lugar del ser humano *en su tradición*. La meta principal consiste en realizar una “fenomenología de la historia”, si bien tal examen requiere de un tratamiento de la *relación general entre existencia humana y tiempo*. Por este motivo, no aspiramos a explorar todas las aristas del problema del tiempo en Heidegger⁴¹⁸. Esta noción nos interesa en la medida en que resulta esencial al estudio historiográfico de la filosofía en el que está inmerso Heidegger desde 1921 y que configura su nueva *aproximación al filosofar*. A la postre, solo desde el tiempo se logrará una determinación última de la “*Destruktion*”.

En el presente capítulo exploraremos el elemento principal de la constelación de autores y problemas aludidos en los que se mueve Heidegger a partir de 1924. Nos detendremos en la *crítica a la concepción positivista* del tiempo realizada por Husserl y Bergson (X.1). A partir de ella, y siguiendo la intuición apuntada por el conde Yorck, entenderemos cómo Heidegger logra elaborar su propia posición al respecto, según la cual la existencia humana no *está en* el tiempo, sino que *es* tiempo (X.2).

La clarificación de la idea de temporalidad en Heidegger nos abrirá las puertas a la idea de historicidad, de la que trataremos en extenso en el **cap. XI**. Será allí también donde consigamos iluminar la íntima relación entre la historicidad y la destrucción de la historia de la filosofía, nociones que Heidegger amarra mediante el concepto de “repetición” [*Wiederholung*].

X.1. La pregunta por el tiempo de la conciencia: Bergson y Husserl

El tiempo fue uno de los temas cardinales de la filosofía europea de principios del siglo XX en la que se formó Heidegger. La atención por este fenómeno es perceptible ya en las primeras lecciones de 1919 (GA 56/57, pp. 198-199, GA 58, p. 120, 259) y representa, sin duda, un elemento destacado en el horizonte de los cursos sucesivos. No obstante, es solo a partir de 1924 cuando Heidegger aborda decisivamente este fenómeno, enlazando sus indagaciones existenciales [*existenzial*] con los avances ofrecidos por las

⁴¹⁸ Por ejemplo, no debemos profundizar en la relación (por otro lado, no desarrollada en *Ser y tiempo*) entre el “ser en general” y el “tiempo”, sino solo entre este concepto y el de la existencia humana. Por este motivo, la famosa distinción entre “*Zeitlichkeit*” y “*Temporalität*” puede ser descuidada en nuestro estudio. Por “temporalidad” entenderemos siempre la primera. Sobre la diferencia, véase GA 24, pp. 323-4.

investigaciones de Husserl y Bergson⁴¹⁹. Casi de forma simultánea, ambos acusaron a la filosofía del momento de haber desatendido el *tiempo inmediato de la conciencia*, reduciéndolo a su naturaleza física. La comprensión de la propuesta heideggeriana, como ya indicamos, está en relación directa con la penetración en tales hallazgos –ya solo sea, como veremos, por las filiaciones terminológicas–.

Ahora bien, el carácter abstracto de la pregunta “¿qué es el tiempo?” requiere una consideración preliminar. Este interrogante filosófico admite diferentes configuraciones, según las experiencias a la que se aluda para atrapar este escurridizo fenómeno. En primer lugar (i), se puede considerar el tiempo como *un ente*, “*algo donde*” están las cosas. Esta convicción nace de la vivencia más inmediata de nuestra cotidianidad, estructurada por actividades y planes *en* el tiempo. En segundo lugar (ii), el acceso al tiempo puede venir determinado por la *experiencia de su mensurabilidad*, por las *unidades* que podemos contar y dividir en él. El tiempo –se podría pensar– no es otra cosa que los “segundos”, los “días”, los “años”, etc. En tercer lugar (iii), preguntar por el tiempo puede querer decir interrogar por sus *dimensiones constitutivas*, por eso que llamamos “presente”, “pasado” y “futuro”. Tales nociones tienen su origen en el ser humano en cuanto se refieren a un observador. No parece haber *pasado* en sí, sino *respecto de un presente*, que lo deja atrás y desde el cual se vislumbra un *futuro* por venir.

La concepción positivista del tiempo

La fuerza de la concepción positivista del tiempo, usual en la segunda mitad del siglo XIX⁴²⁰ y en la actualidad, reside en ofrecer una respuesta concisa e intuitiva a estas tres configuraciones desde la que accedemos al tiempo: la experiencia del tiempo como *algo* (i), que, además, es *medible* (ii) y está *estructurado* según tres dimensiones (iii). Esa es la experiencia que se deduce del tiempo del reloj, en la cual el tiempo es medido a partir del *espacio*, o, mejor dicho, *del movimiento de traslación* de un cuerpo.

Al fin y al cabo, cuando observamos que las agujas marcan las “15 h. 20 min.” estamos señalando una determinada posición en el movimiento de la Tierra respecto del Sol, es decir, hacemos alusión a un cierto *sistema de referencia*. Este permite concebir el día

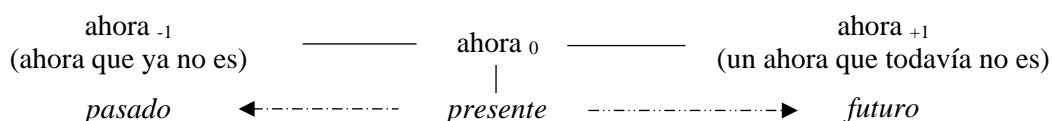
⁴¹⁹ Casi de forma simultánea, los dos propusieron una revolucionaria concepción del tiempo de la conciencia que se alejaba del tratamiento usual el asunto –tanto es así que Husserl llegó a afirmar en una carta a Ingarden: «¡es totalmente como si yo fuera Bergson!»». Por este motivo, serán tratados en conjunto, con especial énfasis en la terminología husserliana. Véase Ingarden, R., *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1968, p. 130. Citado en Cherniavsky, A., “La concepción del tiempo de Henri Bergson”, en *Revista de Filosofía y Teoría política*, 2006, 37, p. 14.

⁴²⁰ Esta tesis se halla en el ambiente de la época y es elaborada por un autor tan relevante para la filosofía del siglo XX como Rudolf Carnap. Las cosas, empero, no son tan sencillas como aquí las presentamos, pese al cientificismo con el que tiende a describirse al mismo Carnap. A ello apunta el trabajo de Rosado Haddock, G., *The Young Carnap's Unknown Master. Husserl's Influence on Der Raum and Der logische Aufbau der Welt*. Asghate, 2008.

como una acumulación de 24 horas, cada una de las cuales se divide en 60 minutos, cada uno de estos, a su vez, en 60 segundos, siendo cada uno de ellos $\frac{1}{31,556,925.9747}$ de la duración de *un año solar*⁴²¹. Luego cuando el reloj indica “las tres y veinte”, no señalamos el tiempo *stricto sensu*, sino la posición de un móvil: la Tierra. Por ello, se podría pensar que el tiempo es solo un fenómeno derivado del movimiento y, por ende, del espacio.

Esta convicción –corroborada en la intuición más inmediata del reloj– también posibilita una explicación sencilla de la mensurabilidad del tiempo. Si se presupone, como hace el positivista, que el tiempo es esencialmente la relación entre el espacio recorrido (distancia) y la velocidad de un móvil ($Tiempo = \frac{Distancia}{Velocidad}$), el tiempo representa una *unidad divisible en partes iguales*, tantas como puntos de referencias espaciales pueda haber. Pero, además de ello, va de suyo que, si el tiempo se limita a señalar la posición espacial de un móvil, sus partes han de ser homogéneas entre sí: cada instante representa una posición singular del móvil, pero los diferentes tiempos entre sí no contienen heterogeneidad alguna.

A su vez, esta idea del tiempo como conjunto homogéneo de horas dictamina ya una cierta comprensión de su dimensión constitutiva. La única diferencia relativa a los puntos de tiempo (o del espacio a él correlativo) estriba en si ese instante hace referencia a la *posición presente* del móvil o no. Un punto del móvil concreto es un “*ahora*” que pasa, dejando de ser, al ser sustituido por otro “*ahora*” al que el móvil se mueve y que, en el primer momento, “*todavía no era*”. Por consiguiente, esta concepción positivista fija una definición del pasado, como lo que *ya no es*, del futuro, como *lo que todavía no es*, y del presente, como lo que *está siendo*. En términos exactos, solo existe el presente, siendo las dimensiones pasadas y futuras exclusivamente pensables desde él.



⁴²¹ Aunque se cambiara el sistema de referencia y el tiempo se independice de los fenómenos astronómicos –como hace el tiempo atómico a partir de las transiciones del átomo de cesio 133–, la concepción del tiempo que subyace a él sería siempre la misma: el tiempo *es* con vistas al movimiento de un objeto, sea este el que sea. Dicha concepción tampoco cambia cuando se consideran diferentes sistemas de referencias y se cancela la idea de un “tiempo absoluto”, según sucede en la teoría de la relatividad. De hecho, la posible “dilatación del tiempo” o “dislocación de la simultaneidad” solo es posible a partir de la comparación de sistemas diferentes, pero para cada uno de estos sistemas el tiempo no es en ningún caso “relativo”. Por eso, pese a la revolución física que supuso la teoría de Einstein, afirma Bergson tajantemente que este «es el continuador de Descartes» (Bergson, H., *Durée et simultanété*. Paris: PUF, 1972, p. 181), tanto como lo es, en lo esencial, de Newton, aunque rompiese su concepción del tiempo absoluto.

Con esta breve aproximación, la concepción positivista del tiempo permite refrendar la experiencia que tenemos de él y ofrecer una explicación de todas sus caras. El tiempo *es algo* donde se da el movimiento (i), divisible en un conjunto infinito de unidades, homogéneas entre sí (ii), desde el cual se comprenden las dimensiones del pasado, del presente y del futuro como aquello que ya-no-es, que es y que todavía-no-es (iii).

Para Husserl o Bergson, dicha concepción no representa en sí problema alguno. Ambos pensadores no la consideran errónea, amén de celebrar el potencial explicativo que esta tiene en la resolución de problemas físicos. Sus reticencias con tal noción de tiempo residen simplemente en dos pretensiones implícitas en la teoría positivista, a saber, que esta es la *única intelección posible del fenómeno* y, además, la *más originaria de nuestra conciencia*. Es allí donde radica la enjundia de la cuestión. En la conciencia inmediata del tiempo, este no aparece como algo *puramente presente*, lo que vuelve problemático su examen a partir del movimiento y, a su vez, su carácter homogéneo.

El tiempo inmediato de la conciencia

Siguiendo el ejemplo más manido del tándem Husserl-Bergson, vale la pena detenerse en el fenómeno de una melodía para comprender el fracaso del modelo positivista que acabamos de exponer.

Al escuchar cualquier melodía –incluso la más simple, como las primeras notas de *Für Elise* (“mi, re#, mi, re#”)–, se pone en evidencia que la segunda nota “re#” no desaparece sin más al volver al tono inicial “mi”; del mismo modo que la primera nota “mi” no deja de sonar al tocar “re#”. Todo ese grupo de notas, además, continúa presente cuando se introduce el “mi, si, re, do, la”.

Las notas, en pocas palabras, no suenan en aislado y se esfuman, pues, al escuchar una canción, uno siempre escucha *una melodía* y esta no se puede reducir a un conjunto de notas escritas en un pentagrama. La melodía solo *es* porque aprehendemos la total multiplicidad de tonos reproducidos en ella en cuanto unidad. Así, cuando escucho la cuarta nota inicial, “re#”, lo hago desde el “mi”, que es *retenido* en la conciencia junto a la secuencia previa “mi, re#”. Por ello, al escuchar la secuencia “mi, si, re, do, la”, el “re#” no es algo que ya no sea, sino algo *todavía presente* en el modo de “*haber pasado*”, del “haber sido retenido”, de la retención [*Retention*]. Por tanto, es ciertamente erróneo pensar que el “re#” es algo que *ya no es*, si bien no por ello deja de ser algo *pasado*.

Con esta simple experiencia se logra desasociar el “ser pasado” del “ya no ser”. Los tonos de una melodía no se suceden (como los puntos en el movimiento de un cuerpo); la conciencia tiene una aprehensión holística de esa sucesión *solo desde* la cual tiene sentido lo que “ahora” se escucha.

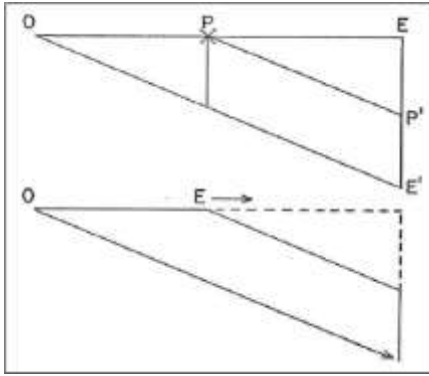
Un tono empieza y acaba, y su durabilidad, la unidad del proceso total en el cual empieza y acaba, “se aparta” [*rückt*] después de la conclusión en el más lejano pasado. Pero yo lo “conservo” todavía en ese hundimiento [del tono], lo tengo en una “retención” (Hua X, p. 19)

Esto también es manifiesto en cualquier percepción. La misma visión de la mesa en su conjunto es posible porque se retienen las percepciones efectuadas con anterioridad. Solo si el pasado es algo más que el mero momento *que ya no existe*, es posible mi percepción presente de cualquier objeto como un todo singular.

Esta regla, sin embargo, no solo sirve para resemantizar la idea de pasado, pues la experiencia de la melodía o de la visión de la mesa que tengo delante está configurada en el presente por una cierta *expectativa* del futuro. Esto se advierte fácilmente en los últimos compases de una melodía, que nos invitan a un cierre dulce o finalizan abruptamente. Pero el mismo fenómeno se constata también en la lectura. Cuando se pregunta a alguien, p. ej., si “le ha gustado el final”, con ello no solo se interroga por el posible sentimiento de agrado, sino por la coincidencia entre la *expectativa supuesta de manera ineludible* en la lectura. Esta experiencia es prueba de que el presente se constituye a partir de “expectativas” que Husserl determina *protención* [*Protention*]:

Si relacionamos la percepción con las diferencias dadas en las cuales aparecen los objetos temporales, entonces, en contraposición a la percepción [del presente] está el recuerdo primario y la expectativa primaria (retención y protención), mediante las cuales se suceden la percepción y la no-percepción de forma continuada (Hua X, p. 33)

De nuevo, esta simple descripción invita a la resemantización del futuro. La expectativa es sin duda *futura*, pero no por ello algo que “*todavía no es*”, pues es constitutiva del momento presente. De este modo, en la conciencia inmediata, las nociones de “pasado”, “presente” y “futuro” quedan articuladas desde las dimensiones de la retención en el recuerdo, el presente en la ejecución del acto y la propensión de la expectativa. Los tres son *condiciones de posibilidad* de la intencionalidad, de la misma conciencia y de su acceso al mundo; por ello, esta es impensable sin una estructura trimembre unitaria formada por el presente, la retención y la propensión: «Todo recuerdo [*Wiedererinnerung*] contiene intenciones de expectativas [*Erwartungen*], cuyo cumplimiento lleva al presente [*Gegenwart*]» (Hua X, p. 44). Asimismo, las dimensiones del tiempo no son definibles con base en un presente, sino como elementos de un todo, distinguibles en la reflexión sobre estos, pero esencialmente conjuntos. Frente al esquema antes expuesto, la relación entre los ámbitos temporales se vuelve más compleja (*cf.* Hua X, p. 28):



En la percepción presente, “P”, confluye lo retenido de un punto anterior, “O”, y la propensión en el futuro, “E” (en la cual el presente será retenido, “P’ ”). Sin duda, esto no elimina las dimensiones temporales; las configura de una manera diversa a la tradicional.

Más allá del tiempo subjetivo

Es importante no reconducir todos estos descubrimientos de la conciencia a una especie de concepción “subjetiva” del tiempo configurada a partir de la física. Uno podría pensar, en efecto, que los desarrollos recién expuestos consisten en una *deformación subjetiva* del *tiempo objetivo* descrito en la teoría positivista. Según esta aproximación, el tiempo podría seguir siendo visto como un conjunto homogéneo de ahora(s), cuyos *contenidos psicológicos* tendrían la estructura sugerida por Husserl.

Para evitar esta tergiversación, las investigaciones fenomenológicas husserlianas insisten repetidamente en la «puesta entre paréntesis del tiempo objetivo» (Hua X, p. 4). Pero el “modo subjetivo” de entender la conciencia no se opone a la forma de ser “objetiva” de las cosas del mundo, pues la asunción de cualquier teoría en torno a un mundo externo a la conciencia comportaría aceptar una trascendencia prohibitiva para el fenomenólogo (cf. I.1). Mediante este recordatorio, se advierte la radicalidad de la teoría de Husserl: esta no consiste en proponer una *manera alternativa* de pensar el tiempo, sino en sostener que esta temporalidad de la conciencia –articulada por el presentarse algo desde la retención y propensión– es la *más originaria*. Que el tiempo presente de la conciencia, en oposición al “tiempo objetivo” de la física, acabe siendo llamado por Husserl “presente viviente” [*lebendige Gegenwart*] en los manuscritos de los años treinta no es casualidad a tenor de lo dicho en I.2⁴²².

Esta radicalización de la inmediata donación del tiempo, en oposición a la descripción físico-positivista, constituye también el punto central de los desarrollos de Bergson⁴²³. Sin embargo, lo más interesante de este filósofo francés reside en la radicalización de esta crítica. Bergson lleva este ataque más allá de su presente y lo extiende a toda la tradición occidental, de los griegos a Kant. Conviene destacar

⁴²² Véase, sobre tal indicación, Held, K., “Fenomenología del ‘tiempo propio’ en Husserl y Heidegger”, en *La lámpara de Diógenes*, vol. 10, n. 18-19, 2009, pp. 9- 29.

⁴²³ Las teorías de Bergson y Husserl son diferentes, aunque confluyan en el denominador común de la crítica al positivismo. Véase, para ello, Cherniavsky, A., *art. cit.*, pp. 45-68.

brevemente este diagnóstico, pues puede poner de relieve importantes puntos de contraste con Heidegger que nos ayude a matizar mejor las tesis del último.

Según Bergson, ya en los pensadores griegos se daría por vez primera «la confusión del tiempo y del espacio» propia de la concepción positivista decimonónica. De esta confusión «nacen tanto el problema de la libertad como los argumentos de Zenón de Elea»⁴²⁴. Y en esta falta recae Aristóteles en el “Libro VI” de su *Física*, el gran primer tratado sobre el tiempo. En este se vuelve explícita la premisa de toda la tradición posterior: la identidad entre espacio y tiempo. «Aristóteles pone en el mismo plano y estudia de la misma manera el lugar [i. e. el espacio] y el tiempo»⁴²⁵. Esta convicción se mantiene intacta también en Kant, quien, pese a sus esfuerzos, vuelve a caer en el mismo error. Según Bergson, el proyecto kantiano representa la «consumación necesaria de la concepción de una ciencia única y sistemática, heredada de la Antigüedad»⁴²⁶. El lector de la *Crítica de la razón pura* no tendrá ningún problema en identificar esta herencia, pues la «deducción del tiempo», de forma algo casi embarazosa, acaba remitiéndose a la exposición del espacio (B49). De este modo, concluye Bergson, hasta el momento en el que se inscribe su filosofía no ha habido ningún progreso en la elucidación del tiempo.

Nuevas dificultades

La devastadora crítica de Bergson, sin embargo, exige el planteamiento de varios interrogantes fundamentales. Por un lado, surge una pregunta nada baladí: ¿por qué entonces la conciencia común tiende a interpretar el tiempo a partir del espacio si tan inmediato es para nosotros que el tiempo de la existencia no se acopla a este? Bergson propone que este gesto supone un fallo necesario surgido de la misma conceptualización del fenómeno:

Una sensación de luz, por ejemplo, resume y fija en un instante una cantidad enorme de vibraciones. Esta es, pues, la detención, la solidificación de algo que, en sí mismo, es infinitamente móvil. El pensamiento conceptual, a su vez, procede de manera análoga. En lo dado continuo y móvil que se le ofrece, el pensamiento aísla los objetos y los inmoviliza; es decir, que transforma la movilidad en inmovilidad y al tiempo en espacio⁴²⁷

El error en el examen del fenómeno del tiempo va unido con el mismo nacimiento de la filosofía. Esta consiste en conceptualizar desde la reflexión, en querer asir, atrapar,

⁴²⁴ Así se resume en la *Revue de philosophie* el curso de Bergson sobre el tiempo en la historia de la filosofía (*Historia de la idea de tiempo*. Barcelona: Paidós, 2018). A este no tendría acceso Heidegger, pero su contenido puede encontrarse disperso en distintas obras de Bergson que sí leería. Nosotros nos referimos a este escrito por motivos de claridad expositiva.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 393.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 382.

aquello que de suyo es un constante ser *in fieri*, como el tiempo, por lo que de manera prácticamente inevitable tiende a comprenderlo desde algo fijo: el espacio. No obstante, esta teoría de Bergson no explica el fundamento de esta permuta: ¿por qué al pensar el tiempo, este se convierte en algo ajeno a su modo de ser en la conciencia? Este interrogante también surgía en Husserl. Como ya indicamos, la noción física del tiempo no es equivocada en sí, sino solo en vistas a su pretensión de imponerse *qua* única forma de entender el tiempo⁴²⁸. Pero, si el tiempo del reloj es derivado o secundario respecto del tiempo inmediato y *originario* de la conciencia, ¿cómo se modifica este para dar lugar a aquel?

La propuesta de Bergson y Husserl supone un misterio en relación a la naturaleza de la conciencia. Si el tiempo no es algo en lo que conciencia “esté” o “se sitúe”, entonces ¿qué relación tienen el “yo” y el “tiempo”? Esta relación entre *intencionalidad* y *tiempo* es uno de los grandes enigmas para la fenomenología desarrollada por Husserl (cf. I.2). Más aún, si el “yo” aparece como un «yo puro y nada más» (Hua III, p. 179), ¿dónde situar el tiempo en el engranaje de la intencionalidad con el mundo?, ¿es acaso el “yo puro” *en* el tiempo? Y si no lo es, ¿qué relación hay entre ellos?

Según lo descrito hasta aquí, la concepción antipositivista del maestro de Heidegger (idéntica a la de Bergson en sus rasgos fundamentales) es un paso esencial hacia una nueva descripción del tiempo. Y, pese a todo, en la medida en que deja sin resolver la relación entre conciencia y tiempo, así como la dependencia del tiempo de la física respecto del tiempo originario, es todavía *índice de un problema*.

⁴²⁸ El verdadero error, por tanto, no lo comete Einstein, sino los filósofos que no han indagado correcta u originariamente, como sucede en Aristóteles, de forma evidente en Kant y, en el siglo XX, en Carnap. Esta tensión entre la noción física del tiempo y su pretensión de ocupar el lugar de una idea filosófica del fenómeno se trasluce en el divertido diálogo de Einstein con Carnap recogido en la biografía de este último: «Una vez Einstein dijo que le preocupaba seriamente el problema del ahora; explicó que la experiencia del ahora significa algo especial para el hombre, algo esencialmente diferente del pasado y del futuro, pero que esta importante diferencia no se da y no se puede dar en la física. Que la ciencia no pudiera aprehender esa experiencia le parecía algo ante lo cual sólo cabía una amarga resignación. Yo señalé que la ciencia puede describir objetivamente todo cuanto sucede [...]. Pero Einstein pensaba que esas descripciones posiblemente no podían satisfacer nuestras necesidades humanas; que hay algo esencial en el ahora que está fuera del ámbito de la ciencia. Los dos coincidimos en que éste no era un defecto que se pudiera achacar a la ciencia, como pensaba Bergson. Yo no deseaba insistir mucho en ello, [...] tuve claramente la impresión de que en este punto el pensamiento de Einstein incurría en una falta de distinción entre experiencia y conocimiento. Puesto que en principio la ciencia puede decir todo lo que puede ser dicho, no queda ninguna pregunta sin respuesta» (Carnap, R. *Autobiografía intelectual*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 78). La cita muestra que Carnap tampoco ha entendido la pretensión de la teoría de Bergson.

X.2. La unidad temporal estático-horizontal de la existencia humana. La otra cara del cuidado.

Heidegger comienza el análisis de la temporalidad del ser humano acoplándose a los análisis de Husserl y Bergson sobre el tiempo, en concreto a su lucha contra la tiranía del “tiempo del reloj”. Así es, en efecto, como arranca el escudriño heideggeriano del tiempo en la conferencia “Der Begriff der Zeit” (GA 64) y, de algún modo, también en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, pp. 362 y ss.).

Sin embargo, es también contra ellos que se yerguen los análisis de Heidegger. Ambos, especialmente Husserl, han intentado comprender el tiempo de un modo más originario, pero siempre en la vía de una *actitud teórica* más o menos implícita, es decir, bajo la forma de intelección de la existencia humana como algo que está ahí delante [*vorhanden*]. Sintomático de ello es el uso del término “conciencia”. Toca ahora, entonces, proseguir los análisis de Husserl, pero a la luz de los resultados expuestos en los **cap. VIII y IX**, donde se ha sacado a relucir [ἐρμηνεύειν] un modo de ser diferente⁴²⁹. Así, habrá que retomar esta indagación allí donde concluyó la anterior: en la idea de cuidado [*Sorge*], de pre-ocupación, del estar de antemano la existencia humana en una ocupación.

Tiempo y ocupación

La pregunta por la *hora del reloj* conducía a una articulación positivista del tiempo a partir del espacio, pues en el reloj el tiempo aparece como el conjunto de horas que describen la trayectoria de un cuerpo (la Tierra). Sin duda esto *parece* correcto. No obstante, al preguntar “¿qué hora es?”, rara vez interrogamos al reloj en una especie de

⁴²⁹ Justamente es este otro camino de la indagación lo que Heidegger advierte en el intercambio epistolar entre Dilthey y el conde Yorck. Este acusa a Dilthey de realizar cualquier elucidación de la temporalidad de la existencia humana desde el modo de ser de lo teórico, cuando lo que exige el análisis del tiempo es *una concepción ontológica diversa*. Así, pese a la inseguridad de su lenguaje, el conde York intenta criticar a la tradición historiográfica que va de Ranke a Dilthey el haberse concentrado en «determinaciones puramente oculares» (*Ibid.*, p. 192; cf. GA 64, p. 10; SuZ, p. 399), es decir, en aquella forma de caracterizar lo existente que Heidegger ha denominado desde el principio “teoría”, “*vorhanden*”. Al citar alguna carta del conde Yorck a Dilthey, Heidegger no duda en poner entre corchetes esta identidad entre sus términos y los utilizados por Yorck, destacando así la aludida intuición del primero: «Que la totalidad de lo dado psicofísicamente no es [ser = estar ahí delante de la naturaleza, anotación del autor], sino que vive, es el punto nuclear de la historicidad. Y una determinación de mí mismo que no esté orientada a un yo abstracto, sino a la completud de lo que soy yo mismo, podrá determinarme históricamente, como la física puede conocerme mediante determinaciones cósmicas. Yo soy tanta historia como naturaleza» (SuZ, p. 401, también: GA 64, pp. 12-3). Para aligerar esta parte del trabajo especialmente trabada de conceptos no nos detenemos ahora en la interpretación que hace Heidegger del epistolario entre Dilthey y Yorck, que él mismo expone en el §77 de *Ser y tiempo* (pp. 397 y ss.). Basta señalar el impulso que obtuvo de él. En cualquier caso, es comprensible que la tesis de Yorck llegase a cautivar a Heidegger, pues en ella se anuncia una crítica a Dilthey ya atisbada de algún modo en el **cap. IV**, expresada en 1924 con mayor claridad: «El fundamento metódico de su [de Dilthey] trabajo de fundamentación, empero, continúa siendo el modo de acceso a las cogitaciones (*res cogitans*) y su fijación temática, tal y como Descartes lo fundó y formó en sus *Meditaciones* (GA 64, p. 9).

interés teórico, propio de la *vita contemplativa*, de la teoría. Cuando pregunto por la hora al reloj, esta cuestión hunde sus raíces en la *vita activa*, en el estar enfrascado en algún quehacer. Por consiguiente, un auténtico análisis no debe quedarse en la superficialidad del fenómeno del tiempo, sino entenderlo desde el *horizonte de sentido existencial* [*existenzial*] de esa misma cuestión.

Desde este prisma, puede resultar evidente que la pregunta por la hora está atravesada por el *cuidado*, por la *preocupación* [*Sorge*]. Cuando interrogo al reloj lo hago para saber *cuánto tiempo queda* para... o *ha pasado* desde que... En sí mismo, no representa ningún “conocimiento” saber si son las “tres y cuarto” o las “16.00 p.m.”, pues tales determinaciones solo *son*, tienen significado, en cuanto vinculadas a una *ocupación*: el comer, el volver al trabajo, etc. La cuestión del tiempo surge exclusivamente desde la idea de ocupación en cuanto elemento esencial a la condición del ser humano (cf. VIII.3).

Pregunto por la hora con la intención de determinar cuánto tiempo queda todavía para hacer esto y lo otro. El tiempo que busco determinar es siempre “tiempo para”, tiempo para realizar..., tiempo que necesito para..., tiempo que me puedo permitir para llevar a cabo..., tiempo que me quiero tomar para algo (GA 24, p. 364)

Así pues, si el reloj marca las “16 p.m.” (de forma analógica o digital), la forma pre-teórica de comprender esta indicación temporal no es “la Tierra está a x grados y a una distancia z respecto de su órbita en torno al Sol”, sino “ya *es hora* de ponerme a hacer...”. Ello implica que no observamos la hora y nos sumergimos en una u otra actividad, sino que solo porque estamos involucrados en un quehacer u otro *podemos ver la hora*⁴³⁰. Esta consideración no debe hacer pensar que se da la ocupación y luego el tiempo. La ocupación, en sí misma, solo se entiende desde un “ahora es buen momento para...” y “luego no lo será” o “todavía no lo es”. Las “16 p.m.” puede ser *buen*a hora para volver a trabajar o *mala* para comer, pero *no* hay ocupación en general sin tiempo; ambos fenómenos son dos caras de la misma moneda. De ahí el sentido *cualitativo* que la ocupación posee; esta siempre llega en “buen” o “mal momento”.

De esta forma, Heidegger radicaliza los hallazgos de Husserl, según los cuales la temporalidad es una *estructura del ser humano* (o de la intencionalidad), pero analizando

⁴³⁰ Sin duda, el *tiempo concreto* (del reloj) que nos queda para concluir un trabajo puede alterar el ritmo de nuestra actividad o puede hacer que la suspendamos, pero todos estos ejemplos no son contraargumentaciones frente a la concepción de Heidegger. Tales experiencias, en las cuales la ocupación está determinada por el tiempo, no debe hacer pensar que *originaria y primariamente* sea así. Al igual que sucedía en el caso del fin último y lo útil (cf. X.3), Heidegger no pretende defender que todo mi mundo es un universo de útiles, sino que solo por mor de un fin tengo acceso a los objetos y, por tanto, a la misma percepción de estos. Esa percepción es la que, sin duda corrige mis impresiones y expectativas, y la que constituye una parte esencial de mi realidad, pero no la más originaria. Con la relación entre la ocupación y el tiempo sucede lo mismo. El tiempo teórico, del reloj, los treinta minutos que me quedan para..., es sin duda parte constitutiva de mi experiencia, pero Heidegger no pretende negar tal dimensión. Lo que pretende afirmar es que la aprehensión de que me quedan “treinta minutos” o “diez” o que todavía queda “mucho tiempo” en general solo es posible porque soy ocupación, porque soy cuidado.

dicha estructura desde el modo de ser pre-teórico: como existencia humana y no como conciencia. Aceptado este resultado, entonces cabe afirmar que el tiempo para la existencia humana es previo a cualquier “medición”. El tiempo, ante todo, aparece como un tiempo “para hacer...”, “para llevar a cabo...”, “para...”. Con ello, sin embargo, solo se ha planteado correctamente la pregunta. Ahora toca ver *qué dice* esta otra forma de abordar la cuestión del tiempo y *en qué medida* resuelve los problemas acentuados en el análisis de la aproximación husserliana.

Por-venir y pretérito

La existencia humana ha sido definida en **IX.3** como cuidado y este, esencialmente, como un «ser con vistas a aquello que *todavía no es*, pero que *puede ser*» (GA 64, p. 46). El cuidado es, ante todo, “proyecto”, un fin desde el cual la existencia humana es, existe. Esta concepción originaba el problema de cómo entender ese “todavía no es” y ya señalamos que no podía ser concebido como un “no-ser”. Al decir que el ser humano “todavía no es” no se quiere mentar con ello que “todavía no está completo”, pues esto sería una tergiversación de la forma de ser de la existencia humana con la de lo *vorhanden*.

De ahí extrajimos que la existencia humana es “anticipación” [*sich-vorweg-sein*], lo cual adquiere mayor nitidez a la luz de los análisis husserlianos de la melodía musical. En ellos vimos cómo la conciencia no percibía solo desde un presente, sino a partir de la proyección en el futuro. Dicha proyección (protención, en términos husserlianos) es idéntica a la proyección descrita por Heidegger, con la diferencia de que esta protención es establecida desde la ocupación y no, como sucede en su maestro, desde la descripción del acto perceptivo.

Mi existencia en la ocupación, por consiguiente, solo es comprensible desde una dimensión *futura*, pero tal dimensión no tiene nada que ver con la idea positivista del tiempo, dado que el *futuro* es algo *que es*. Solo desde él, en cuanto *lo que está por venir*, se abre la posibilidad de la ocupación. P. ej., “Depositarse la tesis doctoral” es algo que *está por venir, por llegar*, pero solo gracias a ese *proyecto* me pongo a escribir, existo, y solo desde él aparece el descanso como algo en lo que me puedo “ocupar” o no. Por eso, sería inadecuado mantener que el proyecto “*no es todavía*”, como sería incorrecto afirmar que el futuro es algo que “aún no es”. Así pues, se vuelve manifiesto que la anticipación de **IX.3** indicaba *la dimensión futura* de la existencia humana, un elemento de la temporalidad originaria de esta.

Para distinguir esa dimensión futura de la existencia humana articulada por el “ser proyecto”, es decir, por el “estar anticipándose”, se habrá de crear un término técnico para evitar ambigüedades: el *por-venir* [*Zu-kunft*] (SuZ, p. 325). Mediante este neologismo se designa la forma temporal futura originaria de la existencia, que se opone a la concepción

habitual del futuro (como algo que no es todavía) y al intento husserliano designado mediante la “protención”. «“Por-venir” [*Zu-kunft*] no mienta aquí un ahora que todavía no es realmente, o que en algún momento llegará a ser» (*ibid.*, p. 325). No es que la *dimensión futura* del tiempo exista y, gracias a ella, tengamos acceso a nuestros proyectos vitales, sino todo lo contrario: solo porque la existencia humana es proyecto (estar de antemano...), ella es por-venir, hay algo así como “futuro” donde “situar” nuestras actividades.

Lo mismo sucede con la categoría de “haber sido”, en la cual habíamos condensado los resultados del “estar arrojado” en **IX.3**. Si atendemos a la vinculación descrita entre temporalidad y ocupación, resulta evidente que esta no solo se remite a un proyecto desde el cual se ocupa de esto y de lo otro, sino que a ese por-venir le *es* esencial una *determinada situación*, un concreto “*haber sido*”. Aquel no existe sin este.

Al futuro en el sentido originario (existencial) [es decir, al por-venir] le pertenece de manera igualmente originaria el pretérito en sentido existencial [*Gewesenheit*]. El pretérito, junto con el futuro y el presente, hace posible la existencia (GA 24, p. 376)⁴³¹

De nuevo, el análisis husserliano de la melodía ilumina esta idea. El pasado de la melodía –las notas anteriores al sonido presente– no podía ser descrito como algo que “ya no son”. Estas eran retenidas, *siendo* en el presente. La ocupación no es una excepción, sino la más absoluta corroboración de otra idea de pasado. El llevar a cabo esto o lo otro solo es posible desde una determinada situación fáctica, constituida por ocupaciones y circunstancias anteriores que siguen retenidas [*behalten*] en la acción presente. Por seguir con el mismo ejemplo de antes: la escritura de esta tesis doctoral es posible desde el proyecto de depositarla, pero también está embebida en los estudios previos, las investigaciones extra-académicas y un conjunto de problemas que *ya han sido*, solo desde los cuales redacto. Estos no “afectan” o “condicionan” la investigación, sino que la hacen posible, igual que la retención del “mi, re#, mi, re#” hace posible el “mi, re, si, do, la” de *Für Elise*.

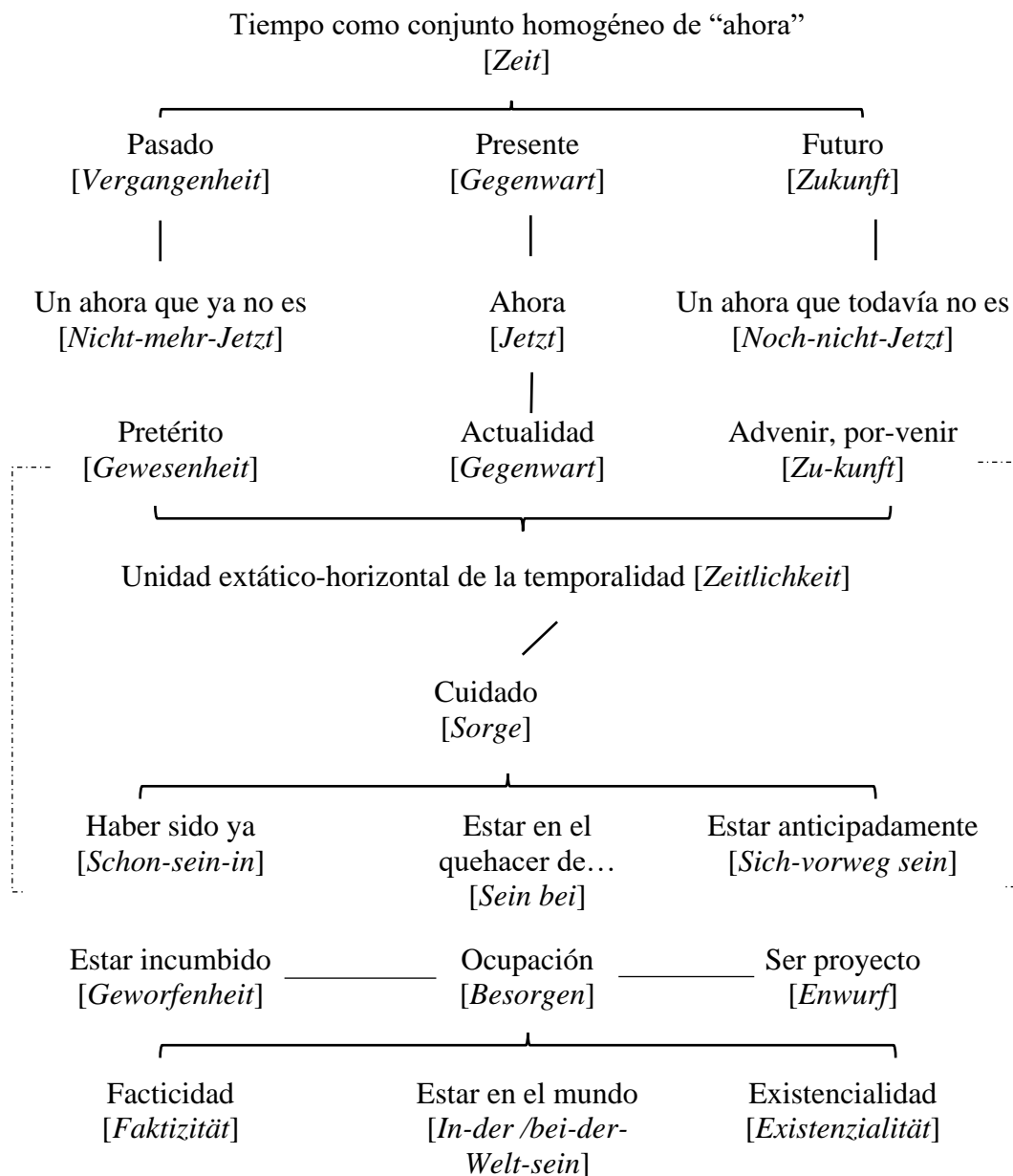
La dimensión anterior-pasada, por tanto, no puede ser entendida como un “ya-no”, pues es parte constitutiva de la existencia humana en cuanto algo que “ya sido”. Dicha dimensión *anterior* no podrá ser entendida como “*pasado*”, pues consiste justamente en *no haber pasado*. Se habrá de buscar otra designación, como pretérito, ya que con esta

⁴³¹ En *Ser y tiempo*, la misma tesis se expresa de forma más ambigua: «Solo en la medida en que la existencia humana en general es en cuanto *yo he sido*, puede ella llegar a tener un futuro [en sentido originario, un porvenir], uno tal en el que *vuelva* a sí misma. Propiamente futura *ha sido* la existencia humana» (SuZ, p. 325). Frase de difícil traducción por el conjunto de tecnicismos: «Nur sofern Dasein überhaupt ist al sich *bin-gewesen*, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, dass es *zurück-kommt*. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich *gewesen*».

palabra se indica lo que ha ido (*itus, -a, -um, pp. eo*) antes (*praeter*). La ocupación presente así no *es* sin un *pretérito*.

Unidad extático-temporal

Del mismo modo que en Husserl dijimos que la percepción no podía ser sin la *retención* y la *protención*, en Heidegger la ocupación en el presente no es pensable sin *pretérito* y *por-venir*. Estas son las denominaciones temporales de las categorías de “haber sido” y “anticipación”, con las cuales se entendía la forma de ser del cuidado, la ocupación desde el estar arrojado y ser proyecto, la facticidad y la existencialidad. Con estas categorías temporales se ofrece la estructura temporal básica del cuidado, de la preocupación, que Heidegger denomina «unidad temporal extático-horizontal» (SuZ, p. 384) de la existencia humana:



Pero, ¿por qué hablar de unidad «extático-temporal»? La razón de ello es simple: tal estructural temporal descrita es el horizonte (de ahí “*horizontal*”) desde la cual se muestra la existencia de las cosas, es decir, el ser en general. Con esta designación técnica, más o menos afortunada, Heidegger no busca crear un neologismo más, sino remarcar la diferencia de su aproximación al tiempo frente a la de su maestro. En oposición a Husserl, la diferencia (y ventaja) de la teoría de Heidegger consiste en poder vincular, desde el principio, el tiempo con la propia conciencia o, mejor, con la existencia humana. Ya dijimos que la existencia humana no existe y, además, se ocupa de algo, sino que solo *es en la medida en que se ocupa*. Esta ocupación, sin embargo, está estructurada desde la concepción del tiempo descrita, desde la unidad de “pretérito / actualidad / por-venir”, por lo que esta misma unidad será la configuración básica de la existencia humana. El ser humano es *ex-sistir* en el sentido de ser pretérito y por-venir, en el sentido de un “estar fuera de sí” (*éx-tasis*, de ahí: *extático*) respecto de su “presente” (cf. GA 24, p. 377)⁴³². Por este motivo la temporalidad del cuidado se entiende como unidad extático-temporal.

Más allá de la fortuna que pueda tener este término, “éxtasis”, con él solo se intenta responder al problema que asumía la concepción husserliana: la relación entre el “yo” y el “tiempo”. Desde la idea del “cuidado”, entendido este en clave temporal, se puede dilucidar que la pregunta en sí misma está mal planteada, pues ambos elementos son solo *una misma cosa*. La existencia humana no “está” en el tiempo, sino que es tiempo —es éxtasis si se quiere—. Por este motivo, afirma Heidegger que «*la temporalidad extática ilumina el ahí de manera originaria*» (SuZ, p. 351), lo que no quiere decir sino: en la estructura temporal rastreada (de pretérito, por-venir y presente) se muestra el auténtico ser de la existencia humana, su fundamento más originario. Este es el fenómeno más originario del *cuidado* (cf. IX.3) con el cual definimos la caracterización de la “*apertura*” (cf. IX.1) a la que nos remitía la noción formal de “*ser-en-el-mundo*” (cf. VIII.2). De aquí que Heidegger sostenga que

solo a partir del enraizamiento del ex-sistir [de la existencia humana] en la temporalidad puede llegar a ser claro aquello que al principio de la analítica existencial dimos a conocer como su constitución fundamental: el *ser-en-el-mundo* (SuZ, p. 351)

La resolución de la cuestión que ofrecía la aproximación de Husserl, por consiguiente, dependía de la tajante diferencia ontológica entre el modo de ser de lo *vorhanden* y del ser humano [*Dasein*]. Mediante esta distinción, además, también Heidegger logra matizar más la lectura historiográfica de Bergson.

⁴³² Además, la idea de “éxtasis” no solo se refiere a la existencia humana, sino, para Heidegger, también a las tres dimensiones del tiempo. Así, apunta, «llamamos al futuro, al porvenir y al presente los tres éxtasis de la temporalidad, pues son correlativos entre sí de manera igualmente originaria» (GA 24, p. 377).

El tiempo en la tradición filosófica

La idea del tiempo como “unidad extática”, según Heidegger, no ha sido atisbada por la tradición occidental y la razón de ello reside en que el estudio del tiempo fue comprendido desde el espacio (cf. **X.1**); confusión que Heidegger se afana en demostrar de manera puntual en *Ser y tiempo* (SuZ, p. 26, pp. 420-432) y con algo más de amplitud en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, pp. 327-360)

Las tesis fundamentales sobre el tema a la altura de 1927 coinciden con los desarrollos de Bergson, al menos en su aspecto crítico. Sin embargo, no deja de ser llamativo el énfasis (casi chovinista) de Heidegger en negar la relevancia de este autor francés. En *Sein und Zeit*, señala varias veces que la misma noción incorrecta de tiempo se ha mantenido estable desde «Aristóteles hasta Bergson» (SuZ, p. 24, 25), indicando en nota que «también la concepción del tiempo en Bergson surge de forma evidente de una interpretación del *tratamiento aristotélico del tiempo*» (*ibid.*, p. 432, nota 14). Estas afirmaciones son sin duda desacertadas; lo que tampoco quiere decir que no haya una importante diferencia entre el diagnóstico de estos dos autores, diferencia que puede ser importante reseñar.

Para el filósofo francés, la comprensión del tiempo desde el espacio se debe a una modificación en la conciencia, cuyo fundamento, en última instancia, queda sin esclarecer. Para Heidegger, la comprensión vulgar del tiempo no supone una mera desviación del tiempo originario de la conciencia, sino más bien su comprensión desde otra forma de ser, de lo *vorhanden*, ni mejor ni peor que otras, aunque menos originaria. La razón de ser de esta idea de tiempo nos remite nuevamente a los desarrollos de la “ποίησις” ya apuntados en nuestro análisis histórico-conceptual de la concepción del ser humano como animal racional (cf. **VII.2**). Es el propio ser humano quien, debido al “reflejo cegador” del modo de ser de los objetos con los que se ocupa, entiende su propio ser como algo *vorhanden*, y de ahí el tiempo como un conjunto homogéneo de horas. El tiempo *impropio* del reloj, en el fondo, es solo un producto de la comprensión ontológica del ente como algo que está ahí delante. Este fundamento tan bien visto es, efectivamente, el que Bergson no desarrolla en profundidad⁴³³.

Esta última tesis, no obstante, nos enfrenta a una distinción que requiere una ulterior clarificación. Si hay *dos formas* de entender el *tiempo*, una *propia* y otra *impropia* (no-originaria), habrá también *dos formas* de *entenderse a sí misma* la existencia humana en su propia temporalidad. De hecho, esta diferenciación plantea un interrogante capital para nuestros objetivos: ¿qué sucede con los existenciales descritos del estar arrojado (“haber

⁴³³ Aunque algunos fragmentos de las lecciones a las que hoy tenemos acceso podrían también ofrecer argumentos en contra. Véase sobre ello: Cherniavsky, A., “La concepción del tiempo de Henri Bergson”, p. 20 y ss.

sido”) y la proyección (“la anticipación”) una vez que nos situamos en una consideración impropia del tiempo? ¿Acaso la existencia humana deja de estar estructurada por estas nociones? ¿Qué relación guarda el tiempo propio e impropio? Tales preguntas son fundamentales para introducirnos en el problema de la historicidad y de la tradición, el fin último de esta incursión en el tiempo, que concluiremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO XI – HACER FRENTE A LA TRADICIÓN MEDIANTE SU REPETICIÓN

La definición extático-temporal de la historiografía como base de la destrucción de la historia de la filosofía

El título de este capítulo –el último de nuestro largo recorrido histórico-conceptual– resulta *prima facie* paradójico. Según se anuncia, una posible reacción a la tradición para Heidegger se consumaría en la repetición de lo ya pasado, de lo acontecido. El motivo de la perplejidad parece obvio: usualmente es la *independencia respecto* del pasado donde anida la posibilidad de hacer frente a la tradición, tal y como reza la noción moderna de autodeterminación⁴³⁴. El influjo de la tradición es aquello de lo que el intelecto debe abstenerse para un correcto uso de sus facultades y, por tanto, para lograr un pensar crítico y autónomo. “Repetir” el pasado, en el sentido de volver a él, sería condenarse al más extremo de los dogmatismos.

Tal consideración, sin embargo, constituiría una tergiversación del sentido técnico de “repetición” al que se refiere el título⁴³⁵ y oscurecería uno de los hallazgos más relevantes de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana⁴³⁶. En el siguiente capítulo dedicaremos todos nuestros esfuerzos a esclarecer esta importante noción, con la cual también culminaremos nuestro estudio histórico-conceptual de la “*Destruction*”. A continuación, esperamos mostrar que, con el término de una “repetición” [*Wiederholung, re-petere*], Heidegger pretende designar la acción de un pensar auténtico, autónomo, logrando así una resemantización del quehacer del filósofo que se oponga, con toda la radicalidad posible, a la idea teórica de la “reflexión”. De este modo, la destrucción que hemos rastreado en los capítulos precedentes quedará fijada en una puesta en marcha de la nueva conceptualización del filosofar en cuanto hermenéutica (ἐρμηνεύειν), una tal que permita hacer justicia a la *historicidad* de la existencia humana.

⁴³⁴ Cf. Pohlmann, R., «Autonomie», en Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A -C*. Basel: Schwabe, 1971, cc. 702-719. También Oncina, F., «Autonomie», donde se apunta a la diferencia entre un paradigma moderno y hermenéutico de la autonomía (en Schmieder, F. / Toepfer, G. (eds.), *Wörter aus der Fremde*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2018, pp. 49-53).

⁴³⁵ De este malentendido surge un prejuicio según el cual la hermenéutica de la facticidad de Heidegger es necesariamente “conservadora”; un tema complejo en el cual no podemos profundizar, dado que el problema se plantea a partir de su lectura de Nietzsche de los años treinta. Sobre el debate y la bibliografía al respecto, véase el artículo de M. Wenner, “Heideggers Verhältnis zur Konservativen Revolution vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Lektüre“, en *Nietzsche und die konservative Revolution*. Berlin: De Gruyter, 2018, pp. 387-408. También el libro de Mehring, R., *Martin Heidegger und die konservative Revolution*. Freiburg: Karl Alber, 2018.

⁴³⁶ Con posterioridad reivindicado también por Gadamer en su famosa sección de *Verdad y método* “Rehabilitación de la tradición y la autoridad”, GW I, p. 230 y ss.

Sin embargo, ¿no estaríamos con ello abundando en lo ya dicho en el **cap. I** de este trabajo, reforzado en el **cap. VII**? Sí y no. Desde luego, la distinción entre repetición y reflexión es idéntica a la expuesta entre la filosofía hermenéutica de Heidegger y aquella reflexiva de Husserl. No obstante, en el transcurso de los capítulos esa misma distinción ha ido adquiriendo de manera paulatina una mayor concreción y calado que conviene subrayar. La novedad de este nuevo nivel de profundidad⁴³⁷ estriba en la aspiración heideggeriana a dar con *una última base* de estas nociones que permita deslindarlas inequívocamente: su respectiva *definición existencial-temporal*. Conforme a lo visto en **X.2**, el tiempo es el horizonte de toda configuración de la existencia humana y, por tanto, de toda forma de existir que ella pueda asumir.

[E]l relacionarnos con el ente tal y como este aparece primariamente se funda en una constitución fundamental de la existencia, [una determinada configuración] del ser-en-el-mundo [...] en una *determina temporalidad del ser-en-el-mundo* (GA 24, p. 413)

Por este motivo, solo mediante la exposición en *clave temporal* del significado de “hermenéutica” y “reflexión” podremos poner fin a nuestro análisis histórico-conceptual. Según veremos, esclarecer tal nueva demarcación es solidaria de una comprensión *existencial-temporal* de la historicidad del ser humano y, con ella, *de la idea de historiografía* (en oposición a su definición lógica).

Las siguientes páginas suponen una prosecución directa de los desarrollos del **cap. X**, pues allí se puso de relieve la *temporalidad originaria* de la existencia humana a partir de la cual atisbar los fenómenos mencionados. La cuestión que nos ocupa ahora requiere un retorno sobre esta cuestión, penetrando esta vez en las formas que tiene la existencia humana de comprender dicha temporalidad. Conforme a lo ya anunciado, Heidegger –siguiendo a Bergson y Husserl– distingue dos: propia o impropia.

En la primera sección de este capítulo trataremos la forma impropia mediante la explicación temporal de la ocupación inmediata (**XI.1**) y la contemplación teórica (**XI.2**). Esta penetración en el asunto nos permitirá obtener una definición existencial-temporal de la idea de ciencia, que luego nos servirá de guía para articular la noción de “historiografía”. Con esta exposición de la ciencia distinguiremos *vía negativa* en qué consistiría una relación propia con la temporalidad originaria de la existencia humana, que Heidegger condensa en la idea de “repetición”⁴³⁸ (**XI.3**).

⁴³⁷ Este nuevo nivel de análisis es el que venimos rastreando ya desde el **cap. X** y toma forma a partir de los §§65-66 de *Ser y tiempo* (pp. 323 y ss.), sobre los que se vuelve en la última parte de la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, pp. 389 y ss.).

⁴³⁸ Antes de nada, es importante matizar el estudio que aquí emprendemos de la “repetición”. Este concepto, como tantos otros del pensar heideggeriano, es una noción rica de significado, atravesada por numerosas referencias que aquí no podemos considerar en su totalidad. “Repetición” es un término que aparece ya en la primera página de *Ser y tiempo*, pero cuya definición técnica no se alcanza hasta el capítulo cuarto de la

Gracias a ello, inferiremos las directrices para muchos de los interrogantes planteados en los primeros compases del trabajo, sobre los que volveremos en la CONCLUSIÓN.

XI.1. La temporalidad impropia de la existencia humana en la ocupación

El **cap. X** acabó afirmando que debía admitirse una diferencia entre el *tiempo originario de la existencia* (la unidad de pretérito/presente/por-venir) y el *tiempo de reloj* (articulado por un conjunto homogéneo de horas). Asimismo, se estipuló que tal diferencia residía en una cierta relación de fundamentación, pues la temporalidad a la que nos referimos al contar las horas y minutos solo era posible porque se producía una *modificación* de la unidad temporal extático-horizontal originaria de la existencia humana. Luego, a partir de la posibilidad misma de dicha modificación, se colige que la existencia humana no solo se comprende según su temporalidad originaria (es decir, se comprende *propiamente*), sino también de forma contraria a ella, es decir, de forma *impropia*. La misma temporalidad se escinde en el par “propia/impropia” [*eigentlich/uneigentlich*], con el cual no se alude a valoración alguna (SuZ, pp. 42-3). Lo impropio se refiere únicamente al *carácter de la comprensión*⁴³⁹, en concreto a su carácter de no-originariedad, según el cual está oculta o no se corresponde a la estructura originaria de sí misma.

Esta diferencia nos enfrenta con nuevos interrogantes: ¿qué sucede, entonces, con los existenciales descritos del estar arrojado y la proyección –y su correlativo temporal en el pretérito y por-venir– una vez que nos situamos en una consideración impropia del tiempo?, ¿qué idea de existencia y “sujeto” expresa ese tiempo impropio del reloj que analizamos en **X.3**? Sus respuestas yacen en el análisis que Heidegger acomete en las últimas páginas de *Ser y tiempo* (pp. 532-64; también GA 24, pp. 389-428), concernientes a la temporalidad en la “ocupación inmediata”. Dicha ocupación –se confía mostrar– solo es posible desde una “modificación” de los existenciales mencionados en el **cap. IX**, la cual es caracterizada por Heidegger como un «estar a la espera desde el olvido» [*vergessendes Gewärtigen*] (SuZ, p. 339). La elucidación en este fenómeno alumbrará el

“Segunda sección” de la obra: «el ser-pretérito de manera propia [es decir, el modo propio del existir respecto de la temporalidad originaria de la existencia humana] lo denominamos *repetición*» (p. 339). A su vez, esta aproximación a la repetición se amplía en el capítulo quinto, donde la repetición se refiere a «la transmisión explícita de la tradición [*die ausdrückliche Überlieferung*]» (p. 385). Además, entre medias la repetición se vincula a la angustia (p. 343-44), a la resolución de la existencia humana (p. 344, 385) y a la idea de “destino” (p. 386), moviéndose, así, en dos planos diferentes: el análisis “*existenzial*” y el “*existenziell*”. En línea con los desarrollos precedentes, las siguientes páginas solo abordarán el fenómeno de la repetición en el primero de estos planos, lo que se espera indicar con más detalle en posterioridad.

⁴³⁹ No deja de ser ambiguo el uso que realiza Heidegger del adjetivo “*eigentlich*” que lo asocia a la “temporalidad”, formando así el sintagma, p. ej., «*aus der eigentlichen Zeitlichkeit*» (SuZ, p. 375). *Sensu stricto* la temporalidad no es propia ni impropia, lo es la comprensión de ella.

sentido de la “repetición”, ya que esta representa una comprensión diametralmente opuesta de la temporalidad.

La espera

La trama de la vida se entreteje en un continuo de ocupaciones. “Ahora” –decimos– es el momento del comer, pues “después” uno tiene cosas que leer, si bien “antes” haya estado toda la mañana trabajando. La temporalidad es el hilo conductor más íntimo de la existencia humana; esta no existiría sin ocupación y toda ocupación se retrotrae a una unidad indisociable entre lo que hemos hecho/sido, hacemos/somos y haremos/seremos (cf. **X.3**).

En su ocupación del calcular, planificar, proveer y prevenirse, la existencia humana ya siempre ha dicho –de forma sonora, fonéticamente articulada, o no– “después” debe pasar esto, “antes” de que encontremos una solución a aquello, “ahora” hace falta recuperar lo que “previamente” nos salió mal. En el “después” se expresa la ocupación en la espera, manteniéndose en un “antes” y haciéndose presente en un “ahora” (SuZ, p. 406).

Siguiendo la indicación formal de los existenciales del ser humano, de esta unidad se extrajo la noción de pretérito [*Gewesennheit*], de porvenir [*Zu-kunft*] y de actualidad [*Gegenwärtig*], en oposición al pasado, futuro y presente del reloj. Sin embargo, esta comprensión de la existencia humana como algo ya-sido y por-venir, en una determinada ocupación, dista mucho de ser la forma en la que *la existencia humana se entiende a sí misma primariamente y las más de las veces* [*zunächst und zumeist*].

Al estar inmerso en un quehacer concreto, en la ποιήσις, se produce una cierta estrechez de miras. En ella el ser humano se concibe según *la forma de ser de lo que se ocupa* (cf. **VIII.3**) y eso conlleva una determinada tergiversación de la comprensión de su temporalidad.

En la ocupación inmediata, lo que preocupa es el *cumplimiento* de un fin, dado que la cosa se presenta solo desde el ser para... En dicha *ocupación* solo existe una atención por lo *futuro*, al cual *se confía* llegar en la ocupación presente. *Se espera* que esta o aquella acción provea de una determinada conclusión a nuestra existencia. Se produce así la estrechez de miras anunciada. La existencia humana se considera a sí misma “algo” que tiene un *determinado fin que cumplir* y cuya completud puede ser adquirida de este o aquel modo. Nuestra vida, en la comprensión media de nosotros mismos, se articula respecto de una meta que, en cada caso, habremos de satisfacer para sentirnos realizados, “completos”. Lo que llegamos a ser *no lo somos todavía*. Por eso, frente a lo dicho en **IX.1**, en la ocupación primaria el por-venir (proyecto) es vivido (o comprendido) como *expectativa* [*gewärtig, Gewärtigen*].

Nos convertimos entonces en agentes expectantes de que “salga bien la jugada”, de que nuestras acciones tengan “los resultados esperados”. Ese fin de nuestra existencia es idéntico al fin respecto al cual se usa cualquier útil y «tiene la estructura temporal del estar a la espera» (SuZ, p. 352). El estar a la espera “con los brazos cruzados” o el “no esperar a nadie” para conseguir los objetivos propuestos son fenómenos derivados de esta espera [*Gewärtigen*] más originaria en términos existenciales. Esto, sin embargo, no implica que la existencia humana deje de ser proyecto –según el sentido técnico de **IX.1**, sino que, llanamente, no se comprende de este modo, ya que el fin esencial a su existir se desvirtúa, pues es considerado algo que “todavía no es”.

La *ocupación inmediata* vive a costa de una distorsión entre la idea originaria de la *estructura ontológica* del ser humano y la *comprensión* de esta operativa en tal acción. Dicha distorsión es lo que adquiere el nombre de “espera”. Lo mismo sucede con la forma de ser respecto del pretérito.

El olvido y la presencia

En la ocupación primaria, el cuidado de nuestra existencia pasa de manera exclusiva al quehacer mismo y a su fin, de tal modo que solo se tienen ojos para aquello «con lo que se hace esto o lo otro [*womit es die Bewandtnis hat*]» (*ibid.*, p. 352). Por ello, la comprensión impropia de la temporalidad característica de la ocupación inmediata, a su vez, es posible desde la clausura del propio “haber-sido” en el mundo, de eso que temporalmente se denominó “pretérito” (*cf.* **IX.1**, **X.3**). Lo que hemos sido, constituyente del horizonte de sentido de nuestra facticidad, queda en un segundo plano y nunca es investigado; uno retiene [*Behalten*] consigo lo que ha fijado como motivo de su ocupación y mira solo hacia lo que se tiene entre manos.

Desde acciones “banales” y cotidianas, p. ej., hacer la compra, hasta la reestructuración de una empresa, hacen patente este fenómeno. La ocupación que en ellas se manifiesta es posible por unas determinadas circunstancias que *se han retenido, conservado*, en la misma acción, pero que, a su vez, han quedado desarraigadas de su propio contexto. Al hacer la compra, por ejemplo, *retenemos* el llenar la nevera, pues “algo hay que comer”, y dejamos de lado el contexto de sentido de, p. ej., las relaciones de explotación de los productos que encontramos en el supermercado. No cabe duda de que ellas siguen configurando nuestra existencia, pero en el modo de darles la espalda. Lo mismo hace el empresario al ver en los puestos de trabajo meros números que han de cuadrar en un resultado positivo “para salvar la empresa”. La *retención* característica de la ocupación en la que nos encontramos primariamente y las más de las veces es un tipo de relación con el pretérito (“lo que hemos sido”) consistente en *darle la espalda*, en *olvidarlo*. Por este motivo dicha comprensión la designa Heidegger como *olvido* [*Vergessen*]: «Este

olvido no es una nada o solo un carecer de recuerdos, sino un modo propio, extático “positivo” del modo de lo pretérito [mejor: de comprender lo pretérito]» (*ibid.*, p. 339). Solo por este olvido de la propia forma de ser de la existencia humana se puede “olvidar” «en un sentido derivado» que nos es familiar (p. 339). Semejante olvido representa la otra cara de la moneda del estar a la espera antes mencionado.

Luego la comprensión primaria del sí mismo en la ocupación es un olvidar el pretérito estando a la espera de que aquello de lo que nos ocupamos salga bien, ocupación que por tanto representa un *hacer presente algo*. Este es un “hacer presente” “manteniendo” el objeto de ocupación con la “expectativa” de un fin, dejando de lado que las cosas solo sean por mor de los fines del existir. La ocupación se define por focalizar la patencia de las cosas en el presente [*Gegenwärtigen*]: «la comprensión impropia tiene, por consiguiente, el carácter de un hacer presente desde la expectativa y el olvido [*Charakter des vergessend-gegenwärtigenden Gewärtigens*]» (GA 24, p. 412). Dicho carácter es solo otra forma de manifestar la misma tergiversación anunciada ya al hablar del porvenir. Esta tergiversación existencial-temporal que venimos recorriendo es lo que Heidegger denomina “presencia” [*Praesenz*] y, por ello, afirma: «La presencia debe constituir la condición de posibilidad de la comprensión de lo que está a la mano [*Zuhandenheit*] como tal» (*ibid.*, p. 434).

El estar absorbidos en algo de manera primaria articula una *determinada idea* de futuro, pasado y presente, configurados *a partir de* la estructura existencial del cuidado, en concreto a partir de una modificación de la estructura originaria de la temporalidad expuesta en **X.3**:

<i>Forma derivada en la comprensión de la ocupación primaria</i>	<i>Forma estructural originaria</i>	<i>Dimensión temporal formal</i>
Olvido (de la facticidad)	Pretérito (facticidad)	Pasado
Presencia ⁴⁴⁰	Actualidad	Presente
Expectativa (de lo que todavía no es)	Porvenir (anticipación)	Futuro

Comprensión / estructura ontológica

Con todo ello hemos ofrecido una interpretación del saberse de sí de la existencia humana en la ocupación. Sin embargo, desde esa disquisición, surge un interrogante

⁴⁴⁰ Heidegger distingue entre la “presencia” y el puro “ahora” (GA 24, pp. 434-39); no obstante, dado que nuestros objetivos no exigen una mayor penetración en el fenómeno de la presencia, no consideramos necesario entrar en los pormenores de este concepto, de tanta relevancia en el desarrollo posterior del pensamiento de Heidegger y de la filosofía europea de la segunda mitad del siglo XX (véase Derrida, J. *Tiempo y presencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971).

fundamental para nuestros intereses: ¿quiere decir esto que la existencia humana puede renunciar a su estar arrojado (en el olvido) y a su proyección (en la expectativa)? De ningún modo. Por ello, para finalizar cabe subrayar la diferencia entre la *comprensión de sí* del “sujeto” de la ocupación y la *estructura ontológica* de esa misma comprensión.

En la ocupación primaria de los ejemplos descritos, caracterizados por el “olvido” del pretérito, no se renuncia ontológicamente al estar arrojado [*Geworfenheit*] esencial al ser humano. En el olvido de su situación fáctica, uno sigue igual de arrojado a ella que aquel que toma conciencia de la misma. La *estructura ontológica* continúa intacta, ya que el estar arrojado y la temporalidad estructural de lo “pretérito” permanecen *esenciales* al existir. Lo que cambia es la comprensión⁴⁴¹ de la propia existencia humana respecto de esa facticidad: esta no se *entiende* (o “se proyecta”) conforme a su propia estructura temporal-pretérita. Así, en la ocupación primaria, el ser humano experimenta *su facticidad como algo que no se ha de tener en cuenta*. La única “incumbencia” de la ocupación es llevar a buen puerto lo que se hace, pues se está a la espera de que dé “buenos resultados”.

En suma, en la ocupación inmediata se ocasiona una *distorsión* ya anunciada entre la auto-*comprensión* del ser humano *inherente* a dicha ocupación (que vive de cara solo al fin y a lo que retiene de su pasado) y la *base ontológica* de ese mismo “sujeto” expuesta en **X.2**, consistente en estar enraizado en un contexto de sentido y en una proyección desde él. Pero de ahí se infiere algo mucho más importante: que eso que denominamos “ocupación primaria” es solo un *modo de comprender la temporalidad* y, con ella, *el cuidado y el mundo en general*, es un *modo* de eso que en **X.1** denominamos “apertura” [*Erschlossenheit*].

XI.2. La temporalidad impropia de la *vita contemplativa* y la definición existencial-temporal de la ciencia

La misma modificación temporal se encuentra en la noción de “reflexión” o “contemplación teórica”, que, según indicamos desde el **cap. II**, supone siempre una *ruptura con lo que, en cada caso, uno se ocupa* de forma inmediata. Recorrer dicha distorsión nos abrirá las puertas a la idea de “repetición”.

Al caminar, por ejemplo, nos tropezamos y solo entonces se evidencia que la calle “está mal asfaltada” o “tiene relieves peligrosos”. Sin duda la contemplación es también una “ocupación”, pero es diferente, secundaria a aquella en la que estamos absorbidos primariamente y las más de las veces, ya sea solo porque ontológicamente la reflexión es

⁴⁴¹ Entendida siempre en el sentido descrito en **X.2**, por tanto, algo que no necesariamente tiene que ver con una “comprensión explícita”, con un acto de “tomar conciencia de...”.

algo *derivado de ella*. Por este motivo, la pregunta que debemos encarar es idéntica a la ya efectuada, a saber, ¿cuál es la comprensión de la temporalidad que se manifiesta en la teoría? Siendo esta también una forma de ser-en-el-mundo, ¿cómo describirla en términos temporales? Con ello se busca dar una respuesta última al sentido de lo “*vorhanden*”, que es el modo de ser de las cosas en la contemplación teórica.

En línea con el **cap. VII**, la ruptura que manifiesta la teoría está atravesada por la comprensión ontológica de la ποιήσις. Tal tesis ahora puede resultar más diáfana. La comprensión propia de la ocupación inmediata entiende al ente desde la *presencia por completar* (el estar a la espera), una *comprensión ontológica que arrastra consigo* la contemplación teórica. Las cosas *en las que reparamos* tienen dicha forma ontológica, aunque con una diferencia nada baladí en la que es menester detenerse dados los objetivos de nuestro análisis: *una radicalización del olvido de la propia facticidad*⁴⁴².

La objetividad

Para sacar a la luz esta dimensión, basta evocar el ejemplo antes mencionado de la calle. Al caminar por ella, puede que “la calle no sea suficientemente lisa”, pero es solo cuando *ya no se puede caminar* que cabe señalar que “la calle tiene un desnivel entre los puntos X y Z de 20””. Esta diferencia es la misma que propone Heidegger para contrastar la ocupación primaria frente a la teoría (*cf.* SuZ, p. 360):

- (i) “Ese martillo es suficientemente pesado para clavar aquel clavo”, relativo a la ocupación primaria
- (ii) “El martillo pesa 5.500 gramos”, relativo a la contemplación teórica

La pregunta concerniente a la comprensión de la temporalidad de la teoría puede ser planteada en otros términos, consistentes en fijar en qué difieren estos dos enunciados:

¿De qué depende que aquello sobre lo cual se habla, el peso del martillo, se muestre de forma diferente? No del hecho que tomemos distancia del uso, pero tampoco de que eliminamos la mirada del carácter de útil de este ente en cuestión, sino de que disponemos de una nueva mirada para acceder al ente que tenemos a mano, lo miramos como algo que está ahí delante [*als Vorhandenes*]. *La comprensión ontológica* que guía la práctica de la ocupación con el ente intramundano en cuestión *se ha modificado* (SuZ, p. 361)

¿Cómo caracterizar la nueva mirada de lo teórico? En primer lugar, la cosa con la que nos ocupábamos deja de importar en cuanto “martillo” o “calle” o “aparato electrónico”. En este caso, el martillo ha pasado a ser algo que pesa “5.500 gramos”. Su diferencia frente a otros entes estriba en la cantidad de gramos y *nada más*. Lo mismo sucede con la

⁴⁴² En estas aclaraciones nos adentramos en la parte más fragmentaria de *Ser y tiempo*, en la que se resiente la incompletud del tratado y la falta de claridad del propio autor. Heidegger no se pronuncia de manera sistemática sobre la temporalidad de la actitud teórica, aunque da múltiples indicaciones en SuZ y GA 24, que aquí tomaremos en consideración en nuestra reconstrucción.

“calle”, que ha dejado de ser el *lugar donde andar* para ser una *superficie*, diferente frente a otra por su posición o grados de inclinación respecto de un eje y *nada más*. Lo que sucede en la teoría es una homogenización del ente y, en general, del mundo. Las cosas, desde esta nueva mirada, no tienen significado por sí mismas. El lugar que ocupan, por ejemplo, es «un punto en el universo que no se distingue respecto de ningún otro» (*ibid.*, p. 362). Eso que denominamos “mundo”, definido en el **cap. VIII** como la totalidad de remisiones de los útiles, deviene un conjunto de dimensiones y tiempos idénticos entre sí. Es aquí donde con más fuerza se muestra la experiencia que tenemos de *la hora del reloj* desarrollada en el **cap. X**: el tiempo pasa a ser un conjunto homogéneo de horas. En esta homogenización reside la gran diferencia entre la comprensión del mundo en la ocupación inmediata y en la contemplación teórica⁴⁴³.

El proyectar científico [...] tiende a poner de manifiesto el ente que encontramos dentro del mundo de tal modo que en él se pueda “proyectar” un puro descubrimiento, es decir, pueda ser llamado “objeto”. [...] [El conocer teórico] no presupone en primer lugar el ente, sino que accede a él de tal modo que pueda ser preguntado y determinado “objetivamente” (SuZ, p. 363)

“Yo puro y nada más”

Con la actitud teórica nos encontramos ante una nueva forma de comprender la existencia de las cosas, el ser del ente y, por consiguiente, con *una nueva forma de entender la unidad extático-temporal* antes descrita. La diferencia se podría condensar en la siguiente enunciación: la contemplación teórica es posible sobre la base de una *cancelación absoluta* de la proyección y del pretérito del “sujeto”.

En la ocupación inmediata, el *pretérito* y el *porvenir* también venían clausurados en su ser propio, y, no obstante, adquirirían la forma del *retener-olvido* y de la *expectativa*. La diferencia ahora reside en que en la comprensión teórica del mundo, la existencia humana se entiende a sí misma en una especie de ausencia total de expectativa y retención. Del ente no se espera nada, ya que, en principio, *no hay circunstancia alguna* que determine su comprensión. La “reproductibilidad del experimento” en cualquier momento, ideal regulativo de la actitud científica y, por tanto, de su acceso al mundo, solo se logra desde la cancelación de todo residuo de facticidad. A la altura de 1927, Heidegger no quiere ir tan lejos en su descripción de la temporalidad de lo teórico (*cf.* SuZ, p. 362 y ss.); pero sí señala *en passant* que, en la teoría, el *fin por mor* del cual hacemos una cosa u otra ha quedado en un segundo plano, tanto como la propia facticidad. Solo gracias a ello los entes pueden aparecer *siendo idénticos* entre sí, *homogéneos*. Del mismo modo que en la

⁴⁴³ Esta es una aproximación a la idea de ciencia en la que no podemos detenernos aquí, que Heidegger desarrollará con algo más de amplitud en “La época de la imagen del mundo” (GA 5, pp. 75-114). También aparece expuesta magníficamente en M. Marzoa, F., *La filosofía de “El capital”* [1983]. Madrid: Abada, 2018, pp. 157-177.

ocupación venía a la luz una unidad determinada que llamábamos “hacer presente” [*Gegenwärtigen*], la experiencia teórica se constituirá como un hacer presente todavía más radical, un «*destacado hacer presente [eine ausgezeichnete Gegenwärtigung]*» (p. 363) que anula pretérito y porvenir.

Y, lo que es más importante, desde esta comprensión teórica de la temporalidad, la existencia humana se autointeligie como un «yo puro y nada más [*reines Ich und nicht weiter*]», que no por casualidad es la designación utilizada por Husserl para describir la existencia humana en sus *Ideas* (Hua III, p. 179). Solo porque abandona su facticidad y proyección, el yo queda desnudo de determinaciones y representa exclusivamente el correlato de la pura objetividad. Por consiguiente, con la descripción existencial-temporal de este capítulo hemos dado con el *fundamentum ultimum* de la posición de Husserl, de aquella disquisición expuesta en el **cap. I**. Así pues, es del todo consecuente en el camino de Heidegger denominar, a partir de 1927, “filosofía de la presencia” eso que antes designaba «filosofía de la reflexión» [*Reflexionsphilosophie*] (GA 59, p. 6). Con ella no se alude a nada extraño, sino a un filosofar anclado en una comprensión impropia de nuestra temporalidad.

Una vez más cabe reseñar que en ningún momento se afirma que la existencia humana “reflexiva” o “científica” no esté en un proyecto, en una finalidad y determinado por una facticidad. La forma teórica de entenderse y entender las cosas, en cuanto algo desligado de cualquier situación fáctica, es tan válida como lo es el hecho de que su *estructura ontológica* es y seguirá siendo el cuidado: el estar arrojado con vistas a un proyecto en la ocupación de... El científico, p. ej., está siempre proyectando un fin que, a su vez, se remite a una serie de pre-ocupaciones. Los estudios de sociología de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX han corroborado de sobra esta descripción (aunque su auténtico suelo solo pueda ser establecido desde una analítica existencial⁴⁴⁴). En la temporalidad de la teoría o de la ciencia (en su versión moderna, físico-matemática) no se *renuncia* al pretérito y al por-venir, sino que estos son *ocultados* para la propia existencia humana más radicalmente; con las numerosas consecuencias que esto conlleva para el “mundo de la vida”⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Justamente en ello se pone de manifiesto la grandeza y la laguna de los estudios de Th. Kuhn. En su *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962) evidenció que el quehacer científico difiere de la descripción de la ciencia como “pura contemplación”; sin embargo, en sus trabajos siempre queda pendiente la explicación del *fundamento último de tal hallazgo*, algo que al parecer quiso elucidar en sus últimos años mediante la elaboración de una teoría del significado que quedó sin desarrollar. Sobre estos últimos proyectos de Kuhn y la autopercepción de su obra, véanse las interesantes entrevistas de *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970–1993*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

⁴⁴⁵ Este matiz resulta clave para comprender el diagnóstico de muchos autores alemanes posteriores que retoman la tesis de Heidegger. Podríamos traer a colación a J. Ritter y las devastadoras consecuencias de la cientifización del mundo que las ciencias del espíritu habrían de “compensar”. En nuestra opinión, Ritter,

La ciencia como apertura

De lo recién expuesto se colige sin dificultad que toda ocupación de la existencia humana es “traducible” a una comprensión de la temporalidad y, por consiguiente, del mundo y del ser de los entes en él. Tal traducción, además, puede ser muy útil para lograr una clarificación conceptual de muchos elementos de nuestros discursos, cuya definición usualmente deja de lado tal horizonte existencial-temporal. Por ejemplo, cuando hablamos de “ciencia” –señala Heidegger al inicio de *Ser y tiempo*– tendemos a concebirla como el «todo de proposiciones verdaderas en una relación de fundamentación [*das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze*]» (SuZ, p. 11)⁴⁴⁶.

Más allá del tino de esta definición, a la luz de lo dicho resulta patente que esta solo representa el *aspecto lógico* de la ciencia y no el *aspecto existencial-temporal* de la misma, el cual es descrito por Heidegger en los últimos compases del tratado como un «destacado hacer presente» (cf. SuZ, p. 362⁴⁴⁷), que es solidario de un concreto acto de comprensión, de apertura [*Erschlossenheit*]. Luego la ciencia no es una *más acurada aprehensión del mundo*, sino *una forma de acceder a él* que se funda en una autocomprensión de la existencia humana alejada de su ser arrojado (pre-térito) y proyectante (por-venir). Solo por esta forma de entenderse a sí mismo es posible la homogenización del mundo y la disección de este en “ámbitos”, es decir, la creación de una estructura que permita dar certeza a la indagación y genere un conjunto de elementos justificativos, vinculados al tipo de comunicación de los resultados (cf. SuZ, p. 362-3).

Por consiguiente, la ciencia no es una especie de conocimiento más, en contraposición a la producción o a otros saberes menos precisos; tampoco lo es frente a las “ciencias del espíritu”. La ciencia físico-matemática es una forma de *comprensión del mundo*⁴⁴⁸, y esto quiere decir: una configuración específica de la unidad temporal del cuidado, del ser de

siguiendo a Heidegger, señala con tino que la actitud del científico es des-interesada y des-arraigada, con lo cual *no quiere decir que la propia actividad científica lo sea*. Desde la comprensión del sí mismo operativa en la ciencia, el mundo queda privado de significado, pero tal privación es un *espejismo* relativo a la verdadera naturaleza del ser humano; de ahí el “peligro” de las ciencias de la naturaleza que las *Geisteswissenschaften* deberían enmendar. Véase Ritter, J., “Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft“, en *Metaphysik und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, ²2003, pp. 377-406.

⁴⁴⁶ Tal definición es rastreable en los diccionarios de la época a los que ya nos hemos referido. Cf. Eisler, *Wörterbuch*, pp. 799-80, y Kirchner/Michaëlis, *Wörterbuch*, p. 695: «In material-objektivem und formalem Sinne zugleich ist sie das vollständige Ganze gleichartiger, nach Prinzipien geordneter Erkenntnisse».

⁴⁴⁷ Heidegger habla solo de «concepto existencial [*existenzial*]» (SuZ, p. 363). Hemos preferido hablar de «definición existencial-temporal» por el sentido que con el paso de los años ha obtenido el término “existencial” y porque tal definición heideggeriana, en última instancia, se basa en la idea de tiempo.

⁴⁴⁸ Solo desde una definición *meramente lógica* de la ciencia puede surgir su “distinción” en dos especies diferentes: físico-matemática y ciencias del espíritu. Por el contrario, si se entiende *de manera existencial*, es imposible que ambas “especies” caigan dentro del género “ciencia”; lo que no tiene nada que ver con el hecho de que ambas no representen distintos “saberes”. Esta tesis heideggeriana, de nuevo, es la que se percibe en la propuesta en torno al valor de la ciencia de autores como Ritter o Marquard. Véase el trabajo ya citado de Ritter pero, en especial, Marquard, O., *Philosophie des Städtessens*. Stuttgart: Reclam, 2000.

la existencia humana. Lo mismo vale también para la ocupación o cualquier otro modo de ser en el mundo, como la historiografía y lo que Heidegger ha denominado “*Destruktion*”. También esta hará referencia a una concreta configuración temporal mediante la cual se logrará su determinación última.

XI.3. Hermenéutica e historiografía. Hacia una definición existencial-temporal de la deconstrucción

A la luz de la sección anterior, la ocupación primaria con las cosas y la reflexión o teorización científica se retrotraen a una consideración *impropia* de la temporalidad de la existencia basada en la tendencia de la existencia humana a interpretarse desde aquello con lo que se ocupa, es decir, a entenderse a sí misma como algo por completar (*que todavía no es...*). Desde el **cap. II**, hemos enfatizado que la filosofía heideggeriana representaba una oposición a esta forma de comprender el ser de la existencia humana, *modus philosophandi* que en 1919-1920 se denomina “filosofía hermenéutica”, cuyo método anidaría en “*Destruktion*” (cf. **II.2**).

Con vistas a una definición más precisa de este quehacer filosófico, podríamos preguntarnos ahora: *¿en qué consistiría la deconstrucción en términos existencial-temporales?, ¿qué comprensión de la temporalidad tiene el acto de un filosofar hermenéutico?* Esta pregunta será idéntica al intento de alcanzar una definición existencial-temporal de la historiografía, pues la destrucción *lo es siempre de la situación fáctica*, de lo que en un sentido fenomenológico-hermenéutico denominamos “tradicición” o “historia”.

El sentido existencial de la “tradicición”

Toda existencia humana es tradición (*traditio*), es un *traer algo consigo*, eso que en **IX.1** se estableció ontológicamente mediante la noción de “facticidad”. No es que el ser humano exista y, además, se encuentre en una u otra situación, sino que no sería sin el carácter “situacional” (cf. **II.2**), sin estar ya siempre remitido a una u otra facticidad. La *tradicición* es, por tanto, el “haber existido” [*dagewesen*] ya anunciado en el cuidado (cf. **IX.3**). No obstante, para no dar lugar a equívocos que tornen opacos los desarrollos heideggerianos, es preciso asegurar este resultado a partir de una pregunta nada baladí: *¿qué hago al estudiar el pasado?*

La respuesta a esta pregunta no es sencilla una vez admitidas las premisas de la analítica existencial expuestas hasta el momento. Desde luego, al estudiar historia no se trata de “entrar” o “acceder” a una dimensión nueva, *pasada*, que estaba allí con independencia del presente, porque implicaría que el pasado es algo que ya-no-es-ahora y esta comprensión del tiempo es aquello que se ha dejado atrás. Pero *¿qué es la huella*

del pasado que se muestra en los museos? o ¿qué hacemos al volver a leer una obra como la *Metafísica* de Aristóteles, escrita hace ya más de 1500 años? ¿Acaso no se hace patente una existencia humana, en su obra o sus artefactos, *ya pasada*? A ello Heidegger responde con contundencia:

La existencia humana nunca puede ser pasada, no porque sea imperecedera, porque nunca pase, sino porque esencialmente nunca puede ser algo que está ahí delante, si existe. Una existencia humana, en términos ontológicos, no puede ser pasada, sino *ya-sida* [*da-gewesen*] (SuZ, p. 380)

Con el concepto de *ya-sido* Heidegger mienta “el pasado” entendido desde la temporalidad existencial del ser humano. Ese pasado es el conjunto de posibilidades desde las cuales yo, en cada caso, soy. El *ya-sido* con el que caracterizar las existencias pasadas busca poner de relieve que tales existencias constituyen el horizonte de la mía propia y en ese “ser constitutivo” reside la clave para responder a la pregunta: ¿qué hago cuando accedo el pasado? Indago, hago patente las posibilidades desde las cuales existo y solo desde las cuales podré ser, investigo el horizonte en el que se inscribe en cada caso mi existencia. No accedo a una realidad ajena, sino a *mi* propia “realidad”, aunque el posesivo aquí no miente nada parecido a un tipo de “existencia singular” dentro del mundo, sino a su apertura. Por eso, escudriñar el pasado es solo posible porque soy pretérito, en el sentido técnico descrito, opuesto al “*ya-no-ser*” del pasado. Es allí donde se funda mi propia facticidad (cf. X.3).

Repetir el pasado

Acabamos de describir que hay modos del estar en el mundo, del existir, cuya nota diferencial es justamente el *cerrarse a la comprensión de ese pretérito* y, en consecuencia, a la posibilidad de una comprensión de la tradición. Como ya matizamos, no por ello la existencia humana deja de *traer consigo* su facticidad, sino que esta no se le vuelve tema de consideración, se olvida –por eso para Heidegger el olvido es un modo del retener–. Y es allí donde más acecha el peligro de que la tradición *nos traicione*, pues es en su olvido donde la facticidad de la existencia humana ejerce su dominio sobre esta. La existencia humana es siempre desde unas posibilidades dadas en su facticidad y más esclavo será de ellas cuanto menos logre controlarlas y conocerlas. Toda existencia siempre trae algo consigo (es *tradición, Überlieferung*), la cuestión reside *en la manera con la que lleva a cabo* ese “traer”.

Análogamente a la ocupación y la reflexión teórica, es pensable en términos ontológico-existenciales una disposición de la existencia humana contraria al *olvido del pretérito*. Es lo que Heidegger denomina “repetición” por primera vez en *Ser y tiempo*: «el ser-pretérito de forma propia lo denominamos repetición [*Wiederholung*]» (SuZ, p. 339). Con este concepto, por tanto, se mienta *in primis* un no-olvido (en sentido técnico),

es decir, un no volver la espalda a la propia facticidad desde la cual, en cada caso, somos, existimos. Y esto equivale a una comprensión originaria de la propia temporalidad. La repetición, por consiguiente, hace referencia a un traer consigo sus posibilidades que vuelve sobre ellas: «una *transmisión explícita*» [*die ausdrückliche Überlieferung*], donde “explícito” significa: «una vuelta [*Rückgang*] en las posibilidades de la existencia ya-sida» (SuZ, p. 385). A la luz de las acotaciones realizadas, esta definición no ofrece mayores dificultades⁴⁴⁹.

Obviamente, a esta concreta comprensión de la temporalidad pretérita le corresponde también una del futuro, que Heidegger describe mediante la noción de *precursar* [*Vorlaufen*] del propio fin de la existencia humana. Dicho *precursar* no es adelantarse ni ir más allá del por-venir (cf. SuZ, p. 325, también p. 337), sino reconocerlo en cuanto tal: «en el *precursar* su propio fin la existencia humana repite [*wiederholen*] su propio poder ser» (*ibid.*, p. 339)⁴⁵⁰. Si en el estar inmerso en un quehacer o en la reflexión teórica la vinculación entre las formas temporales del pasado y el futuro daban lugar a un presente [*Gegenwart, Präsenz*]; la *Vorlaufen* y *Wiederholung* también tendrán un correlato en el presente que no será un mero presentar algo, ponerlo a la vista, sino un hacerlo presente en su propia *singularidad*, desde un determinado horizonte articulado por una incumbencia y un proyecto: «el presente que se mantiene en la temporalidad propia, es decir, el presente propio lo denominamos *instante* [*Augenblick*]» (*ibid.*, p. 338)⁴⁵¹. Esa singularidad del “instante” no tiene nada que ver con el “ahora”, sino con el hacer patente

⁴⁴⁹ Lo que no comporta que esta definición agote todos los matices existenciales que Heidegger pretende aportar al concepto. Dicha definición solo constituye la puerta de entrada para un estudio sucesivo de la “repetición”.

⁴⁵⁰ Por motivos de extensión y de objetivos no podemos ir más allá de una exposición formal de la noción de “*Vorlaufen*”, correlativo futuro del concepto de “*Wiederholung*”, que, además, lo antecede en términos *existenzial*. De hecho, es en tal “*Vorlaufen*” donde se funda la posibilidad de la existencia humana como transmisión [*Sichüberlieferung*]. Toda repetición es un *precursar*; pero no a la inversa. El motivo por el cual no entramos en disquisiciones sobre estos detalles reside en que el interés aquí es puramente ontológico-existencial [*existenzial*]. El objetivo de la sección estriba en abordar la repetición en su sentido temporal más general, mediante el cual ofrecer una definición existencial-ontológica de la historiografía y la destrucción. En cualquier caso, con estos se apunta a una cuestión todavía en barbecho en los estudios heideggerianos, consistente en realizar un minucioso análisis del concepto de “repetición” que tenga en cuenta la pluralidad de sentidos: (1) su oposición al olvido, (2) su correlación con el sentido *existenzial* de “*Vorlaufen*” y la “*Entschlossenheit*”, (3) su apertura desde la angustia, (4) su vinculación a la noción de “destino” (no desarrollado aquí por aligerar de tecnicismos la exposición y su esencial relación con los elementos de los sentidos precedentes).

⁴⁵¹ En cualquier caso, es importante enfatizar que esta posible vuelta sobre la facticidad de la existencia humana en el instante solo es posible en cuanto modificación del estar inmersos en un determinado quehacer. Por ello, tal posición trae consigo la determinación de que la existencia humana no puede ser un continuo vivir “en el instante” –o en el presente, como hoy se repite cada vez con más frecuencia–. Ese tomar conciencia está determinado por el ser conscientes de esa extraña finitud según la cual solo es posible reaccionar a la situación, pero no tomar las riendas de nuestra propia vida desde el inicio y para siempre. Ningún sabio, y menos el filósofo, puede dar pie a tal tergiversación de la propia existencia humana: «El presente que pertenece a la temporalidad de la existencia humana no tiene el carácter del instante de manera constante [...], más bien primariamente y las más de las veces está cerrada en su propio poder ser» (GA 24, p. 409).

la situación en su complejidad y posibilidades –eso que en **cap. VI** designamos como φρόνησις⁴⁵²–.

Auto-determinación y re-petición

Desde el punto de vista existencial-temporal, es pensable un *adelantarse* al propio fin en la *repetición* del pasado, desde la cual entender el *instante*, la propia situación de la existencia. Tal *adueñarse del instante* es idéntico al *romper con el dominio de la tradición* en la medida en que se vuelve sobre las posibilidades en ella “contenidas”. Sin duda, esta propuesta sigue siendo demasiado general y formal en lo tocante al contenido⁴⁵³. No obstante, mediante ella se enuncia, al menos negativamente, un cambio de paradigma del concepto de autonomía que estableció Kant: el ser autónomo, el darse a sí mismo su propia regla, no puede realizarse marcando la distancia con el pasado, sino desde él, desde su *repetición*. Solo en una vuelta sobre la tradición y las posibilidades en ella contenidas, *ya-sidas*, desde las cuales existimos, es posible la auto-determinación y, por consiguiente, la lucha contra *cualquier tipo de conservadurismo*. Tanto es así que el intento de ir más allá de la propia facticidad a la luz de un sujeto suprahistórico es el más peligroso de los proyectos, al subyacerle a este un *dominio latente* de la propia facticidad. La lucha, por consiguiente, no reside en el olvido, sino en el más exhaustivo escrutinio de la tradición, en una vuelta sobre ella⁴⁵⁴. Esto –podríamos señalar en última instancia– quiere decir una auto-comprensión de la existencia humana que no conlleva ningún tipo de distorsión o tergiversación respecto de su estructura temporal originaria.

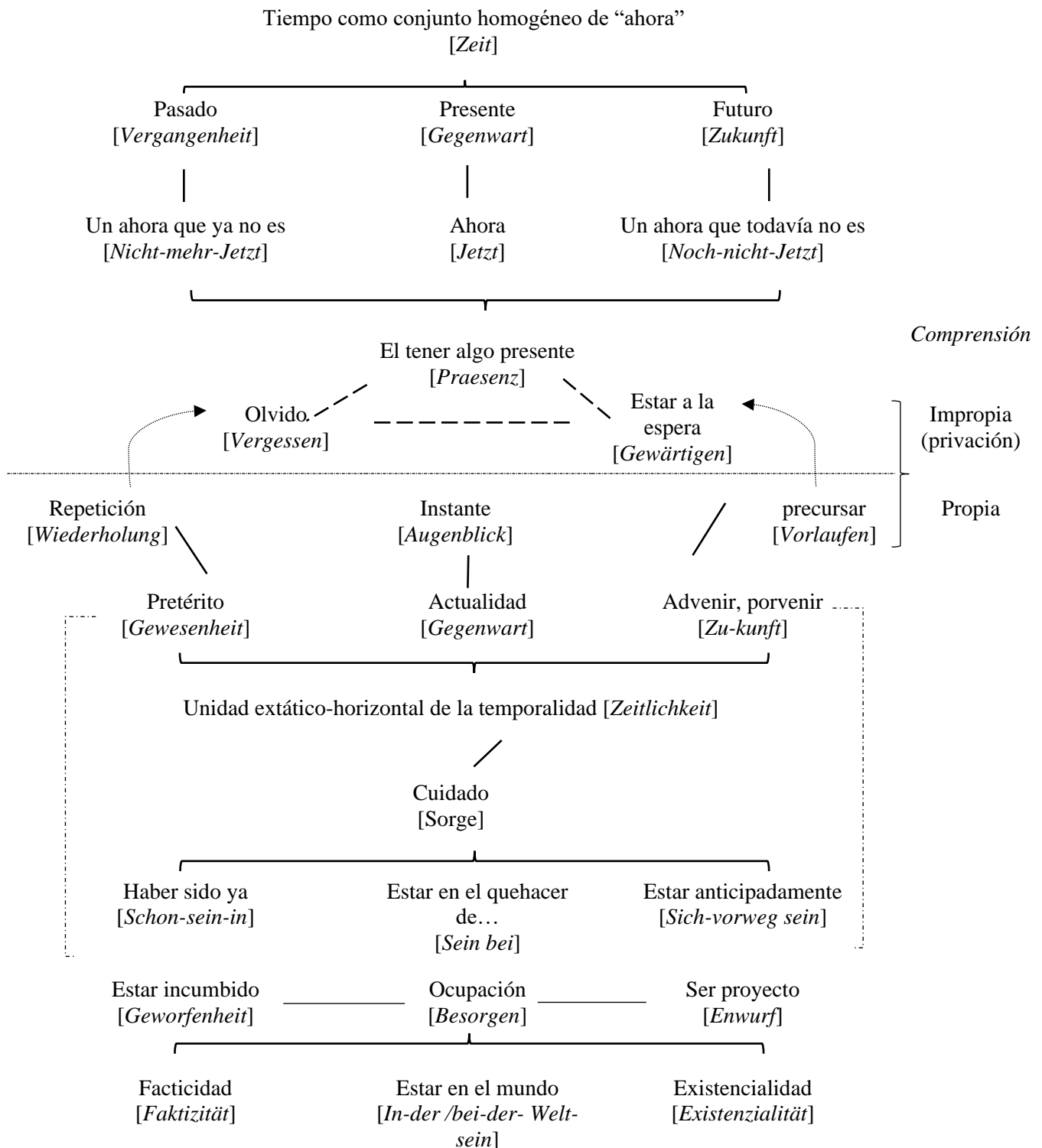
Es esta no-tergiversación el auténtico hacer frente a la repetición y el sentido esencial del concepto [*Wiederholung*]. Semejante posibilidad de enfrentarse a la tendencia natural de una autocomprensión equivocada de nuestro modo de ser implica que, junto con las *formas impropias* de comprender la temporalidad (la presencia), aparecen ahora el

⁴⁵² En la lectura de Aristóteles expuesta en el **cap. VI**, Heidegger también se detiene en la temporalidad de la φρόνησις, que quiere entender como καιρός, el instante en el cual la existencia humana llegar a ser consciente de su situación fáctica concreta. Esta descripción se opone a la temporalidad adscrita a los objetos de la ἐπιστήμη y de la σοφία, pues esta solo consideraba las cosas en tanto que siempre idénticas e iguales. Su temporalidad está constituida por instante no diferenciables entre sí. Sin embargo, siguiendo a Peraita (*ob. cit.*, p. 130), no hay indicios de que Aristóteles sostuviera algo así de manera explícita; no obstante, hay numerosos pasajes que permiten una interpretación dirigida en este sentido, p ej., EN Z, 111b15-16, donde Aristóteles afirma: «La prudencia no solo hace referencia a lo general [es decir, al vivir bien], sino que trata lo particular».

⁴⁵³ Esa vacuidad pudo ser acicate para otros pensadores, como H. Marcuse. Véanse los trabajos de J. M. Romero Cuevas al respecto, p. ej., “El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”, en *Enrahonar*, 62, 2019, pp. 59-78.

⁴⁵⁴ Aquí se abre una cuestión que supone todavía un reto para la investigación histórico-conceptual, a saber, aquilatar el cambio semántico que la filosofía hermenéutica imprime en el concepto de autonomía. Los primeros pasos en esta dirección se encuentran en el ya citado artículo de F. Oncina «Autonomie» y en el libro editado por él junto a Miravet, N., y Vizcaíno, H., *Conceptos nómadas. Auto-determinación*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2014.

precurсар, el repetir y el instante. Hemos podido completar así el esquema ya señalado en X.2 (que se remite a IX.3) con las diferentes formas traídas a colación.



Definición existencial-temporal de la historiografía

La repetición, en tanto que volver sobre la tradición, no implica una vuelta *en sentido explícito*, ni quiere decir de entrada un *estudio historiográfico*: «La repetición hace por primera vez accesible a la existencia humana su propia historia [*Geschichte*]» (SuZ, p. 386), pero “historia” mienta aquí una acepción técnica diversa del *objeto de la historiografía*. Historia es aquello que somos; la historiografía es el atender a esa naturaleza y volverla objeto temático de estudio. La historiografía es la forma temática de estudiar el ser histórico, pero este no se reduce a ella:

[L]a ausencia de historiografía no es una prueba contra la historicidad de la existencia humana, sino en tanto que modo deficiente de su constitución ontológica una prueba a favor (SuZ, p. 20)

La historiografía consiste en *explicitar la historicidad de la existencia humana*, concretamente un hacerlo de tal modo que en ella se repitan (en sentido técnico) las posibilidades del pasado. Todo estudio historiográfico *stricto sensu* es repetición, aunque no toda repetición sea un estudio historiográfico. No es de excluir, en efecto, –aunque aquí no podamos profundizar en esta cuestión– que sea posible un comprender y tomar las riendas de la propia *tradición, la historia* (en sentido fenomenológico de las posibilidades que constituyen la existencia) sin una dedicación explícita a sacarlas a la luz. En cualquier caso, esta relación entre historicidad e historiografía pone de manifiesto un corolario importantísimo: la historiografía no es pensable sin la repetición, sin esa congruencia entre la configuración de la temporalidad de la existencia humana y su propia autocomprensión. En pocas palabras: la historiografía hace referencia a una cierta *comprensión de la temporalidad*, del ser de la existencia humana –condensando por Heidegger en el término de una “repetición”–, del mismo modo que la ciencia, en su sentido existencial-temporal, conlleva una actitud fundada en el “olvido”⁴⁵⁵.

Hemos proporcionado la clave para resolver uno de los objetivos principales propuestos en este capítulo: lograr una definición existencial-temporal de la historiografía, en oposición a su determinación lógica, que nos permitirá profundizar en la «destrucción de la historia de la filosofía» (SuZ, p. 392).

Tanto en la época de Heidegger como en la actualidad, la historiografía sigue siendo definida mediante designaciones formales, p. ej., «el estudio de lo acontecido», o, en general, «el estudio de los hechos ya pasados»⁴⁵⁶. Esta definición, empero, es meramente

⁴⁵⁵ Vale la pena recordar, para no dar lugar a equívocos, que por “olvido” se entiende *una configuración de la unidad extático-temporal de la existencia humana*, ni mejor ni peor que la de la “repetición”, aunque menos “originaria” y, por consiguiente, menos “propia”, por los motivos aducidos.

⁴⁵⁶ Véanse los diccionarios ya mencionados, p. ej., Eisler, *Wörterbuch*, p. 377; también Kirchner, *Wörterbuch*, p. 230-233.

lógica, pues no sale a la luz en ningún momento la naturaleza de lo «acontenido» o lo «ya pasado» más allá de su comprensión media de “algo que ya no es”, que no es “ahora”. El intento de Heidegger en el §76 de *Ser y tiempo* consiste en exponer una *definición existencial-temporal de la historiografía* y esta anida en la *repetición* entendida como una actitud existencial en la cual la estructura ontológica de la existencia humana y su autocomprensión se dan la mano. En suma: el quehacer historiográfico tiene su condición de posibilidad en una determinada *auto-gnosis existencial-temporal de la existencia humana*. La historiografía es una relación con la historia que somos, una relación que vuelve temática las posibilidades ya-sidas desde las cuales existimos; es una determinada comprensión de la temporalidad y, con ella, del mundo (apertura) desde el cual se muestran las cosas⁴⁵⁷.

Estas consideraciones pueden ser muy útiles para afrontar el problema que buscamos elucidar: la idea de una historia de la filosofía, pero, asimismo, el quehacer de la filosofía hermenéutica que Heidegger condensa en la noción de *Destruktion*.

La temporalidad de la filosofía hermenéutica

A lo largo del extenso recorrido realizado, hemos enfatizado que la hermenéutica representa, ante todo, un cierto intento de repensar la constitución del ser humano, de sacar a la luz (ἐρμηνεύειν) su condición. Solo teniendo como meta ese intento, se explora la tradición pasada, se interpretan (ἐρμηνεύειν) los grandes hitos de la historia de la filosofía. La hermenéutica y, con ella, la destrucción se funda en la repetición, esto es, en la *temporalidad originaria* del existir históricamente del ser humano y en la *comprensión* de dicha temporalidad.

Con la repetición se hace alusión a una *determinada concepción de la existencia humana, no-teórica*. La posibilidad de tal comprensión es la que abre la “*Destruktion*”. En **II.2** señalamos que la destrucción era un concepto metodológico acuñado para establecer la diferencia entre el modo de ser originario de la existencia y su tematización en la reflexión. Esta diferencia es la que, a esta altura de la argumentación y *en función del tiempo*, expresa la *repetición*.

La articulación de semejante concepción nos obligaba a entender la hermenéutica de otra manera; como la tentativa de sacar a la luz la propia facticidad en la que se encontraba la existencia humana, eso que en el **cap. IV** denominamos “historia”. La comprensión

⁴⁵⁷ A partir de esta definición, se abre un problema ulterior, a saber, cómo distinguir una verdadera historiografía de una pseudo-repetición del pasado. ¿Cómo poder elaborar un criterio que permita determinar cuándo se está siendo traicionado por la tradición o se le está haciendo frente? La teoría de la historiografía expuesta por Heidegger no resuelve estos interrogantes, que le toca asumir a la investigación fenomenológica; sobre ello versa la ya citada monografía de Jaran, *La huella del pasado*, que nos abrió a la comprensión de este problema.

auténtica de la propia existencia humana solo puede partir de las posibilidades ya-sidas, del pretérito. La clave de la filosofía hermenéutica consiste, por tanto, en *tomar la propia facticidad de la existencia humana como el terreno desde el cual entender la propia comprensión en la que, en cada caso, uno está*. Por ello, debe asumir explícitamente esa tarea y hacer *historiografía* en el sentido existencial-temporal: «Al concepto de filosofía como ciencia, al concepto de la investigación fenomenológica pertenece la “historia de la filosofía”, según se suele decir» (GA 24, p. 31). Así se obtiene el último fundamento por el cual el filosofar debe ser historia de la filosofía.

Esas *posibilidades ya-sidas* son las que en el **cap. V** y **VI** representó la “filosofía aristotélica”. “Aristotélico” o “griego” «no mienta la característica propia de un pueblo o una nación, cultural o antropológica», que es usual encontrar en los manuales de historia de la filosofía; “griego” está más bien para señalar el «origen», «el primer momento» de esa posibilidad en la cual me sitúo (GA 5, p. 310)⁴⁵⁸. Esa situación es la que se indagó en el **cap. VIII** haciendo referencia a la “filosofía occidental”, por lo que la repetición también logra iluminar aquello que Heidegger denominó “*Destruktion*” *qua* desmantelamiento de la tradición.

Además, a partir del significado temporal-existencial remarcado con el término “repetición” se puede descifrar mejor una de las tesis fundamentales de este trabajo, a saber, que el uso de la “*Destruktion*” a la hora de hablar de una “*Destruktion der Geschichte der Philosophie*” es, en cierta medida, metonímico (*cf.* **VII.3**). La destrucción no resulta del empleo de un supuesto método historiográfico. Esta no consiste en “aplicar un método deconstructivo” a este o aquel filósofo, sino en evaluar sus hallazgos y desarrollos filosóficos *a la luz de, según o mediante* la ejecución de la “*Destruktion*”, es decir, a partir de una posición fenomenológica que conlleva una determinada concepción a-teórica de la existencia humana y de la historia –estudiada en los primeros capítulos del trabajo y que ahora hemos matizado mediante la “repetición”–.

El pasado se *repite* [*Wiederholung*] (SuZ, p. 339), no se *olvida*, y la forma de no caer en ese olvido es la “*Destruktion*”. Este es el último significado que hallamos del concepto.

⁴⁵⁸ Utilizamos aquí una cita de la famosa conferencia “Der Spruch des Anaximander” para destacar que esta dimensión existencial-temporal de la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía es descuidada en los ataques o defensas que se hacen al respecto, pese a ser el mismo Heidegger el primero en declarar que su *modus operandi* está caracterizado por una concreta visión del pasado y de la historia.

CONCLUSIÓN. EL GIRO HERMENÉUTICO Y LA DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Desde hace ya algún tiempo sigo el principio metodológico de no emprender ninguna indagación sin rendir cuentas de la historia oculta detrás de los conceptos, esto es, de la historia conceptual de una noción [*begriffsgeschichtliche Rechenschaftgabe*]. A la hora de filosofar, se debe tener en cuenta [*Rechnung tragen*] la conceptualidad previa que articula nuestro lenguaje intentando sacar a la luz las implicaciones de los conceptos con los que se filosofa.

Gadamer, H-G., *Die hermeneutische Wende* (GW X, p. 88)

La historia de la filosofía no puede tomar como cosa clara de antemano las nociones filosóficas usuales, tales como “materia” y “espíritu”, “naturaleza” e “historia”, “sujeto” y “objeto”, “esencia” y “existencia”, porque la tarea de la historia de la filosofía es precisamente descubrir aquello que queda soterrado en el “culto” y “cultural” uso común e irresponsable de esas nociones.

M. Marzoa, F., *Historia de la filosofía I*, p. 25

Las palabras de Gadamer con las que abrimos esta conclusión resumen de manera concisa la *definición* última que hemos obtenido de la filosofía hermenéutica y de la “*Destruktion*”. Ese “rendir cuentas histórico-conceptuales” no es sino una vuelta sobre la propia facticidad, sobre las *posibilidades ya-sidas, pretéritas* (“oculta detrás de los conceptos”) desde las cuales somos y llegamos a ser; “rendir cuentas histórico-conceptuales” es *repetir* el pasado y hacerle frente. No obstante, al observar el trabajo en su completud, estas palabras no solo expresan *el punto final* de nuestras pesquisas, sino el *impulso* que las han motivado. La estructura de la indagación que aquí clausuramos resulta circular, pues también representa una elucidación de nuestra facticidad, de esas posibilidades en las que se mueve el pensar actual y que, en nuestra opinión, mienta el título de “hermenéutica”. Ese título es el que hemos intentado explorar mediante un análisis de la “*Destruktion*” en Heidegger (*cf.* INTRODUCCIÓN, pp. 16-18).

Después de la reconstrucción de sus estratos semánticos, desde 1919 a 1927, toca ahora replantear aquella pregunta que articulaba el horizonte de nuestro proyecto: ¿qué quiere decir el manido concepto de *Destruktion*? En un examen inicial del §6 de *Ser y tiempo*, esta cuestión se bifurcó en dos interrogantes sobre el objeto y el fin perseguido con tal concepto (*cf.* PROLEGÓMENOS pp. 20-25). Por tanto, el primer movimiento conclusivo del trabajo consistirá en retornar sobre el famoso párrafo §6 y responder a los interrogantes encarados entonces (1). Semejante propósito, además, nos permitirá corroborar nuestra hipótesis interpretativa (*cf.* HIPÓTESIS, pp. 44-47).

Ahora bien, el lema de una “destrucción de la historia de la filosofía” se volvió objeto de estudio a la luz del *problema de la historiografía de la filosofía* (cf. INTRO., pp. 1-5), el cual suponía la dirección de la mirada [*Blickrichtung*] modeladora de nuestra comprensión. Por ello, otra de las pretensiones del trabajo residía en lograr un deslinde preciso de la historiografía hermenéutica frente a «la doxografía, la historia de los problemas o del espíritu» (SuZ, p. 10; cf. INTRO., pp. 14-16). En la segunda sección de la conclusión esperamos mostrar cómo gracias a la investigación genética realizada es posible desentrañar la *differentia specifica* de una historia de la filosofía en clave hermenéutica (2), iluminando así la importante contraposición de la “*Destruction*” frente a la “*Problemgeschichte*” que hasta el momento ha llamado tímidamente la atención de los *studia heideggeriana*⁴⁵⁹.

Esclarecer esta diferencia nos permitirá retomar el problema filosófico que buscábamos afrontar: ¿qué función cumple la historia en la fundamentación de la filosofía según el enfoque hermenéutico? (cf. INTRO., pp. 5-14). Ya avanzamos la respuesta en la INTRODUCCIÓN: comprender la propuesta hermenéutica de Heidegger estriba en entender que *no puede* ser encuadrada dentro del esquema tradicional, pues «su enfoque consiste en negar la validez de la antinomia entre apriorismo e historicismo que lo articula» (p. 13). Las últimas páginas de este cierre matizarán el rechazo heideggeriano del sentido de “reflexión” e “historia” que subyace a la comprensión usual del problema (3.). La salida de la antinomia entre apriorismo y relativismo solo es posible a partir de una nueva *intelección a-teórica del existir del ser humano que ponga de manifiesto su historicidad*. Dicha tesis constituye la enjundia del concepto de “*Destruction*” y la puerta de acceso a cualquier interrogar hermenéutico.

1. Los tres niveles de la “*Destruction*” en su interdependencia. Una relectura del §6 de *Ser y tiempo*

La forma más adecuada para inteligir la noción de “*Destruction*” en §6 de *Ser y tiempo* consiste en releer este párrafo a la luz de las cuestiones surgidas en los primeros compases de la indagación (cf. PROLE., pp. 21 y ss.): ¿por qué la historiografía debe ser parte constituyente de la filosofía?, ¿en qué consistiría tal empresa deconstructiva? A

⁴⁵⁹ Kerber, H., “Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte. Gadamer's vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmann”, en *International Yearbook for Hermeneutics*, 15, 2016, pp. 294-314. También el ya citado artículo de Fehér: “Die Hermeneutik der Faktizität als Destruction der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte”; Grondin, J., “The Neo-Kantian Heritage in Gadamer”, en Maklreel, R. A./ Luft, S., *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington, 2010, pp. 92-110. Curiosamente, las contribuciones de Windelband, criticadas por Heidegger, han conocido una mayor atención. Véanse los artículos sobre el tema contenidos en el ya citado *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*; además, los trabajos de Jacinto Páez Bonifaci, p. ej., “Wilhelm Windelband como pensador sistemático e historiador de la filosofía”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37, 2, 2020.

partir de nuestros análisis, podremos adentrarnos en los entresijos del controvertido párrafo y ofrecer una respuesta satisfactoria a los interrogantes aludidos⁴⁶⁰. Por eso, antes de nada, merece la pena mostrar en qué medida la noción de destrucción en *Ser y tiempo* presupone los contenidos de las tres partes de nuestro trabajo.

Tiempo y destrucción

La línea inicial del párrafo §6 arranca ya con un resumen de la tesis principal del **cap. XI**. La filosofía, al igual que cualquier posibilidad de la existencia humana (desde la labor del sastre hasta el avance en física cuántica), está hilvanada *desde* la temporalidad y, por tanto, supone una u otra comprensión de esta:

Toda investigación –y no menos la que gira en torno a la central pregunta por el ser [es decir, la ontología, la filosofía en general]– es una posibilidad óptica de la existencia humana. El sentido del ser de esta última [es decir, de su existir y, por tanto, de cualquier posibilidad fundamentada en él], se encuentra en la temporalidad (SuZ, p. 19)

Por consiguiente, la elucidación del §6 y de la aparición de la “*Destruktion*” requiere establecer una identidad entre tiempo y existencia humana, según fue expuesta en **X.2**. La existencia humana no “está” dentro del tiempo, como lo está la mesa en la habitación, sino que *es* tiempo. Sin embargo, tal tesis no debe entenderse como una afirmación «hecha al aire [*freischwebend*] bajo la forma de una proposición» (SuZ, p. 19), sino como el *recorrido argumentativo* [*Gedankengang*] que hemos inaugurado en el **cap. II**, cuando se atisbó por primera vez la posibilidad de un pensar hermenéutico frente a la «filosofía de la reflexión» (GA 59, p. 6).

En el **cap. VIII** se precisó ese modo de ser de la existencia humana como el del “ser-en-el-mundo”. El ser humano no existe *en* el tiempo *porque* ni siquiera es un ente *dentro* del mundo. La exposición del “ser-en” condujo en el **cap. IX** al esclarecimiento de los existenciales del “estar-arrojado” y el “ser-proyecto”, que, bajo la fórmula del “cuidado”, fueron entendidos en términos de un “haber-sido” y “anticipación”. Por eso, Heidegger prosigue el fragmento citado explicando: «[e]n su ser fáctico, la existencia humana es cómo y lo que ella ya era» (SuZ, p. 20).

⁴⁶⁰ En referencia a la estructura del §6, cabía señalar que los tres párrafos iniciales responden al primero de estos interrogantes (“¿Por qué la historiografía es parte constituyente de la filosofía?”), centrándose la parte restante (del párrafo cuarto al decimonoveno) en el segundo (“¿En qué consistiría la realización de la empresa historiográfica (destrucción?)”). En este último y extenso tramo del texto, se podrían distinguir, a su vez, dos momentos: una presentación meramente conceptual de la propuesta deconstructiva de Heidegger, articulada del párrafo cuarto al octavo, y una exposición de los desarrollos concretos que conlleva su puesta en marcha (del noveno al decimonoveno): el estudio de Descartes, Kant y Aristóteles. Queda pendiente un exhaustivo comentario del §6 que, línea por línea, destape cada una de las implicaciones del texto. Por razones de espacio y concreción no nos proponemos llevar a cabo tal empresa aquí. En nuestra exposición solo visitaremos sus motivos más fundamentales.

En suma, el famoso §6 *asume los resultados de la analítica existencial* (cf. **cap. VIII-IX**) y cualquier comentario a la exposición de la “*Destruktion*” debe remitir a ellos. Pero no solo eso. Los análisis existenciales [*existenzial*] presentados en los capítulos aludidos fueron ilustrados como réditos del *desmantelamiento* de la tradición (cf. **cap. V-VII**), por lo que también tal labor deconstructiva está presupuesta. Desde la deconstrucción de la tradición es posible desmontar las pre-conceptualizaciones teóricas insertas en nuestra propia facticidad, logrando así escindir plenamente el ámbito teórico y a-teórico de la existencia humana.

Tal diferencia es la que Heidegger se afanaba en custodiar mediante la *deconstrucción*, entendida aquí en el sentido metodológico de los **cap. I-IV**. La custodia de esa diferencia es la que también se trasluce en el parágrafo sexto de *Ser y tiempo*, esta vez formulada en la clave temporal de los **cap. X-XI**:

[el pasado no es] algo que la existencia humana arrastre “consigo” y, en cuanto todavía existente como algo que está ahí detrás, posea la capacidad de ejercer algún influjo sobre ella. [...] A la existencia humana no le *persigue* su propio pasado [...] sino que le antecede (*ibid.*, p. 20)

Solo a partir de estas premisas surge la tarea de «mullir, reblandecer [*Auflockerung*] la endurecida tradición y deshacerse [*Ablösung*] de las capas encubridoras producidas por ella» (SuZ, p. 22). Por tanto, el sentido de la “*Destruktion*” en el §6 presupone *todos los sentidos* que hemos ido desgranando a lo largo de nuestro estudio histórico-conceptual. Conviene resaltar que el objetivo no radica en explicitar una mera pluralidad semántica del concepto, sino en subrayar que este, tal como aparece en *Ser y tiempo*, *recoge cada uno de los significados* que, desde 1919 hasta 1927, Heidegger le ha ido atribuyendo y que han quedado estratificados en el lema de una “destrucción de la historia de la filosofía”. Tal proyecto es ininteligible sin una comprensión del conjunto de los usos terminológicos de la “*Destruktion*” que hemos reseñado en los once capítulos que conforman el núcleo de nuestro trabajo.

La insoslayable “unión” entre historiografía y filosofía

A partir de ese núcleo se entienden igualmente los desarrollos del §6 en los cuales se justifica *por qué la historiografía debe formar parte constituyente de la filosofía*. Para ello es esencial no perder de vista las dos posibles “relaciones” de la existencia humana frente al pasado examinadas en el **cap. XI**.

El ser humano puede o *encubrir* su vinculación con su pretérito echando tierra de por medio (cf. **XI.1, XI.2**), o *descubirla*, esto es, no ocultarla u *olvidarla* (cf. **XI.3**).

La elemental historicidad de la existencia humana puede permanecer oculta para ella misma; pero también puede ser descubierta en cierto sentido y ser objeto de cuidado.

La existencia humana puede descubrir, conservar e indagar explícitamente su tradición (SuZ, p. 20)

La segunda opción de la disyuntiva es aquello que Heidegger denomina “repetición” en el §68 de *Ser y tiempo* (*ibid.*, p. 339), aunque tal noción está ya latente en el §6⁴⁶¹. Los desarrollos asociados a esa noción permiten acceder a la tesis fundamental de dicho párrafo: la insoslayable unión entre filosofía e historia.

Los análisis precedentes vuelven cristalina la “relación” entre la filosofía y su historia, una “relación” consistente en no darse *stricto sensu*. Si la filosofía es una posibilidad óptica de la existencia humana y esta última existe en cuanto histórica, en cuanto configurada *desde* [*woraufhin*] un pretérito, entonces cualquier posibilidad suya hará “referencia a” tal dimensión temporal. Dicho de otra manera: *todo quehacer de la existencia humana, incluso el filosofar, solo es posible desde la historicidad, por lo que la misma filosofía está atravesada por su historia de una forma más o menos explícita y asumida*. “Filosofía” e “historia” *no* son dos elementos contrapuestos entre los cuales se habría de buscar una “unión”, una vez entendido el cariz fenomenológico-hermenéutico con el que Heidegger maneja estos conceptos. El intento de una filosofía meramente “reflexiva”, ajena a cualquier pensamiento pasado –pregonado por el famoso lema de Harmann⁴⁶²–, es una quimera, una *contradicción existencial*, tanto como lo sería suprimir uno de estos elementos o reducirlo al otro.

Ahora ya podemos aproximarnos a una respuesta al interrogante con el que empezamos nuestra investigación y que representó el motivo por el cual nos adentramos en el §6 de *Ser y tiempo*. La cuestión no reside en *si* la filosofía está vinculada o no con su historia, sino en *qué tipo* de vinculación asume y *qué grado de explicitación* reviste. La pregunta por la posible relación entre la filosofía y su historia, que comenzó en el siglo XVIII y se consolidó en el XIX (*cf.* INTRO., pp. 8-12), es fruto de un planteamiento erróneo.

Sin embargo, conforme a lo indicado en **XI.3**, que la filosofía siempre esté articulada *desde* su historia no equivale a que haya de concebirse como una empresa historiográfica. Heidegger intenta acentuar esto al señalar que la existencia humana, además de cuidar y conservar su tradición, puede indagarla explícitamente, convirtiéndose tal quehacer «en una tarea independiente. De tal modo, la existencia humana se configura en el modo de ser del planteamiento e investigación historiográfica» (SuZ, p. 20). Mediante esta observación, las líneas sucesivas del §6 buscan sostener que, no solo la historia, sino su exploración, esto es, la historiografía es condición de un *auténtico interrogar filosófico*:

⁴⁶¹ Pero no solo ahí, sino en la primera línea de la página inicial con la que se abre el libro, cuyo título reza: «La necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser» (*ibid.*, p. 1), donde “repetición” es un tecnicismo que solo se entrevé al final del tratado.

⁴⁶² Sorrel, T./Rogers, G. A. J., *ob. cit.*, p. 6.

el «preguntar por el sentido del ser» ha de configurarse de manera necesaria como un análisis de su propio pretérito, es decir, «debe volverse historiográfica» (*ibid.*, p. 21).

La razón de ello estriba en la pretensión filosófica uncida al proyecto hermenéutico (*cf.* **II.1**) de tematizar la pregunta por el ser de la existencia humana y por el ser en general de un *modo ajeno a lo teórico, a lo vorhanden*. Esta distancia permite resaltar el carácter histórico (la *historicidad*) de la misma pregunta (*ibid.*, pp. 20-21). Así, frente a otros tipos de interrogación, la filosofía hermenéutica debe sacar a relucir la insoslayable ligazón que ella, en cuanto acto de comprensión, posee con el pretérito⁴⁶³. Indiferentemente de su objeto de estudio (sea ontológico, político o estético), una *auténtica* filosofía debe tornarse historiográfica⁴⁶⁴. A este filosofar auténtico aluden las palabras de Gadamer con las que iniciábamos el capítulo y que bien podrían representar la clave de bóveda de su *opus magnum* (GW I, pp. 5, 15). En conclusión, la filosofía no solo está “en relación directa” *con la historia de la filosofía*, sino que, en cuanto hermenéutica, ha de ser *esencialmente historiográfica*.

La historiografía de la filosofía

Sin embargo, conviene alejarse brevemente del §6 y percatarse que lo argumentado no implica una identidad entre historiografía de la filosofía y filosofar. Que todo quehacer filosófico estricto deba ser historiográfico no comporta que todo estudio historiográfico (sobre el pensamiento) se convierta en un saber filosófico dada la inevitable diferencia entre una *auténtica* historiografía (*cf.* **cap. XI**) y un acceso *teórico* al pasado (y no del pretérito), propio de los proliferantes manuales de historia de la filosofía. Sin duda, la comprensión existencial de la historiografía expuesta en **XI.3** deja todavía muchos cabos sueltos que habrán de ser atados en una investigación ulterior. No obstante, de las advertencias realizadas se infieren algunas consideraciones en las que merece la pena detenerse a la luz del estado de la cuestión presentado al inicio de nuestro trabajo (*cf.* INTRO., pp. 1-5), pues ayudan a tomar distancia frente a ciertas prácticas que, pese a su carácter historiográfico, no representan motivos estrictamente filosóficos.

En primer lugar, una correcta definición de la historia de la filosofía no podrá ser extraída de una “práctica historiográfica” concreta, impulso rastreable en algunas de las contribuciones más prominentes sobre el tema, como el aludido *Essays on the Historiography of Philosophy* (*cf.* INTRO., p. 3). Siguiendo a Heidegger: «no se trata de abstraer el concepto de historia de una práctica fáctica actual, o de adecuarlo a esta

⁴⁶³ Esto no sucede en las “ciencias de la naturaleza” no porque no estén también ellas determinadas por la historia, sino porque en su objeto de estudio la historicidad no se “muestra” como una característica.

⁴⁶⁴ De estas observaciones no se colige que toda filosofía *de facto* deba ser historiográfica (aunque sí histórica).

práctica» (SuZ, p. 393). La verdadera labor historiográfica supone una determinada *autocomprensión frente al pasado* y la intención de volver temática la dimensión histórica del propio existir, algo que no lleva a cabo cualquier estudio historiográfico al uso. De este recordatorio se colige una *segunda consideración*: el valor de la labor historiográfica no depende de la concreta acción del historiador. Tan propiamente historiográfica puede ser la realización de una “reconstrucción racional” de la entera historia de la filosofía como la edición (y traducción) de manuscritos y cartas: «[l]a existencia de un historiador que solo se dedique a la edición de fuentes puede estar determinada por una historicidad propia» (*ibid.*, p. 396). *En tercer lugar*, si la historiografía se funda en la dimensión existencial del ser humano, este no puede dedicarse a la mera exposición *objetiva* de “eventos”, “teorías” u “opiniones” del pasado –quizá el *punctum dolens* del elogiado proyecto de Santinello (*cf.* INTRO., pp. 3-4)–, pues la idea de “evento” solo es discernible desde la posibilidad de la existencia humana en cuestión.

Preguntarse si el objeto de la historiografía solo sea poner en orden los sucesos únicos, “individuales” o también las “leyes” es equivocado de raíz. Su tema no es el puro y simple suceso en su unicidad, ni tampoco una generalidad que lo incluyese, sino la posibilidad que fácticamente ha sido [en sentido técnico] (SuZ, p. 395)

Estas breves observaciones nos aproximan más al sentido de la “*destrucción*” y al *sui generis* modo de lectura heideggeriano de los hitos de la historia de la filosofía. El *modus operandi* de este pensador no tiene su razón de ser en un afán por alambicadas exégesis o por sobreinterpretar a los autores del pasado desde *su propia filosofía*. Más allá de que su acceso a los textos se realice con más o menos rigor (lo que habrá de juzgarse con arreglo al texto en cuestión), a Heidegger no se le podrá criticar el situar a los filósofos del pasado en la órbita de la analítica de la existencia humana⁴⁶⁵; el acceso al pasado solo se produce *por mor y a la luz de* tal analítica. Uno de los grandes obstáculos que ha impedido la intelección de (y el diálogo con) las prácticas historiográficas de Heidegger ha consistido en aquilatar su validez bajo la horma de las contribuciones de historia de la filosofía al uso, cuando el propósito de este pensador alemán consiste en resemantizar la misma noción de *historiografía*. Esa redefinición es el marco en el que se encuadran el §6 y la noción de “*Destruktion*”.

Objeto y fin de la deconstrucción

Al inicio del trabajo vimos que un exhaustivo examen del §6 debería poner en claro cuál es *el objeto y el fin de la deconstrucción*, lo que parecía oscuro desde una lectura inmanente del texto. El recorrido histórico-conceptual emprendido resuelve la cuestión.

⁴⁶⁵ Crítica que se encuentra en muchos de los ataques, pero quizá, con mayor vehemencia, en los debates en torno a *Kant y el problema de la metafísica* (p. ej. en el ya citado Henrich, D., “Die Einheit der Subjektivität”). Otra de las tareas pendientes a las que apunta esta conclusión podría consistir en entender, a la luz de sus desarrollos, el debate que originó la publicación del libro en 1929.

Siguiendo las palabras de Heidegger (SuZ, p. 23; también GA 63, p. 29), entonces señalamos que *el objeto de la “Destruktion”* era el “hoy”, el “presente” (cf. PROLEGÓMENOS, p. 24). Sin ser incorrecta, nuestra respuesta inicial carecía de un riguroso escrutinio del significado de eso que denominamos “presente”. Este no hace referencia al “ahora”, sino a la unidad extático-temporal descrita en el **cap. X** y, paradójicamente, al éxtasis del “pretérito”, a la facticidad en la que, en cada caso, nos encontramos (“en el presente”). Sin la comprensión de la temporalidad de la existencia humana (cf. **X.2**) el cabal sentido de esta crucial referencia permanece opaca.

En las mismas páginas iniciales (cf. PROLE., pp. 25-6) también enfatizamos la perplejidad que suponía determinar *el fin de la “destrucción”*, pues las indicaciones de Heidegger resultaban esquivas. A veces, la “*Destruktion*” aludía a un intento por «obtener transparencia» en la pregunta por el ser (SuZ, p. 22); otras, se definía como la «verdadera concreción» de dicha cuestión (*ibid.*, p. 19) o como una prueba «de [su] carácter ineludible [...], demostrando así el sentido de una “repetición” de esa pregunta» (*ibid.*, p. 26). Nuestro estudio histórico-conceptual permite discernir el contenido de esta aparente ambigüedad.

En la PRIMERA PARTE la *noción de destrucción* ha sido entendida desde el esfuerzo por diferenciar el ámbito teórico y pre-teórico de la existencia humana y de la existencia en general. La pregunta formulada por Heidegger, sobre la cual este se afanaba por lograr *transparencia*, era aquella en torno a la constitución de ese ámbito pre-teórico. En la SEGUNDA PARTE hemos visto cómo, por mor de la propia naturaleza de la existencia humana, esa búsqueda de transparencia requería un desmontaje de las preconcepciones heredadas de nuestra tradición. Los capítulos dedicados a tal *desmontaje*, sin embargo, no obtenían una respuesta a la pregunta por la constitución de la existencia humana, pues su objetivo era simplemente alcanzar una *verdadera concreción* de la pregunta. Dicha concreción nos permitió arribar a la constitución pre-teórica de la existencia humana en los capítulos iniciales de la TERCERA PARTE, cuyos resultados nos condujeron al hallazgo de la temporalidad y a la intelección de la “destrucción” como una vuelta sobre las posibilidades ya-sidas. Esas posibilidades ya-sidas representan una herencia *ineludible*, motivo por el cual la destrucción debía tematizarlas y analizarlas en lo que denominamos “*repetición*”. Repetición significa, por tanto, un retornar sobre nuestra propia facticidad que se opone a un cierto “dominio de la tradición” en el que nos encontramos *primariamente y las más de las veces*.

La existencia humana tiene la predisposición a “caer” en el mundo en el que está y a interpretarse a sí misma a partir de él [como algo *vorhanden*], con ello, la existencia

humana cae en su tradición, se haya vuelto esta más o menos explícita⁴⁶⁶ (SuZ, p. 21)

Luego la “*Destruktion*” puede «obtener transparencia» en una pregunta y, a la vez, erigirse tanto en la «verdadera concreción» de su planteamiento como en una prueba de su «carácter ineludible [...], demostrando así el sentido de [su] “repetición”». Aquello que en 1927 mienta la “*Destruktion*”, cuando con él Heidegger designa un hacer frente al dominio de la tradición, condensa todos los *estratos semánticos* escudriñados hasta el momento (de ahí la aparente ambigüedad de su exposición). El concepto de destrucción representa un conglomerado de diferentes niveles de significado que ahora se iluminan en su íntima interconexión, corroborando así nuestra hipótesis inicial.

2. La crítica de Heidegger a la historiografía tradicional de la filosofía

La “*Destruktion*” no solo propone *una forma más* de entender la historia de la filosofía, sino que implica una nueva noción de historiografía mediante la cual Heidegger se desmarca del *estudio impropio* de la historia del pensamiento. Por eso, la “destrucción” aboga por «negar el tratamiento dominante de la historia de la ontología», ya sea esta «expuesta doxográficamente» o «en términos de una historia de los problemas o del espíritu» (SuZ, p. 23). En la sección anterior apuntamos el fundamento de la objeción heideggeriana a la *doxografía* en cuanto enfoque preocupado por descubrir en la historia «una multiplicidad de posibles formas, direcciones o puntos de partida del filosofar» (SuZ, p. 21). Dicha objeción también valdría para las demás perspectivas aludidas, pues «preguntarse si el objeto de la historiografía reside en las “leyes” [del “espíritu” o de supuestos “problemas”] es equivocado de raíz» (*ibid.*, p. 395). Por tanto, la crítica a tales enfoques resulta nítida, aunque su razón de ser se despliega en los últimos párrafos de *Ser y tiempo*, que hemos glosado en el **cap. XI**, y no en el mismo §6.

Pese a todo, el rechazo de la *Problemgeschichte* puede sorprender, dado el reiterado uso de fórmulas cercanas a dicho enfoque en los escritos de Heidegger. Lejos de eliminar o atenuar sus referencias a “problemas”, este autor se muestra casi obsesivo con ellas al orientar cualquier discurso filosófico en la dirección de una “pregunta por el ser” o de

⁴⁶⁶ La clave hermenéutica de este pasaje reside en el “con ello” [*damit*]. Al entender que la existencia humana es un sujeto (tal y como resultaba de la reflexión), el mundo se muestra siempre como algo que tenemos ahí delante, preparado para su disección en elementos. “Con ello”, sin embargo, no sale a la luz el *horizonte de sentido* (tradición, el pretérito) solo desde el cual es posible el “objeto”; por lo que tal horizonte acaba determinando de forma implícita la misma aprehensión. Así, «este [horizonte] sustrae [al filósofo] el propio mando, el preguntar y el decidir» (SuZ, p. 21). En resumen: al tomar las cosas en la manera de lo *vorhanden*, se nos muestran en su ahistoricidad. El dominio de la tradición, por consiguiente, consiste en que no se vuelve explícita, ocultando todo lo que ella pueda decir. Heidegger insiste en que «no es tanto que [la tradición] no vuelva accesible, sino que encubra aquello que ofrece. [...] La tradición hace olvidar incluso el origen [de los conceptos]» (SuZ, p. 21).

“los problemas fundamentales de la metafísica”. Las lecciones impartidas por Heidegger entre 1919 y 1927 lo acreditan⁴⁶⁷. ¿En qué medida, entonces, es posible caracterizar la empresa heideggeriana como una tendencia opuesta a la famosa historia de los problemas?

En nuestra opinión, la perplejidad que expresa este interrogante tiene como base una comprensión insuficiente del quehacer heideggeriano, demasiado condicionada por los debates actuales en torno a la estructuración de la historia de la filosofía en “ideas”, “problemas”, “opiniones” o “conceptos”⁴⁶⁸. Este planteamiento de la cuestión, sin dejar de expresar motivos válidos, no consigue aflorar la genuina posición heideggeriana ni de la filosofía hermenéutica en general; algo aplicable también a Gadamer. La postura de Heidegger (y Gadamer) no comporta el rechazo de la existencia de “problemas fundamentales de la filosofía”, sean o no de matriz kantiana, sino en su oposición a la concepción de la *existencia humana y de su temporalidad presupuesta* en la *Problemgeschichte*.

Problemgeschichte

La historia de los problemas, en muchas ocasiones, encarna un chivo expiatorio frente al cual resaltar las virtudes de la filosofía hermenéutica o cualquier otro enfoque historiográfico. Por ello, nos sentimos obligados a matizar *grosso modo* esta propuesta. Tal exigencia, además, es insoslayable si no se olvida que determina *volens nolens* la comprensión tópica de la historia de la filosofía, pues los manuales y programas con más fortuna académica han sido elaborados con su molde⁴⁶⁹.

El punto de fuerza de la *Problemgeschichte*, desde sus inicios en el siglo XIX hasta hoy, reside en postularse como una «respuesta al relativismo histórico»⁴⁷⁰. Conforme muestra la INTRODUCCIÓN (p. 5), con el fracaso del criticismo, la idea de sistema devino

⁴⁶⁷ El título preferido del primer tramo de su pensamiento es el de “Problemas fundamentales de la fenomenología”. Tanto vale para su énfasis en conceptos ontológicos: “los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica” o “de la filosofía antigua”, “la historia del concepto de tiempo”, “la pregunta por la verdad”, “los conceptos fundamentales de la metafísica”. En *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. ej., Heidegger no titubea en describir la historia de la filosofía occidental como un todo unitario estructurado por una serie de «problemas fundamentales» (GA 24, pp. 20 y ss.): la determinación del ser como “predicado”, la distinción entre esencia y existencia, la partición de la realidad en ámbitos ontológicos (p. ej., *res extensa/ res cogitans*) y el problema relativo al significado de la cópula del juicio.

⁴⁶⁸ Esta orientación es perceptible en trabajos actuales, como la recopilación de Mulsow para Reclam *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*.

⁴⁶⁹ Sin duda, la fortuna editorial de esta aproximación se inició con del libro de Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, al que nos hemos referido en VII.2. Lorenz Krüger afirmó en 1984: «at present, it [la historia de los problemas] is almost indisputably dominant, especially in English-speaking countries». La cita la extraemos de Kerber, *art. cit.*, p. 2. Justamente por su ineludible éxito, reviste de gran importancia para los estudios heideggerianos concretar la divergencia de la hermenéutica frente a esta posición.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 2.

problemática, y, junto a ella, la de su proyección en la historia. El pasado de la filosofía aparecía como un conjunto de opiniones o doctrinas sin orden ni concierto de las cuales no podía extraerse nada en claro (salvo el carácter históricamente condicionado de todo pensamiento)⁴⁷¹. La propuesta de K. Fischer o W. Windelband (y, más tarde, de N. Hartmann) consistía en entender esa pluralidad de opiniones como diferentes respuestas a un *único problema*, pues todo concepto existe en cuanto herramienta para solucionar un interrogante previo. El garante de la unidad de la historia no descansaba en los materiales ofrecidos por ella, a la postre una plétora de tesis contradictorias, sino en el sujeto inquiriente y los problemas perennes imbricados en él *per natura*:

Los problemas de la filosofía surgen una y otra vez en cuanto “secretos ancestrales de la existencia humana [*Dasein*]” [...], por ello se repiten en la historia de la filosofía no solo los problemas fundamentales, sino también las líneas fundamentales de sus respuestas⁴⁷²

Gracias a las cuestiones sempiternas del ser humano, el filósofo podía acceder al pasado y la historia erguirse *qua* «órganon de la filosofía»⁴⁷³. Pero a esta convicción se le sumaba otra no menos importante. Era Kant, quien a lo largo de su empresa crítica había planteado de forma sistemática esos «secretos ancestrales de la existencia humana [*Dasein*]»⁴⁷⁴. Por eso Windelband definió su enfoque historiográfico como el intento de «ampliar históricamente y sistemática la indagación de Kant sobre la “antinomía de la razón pura”»⁴⁷⁵, la cual pasaría a ser el motor oculto no solo de los silogismos (KrV, A456/B456), sino del devenir histórico⁴⁷⁶.

⁴⁷¹ Windelband expresa mejor que nadie esta situación en su contribución “Was ist Philosophie?”, recogida en *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Tübingen: Mohr, 1911): «Wenden wir uns mit der Frage, was eigentlich Philosophie sei, an die Geschichte und sehen wir uns bei denjenigen, welche man Philosophen genannt hat [...] so erhalten wir so vielgestaltige und so weit voneinander abliegende Antworten, daß es völlig aussichtslos sein würde» (vol. II, p. 1).

⁴⁷² Windelband, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, §2.1.

⁴⁷³ Windelband, W., “Geschichte der Philosophie”, p. 540.

⁴⁷⁴ Sobre la importancia de Kant para Windelband, véase su contribución “Kritische oder genetische Methode?”, en *Präludien*, vol. II, pp. 99- 101.

⁴⁷⁵ Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, §2.1, nota 45.

⁴⁷⁶ Sebastian Luft ha querido atenuar el sentido ahistórico de esta afirmación de Windelband, viendo en ella la expresión de la historicidad de la filosofía: «[la afirmación de Windelband] sólo puede significar que lo que se da como antinomia de la razón es alterable históricamente» (véase Luft, S., “Philosophical Historiography in Marburg Noe-Kantianism: The example of Cassirer’s Erkenntnis problem”, en *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*, pp. 181-206). Esta interpretación, en nuestra opinión, resulta inviable. En su *Geschichte der neueren Philosophie* (Tübingen, Mohr, 1984), Windelband indica que «esta es la antinomia que se ha dado una y otra vez a lo largo de la historia» (vol. II, p. 100). El énfasis de Windelband en lo “pragmático” de su propuesta – fundamento de la hipótesis de Luft – difiere notablemente del sentido actual de la palabra, como muestran otros trabajos de la época en los cuales “pragmático” quiere decir «ausencia de presuposiciones» (véase, por ejemplo, Hermann, C., *Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie*. Dresden: Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze, 1863, p. 464).

En ambas convicciones se formó buena parte de la intelectualidad alemana nacida antes de la primera guerra mundial y el mismo Heidegger se adscribe a ella en un primer momento⁴⁷⁷.

Heidegger frente a la historia de los problemas

Como se suele decir, uno es especialmente mordaz con sus propias convicciones previas. Heidegger no es una excepción. Desde 1920 nuestro autor comenzó un ataque sin cuartel contra esta tendencia historiográfica. En el calor de Friburgo, en su curso *Fenomenología de la intuición y la expresión*, encontramos el primer ejemplo de ello en relación con el problema de la psicología en cuanto ciencia de los estados inmediatos de la conciencia:

Se habla muchísimo de la elaboración de la historia de la filosofía en términos de una historia de los problemas y, ahora mismo, dado el estado actual de la cuestión [*bei der heutigen Problemlage*], la tarea apremiante sería [más bien] investigar cómo el problema de la psicología en cuanto ciencia está guiado por el dominio de los fundamentos teóricos (GA 59, p. 90)⁴⁷⁸

Aquí se anuncia la clave subyacente a la historiografía heideggeriana que, por tanto, permite deslindarla de la *Problemggeschichte*: «investigar [...] el dominio de los fundamentos teóricos». El gran déficit de la historia de los problemas consiste en no haber afrontado esta tarea. El motivo anida en un elemento ya visitado en la TERCERA PARTE de nuestro recorrido histórico-conceptual (cf. VIII.2): la famosa pretensión de ofrecer un “punto de vista” objetivo. La historia de los problemas se equivoca al asumir tal pretensión, pues «tiene como base un punto de vista [*Standpunkt*]» (GA 17, p. 78), por

⁴⁷⁷ La tesis doctoral se abre con una “Introducción” cuyo título reza: «Necesidad de una indagación de la escolástica en términos de una historia de los problemas [*einer problemgeschichtlichen Betrachtung der Scholastik*]» (GA 1, p. 193). La fuerte impronta de este enfoque en la *forma mentis* de Heidegger es evidente, pues todavía en 1919, incluso después de atisbar el terreno hacia una concepción pre-teórica del ser humano, sigue utilizando este título, como muestra el curso del semestre estivo de aquel año, *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores* (GA 56/57, pp. 129-176). La primera parte del curso está destinada a «exposiciones [de autores] en términos de una historia de los problemas» (*ibid.*, p. 129). No hay que olvidar que el joven filósofo de Messkirch fue un alumno muy cercano a H. Rickert, sucesor de Windelband, quien, a su vez, lo fue de Fischer. Es sintomático de la falta de énfasis que los estudios heideggerianos han puesto en la historiografía de *Ser y tiempo* el hecho de que el traductor italiano del *Habilitationsschrift* haya traducido «Necessità di una considerazione storica intorno ai problemi della Scolastica» (Milano: Mim edizioni, 2015, p. 11). También merece la pena destacar que no todo son malas palabras para este enfoque historiográfico, incluso cuando Heidegger ya se ha distanciado críticamente de él: «Es un mérito de la escuela de Marburgo el haber despertado el sentido para una historiografía viva (dentro del marco de las posibilidades de entonces), que ellos mismos describieron entonces como una “historia de los problemas”» (GA 17, p. 78).

⁴⁷⁸ El tono crítico se repite en la lección estiva de 1922 *Investigaciones fenomenológicas de algunos tratados seleccionados de Aristóteles* (GA 62, p. 232) y en escritos posteriores (GA 9, p. 12-14, en clara referencia a los desarrollos de Hartmann, KS III, p. 19). Sobre este autor vuelve en la lección *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17, pp. 74-48). Heidegger siempre tuvo muy en cuenta sus dos contribuciones, en concreto, el artículo “Sobre el método de la historia de la filosofía” (KS III, pp. 1-22) y las páginas iniciales del ya mencionado *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

mucho que sus autores principales afirmen estar tratando “problemas ancestrales” imbricados en el ser humano *per natura* y sistematizados por Kant.

Sin embargo, conforme a lo ya reseñado en **IX.2**, la posición heideggeriana no debe ser entendida desde la voluntad contraria de encarnar una inexistente atalaya neutral, que permitiese contemplar la historia sin punto de vista alguno. De hecho, los críticos que buscan atacar las “construcciones” de la *Problemggeschichte* también yerran en su ataque por tal ingenua pretensión:

Todas las interpretaciones en el terreno de la historia de la filosofía, incluidas también aquella que creen –frente a las “construcciones” de la historia de los problemas– no proyectar nada en el texto, acaban proyectando en la interpretación, solo que sin dirección alguna y con medios conceptuales de origen desconocido e incontrolable (GA 62, p. 348)

El *punto de vista* que presupone la historia de los problemas, por tanto, consiste en figurarse que existe algo así como un “punto de vista objetivo”, es decir, en afirmar subrepticamente una *concepción teórica de la comprensión* y, *a fortiori*, de la *esencia de la existencia humana*. Aquí se halla el verdadero blanco de la objeción de Heidegger a la historia de los problemas. El error de esta aproximación historiográfica no radica en no haber eludido un “punto de vista”, sino en *no haber aceptado su inevitabilidad*, teniendo así la pretensión de cancelarlo. Siguiendo la conocida formulación de Gadamer (*cf.* GW I, pp. 275 y ss.): el prejuicio de la historia de los problemas anida en concebir una historiografía ausente de prejuicios filosóficos u ontológicos.

Lo anterior es inteligible a causa de la ceguera neokantiana frente al ser humano y a su relación con la historia, la cual cierra la posibilidad de cualquier atisbo de su historicidad, creando la sensación de situarse en una posición absoluta. Solo *el prejuicio de la teoría* permite el espejismo de creer en la ausencia de una mirada desde la que acceder al pasado. Semejante prejuicio enmascara el dominio de la tradición y por ello la auténtica tarea historiográfica consistiría en «investigar [...] el dominio de los fundamentos teóricos» de un problema o concepto (GA 59, p. 90).

El mismo movimiento argumentativo también es expresado por Heidegger bajo otra fórmula: mediante su ataque a la idea de “problemas universales”, presente en múltiples lecciones⁴⁷⁹. El error de la *Problemggeschichte* estribaría en la hipóstasis de problemas siempre perennes. Sin embargo, una extrema fijación en las palabras de dicha fórmula puede llevar a una tergiversación de la crítica, entendiendo que las reticencias de Heidegger tienen que ver con la *idea de “problema” en cuanto vertebradora de la entera historia*, algo que este filósofo no niega. La historia de la metafísica gira en torno a un *único* problema: el problema del ser. Por eso es importante ir más allá de la nomenclatura

⁴⁷⁹ Véase, por ejemplo, en sus primeras lecciones, GA 56/57, p. 126; GA 58, p. 148.

utilizada y advertir que su posición no refuta el hecho de que un problema abarque la totalidad de la historia, sino lo que mienta el adjetivo “universal” mediante el cual se describe la naturaleza del problema. “Universal” se refiere a la *uni-versalitas*, a que el problema tiene *una única cara*, algo *por sí estante* (que está ahí delante, *vorhanden*, teórico), *existente con independencia de cualquier otra cosa*, incluso del propio existir del ser humano. Por eso, el objetivo de su ataque no anida en la idea de problema, sino en la *concepción teórica del acto de la comprensión y del existir humano* que tal idea presupone⁴⁸⁰: «[t]ambién la “universalidad” de la verdad está enraizada en aquello que la existencia humana puede descubrir y poner al descubierto del ente en sí mismo» (SuZ, p. 300)⁴⁸¹.

Esta conclusión confirma la convicción apuntada en la INTRODUCCIÓN, a saber, que la hermenéutica (en cuanto un preguntar por la existencia humana y el existir en general) no se contrapone a la universalidad de los problemas, como sí hace, por ejemplo, el relativismo histórico. Para la hermenéutica la discusión articulada por ambos extremos es un pseudoproblema; es errónea en sus fundamentos por presuponer una descripción teórica del existir del ser humano y de su historicidad. Si, por tanto, la historia de la filosofía está estructurada en “problemas” o “conceptos”, es una cuestión indiferente al núcleo de la crítica heideggeriana a la *Problemgeschichte*.

Excursus: Gadamer y la Problemgeschichte

Lo que acabamos de señalar en Heidegger también vale para la crítica posterior de Gadamer. Los mimbres de su crítica se encuentran en la reseña de los *Grundzüge* de Hartmann, escrita bajo la clara influencia de Heidegger⁴⁸². En ese artículo se alude por vez primera a la “*Destruktion*”, representando así, siguiendo a Grondin, una contribución de tendencia heideggeriana previa incluso al propio Heidegger⁴⁸³. No obstante, es en su

⁴⁸⁰ Se podría objetar que eso justamente señala Windelband al indicar que los problemas son “secretos ancestrales de la existencia humana [*Dasein*]”. Pero aquí se ve con más nitidez la distancia con Heidegger en la medida en que Windelband presupone que hay una *esencia* de la existencia humana que precede y no es su existir.

⁴⁸¹ Otro de los índices de esta crítica –que también puede dar lugar a falsas interpretaciones– consiste en la supuesta afirmación de Heidegger, frente a la historia de los problemas, de la absoluta unión entre la parte “histórica” y “sistemática” de la filosofía, rastreable a lo largo de todas sus lecciones (véase, a título de ejemplo, GA 56/7, p. 125; GA 61, p. 110; 19, p. 634; 20, p. 9). Una de las contribuciones más importantes de los estudios heideggerianos, como la de Féher, ha resaltado notoriamente este aspecto. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que dicha propuesta heideggeriana representa un *locus communis* de la época; incluso Windelband urge a sus coetáneos a cancelar la tajante distinción entre historia y sistema. Lo diferencial en Heidegger está en que tal “clausura” (entre la historia y el sistema) se funda en una consideración pre-teórica de la existencia humana.

⁴⁸² Como señala Gadamer, la reseña se concluyó en Freiburg (véase “Gadamer vor Heidegger”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1996, pp. 197-226).

⁴⁸³ Gadamer indica en la reseña la necesidad de una «destrucción crítica de la tradición filosófica» (véase “Gadamer vor Heidegger”, p. 224). También véase Kerber, *art. cit.*, p. 11 y ss.

obra *Verdad y método* y en su contribución “*Begriffsgeschichte als Philosophie*” donde desarrolla con más amplitud la crítica que perfilada en Heidegger.

Gadamer sentencia la *Problemggeschichte* como un «hijo bastardo del historicismo» (GW I, p. 382), afianzando lo recién expuesto: la historia de los problemas, queriendo eliminar el relativismo histórico, pierde de vista el auténtico sentido de la historia y, por consiguiente, se mueve en el terreno que pretende impugnar. Ella carece del «sentido histórico» que reivindica la hermenéutica⁴⁸⁴. Sin embargo, también Gadamer expresa esta crítica como un ataque a la noción de “problema universal” que manejan Hartmann o Windelband, ridiculizándola, atribuyéndole la ingenua convicción de que los problemas «caen del cielo»⁴⁸⁵ o son «estrellas marcadas en el firmamento» (GW I, p. 382), diagnosticando su error en una «objetivación del problema como algo subsistente, idéntico y supratemporal»⁴⁸⁶.

De nuevo, estos reparos de Gadamer se prestan a una tergiversación que debe ser eludida. El rechazo a la universalidad de los problemas no ha de comprenderse como una adhesión al relativismo⁴⁸⁷. Asimismo, se ha de recalcar que el verdadero objetivo del ataque reside en *la noción teórica de comprensión (y, por tanto, de existencia humana) que está en juego en tales problemas* y no en la idea de problema en sí. Esa noción permite trazar la *differentia specifica* del enfoque hermenéutico frente a cualquier otra aproximación historiográfica.

En conclusión, la perspectiva hermenéutica hunde todas sus críticas o desarrollos en esta *posición filosófica* consistente en distanciarse de la *comprensión ontológica propia de la “teoría”*, desde la cual articular una comprensión detallada del ser humano y el ser. Tal distancia –coincidiendo con las palabras del propio Gadamer (cf. GW X, pp. 87-99)– es aquello que hemos rastreado como el paso dado por Heidegger *de la “reflexión” a la “repetición”*.

⁴⁸⁴ Grassl, R., *Breslauer Studienjahre. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Mannheim, 1996, p. 20. Citado en Kerber, p. 9.

⁴⁸⁵ Dutt, C., *Hermeneutik. Ästhetik. Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: C. Winter, 1995, p. 28.

⁴⁸⁶ Gadamer, H.-G., “Zur Systemidee in der Philosophie“, en *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*. Berlin/Leipzig, 1924, p. 62.

⁴⁸⁷ Como se han encargado de enfatizar Grondin o Kerber en los artículos aludidos. Citando a Gadamer, Kerber afirma que la historicidad no debe ser entendida en términos de un concepto privativo: «la historicidad no ha de ser pensada como la privación del ser en sentido propio, siempre existente, sino como la experiencia del ser que experimenta el sentido del ser» (*art. cit.*, p. 312).

3. De la reflexión a la repetición. El papel de la filosofía hermenéutica en el debate en torno a la historia de la filosofía

Nuestro interés en el concepto de *Destruktion* se vio motivado por la necesidad de una elucidación de la historiografía heideggeriana, objetivo propuesto a raíz del debate en torno a la historia de la filosofía en los últimos años del siglo XX (cf. INTRO., pp. 1-5). Junto con los planteamientos de Rorty o Santinello, quisimos destacar el provocativo (y estimulante) dictamen de Schnädelbach, quien acusaba a la Academia de haber sucumbido al *morbus hermeneuticus*⁴⁸⁸. Para este autor, la causa de semejante enfermedad se hallaba en el enfoque ontológico de Heidegger. Ante tal situación, los únicos paliativos posibles residían en la rehabilitación de la reflexión filosófica, una que tuviese en cuenta la historia, pero que no se agotase en ella.

Schnädelbach incurre en el error de interpretar a Heidegger al trasluz del debate tradicional del historicismo, el cual presupone una *equivocada intelección ontológica* del ser humano. Con ello, no queremos negar la descripción realizada por Schnädelbach del estado de la cuestión, pero sí su diagnóstico y terapia. La forma de enmendar la situación de la Academia no requiere rechazar la hermenéutica, sino ser capaz de *esclarecer qué comporta este concepto*. Por dicho motivo, nuestro trabajo ha reiterado en numerosas ocasiones que su originaria razón de ser no arraiga en la exégesis de textos del pasado, sino en *el sacar a la luz (ἐρμηνεύειν) la condición pre-teórica del existir del ser humano*. El célebre giro hermenéutico no tiene que ver, *de entrada*, con un «ser para el texto» [*Sein zum Text*]⁴⁸⁹, sino con el intento de repensar ontológicamente ese *peculiar fenómeno* «que somos nosotros mismos y que, frente a otros, posee la posibilidad ontológica del preguntar» (SuZ, p. 7), quiera denominarse “existencia humana”, “ser o ente humano” o “*Dasein*”. Esta definición no cancela la otra característica fundacional de la hermenéutica, a saber, que su indagación *estriba en el estudio de los grandes pensadores del pasado*; al contrario, la explica, pues tal tarea es exigida en virtud de la peculiar facticidad del ser humano, consistente en su ser histórico. Ambas metas son las que todavía hoy asume la hermenéutica desde la polifonía de enfoques que la constituyen y que en ningún momento deseamos silenciar, sino resaltar al enmarcarlos en un proyecto unitario.

Desde estas coordenadas, el debate en torno a la relación entre la historia y la filosofía, encarado inicialmente, se vuelve estéril, mal planteado, pues en él se presupone una *noción de “historia”* alejada del *enfoque pre-teórico* en el que *se funda* la hermenéutica. Dicho enfoque permite concebir una *vía alternativa entre el apriorismo y el historicismo*,

⁴⁸⁸ Schnädelbach, H., *Vernunft und Geschichte*, p. 236.

⁴⁸⁹ Fórmula en la que O. Marquard ha resumido tan bien la precomprensión actual de la hermenéutica. Véase Marquard, O., “Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist“, en *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 2000, p. 130.

las dos orillas que encauzan y limitan el planteamiento de la cuestión concerniente a “las utilidades e inconvenientes de la historia” para el filosofar.

Del mismo modo, a partir de estas indicaciones se puede rebatir con firmeza la acusación de Schnädelbach y resolver los interrogantes que lanzamos al comienzo: *¿qué hacemos al estudiar historia de la filosofía?* (cf. INTRO., p. 1). La respuesta reza: repetir las posibilidades pasadas, *explorar las raíces de nuestra propia facticidad*. Tal desentrañamiento de nuestras precomprensiones es la tarea que se ha de reclamar al filosofar en la medida en que se acepta la imbricación entre existencia e historia. La “*Destruktion*” se propone así como el *camino* de ese peculiar *sacar a la luz el existir del ser humano* que representa la hermenéutica.

Para finalizar, cabe solo acentuar que tal análisis de lo pre-teórico va ligado a una *característica forma del filosofar*, opuesta a lo que tradicionalmente se ha denominado “*reflexión*” (y que no por casualidad Schnädelbach se afana por recuperar). Dados los múltiples sentidos que este término ha adquirido a lo largo del trabajo, es conveniente compendiarlos a guisa de conclusión.

Desde el comienzo, incidimos en que la “*reflexión*” nada tiene que ver con la designación del “*mero pensar*”, tan común en nuestra habla. En su sentido psicológico y fenomenológico, el concepto denotaba una *vuelta sobre sí* como vía de acceso al ser de la “*conciencia*” y del mundo. Este significado es el que critica Heidegger al representar una *ruptura con el movimiento inmediato de la vida*, expuesto en la PRIMERA PARTE. El motivo de un auténtico filosofar reside, por tanto, en dar con un método que permita no perder el ritmo de la vivencia inmediata, que no lo camufle bajo una *construcción teórica*. Ese proyecto es el que se abría mediante la “*Destruktion*” en la primera acepción examinada por nosotros (**cap. I-IV**).

Mediante el esclarecimiento de lo que en 1919 Heidegger denominaba “*vivencia inmediata*” se descubrió que el error de la *reflexión* consistía en la *precomprensión ontológica* que suponía, la cual anquilosaba la dinámica de la vida. Esta precomprensión se había apelmazado en el propio filosofar a través de una larga tradición inaugurada por la filosofía griega, en la que se puede encontrar su origen: la *intelección operativa* en la ocupación, en la *ποίησις*. Por eso, en la SEGUNDA PARTE de nuestro recorrido, la *reflexión* se entendió como una *vuelta sobre sí* que arrastra consigo la comprensión del ser de la existencia humana como algo *vorhanden*, todavía por completar, como *algo idéntico ontológicamente a la forma del objeto con el que nos ocupamos*. De ahí, una vez más, el rechazo de la *reflexión* por parte de Heidegger, al cual contraponen un filosofar que asuma la tarea de un *desmantelamiento* de la tradición en la que nos movemos, es decir, que asuma la “*Destruktion*” en la segunda acepción rastreada (**cap. V-VII**).

Esta forma impropia de entender el ser de la existencia humana –no conforme a sí misma, sino bajo la forma ontológica del ente con el que ella se ocupa– se basa en una intelección impropia de la temporalidad, según argumentamos en los últimos compases de la TERCERA PARTE (**cap. VIII-XI**). La reflexión mienta entonces un *modus philosophandi* que deja de lado cualquier remisión al *pretérito* del ser humano y, con ella, a la propia *facticidad*. En cambio, el filosofar hermenéutico, según Heidegger, es una *repetición* (no-olvido de su pretérito), tecnicismo con el cual quedaba caracterizada la destrucción. Los dos términos, reflexión y repetición, mientan una vuelta de la existencia humana sobre sí misma; la diferencia estriba en el *grado de originariedad* de tal acto.

Podemos extraer un último corolario: cada uno de los sentidos de la “*Destruktion*” representa un contrapunto a los diferentes significados de la “reflexión” entre 1919 y 1927 y, consecuentemente, *un intento de redefinir la acción del filosofar*. El recorrido que nos ha conducido *de la reflexión a la repetición* no era sino una respuesta al interrogante inicial de nuestra indagación, “¿*qué hago al filosofar?*”. En esta pretensión de repensar el quehacer filosófico anida el *fundamentum* del giro hermenéutico que a veces se olvida en el “culto” y “cultural” uso común de esa noción.

La situación actual exige una repetición, un desentrañamiento de las posibilidades *de la hermenéutica* y no su abandono, como sugiere Schnädelbach. Por eso, la tarea emprendida habría de continuar en el examen ulterior de aquello que comporta el “giro hermenéutico”. La investigación aquí clausurada constituye un primer paso en ese intento, uno que nos remite al punto de partida: «*Was tue ich, indem ich philosophiere?*». De la mano de Novalis, abrimos este trabajo planteando esa cuestión y con ella debemos concluirlo, pues se trata de una tarea que todavía hoy debe ser afrontada adecuadamente.

CONCLUSIONE. LA SVOLTA ERMENEUTICA E LA DISTRUZIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

Una volta terminata la ricostruzione dei suoi strati semantici (dal 1919 al 1927), è ora possibile tornare alla domanda che ha dato inizio alla nostra ricerca: qual è il significato del famoso concetto di *Destruktion*? In una prima analisi del §6 di *Essere e tempo*, tale domanda è stata suddivisa in altre due, concernenti l'oggetto ed il fine del concetto in questione (cfr. PROLEGOMENI, pp. 20-25). Nelle seguenti pagine conclusive ci occuperemo anzitutto di riprendere quel paragrafo e rispondere agli interrogativi allora sollevati, corroborando così la nostra ipotesi interpretativa (cfr. IPOTESI, pp. 44-47).

Lo slogan di una “distruzione della storia della filosofia” è stato considerato alla luce del *problema della storiografia della filosofia* (cfr. INTRO., pp. 1-5), che ha tracciato la direzione della prospettiva [*Blickrichtung*] dalla quale è stata articolata la nostra analisi. Per questo motivo, un altro obiettivo principale del lavoro è stato quello di dare una precisa definizione concettuale della *storiografia ermeneutica* e differenziarla dalla «dossografia, [dal]la storia dei problemi o dello spirito» (SuZ, p. 10; cfr. INTRO., pp. 14-16). Nella seconda parte della conclusione intendiamo mostrare come, grazie allo studio genetico che abbiamo realizzato, sia possibile determinare la *differentia specifica* di una storia della filosofia in chiave ermeneutica, chiarendo così l'importante contrapposizione tra la “*Destruktion*” e la “*Problemggeschichte*”.

Definire questa differenza ci permetterà di tornare al problema filosofico che intendevamo affrontare: quale funzione compie la storia nella fondazione della filosofia secondo l'approccio ermeneutico? (cfr. INTRO., pp. 5-14). Abbiamo già dato una risposta a questa domanda nella INTRODUZIONE: la proposta ermeneutica di Heidegger non può essere inquadrata nei termini della discussione tradizionale sul tema, poiché consiste *nel negare la validità dell'antinomia fondamentale tra apriorismo e storicismo*» (p. 13). Nelle ultime pagine del lavoro chiariremo in cosa consiste il rifiuto heideggeriano del significato della “riflessione” e della “storia” che sta alla base della comprensione classica del problema. Come vedremo, la via d'uscita all'alternativa tra apriorismo e relativismo è possibile solo a partire da una nuova *concezione a-teorica dell'esistere dell'essere umano*, che ponga in evidenza la sua storicità. Tale tesi costituisce il nucleo del concetto di “*Destruktion*” e la porta d'accesso per qualsiasi interrogare ermeneutico.

I tre livelli della “Destruktion”

Il modo migliore per comprendere la nozione di “*Destruktion*” presente nel §6 di *Essere e tempo* consiste nel rileggerlo alla luce delle questioni sorte nelle prime battute

del lavoro (cfr. PROLEGOMENI, pp. 21sg.): perché la storiografia deve essere parte costituente della filosofia? In cosa consisterebbe la realizzazione di una simile impresa decostruttiva? Sulla base della nostra analisi siamo ora in grado di addentrarci nei meandri di quel controverso paragrafo ed offrire una risposta soddisfacente alle suddette domande. A tal fine, sarà anzitutto utile mostrare in che misura la nozione di “distruzione” in *Essere e tempo* presupponga i contenuti delle tre parti del nostro lavoro.

Il paragrafo 6 inizia con una frase che sintetizza la tesi principale esposta nel **cap. XI**: la filosofia, come ogni possibilità dell’esistenza umana (dal lavoro del sarto ai progressi della fisica quantistica), è articolata *dalla* temporalità, e, pertanto, ne presuppone una certa comprensione:

Ogni ricerca – non per ultima quella che ruota intorno alla centrale domanda sull’essere [dunque l’ontologia, la filosofia in generale] – è una possibilità ontica dell’esistenza umana. Il significato dell’essere di quest’ultima [ovvero del suo esistere e, pertanto, di qualsiasi possibilità in esso fondata], si trova nella temporalità (SuZ, p. 19)

Di conseguenza, una spiegazione del §6, così come del motivo della presenza della “*Destruktion*”, richiede di stabilire un’identità tra tempo ed esistenza umana, come mostrato in **X.2**. L’esistenza umana non è “nel” tempo, come lo è il tavolo nella stanza, ma è tempo. Tuttavia, questa tesi non deve essere intesa come un’affermazione «campata in aria sotto la forma di una proposizione» (SuZ, p. 19), quanto piuttosto come il *percorso argomentativo* [*Gedankengang*] inaugurato nel **cap. II**, dove si intravede per la prima volta la possibilità di un pensare ermeneutico contro la «filosofia della riflessione» (GA 59, p. 6).

Nel **cap. VIII** questo modo di essere dell’esistenza umana è stato definito come quello dell’“essere-nel-mondo”. L’essere umano non esiste *nel* tempo, *perché* non è un ente che sta *nel* mondo. L’esposizione dell’“essere-in” ha portato nel **cap. IX** al chiarimento degli esistenziali dell’“essere-gettato” e dell’“essere-progetto”, che, sotto la formula della “cura”, sono stati intesi in termini di “esser-stato” e “anticipazione”. Per questo, Heidegger continua il frammento sopra citato affermando: «nel suo esistere fattico, l’esistenza umana è “come” e “che cosa” già era» (SuZ, p. 19).

In breve, il famoso §6 *assume i risultati dell’analitica esistenziale* (cfr. **cap. VIII-IX**), ai quali deve far riferimento qualsiasi studio sul concetto di “*Destruktion*”. Oltre a ciò, le analisi esistenziali [*existenzial*] presentate nei suddetti capitoli sono state illustrate come risultati dello *smantellamento* della tradizione (cfr. **cap. V-VII**), motivo per il quale tale operazione decostruttiva vi è presupposta. Dalla decostruzione della tradizione è possibile smantellare le pre-concettualizzazioni teoriche insite nella nostra stessa fatticità, arrivando così a scindere completamente l’ambito teorico da quello a-teorico dell’esistenza umana.

Tale differenza è quella che Heidegger si è premurato di salvaguardare attraverso la *decostruzione*, intesa qui nel senso metodologico dei **cap. I-IV**. L'attenzione per questa differenza traspare anche nel sesto paragrafo di *Essere e tempo*, questa volta formulata nei termini temporali dei **cap. X-XI**:

[il passato non è] qualcosa che l'esistenza umana porta "con sé" e, nella misura in cui esiste ancora come qualcosa che sta lì dietro, possiede la capacità di esercitare una qualche influenza su di essa. [...] L'esistenza umana non è *perseguitata* dal proprio passato [...] al contrario lo precede (*ibid.*, p. 20)

Solo a partire da queste premesse sorge il compito di «rammollire [*Auflockerung*] la tradizione consolidata e rimuovere [*Ablösung*] gli strati da essa accumulati» (SuZ, p. 22). Pertanto, il significato della "*Destruktion*" nel §6 presuppone *tutti i sensi* tracciati nel corso del nostro studio storico-concettuale. È bene sottolineare, però, che il nostro obiettivo non è quello di mostrare la pluralità semantica del concetto, quanto piuttosto di evidenziare che esso, così come appare in *Essere e tempo*, *raccoglie ciascuno dei significati* che Heidegger gli ha attribuito dal 1919 al 1927 e che negli anni si sono condensati nel motto di una "distruzione della storia della filosofia". Tale progetto risulterebbe inintelligibile senza una comprensione di tutti gli usi terminologici della "*Destruktion*" segnalati nel corso degli undici capitoli del nostro lavoro.

L'inevitabile "unione" tra storiografia e filosofia

A partire dai risultati ottenuti dall'analisi concettuale esposta nei suddetti capitoli, si possono comprendere gli ulteriori sviluppi del §6, in cui si spiega perché la storiografia debba esser parte costitutiva della filosofia. Pertanto, è essenziale non perdere di vista le possibili "relazioni" dell'esistenza umana rispetto al passato esaminate nel **cap. XI**.

L'essere umano può *coprire* il suo rapporto con il passato (*cfr. XI.1, XI.2*) oppure *scoprirlo*, dunque non nascondere o *dimenticarlo* (*cfr. XI.3*).

La storicità elementare dell'esistenza umana può restare nascosta a se stessa; oppure può essere scoperta in un certo modo ed essere oggetto di cura. L'esistenza umana può scoprire, conservare ed indagare esplicitamente la sua tradizione (SuZ., p. 20)

La seconda opzione della disgiuntiva è quella che Heidegger chiama "ripetizione" nel §68 di *Essere e tempo* (*ibid.*, p. 339), sebbene tale nozione sia già latente nel §6. Gli sviluppi ad essa legati consentono di accedere alla tesi fondamentale di detto paragrafo: l'inevitabile unione tra filosofia e storia.

Dalle osservazioni precedenti risulta chiaro in che "rapporto" si trovano la filosofia e la sua storia; un "rapporto" che consiste nel non darsi *stricto sensu*. Se la filosofia è una possibilità ontica dell'esistenza umana e quest'ultima esiste in quanto storica, in quanto configurata *da [woraufhin]* un passato, allora ogni sua possibilità farà "riferimento a" tale dimensione temporale. In altri termini, *ogni daffare dell'esistenza umana, compreso il*

filosofare, è possibile solo a partire dalla storicità, motivo per il quale la stessa filosofia è attraversata dalla sua storia in modo più o meno esplicito. Una volta compreso l'aspetto fenomenologico-ermeneutico con cui Heidegger tratta questi concetti, appare evidente che la "filosofia" e la "storia" *non* sono due elementi contrapposti che bisogna "unire". Il tentativo di una filosofia meramente "riflessiva", estranea a qualsiasi pensiero passato – proclamato dal famoso motto di Hermann – è una chimera, una *contraddizione esistenziale*, quanto lo sarebbe sopprimere questi due elementi o ridurne uno all'altro.

Con ciò possiamo già avvicinarci ad una risposta alla domanda con cui abbiamo iniziato questo lavoro e che è stata il motivo per cui ci siamo addentrati nel §6 di *Essere e tempo*. La questione non consiste nello stabilire *se* la filosofia abbia o meno un rapporto con la sua storia, ma nel definire in *che tipo* di rapporto si trova ed *in che misura* esso viene tematizzato. La domanda sul possibile rapporto tra la filosofia e la sua storia, sollevata nel XVIII secolo e consolidata nel XIX (*cfr.* INTRO., pp. 8-12), è frutto di un'impostazione errata.

Tuttavia, come indicato in **XI.3**, che la filosofia sia sempre articolata *a partire dalla* sua storia non significa che debba costituirsi come un'indagine storiografica. Heidegger sottolinea questo punto affermando che l'esistenza umana, oltre a curare e preservare la sua tradizione, può indagarla esplicitamente, facendo di tale compito «un compito indipendente. Così, l'esistenza umana si configura nel modo di essere dell'indagine e della ricerca storiografica» (SuZ, p. 20). A partire da tale indicazione, i successivi passi del §6 intendono mostrare che non solo la storia, ma anche la sua esplorazione, ovvero la storiografia, è condizione per un *autentico interrogare filosofico*: «domandarsi sul significato dell'essere» deve configurarsi in modo necessario come un'analisi esplicita sul proprio passato, ovvero «deve diventare storiografica» (*ibid.*, p. 21).

La ragione di ciò risiede nella pretesa filosofica associata al progetto ermeneutico (*cfr.* **II.1**) di tematizzare la domanda sull'essere dell'esistenza umana e dell'esistere in generale, ma in *modo estraneo alla teoria, al vorhanden*. Tale distanza permette di evidenziare il carattere storico (la *storicità*) della domanda stessa (*ibid.*, p. 20sg.). Così, di fronte ad altri tipi di interrogativi, la filosofia ermeneutica deve far emergere il legame ineludibile che essa stessa, in quanto atto di comprensione, ha con il passato. Indipendentemente dal suo oggetto di studio (che sia ontologico, politico o estetico), un'*autentica* filosofia deve divenire storiografica. A tale filosofare autentico alludono le parole di Gadamer, con le quali abbiamo iniziato il capitolo e che potrebbero ben rappresentare la chiave di volta del suo *opus magnum* (GW I, p. 5, 15). In conclusione, la filosofia non si trova solo "in relazione diretta" *con la storia della filosofia*, ma, in quanto ermeneutica, deve essere *essenzialmente storiografica*.

La storiografia della filosofia

Da quanto esposto, però, non si deduce l'identità tra la storiografia della filosofia ed il filosofare. Che ogni lavoro strettamente filosofico debba essere storiografico non significa che ogni studio storiografico (sul pensiero) si converta in una conoscenza filosofica, data l'inevitabile differenza tra un'*autentica* storiografia (cfr. **cap. XI**) ed un accesso teorico al passato, tipico di numerosi manuali di storia della filosofia. Senza dubbio, la comprensione esistenziale della storiografia esposta in **XI.3** lascia ancora molti punti in sospeso che dovranno essere sviluppati in ulteriori indagini. Tuttavia, quanto sinora osservato permette di avanzare alcune considerazioni sulle quali vale la pena soffermarsi alla luce dello stato della questione presentato all'inizio del lavoro (cfr. INTRO., pp. 1-5), poiché consentono di prendere le distanze da alcune pratiche che, nonostante il loro carattere storiografico, non rappresentano motivi strettamente filosofici.

In primo luogo, una corretta definizione della storia della filosofia non può essere estrapolata da una certa "pratica storiografica", tendenza riconducibile ad alcuni dei contributi più rilevanti in materia, come i già citati *Essays on the Historiography of Philosophy* (cfr. INTRO., p. 3). Seguendo Heidegger, «non si tratta di astrarre il concetto di storia da una pratica fattica attuale o di adattarlo a questa pratica» (SuZ, p. 393). L'autentico lavoro storiografico suppone una determinata *autocomprensione dinanzi al passato* ed il proposito di rendere tematica la dimensione storica del proprio esistere; impresa che non viene realizzata da qualsiasi studio storiografico attuale. A ciò segue una *seconda considerazione*: il valore del lavoro storiografico non dipende dall'azione concreta dello storico. Anche la realizzazione di una "ricostruzione razionale" dell'intera storia della filosofia, come l'edizione (e traduzione) di manoscritti e lettere, può essere autenticamente storiografica: «l'esistenza di uno storico che si dedica solo all'edizione delle fonti può essere determinata da una storicità autentica» (*ibid.*, p. 396). In *terzo luogo*, se la ricerca storiografica si fonda sulla dimensione esistenziale dell'essere umano, quest'ultimo non può dedicarsi alla mera esposizione *oggettiva* di "eventi", "teorie" o "opinioni" del passato – forse il *punctum dolens* del lodevole progetto di Santinello (cfr. INTRO., pp. 3sg.) –, poiché l'idea di "evento" è distinguibile solo a partire dalla possibilità dell'esistenza umana in questione.

Chiedersi se l'oggetto della storiografia sia solo un mettere in ordine gli eventi unici, "individuali" o anche le "leggi" è sbagliato da principio. Esso non è il puro e semplice evento nella sua unicità, né tantomeno una generalità che lo include, ma la possibilità che sia stato faticamente [in senso tecnico] (SuZ, p. 395)

Queste brevi osservazioni ci avvicinano maggiormente al significato di "*distruzione*" ed alla lettura *sui generis* delle pietre miliari della storia della filosofia condotta da Heidegger. Il suo *modus operandi* non deriva dal desiderio di realizzare intricate esegesi

o sovrainterpretare gli autori del passato a partire dalla *sua stessa filosofia*. Che il suo approccio ai testi venga effettuato con più o meno rigore (da giudicarsi in base al testo in questione), Heidegger non può essere criticato per aver posto i filosofi del passato nell'orbita dell'analitica dell'esistenza umana; l'accesso al passato avviene solo *per ed alla luce di* questa analitica. Uno dei grandi ostacoli che hanno impedito la comprensione (ed il dialogo con) gli studi storiografici di Heidegger è stato quello di valutarne la validità sul modello standard dei lavori di storia della filosofia, quando invece lo scopo di questo pensatore consiste nel risemantizzare la nozione stessa di *storiografia*. Tale ridefinizione è la cornice in cui si inquadrano il §6 e la nozione di "*Destruktion*".

Oggetto e scopo della decostruzione

All'inizio del lavoro abbiamo ribadito che un'analisi esaustiva del §6 dovrebbe chiarire quali sono *l'oggetto e lo scopo della decostruzione*, cosa che non appariva evidente da una lettura immanente del testo. L'esame storico-concettuale condotto può ora risolvere la questione. Seguendo le parole di Heidegger (SuZ, p. 23; anche GA 63, p. 29), in un primo momento abbiamo segnalato che *l'oggetto della "Destruktion"* era l'"oggi", il "presente" (*cf.* PROLEGOMENI, p. 24). Senza essere errata, questa risposta mancava però di un'elaborazione dettagliata del significato di ciò che chiamiamo "presente". Esso non si riferisce all'"adesso", ma all'unità estatico-temporale descritta nel **cap. X** e, paradossalmente, all'estasi del "passato", alla fatticità in cui, in ogni caso, ci troviamo ("nel presente"). Senza la comprensione della temporalità dell'esistenza umana (*cf.* **X.2**), il significato esatto di questo riferimento resta opaco.

Nelle già menzionate pagine iniziali del lavoro (*cf.* PROLEGOMENI, pp. 25-6) è stata rilevata anche la difficoltà di determinare *il fine della distruzione*, dal momento che le indicazioni di Heidegger risultavano alquanto elusive. Alle volte, la "*Destruktion*" si riferiva ad un intento di «ottenere trasparenza» nella domanda sull'essere (SuZ, p. 22); altre, si definiva come la «vera concrezione» di tale domanda (*ibid.*, p. 19) oppure come una prova «del [suo] carattere ineludibile [...], dimostrando così il significato di una "ripetizione" di quella domanda» (*ibid.*, p. 26). Grazie al nostro studio storico-concettuale è ora possibile sciogliere questa apparente ambiguità.

Nella PRIMA PARTE dell'indagine la *nozione di distruzione* è stata compresa a partire dall'intento di differenziare l'ambito teorico e quello pre-teorico dell'esistenza umana e dell'esistenza in generale. La domanda formulata da Heidegger e rispetto alla quale cercava di ottenere *trasparenza* chiedeva quale fosse la costituzione di tale sfera pre-teorica. Nella SECONDA PARTE del lavoro abbiamo visto come, per la natura stessa dell'esistenza umana, questa ricerca di trasparenza richiedeva uno smantellamento dei preconcetti ereditati dalla nostra tradizione. I capitoli dedicati a tale *smantellamento*, però, non ottenevano una risposta alla domanda sulla costituzione dell'esistenza umana, poiché

il loro obiettivo era semplicemente quello di ottenere una *vera concrezione* della domanda stessa. Tale concrezione ci ha permesso di giungere alla costituzione pre-teorica dell'esistenza umana nei capitoli iniziali della TERZA PARTE, i cui risultati hanno portato alla scoperta della temporalità ed alla comprensione della “distruzione” come un ritorno alle possibilità già-state. Queste ultime rappresentano un'eredità *inevitabile*, motivo per il quale la distruzione doveva renderle tematiche ed analizzarle in ciò che chiamiamo *ripetizione*. Essa indica un ritorno alla nostra stessa fatticità che si oppone ad un certo “dominio della tradizione” in cui ci troviamo *primariamente ed il più delle volte*.

L'esistenza umana ha la predisposizione a “cadere” nel mondo in cui si trova e ad interpretarsi a partire da esso [come qualcosa *vorhanden*]; con ciò, l'esistenza umana cade nella sua tradizione, sia essa divenuta più o meno esplicita (SuZ, p. 21)

Pertanto, la “*Destruktion*” può «ottenere trasparenza» in una domanda e, al contempo, erigersi sia a sua «vera concrezione» che a prova del suo «carattere ineludibile [...]», dimostrando così il significato di una [sua] “ripetizione”. Il significato acquisito dal termine “*Destruktion*” nel 1927, quando con esso Heidegger designa l'intento di contrastare il dominio della tradizione, condensa tutti gli *strati semantici* visti finora (da cui l'apparente ambiguità della sua esposizione). Il concetto di distruzione rappresenta un conglomerato di diversi livelli di significati che ora appaiono nella loro intima interconnessione, convalidando così la nostra ipotesi iniziale.

La critica alla Problemgeschichte

La “*Destruktion*” non propone solo *un altro modo* per intendere la storia della filosofia, ma implica anche una nuova nozione di storiografia, mediante la quale Heidegger prende le distanze da uno *studio improprio* della storia del pensiero. Per questo, la “distruzione” rappresenta un tentativo di «negare la trattazione dominante della storia dell'ontologia», che sia «esposta dossograficamente» oppure «in termini di una storia dello spirito o dei problemi» (SuZ, p. 23). Nella sezione precedente abbiamo indicato il fondamento dell'obiezione heideggeriana alla *dossografia* in quanto approccio preoccupato a scoprire nella storia «una molteplicità di possibili forme, direzioni o punti di partenza del filosofare» (SuZ, p. 21). Tale obiezione sarebbe ugualmente valida anche per le altre prospettive a cui si allude, poiché «chiedersi se l'oggetto della storiografia risieda nelle “leggi” [dello “spirito” o di presunti “problemi”] è sbagliato da principio» (*ibid.*, p. 395). La sua critica a tali approcci risulta evidente, sebbene la sua ragion d'essere emerga negli ultimi paragrafi di *Essere e tempo*, esposti nel cap. XI, e non nello stesso §6.

Ebbene, ciò implica che le riserve avanzate da Heidegger non hanno nulla a che fare con l'idea di “*problema*” in quanto spina dorsale *dell'intera storia*, che egli non nega. La storia della metafisica per Heidegger ruota intorno ad un *unico problema*, quello dell'*essere*. Ecco perché è importante andare oltre i termini usati in certe formulazioni e

notare che la sua posizione non confuta il fatto che un problema racchiuda la totalità della storia, ma si dirige contro ciò che indica l'aggettivo "universale", con cui viene descritta la natura del problema. "Universale" si riferisce alla *uni-versalitas*, al fatto che il problema abbia *un'unica faccia*, ovvero sia qualcosa *per se stante* (che sta lì davanti, *vorhanden*, teorico), *esistente indipendentemente da qualsiasi altra cosa*, compreso lo stesso esistere dell'essere umano. Per questo motivo, il bersaglio della critica non concerne l'idea stessa del problema, quanto piuttosto *la concezione teorica dell'atto di comprendere e dell'esistenza umana* che tale idea presuppone.

Questa conclusione conferma la convinzione accennata nell'INTRODUZIONE, ovvero che l'ermeneutica (in quanto indagine sull'esistenza umana e sull'esistenza in generale) non si contrappone all'universalità dei problemi, come fa ad esempio il relativismo storico. Secondo la prospettiva ermeneutica, la discussione articolata da entrambe le estremità è uno pseudo-problema; è erronea nei suoi fondamenti, perché presuppone una descrizione teorica dell'esistere dell'essere umano e della sua storicità. Pertanto, che la storia della filosofia sia strutturata in "problemi" o "concetti" è una questione del tutto indifferente al significato della critica heideggeriana alla *Problemggeschichte*.

Dalla riflessione alla ripetizione

Il nostro interesse per il concetto di *Destruktion* è sorto dalla necessità di una delucidazione della storiografia heideggeriana, obiettivo proposto in virtù del dibattito intorno alla storia della filosofia sviluppato negli ultimi anni del XX secolo (*cf.* INTRO., pp. 1-5). Oltre alle posizioni di Rorty o di Santinello, abbiamo posto in evidenza la diagnosi provocatoria (e stimolante) di Schnädelbach, che accusava l'Accademia di aver ceduto al *morbus hermeneuticus*. A suo parere, la causa di tale malattia non era altro che l'approccio ontologico di Heidegger, motivo per il quale l'unico palliativo possibile era una riabilitazione della riflessione filosofica, che tenesse in considerazione la storia, ma senza con ciò esaurirsi in essa.

Schnädelbach incorre in errore quando interpreta Heidegger nei termini del dibattito tradizionale sullo storicismo, che presuppone una *concezione ontologica sbagliata* dell'essere umano. Con ciò non intendiamo negare la descrizione di Schnädelbach dello stato della questione, quanto piuttosto la sua diagnosi e la terapia che propone. Il modo per migliorare la situazione dell'Accademia non consiste nel rifiutare l'ermeneutica, ma nel riuscire a *chiarire in cosa consiste*. Per questo motivo, nel corso del lavoro abbiamo più volte ribadito che la sua ragion d'essere originaria non risiede nell'esegesi di testi del passato, ma nel *portare alla luce* (ἐρμηνεύειν) *la condizione pre-teorica dell'esistere dell'essere umano*. La famosa svolta ermeneutica non ha niente a che fare, *da principio*, con un «essere per il testo» [*Sein zum Text*], ma con il tentativo di ripensare

ontologicamente questo *peculiare fenomeno* «che siamo noi stessi e che, rispetto agli altri, ha la possibilità ontologica di domandare» (SuZ, p. 7), che si chiami “esistenza umana”, “essere o ente umano” o “*Dasein*”. Questa definizione non cancella l’altra caratteristica fondamentale dell’ermeneutica, ovvero il fatto che la sua indagine *consiste nello studio dei grandi pensatori del passato*; al contrario, la spiega, poiché tale studio è richiesto in virtù della peculiare fatticità dell’essere umano, che consiste nel suo essere storico. Entrambi gli obiettivi sono quelli che l’ermeneutica assume ancora oggi dalla polifonia di approcci che la costituisce e che in nessun momento vogliamo far tacere, ma porre in evidenza collocandoli in un unico progetto.

A partire da queste coordinate, il dibattito intorno al rapporto tra la storia e la filosofia, affrontato all’inizio del lavoro, diventa sterile, mal posto, poiché in esso si presuppone una *nozione di “storia”* lontana dalla *prospettiva pre-teorica* nella quale si fonda l’ermeneutica. Tale prospettiva permette, così, di concepire una *via alternativa all’apriorismo ed allo storicismo*, le due sponde che delimitano ed incanalano la questione sull’“utilità e il danno della storia” per il filosofare.

Allo stesso modo, sulla base di queste indicazioni si può confutare con fermezza l’accusa di Schnädelbach e rispondere alle domande sollevate all’inizio del lavoro: *cosa facciamo quando studiamo la storia della filosofia?* (cfr. INTRO., p. 1). La risposta recita: “ripetere le possibilità passate”, vale a dire, *esplorare le radici della nostra fatticità*. Tale dipanarsi delle nostre precomprensioni è il compito che deve essere richiesto quando si filosofa, nella misura in cui si accetta l’intreccio tra esistenza e storia. La “*Destruktion*” si propone così come il *cammino* di quel peculiare *portare alla luce l’esistenza dell’essere umano* che l’ermeneutica rappresenta.

Infine, è bene notare che tale analisi del pre-teorico è legata ad un *modo caratteristico di filosofare*, opposto a quello che è stato tradizionalmente denominato “*riflessione*” (e che, non a caso, Schnädelbach cerca di recuperare). Pertanto, data la molteplicità di significati assunti da questo termine nel corso del lavoro, sarà utile ritornarvi brevemente a mo’ di conclusione.

Come già sottolineato in fase iniziale, la “*riflessione*” non ha nulla a che fare con la designazione di “mero pensare”, tanto comune nella nostra lingua. Nella sua accezione psicologica e fenomenologica, tale concetto faceva riferimento ad un *ritorno a sé* che consentiva l’accesso all’essere della “*coscienza*” e del mondo. Questo è il significato criticato da Heidegger, poiché rappresenta una *rottura con il movimento immediato della vita*, come esposto nella PRIMA PARTE. La ragione di un filosofare autentico risiede, dunque, nel trovare un metodo che permetta di non perdere il ritmo dell’esperienza immediata, che non la camuffi sotto una *costruzione teorica*. Questo progetto è quello che è stato inaugurato dalla “*Destruktion*” nel primo senso da noi esaminato (**cap. I-IV**).

Attraverso la precisazione di quella che, nel 1919, Heidegger chiamava “esperienza immediata” è stato possibile scoprire che l’errore della riflessione risiedeva nella *precomprensione ontologica* che essa presupponeva, la quale anchilosava le dinamiche della vita. Tale precomprensione si era infeltrita nello stesso filosofare sulla scia di una lunga tradizione che inizia con la filosofia greca, dove si scorge la sua origine: la comprensione operativa nella occupazione, nella *ποίησις*. Per questo motivo, nella SECONDA PARTE della nostra indagine la riflessione è stata definita come un ritorno a sé che comporta un’idea dell’essere dell’esistenza umana come qualcosa *vorhanden*, ma ancora da completare, come *qualcosa di ontologicamente identico alla forma dell’oggetto con cui si ha a che fare*. Da qui, ancora una volta, il rifiuto della riflessione da parte di Heidegger, alla quale contrappone un filosofare che assuma il compito di uno smantellamento della tradizione in cui operiamo, ovvero assuma la “*Destruktion*” nella seconda delle accezioni individuate (**cap. V-VII**).

Questo modo improprio di intendere l’essere dell’esistenza umana – non secondo se stessa, ma sotto la forma ontologica dell’ente del quale si occupa – si basa su una comprensione impropria della temporalità, come esposto nelle ultime battute della TERZA PARTE (**cap. VIII-XI**). La riflessione, dunque, rimanda ad un *modus philosophandi* che prescinde da qualsiasi riferimento al *passato* dell’essere umano e, con esso, alla stessa *fatticità*. Al contrario, il filosofare ermeneutico è per Heidegger una *ripetizione* (un non-oblio del suo passato), tecnicismo con il quale veniva caratterizzata la distruzione. I due termini significano un ritorno dell’esistenza umana su se stessa, mentre la loro differenza consiste nel *grado di originarietà* di tale atto.

Possiamo da qui estrarre un ultimo corollario: ciascuno dei tre sensi della “*Destruktion*” rappresenta un contrappunto ai diversi significati di “riflessione” tra il 1919 ed il 1927 e, di conseguenza, *un intento di ridefinire l’azione del filosofare*. Così, il percorso che ci ha condotti *dalla riflessione alla ripetizione* non è altro che una risposta alla domanda iniziale della nostra ricerca: “*cosa faccio al filosofare?*”. In tale pretesa di ripensare il filosofare risiede il *fondamento* della svolta ermeneutica che a volte viene dimenticata nell’uso comune, “colto” e “culturale”, di questa nozione.

La situazione attuale esige una ripetizione, un dipanarsi delle possibilità *dell’ermeneutica* e non un suo abbandono, come suggerisce Schnädelbach. Per questo, il compito qui intrapreso dovrebbe proseguire in un ulteriore esame delle conseguenze della “svolta ermeneutica”. La ricerca ora conclusa costituisce un primo passo di quel tentativo, passo che ci riporta alla domanda iniziale della nostra indagine: «*Was tue ich, indem ich philosophiere?*». Accompagnati da Novalis, con tale questione abbiamo aperto il lavoro e con essa dobbiamo concluderlo, essendo un compito che necessita ancora di essere affrontato adeguatamente.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes⁴⁹⁰

I.1. Escritos de Heidegger

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemayer, 1927, ⁸1958 [trad. cast. M. Jiménez Redondo. Sin publicar, 2021; J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2014; trad. it. A. Marini. Milano: Bompiani, 2011].

— *Gesamtausgabe* [GA]. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 y ss. Se han utilizado los siguientes volúmenes (según su orden en la obra completa):

GA 1. *Frühe Schriften (1912–1916)*, ed. F.-W. von Herrmann, ²1978.

GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1991.

GA 5. *Holzwege (1935–1946)*, ed. F.-W. von Herrmann, ²2003.

GA 7. *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2000.

GA 8. *Was heisst Denken? (1951–1952)*, ed. P.-L. Coriando, 2002.

GA 9. *Wegmarken (1919–1961)*, ed. F.-W. von Herrmann, ³2004 [trad. fr. R. Munier, *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier éditions Montaigne, 1957].

GA 10. *Der Satz vom Grund (1955–1956)*, ed. P. Jaeger, 1997.

GA 12. *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1985.

GA 13. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*, ed. H. Heidegger, ²2002.

GA 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, ed. H. Heidegger, 2000.

GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*, ed. F.-W. von Herrmann, ²2006 [trad. cast. J. J. García Norro. Madrid: Síntesis, 2008].

GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, ed. M. Michalski, 2002 [trad. it. G. Gurisatti. Milano: Adephi, 2017].

GA 19. *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, ed. I. Schüssler, 1992 [trad. it. A. Cariolat, E. Fongaro, N. Curcio. Milano: Adephi, 2013].

GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, ed. P. Jaeger, ³1994 [trad. cast. J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006].

GA 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)*, ed. W. Biemel, ²1995 [trad. cast. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2004].

GA 22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)*, ed. F.-K. Blust, ²2004.

⁴⁹⁰ Se indica entre corchetes solo las traducciones utilizadas a lo largo de la investigación.

- GA 23. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Wintersemester 1926/27)*, ed. H. Vetter, 2006.
- GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, ed. F.-W. von Herrmann, ³1997 [trad. cast. J. J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000].
- GA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28)*, ed. I. Görland, ³1995.
- GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*, ed. K. Held, ²1990.
- GA 27. *Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928/29)*, ed. O. Saame, I. Saame-Speidel, ²2001 [trad. cast. M. Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1999].
- GA 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930)*, ed. H. Tietjen, ²1994.
- GA 32. *Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31)*, ed. I. Görland, 1997.
- GA 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932)*, ed. P. Trawny, 2012.
- GA 36/37. *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)*, ed. H. Tietjen, 2001.
- GA 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, ed. G. Seubold, ²2006.
- GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. B. Heimbüchel, ²1999 [trad. cast. J. A. Escudero. Barcelona: Síntesis, 2005].
- GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*, ed. H.-H. Gander, 1992 [trad. cast. F. de Lara. Madrid: Alianza, 2014].
- GA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, ed. C. Strube, 1993 [trad. it. A. Canzonieri. Macerata: Quodlibet, 2012].
- GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. C. Strube, 1995.
- GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*, ed. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, ²1994 [trad. it. M. De Carolis. Napoli: Guida editori, 2005].
- GA 62. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)*, ed. G. Neumann, 2005.
- GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, ed. K. Bröcker-Oltmanns, ²1995 [trad. cast. M. Jiménez Redondo. Sin publicar, 2021; J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 2008].
- GA 64. *Der Begriff der Zeit (1924)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2004.
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, ed. F.-W. von Herrmann, ²1994.

- GA 66. *Besinnung (1938/39)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1997.
- GA 67. *Metaphysik und Nihilismus*, ed. J.-J. Friedrich, 1999.
- GA 68. *Hegel*, ed. I. Schüssler, 1993.
- GA 69. *Die Geschichte des Seyns*, ed. P. Trawny, 1998.
- GA 71. *Das Ereignis (1941/42)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2009.
- GA 76. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, ed. C. Strube, 2009.
- GA 78. *Der Spruch des Anaximander (1946)*, ed. I. Schüssler, 2010.
- GA 80.1. *Vorträge, Teil 1: 1915 bis 1932*, ed. G. Neumann, 2016.
- GA 82. *Zu eigenen Veröffentlichungen*, ed. F.-W. von Herrmann, 2018.
- “Nur noch ein Gott kann uns retten”, en *Spiegel*, 23, 1976, pp. 193-219.
- “Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23. Nachschriften von Oskar Becker (DLA 75.7247)” en DENKER, A. *et al.* (eds.), *Heidegger und Aristoteles*. Freiburg/München: Karl Alber, 2007, pp. 9-48.
- HEIDEGGER, M./BULTMANN, R., *Briefwechsel (1925-19275)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.

I.2. Otras fuentes

- ARISTOTELES, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. it. VV. AA., *Organon*. Milano: Bompiani, 2016, pp. 3-271].
- *Analytica Priora et Posteriora*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. it. VV. AA., *Organon*. Milano: Bompiani, 2016, pp. 273-1077].
- *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. it. VV. AA., *Organon*. Milano: Bompiani, 2016, pp. 1079-1825].
- *Physica*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. it. R. Radice. Milano: Bompiani, 2014].
- *De Anima*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. it. G. Movia. Milano: Bompiani, 2018].
- *Metafísica*, ed. W. Jaeger. Oxford: Oxford Classical Texts [trad. latina G. de Moerbeke y cast. C. Yebra. Madrid: Gredos, 1988; trad. it. E. Berti. Bari: Laterza, 2017].
- *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. cast. J. M. Araujo, J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999; trad. it. C. Natali. Bari: Laterza, 1999; trad. alemana H.-G. Gadamer. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988; trad. inglesa W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908].

- *Politica*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. cast. M. García Valdés. Madrid: Gredos, 1988].
- *Ars Rethorica*, ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford Classical Texts, 1963 [trad. cast. A. Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, ⁶2003].
- AST, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut: bei J. Thomann, 1808.
- BAUMGARTEN, A., *Metaphysica*. Halle: Impensis C. H. Hemmerde, 1739.
- BERGSON, H., *Durée et simultanéité* [1922]. Paris: PUF, 1972.
- *Historia de la idea de tiempo*. Barcelona: Paidós, 2018.
- BOETHIUS, *Porphirii Isagoge translatio*, edición trilingüe griego-latín-castellano de J. J. García Norro y R. Rovira. Barcelona: Anthropos, 2003.
- BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder, 1862 [trad. cast. M. Abella. Madrid: Encuentro, 2006].
- DESCARTES, R., *Oeuvres*, ed. Ch. Adam, P. Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974 (según el orden en la obra completa):
- AT VI. *Discours de la méthode* [1637], 1902, pp. 1-78 [trad. cast. G. Quintas Alonso. Madrid: Alfaguara, 1987].
- AT VII. *Meditationes de prima Philosophia* [1641], 1904 [trad. cast. V. Peña. Madrid: Alfaguara, 1977].
- AT VIII. *Principia Philosophiae* [1644], 1905, pp. 5-348 [trad. cast. G. Quintas Alonso. Barcelona: Alianza, 2002].
- AT X. *Regulae ad directionem ingenii*, 1908, pp. 349-488 [trad. cast. J. M. Navarro Cordón. Madrid: Alianza, 1996].
- AT X. *Recherche de la vérité*, 1908, pp. 489-532 [trad. cast. J. Canal. Oviedo: KRK, 2009].
- DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1958 (según el orden en la obra completa):
- GS I. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, ed. B. Groethuysen, 1922, ⁹1990.
- GS V. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, ed. G. Misch, 1924.
- GS VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, ed. B. Groethuysen, 1927, ⁴1965.

GS VIII. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, ed. B. Groethuysen, 1931, ³1962.

DROYSEN, J. G., *Historik*, ed. P. Leyh. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1977.

FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1964 ss. Reihe I: Werke.

FGA I,2. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* [1792], pp. 31-68.

FGA I,2. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [1794], pp. 1673-460.

FISCHER, K., *Geschichte der neuern Philosophie* (10 vol.). Heidelberg: Carl Winter, 1897-1902.

FÜLLEBORN, G. G., *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*. Züllichau/Freystadt: Frommannische Buchhandlung, 1791.

GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 (según el orden en la obra completa):

GW I. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], 2010 [trad. cast. A. Agud Aparicio, R. de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2012].

GW II. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, 1993.

GW III. *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, 1987.

GW IV. *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*, 1987.

GW X. *Hermeneutik im Rückblick*, 1995 [trad. cast. A. Parada. Madrid: Cátedra, 1998].

— “Zur Systemidee in der Philosophie”, en *Festschrift für Paul Natorp zum siebenzigsten Geburtstag*. Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1924, pp. 55-75.

— *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977 [trad. cast. R. Fernández de Mauri. Barcelona: Herder, 1996].

HARTMANN, N., *Kleinere Schriften*. Berlin: de Gruyter, 1957-58:

KS II. *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, 1957.

KS III. *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, 1958.

— *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: de Gruyter, 1949.

HERMANN, C., *Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie*. Dresden: Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze, 1863.

- HESSEN, J., *Erkenntnistheorie*. Köln: Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung, 1926.
- HUSSERL, E., *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Heidelberg: Springer, 1973 ss. Se han utilizado los siguientes volúmenes (según el orden en la obra completa):
- Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, 1991 [trad. cast. M. Presas. Madrid: Tecnos, 2006].
- Hua II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* [1907], ed. W. Biemel, 1973 [trad. cast. J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2012].
- Hua III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913], ed. K. Schumann, 1976 [trad. it. V. Costa. Torino: Einaudi, 2002].
- Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, 1954.
- Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. R. Boehm, 1969.
- Hua XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, ed. I. Kern, 1973 [trad. cast. J. San Martín, G. Moreno. Madrid: Alianza, 2020].
- Hua XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* [1900], ed. E. Holenstein, 1975 [trad. cast. J. Gaos, G. Pola. Madrid: Alianza, 1999].
- Hua XIX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [1901], ed. U. Panzer, 1984 [trad. cast. J. Gaos, G. Pola. Madrid: Alianza, 1999].
- Hua XXV. *Aufsätze und Rezensionen (1911-1921)*, ed. Th. Nenon y H. R. Sepp, 1979.
- *Husserliana Dokumente*. Heidelberg: Springer, 1981-1999. Schumann, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, 1977.
- *Husserliana Materialien*. Heidelberg: Springer, 2001-2012 (según el orden en la obra completa):
- Hua. Mat IV. *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, ed. M. Weiler, 2002.
- Hua Mat IX. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, ed. H. Jacobs, 2012.
- JAEGER, W., *Studien zur Entwicklungsgeschichte*. Berlin: Weidmann, 1912.
- *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften*, ed. por la Academia de las ciencias de Berlin-Brandenburg, Berlin, 1902 ss. (según el orden en la obra completa):

- AA IV. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, pp. 253-279.
- AA V. *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 1-164.
- AA V. *Kritik der Urteilskraft*, pp. 165-486.
- AA XX. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, pp. 253-332 [tr. cast. de F. Duque. Madrid: Tecnos, 2011].
- *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998 [trad. cast. P. Ribas. Madrid: Gredos, 2010].
- KÜLPE, O., *Zur Kategorienlehre*. München: Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissenschaften, 1915.
- LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], ed. P. H. Niddich. Oxford: Clarendon, 1975 [trad. cast. E. O’Gorman. México: F.C.E., 2005].
- MILL, J. S., *System of a Logic* (2 vols.). London: Harrison&Co., 1843.
- NATORP, P., “Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik”, en *Philosophische Monatshefte*, 24, 1988, 1, pp. 37-65; 2, pp. 540-574.
- *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* [1888]. Paderborn: Salzwasser Verlag, 2013.
- *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr, 1912.
- *Pedagogía social*, trad. cast. A. Sanchez Rivero. Madrid: Biblioteca Nueva, 1990.
- NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friderich von Hardenbergs. Vol. II: Das philosophische Werk I*. Stuttgart: Kohlhammer, 1968.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*. Madrid: Taurus/ Santillana Ediciones Generales & Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2017. Se han utilizado los siguientes tomos:
- Tomo VI (1941-1955), 2005.
- Tomo IX (1933-1948), 2009.
- PORFIRIO, *Isagoge*, edición trilingüe griego-latín-castellano de J. J. García Norro y R. Rovira. Barcelona: Anthropos, 2003.
- REHM, F., *Lehrbuch der historischen Propädeutik und Grundriss der allgemeinen Geschichte*. Marburg: Elwert, 1850.
- REINHOLD, K. L., “Über den Begriff der Geschichte der Philosophie”, en Fülleborn, G. G., *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. 1, Züllichau/Freystadt: Frommannsche Buchhandlung, 1791.

- RICKERT, H., *Die Grenze der Begriffsbildung der Naturwissenschaften. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913.
- RÜHS, F., *Entwurf einer Propädeutik des historischen Studiums*. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1811.
- SAVIGNY, von F. C., *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814.
- SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik und Kritik*. Berlin: bei G. Reimer, 1838.
- SCHULZE, G. E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, sin lugar de edición, 1792.
- STEIN, E., *Gesamtausgabe. Vol V: Zum Problem der Einföhlung*. Freiburg: Herder, 1980.
- SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas* [1597], edición bilingüe latín-castellano de S. Rabade, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1960-1966.
- TEICHMÜLLER, G. [Kant, I.], *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel*. Gotha: Friedrich Andreas Berthes, 1877.
- TIEDEMANN, D., *Geist der speculativen Philosophie. Band 1: von Thales bis Sokrates*. Marburg: Neue Akademische Buchhandlung, 1791-1797.
- TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, texto bilingüe latín-italiano de P. Porro. Milano: Bompiani, 2017.
- TRENDELENBURG, F., *Die Geschichte der Kategorien*. Berlin: G. Betghe, 1846.
- WINDELBAND, W., *Präludien*. Tübingen: Mohr, ¹1894, 1907.
- *Geschichte der neueren Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1984.
- “Die Geschichte der Philosophie”, en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Band II*. Heidelberg: C. Winter, pp. 175-200.
- *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1912 [trad. cast. Barcelona: El Ateneo, 1970].
- WOLFF, Ch., *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Rengerische Buchhandlung, 1720.
- *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt/Leipzig: Rengerische Buchhandlung, 1736.
- WUST, P., *Die Auferstehung der Metaphysik*. Hamburg: Meiner, 1921.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: R. Reisland, 1876-1882.

II. Bibliografía secundaria

II.1. Studia heideggeriana y contribuciones sobre fenomenología

- ADRIÁN ESCUDERO, J., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (2 vols.). Barcelona: Herder editorial, 2016.
- “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3, 2001, pp. 179-221.
- “Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana”, en *Taula*, 33/34, 2000, pp. 91-106.
- BAMBACH, Ch., “Phenomenological research as Destruktion: The early Heidegger's reading of Dilthey”, en *Philosophy today*, 37, 1993, pp. 115-132.
- BARASH, J. A., “Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions”, en KISIEL, T./VAN BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany: SUNY Press, 1994, pp. 111-121.
- BARNES, J., “Heidegger spéléologue”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 1990, pp. 173-195.
- BEDOYA RODAS, C. A., “Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en Martin Heidegger. A cien años de las lecciones de 1919-1920”, en *Estudios de Filosofía*, 61, 2020, pp. 35-54.
- BERNASCONI, R., “Repetition and Tradition”, en KISIEL, TH./VAN BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: SUNY Press, 1994, pp. 123-136.
- BERTI, E.⁴⁹¹, “La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger”, en *Actas del primer Congreso Internacional de Ontología*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 1994, pp. 77-82.
- “La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología”, en *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 85-103.
- La “Metafísica” di Aristotele: onto-teologia, filosofia prima?”, en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 85, 2/4, 1993, pp. 256-282.
- CHERNIAVSKY, A., “La concepción del tiempo de Henri Bergson: El alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad”, en *Revista de Filosofía y Teoría política*, 37, 2006, pp. 45-68.

⁴⁹¹ Otros trabajos del mismo autor están citados en II.3.

- CORDERO, N.-L., “Parménides y la concepción ante-predicativa de la verdad”, en *Archai*, 30, 2020, pp. 1-21.
- COSTA, V., “Postfazione del curatore dell’edizione italiana”, en HEIDEGGER, M., *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione*. Macerata: Quodlibet, 2012, pp. 171-181.
- COURTINE, J.-F., “Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl y Heidegger”, en *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Gramma, 2012, p. 21-41.
- CRISTIN, R., “Reduktion und Destruktion bei Heidegger”, en KÜHN, R./STAUDIGL, M. (eds.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2003, pp. 51-63.
- CROWE, B. D., *Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- DE LARA, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg: Alber, 2008.
- DENKER, A., “Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919”, en *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger Jahrbuch 1*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2004, pp. 97-122.
- DI PEGO, “Martin Heidegger y la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica”, en *Aporia*, 10, 2010, pp. 29-47.
- EVANS, I. C., “Phenomenological Deconstruction: Husserl’s Method of Abbau”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2/1, 1990, pp. 14-25.
- FEHÉR, I. M., “Heidegger's postwar turn: The emergence of the hermeneutic viewpoint of his philosophy and the idea of “Destruktion” on the way to being and time”, en *Philosophy today*, 40, 1996, pp. 9-35.
- “Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte: Zu Heideggers und Gadamers Kritik des Problembegriffes”, en *Heidegger Studien*, 13, 1997, pp. 47-68.
- FIGAL, G., *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1993.
- GOLOB, S., “Was Heidegger a Relativist?”, en KUSCH, M., et. al., *The emergence of relativism. German Thought from the Enlightenment to national Socialism*. London: Routledge, 2019, pp. 181-195.
- GRONDIN, J., *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.

- “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser”, en RODRÍGUEZ, R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Herder, 2015, pp. 15-35.
 - “Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8)”, en RENTSCH, Th., (ed.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, pp. 1-27.
 - *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 2002.
 - *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
 - “Gadamer vor Heidegger”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1996, pp. 197-226.
- H. W. EDLER, F., “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, en *Research in Phenomenology*, 27, 1997, pp. 122-149.
- HABERMAS, J., “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en BUBNER, R. et al. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 1970, pp. 73-104.
- HELD, K., “Fenomenología del ‘tiempo propio’ en Husserl y Heidegger”, en *La lámpara de Diógenes*, 10, 18-19, 2009, pp. 9-29.
- HENRICH⁴⁹², D., “Über die Einheit der Subjektivität”, en *Philosophische Rundschau*, 3, 1955, pp. 28-69.
- HEREZA, D., “El doble rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo*”, en *Studia Heideggeriana*, X, 2021, pp. 139-154.
- HERRMANN, VON, F.-W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1964.
- *Husserl und die Meditationen Descartes*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1971.
 - *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1974, ⁴2013.
 - *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981.
 - *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1990.
 - *Heideggers ‘Grundprobleme der Phänomenologie’. Zur ‘Zweiten Hälfte’ von ‘Sein und Zeit’*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
 - *Wege ins Ereignis*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.

⁴⁹² Otros trabajos del mismo autor están citados en II.2 y II.3.

- *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit* (3 Bände). Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987-2016.
- Bd. 1: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, 1987, ²2016.
- Bd. 2: *Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins § 9-§ 27*, 2005.
- Bd. 3: *Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins § 28-§ 44*, 2008.
- *Intentionalität und Welt in der Phänomenologie Edmund Husserls. Zwei Freiburger Vorlesungen*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2020.
- HOGEMANN, F., “Vida y alienación”, en DUQUE, F., *Los confines de la Modernidad*. Barcelona: Granica ediciones, 1988, pp. 147-170.
- IJSSELING, S., “Heidegger and the destruction of ontology”, en *Man and World*, 15, 1982, pp. 3-16. También en KOCKELMAN, J. J., *A companion to Martin Heidegger's "Being and time"*. Washington DC: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1986.
- JARAN, F., *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest : Zeta Books, 2010.
- *Phénoménologies de l'histoire: Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*. Louvain: Peeters, 2013.
- *La huella del pasado*. Barcelona: Herder, 2019.
- JIMÉNEZ REDONDO, M., “Apéndice del traductor”, en HEIDEGGER, M., *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999, pp. 429-469.
- KIM, S. K., “An interpretation of Edgar Allan Poe's The Narrative of Arthur Gordon Pym of Nantucket based on Martin Heidegger's definition of destruction”, en *Journal of English language and literature*, 38, 1992, pp. 509-534.
- KISIEL, Th., *The Genesis of Heideggers Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- LAFONT, C., *Heidegger, Language, and World-disclosure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- LEYTE, A., *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2009.
- M. MARZOA, F., *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Istmo, 1973, ²1994.
- *Historia de la Filosofía II*. Madrid: Istmo, 1973, ²1994.
- *Iniciación a la Filosofía*. Madrid: Istmo, 1979.

- *La filosofía de 'El capital' de Marx* [1983]. Madrid: Abada, 2018.
- *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- “Comentario a Aristóteles, *De Interpretatione*, 1-3”, en ÁLVAREZ GÓMEZ, A./MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.), *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 119-129.
- “Heidegger y la filosofía griega”, en PELLECEÍN, M./REGUERA, I. (eds.), *Wittgenstein-Heidegger*. Badajoz: Diputación provincial de Badajoz, 1990, pp. 227-239.
- “Heidegger y la historia de la filosofía”, en *Taula*, 13-14, 1990, p. 99-111.
- *De Kant a Hölderlin* [1992]. Vigo: La Oficina, 2018.
- MARINI, A., “Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre Essere e tempo? (Existenz – Dasein – Vorhandenheit)”, en *Enrahonar* 34, 2002, pp. 59-71.
- MEHRING, R., “Heidegger und Karl Löwith: Destruktion einer Überlieferungskritik”, en THOMÄ, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben - Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 373-375.
- *Martin Heidegger und die konservative Revolution*. Freiburg: Karl Alber, 2018.
- MORAN, D., “Die Destruktion der Destruktion: Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie”, en JAMME, CH./HARRIES, K. (eds.): *Kunst, Politik, Technik*. München: Fink, 1992, pp. 295-318.
- NEUGEBAUER, K., *Wahrsein als Identifizierung. Einführung in die kritische Rezeption Husserls durch Heidegger*. Berlin: Duncker&Humboldt, 2010.
- O’ROURKE, J., “Heidegger on Expression: Formal Indication and Destruction in the Early Freiburg Lectures”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49/2, 2018, pp. 109-125.
- OPILIK, K., “Destruktion und Übersetzung: zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44, 1990, pp. 479-484.
- PAPENFUSS, D./PÖGGELER, O. (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 2. Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1990.
- PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1963, ³1990.
- RADINKOVIC, Z., “Phänomenologisch-kritische Destruktion des Aprioriproblems beim frühen Heidegger”, en *Filozofija i drustvo*, 23/4, 2012, pp. 251-268.

- RICHARDSON, W. J., *Heidegger: through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, ⁴2003.
- RISSER, J. C. “Destruktion, Überlieferung, and the ‘originary’: Hermeneutics between Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer”, en WIERCINIŃSKI, A. (ed.), *Between description and interpretation: The hermeneutic turn in phenomenology*. Toronto: The Hermeneutic Press, 2005, pp. 337-348.
- RIVERA, J. E., “Sobre mi traducción de ‘Ser y tiempo’”, en *Onomázein*, 2005, 2, p. 157-167.
- RIVERA, J. E./STUVEN, M^a. T., *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (2 vols.), Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2010.
- RODRÍGUEZ, R., “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 1996, p. 57-74.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Barcelona: Síntesis, 2006.
- *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 2010.
- *Fenómeno e interpretación: Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2015.
- “Interpretación de conceptos y crítica fenomenológica de la tradición en el primer Heidegger”, en ONCINA, F./ROMERO CUEVAS, J. M., *La historia sedimentada en los conceptos*. Granada: Comares, 2016, pp. 49-64.
- RODRÍGUEZ, R. (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.
- ROMERO CUEVAS, J. M., “El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse”, en *Enrahonar*, 62, 2019, pp. 59-78.
- SAFRANKSI, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1998.
- SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1994.
- *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015.
- SCHNELL, A., *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2019.
- SCHÜRMAN, R., *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Le Seuil, 1982.

- SMITH, Ch., “Destruktion-Konstruktion: Heidegger, Gadamer, and Ricoeur”, en TAYLOR, G. H./ MOOTZ, F. J. (eds.), *Gadamer & Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. New York: Continuum, 2011, pp. 15-41.
- SEGURA PERAITA, C., *Hermenéutica de la vida fáctica. En torno al ‘Informe Natorp’*. Madrid: Trotta, 2002.
- THOMSON, I., “Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of metaphysics”, en *International Journal of Philosophical Studies*, 8, 2000, pp. 297-327.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1970.
- VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele* [1984]. Bari: Laterza, 2010.
- “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, 32, pp. 315-342, 1999.
- WENNER, M., “Heideggers Verhältnis zur Konservativen Revolution vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Lektüre”, en *Nietzsche und die konservative Revolution*. Berlin: De Gruyter, 2018, pp. 387-408.
- XOLOCOTZI, A., *Der Umgang als ‘Zugang’*. Berlin: Duncker und Humblot, 2002.
- *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: BUAP, 2011.
- *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta, 2012.
- “Mundo circundante y mundo de vida en 1919”, en *Studia Heideggeriana*, 5, 2016, pp. 71-97.
- YFANTIS, D., *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*. Berlin: Duncker&Humboldt, 2009.
- ZAHAVI, D., “How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection”, en *Continental Philosophy Review*, 36, 2003, pp. 155–176.
- *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: W. Fink, 2018.

II.2. Estudios sobre la historia de la filosofía y sus métodos

- ANGEHRN, E., “Wozu Philosophiegeschichte?”, en *Studia Philosophica*, 61, 2002, pp. 37-65.
- BRAUN, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys, 1973.

- FLASCH, K., *Philosophie hat Geschichte. Theorie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- GALZACORTA MUÑOR, I., “¿Morbus hermeneuticus? Heidegger y la historia de la filosofía”, en *Revista de Filosofía*, 36/2, 2011, pp. 133-156.
- GONZÁLES, M^a. C./ Stigol, N., “La filosofía y su historia. Un debate abierto”, en *Revista de filosofía*, 37/2, 2012, pp. 151-170.
- GRONDIN, J., “Ist die Hermeneutik eine Krankheit? Antwort auf Herbert Schnädelbach?”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45/3, 1991, pp. 430-438.
- “The Neo-Kantian Heritage in Gadamer”, en MAKLEEL, R. A./LUFT, S., *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010, pp. 92-110.
- GUEROULT, M., *Histoire de l'histoire de la philosophie* (3. Vol.). Paris: Aubier, 1984-1988.
- HARTUNG, G./PLUDER, V. (eds.), *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Boston: De Gruyter, 2015.
- HENRICH, D., *Werke im Werden: Über die Genesis philosophischer Einsichten*. München: C. H. Beck, 2011.
- HÖLSE, V., “Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben?”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 111/1, 2004, pp. 140-147.
- *Kritik der verstehenden Vernunft*. München: C. H. Beck, 2018.
- JARAN, F., “Cómo la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica”, en *Revista de filosofía*, 36/1, 2011, pp. 171-192.
- KERBER, H., “Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte Gadamer's vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns”, en *International Yearbook for Hermeneutics*, 15, 2016, pp. 294-314.
- KOSELLECK, R., *Zeitschichten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- MÜLLER, E./SCHMIEDER, *Begriffsgeschichte und historische Semantik - Ein kritisches Kompendium*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
- *Begriffsgeschichte zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2020.
- MULSOW, M./MAHLER, A. (eds.), *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*. Stuttgart: Reclam, 2014.

- OEXLE, O. (ed.), *Das Problem der Problemgeschichte. 1880-1932*. Göttingen: Wallstein, 2001.
- OEXLE, O., “Begriffsgeschichte – Eine noch nicht begriffene Geschichte”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 116, 2009, pp. 381-400.
- ONCINA, F., “Historia conceptual: ¿algo más que un método?”, en *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 11-38.
- “Los giros de la historia conceptual”, en *Palabras, conceptos, ideas*. Barcelona: Herder, 2010, pp. 46-86.
- “Què significa i per a què s'estudia la història conceptual?”, en *Il·lustració, progrés i modernitat : història dels conceptes*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2018, pp. 9-39.
- ONCINA, F. (ed.), *Teorías y prácticas de la Historia conceptual*. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.
- *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*. Barcelona: Herder, 2010.
- *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. Granada: Comares, 2016.
- PÁEZ BONIFACI, J., “Wilhelm Windelband como pensador sistemático e historiador de la filosofía”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37, 2, 2020.
- POZZO, R./SGARBI M. (eds.), *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.
- RADRIZZANI, I., “Reflexiones sobre el estatuto de la historia de la filosofía”, en ONCINA, F. (ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 123-130.
- RAGA ROSALENY, R., “Historia y filosofía. Sobre el carácter contingente o necesario de la historia de la filosofía”, en *Revista de filosofía*, 71/1, 2015, pp. 113-125.
- RORTY, R., “The historiography of philosophy: four genres”, en *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75.
- SANTINELLO, G. et al. (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia*. Comprende siete tomos:
- Vol. 1. *Dalle origini rinascimentali alla historia philosophica*. Brescia: La Scuola, 1981.

Vol. 2: *Dall'età cartesiana a Brucker*. Brescia: La Scuola, 1979.

Vol. 3.1: *Il secondo illuminismo e l'età kantiana I*. Padova: Antenore, 1988.

Vol. 3.2: *Il secondo illuminismo e l'età kantiana II*. Padova: Antenore, 1988.

Vol. 4.1: *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*. Padova: Antenore, 1995.

Vol. 4.2: *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area neolatina, danubiana e russa*. Roma: Antenore, 2004.

Vol. 5: *Il secondo Ottocento*. Roma: Antenore, 2004.

SAPORITI, K., “Wozu überhaupt Geschichte der Philosophie?”, en *Studia Philosophica*, 76, 2017, pp. 115-136.

SCHNÄDELBACH, H., *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

— *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

SGARBI, M., “Theory of the History of Problems: A re-contextualization”, en KOÇAN, G., *Transnational concepts transfers and the challenge of the peripheries*. Instambul: Instambul Technical University Press, 2008, pp. 107-125.

SORREL, T./ROGERS, G. A. J., *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

URS SOMMER, A., “Philosophiegeschichte als Problem”, en *Philosophische Rundschau*, 55, 1, 2008, pp. 55-65.

II.3. Otros textos

ALQUILE, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 2011.

BENAVENTE BARREDA, J. M.^a, *Hartmann y el problema del conocimiento. Una introducción a la gnoseología*. Madrid: CSIC, 1973.

BEISER, *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

— *After Hegel: German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

BERTI, E., “Introduzione”, en ARISTOTELE, *Metafisica*. Bari: Laterza, 2017, pp. v-xxxiii.

— “Tradurre o tradire la Metafisica di Aristotele”, *Lectio nella Facoltà di Filosofia UniSr*, 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=l7CdFtiPi-w>.

- BLIGH, R., *The Réalité-humaine of Henry Corbin*. London: Goldsmiths, University of London, 2012. Disponible en: <https://research.gold.ac.uk/id/eprint/7800/>.
- CARNAP, F., *Autobiografía intelectual*. Barcelona: Paidós, 1992.
- DERRIDA, J., *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
— *Tiempo y presencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971.
- DIAMOND, J., *Sapiens. De animales a dioses*. Barcelona: Debate, 2014.
- DUTT, C., *Hermeneutik. Ästhetik. Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: C. Winter, 1995.
- EBBINGHAUS, J., *Selbstdartellung*. Hamburg: Meiner, 1977.
- FAZZO, S., “Lo stemma codicum della *Metafisica* di Aristotele”, en *Revue d’Histoire des Textes*, XII, 2017, pp. 35-58.
- FRANK, M., *Theorien des Selbstbewusstseins*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
— *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- FUGALI, E. “Trendelenburg, Brentano und die Aristoteles-Renaissance”, en I. TĂNĂSESCU (ed.), *Franz Brentano’s Metaphysics and Psychology*. Bucarest: Zeta Books, 2012, pp. 13-52.
- GHISALBERTI, A., “Introduzione”, en TOMÁS DE AQUINO, *Unità dell’intelletto contro gli averroisti*. Milano: Bompiani, 2020, pp. 5-32.
- HADDOCK, G., *The Young Carnap’s Unknown Master. Husserl’s Influence on Der Raum and Der logische Aufbau der Welt*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- HARLFINGER, D., “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik”, en AUBENQUE, P., *Essais sur la Métaphysique d’Aristote*. Paris: Vrin, 1979, pp. 7-33.
- HENRICH, D., “Über Kants Entwicklungsgeschichte”, en *Philosophische Rundschau*, 13, 3/4, 1965, pp. 252-263.
— *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967.
— *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
— *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. München: C. H. Beck, 1991.
— *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.

- *Bewusstseinleben*. Hamburg: Reclam, 1999.
- “La noción kantiana de deducción”, en CABRERA, I. (eds.), *Argumentos transcendentales*. Mexico: UNAM, 1999, pp. 395-416.
- “Konstellationsforschung zur Klassischen deutschen Philosophie”, en MULSOW, M./STAMM, M. (eds.), *Konstellationsforschung*, 2005, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 15-30.
- *Das Ich, das viel besagt*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2020.
- HEREZA, D., “Catégories et réflexion. Maimon, lecteur d’Aristote”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 109, 2021, pp. 7-25.
- JORDAN, S., “Schleiermachers Geschichtsbegriff und seine Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft”, en BURDORF, D./SCHMÜCKER, R. (eds.), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*. Paderborn: Schöningh, 1998, pp. 187-205.
- KRANZ, M., “Begriffsgeschichte institutionell: Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966) Darstellung und Dokumente”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 53, 2011, pp. 153-226.
- KUHN, T., *Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970–1993*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- LATACZ, J., “Reflexionen Klassischer Philologen auf die Altertumswissenschaft der Jahre 1900-1930”, en FLASHAR, H., *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, pp. 41-64.
- LO PIPARO, F., *Aristotele e il linguaggio*. Bari: Laterza, 2005.
- LÓPEZ DE LIZAGA, J. L., “Lenguaje y autoconciencia. Un debate en la filosofía académica alemana”, en *Thémata*, 46, 2012, pp. 209-307.
- “¿Tiene la autoconciencia un fundamento lingüístico? Erst Tugendhat y la Escuela de Heidelberg”, en *Logos*, 46, 2013, pp. 77-101.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X., “La tradición siriaca como intermediaria en la transmisión del pensamiento filosófico griego al entorno islámico: las *Categorías* de Aristóteles”, en *Estudios de Asia y África*, 54/1, 2019.
- MARINELLI, M. ^a C., *Una ricostruzione della genesi della Wissenschaftslehre a partire dal dialogo tra Reinhold, Maimon e Schulze sui concetti di Faktum e Reflexion (1789-1794)*. Tesis doctoral. Roma, 2021.

- MARQUARD, O., *Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- MAS, S., *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*. Madrid: Plaza y Valdés, 2014.
- ONCINA, F., “Autonomie”, en SCHMIEDER, F./TOEPFER, G. (eds.), *Wörter aus der Fremde*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2018, pp. 49-53.
- REALE, G., *Guida alla lettura di Aristoteles*. Bari: Laterza, 2007.
- *Il concetto di ‘Filosofia prima’ e l’unità della Metafisica di Aristotele*. Milano: Bompiani, 2008.
- “Introduzione”, en BRENTANO, F., *Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele*. Milano: Vita&Pensiero, 2012.
- RITTER, J., *Metaphysik und Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, ²2003.
- RIVERA DE ROSALES, J., “Die vierfache Wurzel des Dings an sich”, en VV. AA., *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Berlin: De Gruyter, 2010, pp. 743-753.
- “Von Kant zu Fichte. Die Verschiebung der Affektion und die Idealität der Anschauung”, en WAIBEL, V. L., *Die Rolle von Anschauung und Begriff bei Johann Gottlieb Fichte*. Berlin: Ducker&Humboldt, 2021.
- RUSSEL, B., *The Problems of Philosophy* [1912]. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SCHMIDT, A., *Göttliche Gedanken: zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
- SCHNÄDELBACH, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg/München: Karl Alber, 1974.
- *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- SCHNEIDER, E., “Naturae rationalis individua substantia. Einte theologische oder juristische Definition der Person?”, en BÖHM, TH./JÜRGASCH, TH./KIRCHNER, A., *Boethius as a Paradim of Late Anciente Thought*. Berlin: De Gruyter, 2014, pp. 245-269.
- SPECHT, R., “Franz Josef Brecht zum Gedenken”, en *Mannheimer Hefte*, 1, 1983, pp. 16–17.
- THOUARD, D., “Von Schleiermacher zu Trendelenburg. Die Voraussetzung der Renaissance des Aristoteles im 19. Jahrhundert”, en BAERTSCHI, A. M. /KING, C. G., *Die modernen Väter der Antike*. Berlin: De Gruyter, 2009, pp. 303-328.

VEGETTI, M., “L’Aristotele redento di Werner Jaeger”, en *Il pensiero*, 17, 1972, pp. 7-50.

WALTHER, G., *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*. Remagen: Otto Reich, 1960.

WILLIAMS, B., “Why Philosophy needs History?”, *London Review of Books*, 24/20, 2002, pp. 7-9.

II.4. Compendios lexicográficos y bibliográficos

ADRIÁN ESCUDERO, J., *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2009.

BECHT, M./Raffelt, A., *Martin Heidegger-Bibliographie. Sekundärliteratur (Zeitschriftenaufsätze, Buchbeiträge, Online-Ressourcen) 1917-2009*, 2009. Online-Version. Disponible en: http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidegger_50.html.

Brockhaus Kleines Konversations-Lexikon. Leipzig: Brockhaus, ⁵1911. Disponible en <http://www.zeno.org/brockhaus-1911>.

EISLER, R., *Wörterbuch der philosophischen Begriffe, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage*. Berlin: Mittler, 1904. Disponible en: <http://www.zeno.org/Eisler-1904>.

JARAN, F., /PERRIN, Ch., *Heidegger Concordance*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2013.

KIRCHNER, F. / MICHAËLIS, C., *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, von Carl Michaëlis neubearbeitete Auflage. Leipzig: Dürr’sche Buchhandlung, 1907. Disponible en: <http://www.zeno.org/Kirchner-Michaelis-1907>.

LIDDELL, H. G./SCOTT, R./JONES H. S. (eds.), *A Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. Disponible en: <https://www.perseus.tufts.edu>.

LÜBBE, H., “Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 11 / 3, 1957, pp. 401-452.

Meyer’s Großes Konversations-Lexikon. Leipzig: Bibliographischen Institut & Brockhaus, ⁶Auflage 1905-1908. Disponible en: <http://www.zeno.org/Meyers-1905>.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.4 en línea]. Disponible en: <https://dle.rae.es>.

— *Diccionario histórico de la lengua española (DHLE)* [en línea]. Disponible en: <https://dle.rae.es/dhle>.

RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (13 vol.). Basel: Schwabe, 1971-2007.

