

De próxima aparición en filosofía hispánica

Balmes, por D. Roca; *D'Ors*, por M. Ocaña; *Feijóo*, por A. Jiménez; *Mariana*, por P.J. Guijarro; *Ortega y Gasset*, por J. Lasaga; *Quental*, por M.J. Monteiro; *Suárez*, por S. Rábade; *Vaz Ferreira*, por J. M. Romero; *Zea*, por J.L. Gómez-Martínez.

Títulos en preparación de filosofía hispánica

Averroes, *Ciruelo*, *Ferrater Mora*, *García Morente*, *Gracián*, *Ibn Arabí*, *Ibn Paquda*, *Luis de León*, *Machado*, *Mata*, *Olavide*, *Rodó*, *Salmerón*, *Sanz del Río*, *Sebastian Izquierdo*, *Vasconcelos*, *Vitoria*, *Vives*, *Zambrano*.

Otros títulos que se anuncian de próxima aparición

Aristóteles, por M. Maceiras; *Buber*, por D. Sánchez; *Comte*, por J. Echano; *Gadamer*, por L.E. de Santiago; *Heidegger*, por R. Rodríguez; *Husserl*, por M. García Baró; *Kierkegaard*, por R. Larrañeta; *Levinas*, por G. González; *Lucrecio*, por J.A. Enríquez; *Parménides*, por T. Calvo; *Pascal*, por G. Albiac; *Pleton*, por J. Signes; *Ptolomeo*, por C. Mínguez; *Scheler*, por A. Pintor; *Stirner*, por C. Díaz; *Wittgenstein*, por R. Drudis.

En preparación

Abelardo, *Adelardo de Bath*, *Alfarabi*, *Althusser*, *Ayer*, *Bacon (Fr.)*, *Bayle*, *Benjamín*, *Bloch*, *Boecio*, *Brentano*, *Bruno*, *Buber*, *Comte*, *Copérnico*, *Cusa*, *Chestov*, *D'Alembert*, *Diderot*, *Duns Scott*, *Dussel*, *Engels*, *Escoto Eriúgena*, *Foucault*, *Fromm*, *Galileo*, *Gurwitsch*, *Habermas*, *Hartmann Ed.*, *Hartmann N.*, *Hegel*, *Heráclito*, *Herder*, *Jacobi*, *Jaspers*, *Kuhn*, *Lacan*, *Lacroix Jean*; *Lavelle*, *Lessing*, *Lichtenberg*; *Lukasiewicz*, *Malebranche*, *Montaigne*, *Mounier*, *Main de Biran*; *Ockham*, *Piaget*, *Plotino*, *Popper*, *Quine*, *Rorty*, *San Buenaventura*, *Sartre*, *Schopenhauer*, *Simmel*, *Vico*, *Voltaire*, *Wagner*, *Weber*.

Amable FERNÁNDEZ SANZ

Martin HEIDEGGER: *Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe* 58, Wintersemester 1919/20, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993, 274 pág.

La publicación de las lecciones que Heidegger impartió en los primeros años 20 nos da acceso al trabajo del cual brotarían las obras de los años posteriores, y nos plantea cuestiones que, como trataré de argumentar al final de esta recensión, son fundamentales para la interpretación de estas obras. Heidegger intenta buscar un camino filosófico propio en controversia con, y apropiación crítica de motivos provenientes de, Bergson (una cita del cual encabeza estas lecciones), Dilthey, el neokantismo, y, sobre todo, Husserl. En la lección que nos ocupa empieza a emerger una controversia con este último que alcanzará su pleno desarrollo argumental en los años siguientes y que en *Ser y Tiempo* está recogida sólo de manera implícita.

El problema central que, en sus idas y venidas, ocupa toda la lección es el del desarro-

llo de la idea de la *fenomenología como ciencia del origen*. Este desarrollo parte de la paradójica constatación de que la ciencia del origen puede aclararse en su idea sólo en la medida en que entra en la cercanía del origen mismo. La fenomenología le parece a Heidegger preferible frente a cualquier otra filosofía de su presente porque ha despertado el impulso fundamental de buscar la aclaración de todos los problemas filosóficos fundamentales en una concretización, en un traer a darse intuitivamente las cosas en cuestión (se trata del famoso «principio de todos los principios»). El origen que se busca es una región objetual propia de la ciencia del origen; la entera lección es un intento de traer a estar-dada la región origen.

El estar-dada de esta región es problemático porque, en la «vida en sí», que es el punto de partida de la consideración y, como se va a ir perfilando, el ámbito de toda donación, el origen no está dado de manera inmediata. («Vida en sí» es, dicho sea de paso, el equivalente en el joven Heidegger de la «actitud natural» husserliana, al igual que «vida en y para sí», que será como se determine en el desarrollo de la lección la región origen —con una expresión de resonancias inequívocamente hegelianas— se corresponde con la conciencia absoluta constituyente). La vida a partir de la cual surge el problema de traer a estar-dada la región origen es caracterizada como movilidad tendencial, intencionalidad, estar dirigida a un mundo. El mundo de la vida se estructura en *mundo circundante* (*Umwelt*), *mundo del con* (*Mitwelt*: podríamos decir, con términos de la filosofía más cercana: mundo que son los otros), y *mundo de sí mismo* (*Selbstwelt*).

La vida es cumplimentación y cumplimiento de tendencias. En ella destaca Heidegger algunos caracteres relevantes fundamentales: en primer lugar, el *bastarse a sí misma* (*Selbstgenügsamkeit*). Con esta expresión se intenta señalar un carácter estructural de la vida, un carácter de sus modos de cumplimentación, que implica que el cumplimiento de todas las tendencias vitales se lleva a cabo en un mundo accesible para la vida. Es un no-necesitar, en sus cumplimientos y en sus carencias, ir más allá de sí misma. El bastarse a sí misma hace de la vida un «en sí»; (podríamos decir que la «ensimisma» en sentido literal).

El segundo aspecto que se destaca en la «vida en sí» es que todo lo que en ella sale al encuentro lo hace dentro de un *plexo de mostraciones* (*Bekundungszusammenhang*), en un conjunto de «vistas». El carácter de mostración está estrechamente ligado con el *carácter de expresión*. La vida se expresa y expresa con ello aquello que en ella sale al encuentro. Las ciencias son, desde este punto de vista, plexos de expresión en los cuales los plexos de mostración de la vida son tomados en una nueva tendencia distinta a la de la experiencia vital fáctica. La consideración de estos dos plexos de expresión distintos (experiencia vital fáctica y ciencia) propicia la constatación de que todo lo que sale al encuentro en la vida lo hace siempre *de algún modo*; este darse «en» un modo de todo lo que se da es lo que permite llamarlo fenómeno. Este modo es el «cómo» atemático en que se muestra todo «qué», todo contenido.

El tercer aspecto de la «vida en sí» que se señala es su *centramiento* (*Zugespitztheit*) en *el mundo de sí mismo*. La autobiografía, en cuanto plexo de expresión, nos muestra cómo el dar forma a la experiencia que se tiene de sí mismo es al mismo tiempo expresar la vida: relatarme es relatar mi mundo de la vida. Pero este centramiento, este estar centrada de la vida en el sí mismo que la vive es también experimentable en fenómenos tan simples como la percepción del entorno (distinta en función de mi posición) o la vivencia estética de una melodía (diferente en función de mi estado de ánimo). El centramiento significa que la actitud fáctica (o «natural») es un «estar en dirección a ...» «según *tendencias* específicas. En cuanto que la tendencia es un carácter estructural suyo, el vivir (tomado a la vez en sentido transitivo e intransitivo) tiene carácter situacional: todo lo que se vive, todo lo que es fenó-

meno en la vida (incluso el modo en que yo mismo soy fenómeno para mí mismo), lo es dentro de una situación del sí mismo. Pero esto quiere decir que el «cómo» atemático de los plexos de mostración tiene carácter de situación. Hay pues, una conexión entre el centramiento de la vida en el mundo de sí mismo y su carácter de mostración. Por otro lado, en el mundo de sí mismo surgen las *tendencias*; la propia historia, el serse sido, proporciona *motivos* para nuevas tendencias. La inquietud de la vida, su cumplimentación, consiste en buscar el cumplimiento de las tendencias a través de la consecución de una situación de cumplimiento. Por tanto, también el bastarse a sí misma de la vida, el serse suficiente para alcanzar cumplimiento, se funda en el centramiento en el mundo de sí mismo, en el carácter de sí mismo de tendencias, motivación y cumplimiento. Se anuncia aquí una cierta primacía del mundo de sí mismo.

Si lo hasta aquí visto puede en cierto modo considerarse como el fruto de los primeros pasos de Heidegger en el terreno del que luego brotará la analítica existencial, el siguiente estrato de la investigación ofrece importantes desarrollos en lo que pudiéramos llamar un concepto puramente intencional de ciencia. Se trata de investigar la génesis, «conforme a sentido» (*sinnmäßig*: el concepto de sentido es abundantemente usado en toda la lección, sin que se llegue a precisar bien su alcance), de la región objetual de una ciencia a partir de un suelo experimental preteórico que proporciona la vida fáctica. Se parte de que las ciencias son plexos de mostración específicos dentro de los cuales círculos determinados de lo que sale al encuentro en la vida fáctica aparecen de un modo determinado. Las ciencias requieren, por tanto, un *suelo experimental* para poder ponerse en marcha, para poder cumplimentar su comportamiento teórico-cognoscente. El suelo experimental surge en cuanto tal cuando se delimita un sector de la vida, el cual proporciona motivos para su conformación en una nueva figura. En cuanto que se elabora a partir de esos motivos, el suelo experimental es *región de cosas* (*Sachgebiet*) de la ciencia en cuestión. Los fragmentos expresivos en que se conforma esta región constituyen la *lógica concreta* de la misma. (Obsérvese que aquí «lógica» no significa un orden autónomo del pensar sino que consiste en la captación de las estructuras formales objetivas de la región; la «lógica pura» consistirá, de acuerdo con este concepto, en las determinaciones estructurales universales del objeto en cuanto objeto). De acuerdo con esto, tendríamos que las ciencias se determinan en su método y su problemática a partir de los motivos de la región objetual de la ciencia del caso. Lo cual implica, y que lo implica se hace explícito en el curso de la región: cualquier intento de hacer consideraciones metódicas aisladas, «abstractas», previas a la ciencia misma, puede ocultar la transferencia ilegítima de motivos propios de una región dentro de otra. De acuerdo con este concepto de ciencia, el paso «metódico» fundamental y previo a cualquier otro es traer a estar-dada la región objetual de la ciencia que se busca desarrollar. Para ello es preciso, en primer lugar, el *poner a disposición* el suelo experimental (*Bereitung des Erfahrungsbodens*: preparación en el sentido de dejar listo el suelo experimental para su elaboración en región de cosas). Este explícito poner a disposición el suelo experimental es necesario por las características del fondo destacándose a partir del cual surge este suelo: la experiencia de la vida fáctica. Esta consiste, por el lado del ser-experimentado mismo del que experimenta, en un haber interiorizado lo experimentado en un fondo de disponibilidades, y por el lado del estar-experimentado de lo experimentado, en un estar-a-disposición (*Verfügbarsein*). La conexión de lo experimentado en la experiencia de la vida fáctica está determinada por los cursos motivacionales-tendenciales de un vivirse a sí mismo. Todo lo experimentado está en conexión, pero en una conexión única y lábil en la que no se da un destacarse de unas regiones frente a otras. Para la obtención de un suelo experimental unívoco que pueda dar motivos para la conformación de una región de cosas,

es precisa una conexión *homogénea* de las experiencias que se determine a partir de la copertenencia del contenido de lo experimentado en cuanto tal. Pues bien, según Heidegger, este poner a disposición sólo es posible a través de una ruptura del respecto de lo experimentado con el sí mismo, con la vida que lo vive. Esto significa que la tendencia con que la ciencia toma los mundos de la vida es desvivificadora; en cuanto que la región objetiva de la ciencia surge de una ruptura del respecto de lo experimentado con el sí mismo (ruptura a través de la cual las ciencias quedan esencialmente ligadas a la experiencia fáctica de la vida), en ella ya no se encuentran posibilidades de cumplimentación (pues éstas consisten precisamente en el respecto de lo vivido al sí mismo).

Todo este desarrollo implica que hay dos modos fundamentales del estar-dado: el estar-dado que es un rendimiento (*Leistung*) de la ciencia y el estar-dado que es un estar-ya-dado (*Vorgabe*) propio del suelo experimental, previo a ese rendimiento y a su posible puesta en marcha.

De acuerdo con este concepto de ciencia, la tarea fundamental y primera de la fenomenología, decíamos, es poner a disposición el suelo experimental para la conformación de la región origen. Se trata de obtener ese estar-ya-dado que posibilite la investigación de la región. Heidegger insiste en el carácter de *región* (*Gebiet*) del origen: el origen no es ninguna proposición, axioma, principio o intuición mística. El origen que se busca es la vida misma en su gestarse, en su originar las figuras de la vida. Esto significa que no se trata de la multiplicidad de contenidos de la experiencia fáctica o de las ciencias. Se trata de buscar algo en la vida, un contenido que en su «remitir a ...» señale a la región origen como ámbito privilegiado. Los diferentes contenidos de las ciencias son diferentes en su qué, y, en cuanto que meramente diferentes en un mismo plano, iguales en su rango para la vida. Pero todos los contenidos-qués siempre se exponen de algún modo, en un cómo. Se puede constatar, a través por ejemplo del recurso a la historia, este centramiento de todas las regiones de la vida sobre «vidas de sí mismo» de generaciones. Este centramiento en el mundo de sí mismo es un contenido modal (*Wiegehalt*) que no está ligado a ningún qué, a ningún contenido material (*Wasgehalt*), sino que todos ellos se dan «dentro de» aquél: él los atraviesa y abarca a todos. En este contenido modal se da un remitir de lo vivido a los mundos de los sí mismos que lo viven. Si el mundo de sí mismo ya había mostrado un carácter señalado en la primera consideración de la vida en sí, ahora parece que la ciencia del origen debe desenvolverse como una investigación del mundo de sí mismo en su carácter de mismidad, en sus determinaciones generales (no en cuanto este o aquel mundo de sí mismo). Con lo cual Heidegger tiene forzosamente que entrar en controversia con la psicología.

Heidegger ve la *psicología* (y también la fenomenología trascendental husserliana) como una ciencia que no responde a las exigencias que el concepto intencional de ciencia impone, como una ciencia en la cual el primado del método frente a la cosa hace que se transfieran al conocimiento del sí mismo los métodos propios de las ciencias naturales.

Frente a ello, él piensa que es necesario obtener una *experiencia fundamental en la que el sí mismo se muestre como sí mismo*. Pero en cuanto que esta experiencia se destaca sobre una corriente del experimentar, es preciso también considerar el «fondo sobre el cual» del destacarse de esta experiencia para ver qué quiere decir el destacarse de esta experiencia: en qué consiste, qué se modifica en la experiencia destacada frente a la corriente del experimentar en la cual no hay ningún destacarse de unas experiencias frente a otras. Heidegger investiga, pues, esta corriente del experimentar: el campo de la cotidianidad. El carácter fundamental, que se conserva en todas sus modificaciones, de la experiencia fáctica de la vida es que todo aquello con lo que me ocupo, en lo que vivo, me es *real*, se me da como real. La cuestión es cuál es el sentido de este carácter de real. Este sentido es, dice Heidegger,

ger, la *significatividad*. Vivo sumido en la significatividad de la cosa y en esa medida ella me es real. Todo se me da dentro de un plexo de significatividades que se compenetran constantemente. Incluso lo indeterminado, el «algo» de la vida fáctica, es indeterminado dentro de un plexo de significatividades determinado. Este vivir las significatividades es *arreflexivo*. La vida es un sumirse, a partir de un horizonte de expectativas (el fondo de disponibilidades que es lo experimentado en cuanto que está experimentado, interiorizado) en un tender motivado que tiene, de modo no temático, el carácter de significatividad. Experimentando un plexo de significatividad no se experimentan «*Sachverhalte*» («estados de cosas» o «situaciones objetivas») sino «*Lebensverhalte*» («estados de vida» o «situaciones de vida»). Son características de esta experiencia vital fáctica su apertura y su fluidez; el horizonte de expectativas dentro del cual me son accesibles las significatividades es móvil.

Se trata de ver ahora cómo llegan a destacarse experiencias determinadas dentro de esta corriente del experimentar. Heidegger considera para ello el fenómeno del «tomar nota» o «darse cuenta» (en el sentido literal de «darse noticia», «contarse»: *Kenntnisnahme*) de lo experimentado: en él el plexo experimentado se toma como un *todo relativo*, se desvanecen en cierto modo cada una de las fases momentáneas a través de las cuales ha transcurrido el experimentar. En el «darse cuenta» de lo experimentado se da una tendencia a la consolidación, a la fijación en figura de lo experimentado; se estabiliza con ello el horizonte de expectativas, y las tendencias se perfilan unívocamente.

Si bien los círculos que se destacan en el «darse cuenta» permanecen dentro del círculo de la significatividad, las tendencias a la estabilización que en él se manifiestan pueden radicalizarse; surge así el conocimiento teórico de cosas, de Objetos¹. Una cosa en sentido estricto, un Objeto, es el resultado de la ruptura de todos los aspectos de significatividad. Esta ruptura es una caracterización *positiva*: ella posibilita el estar-a-disposición de los «fragmentos» para un nuevo poner en relación (para una búsqueda de relaciones entre las «representaciones» que surgen así, podríamos decir, acudiendo al Heidegger posterior). Esta ruptura coincide, pues, con lo que antes se ha llamado poner a disposición el suelo experimental.

El punto al que se llega con esto impone la profundización en el sentido de este conocimiento teórico de cosas en sentido estricto. Se trata de ver si la fenomenología tiene que definirse, en tanto que se deja dar la medida por su objeto propio, como un conocimiento distinto que éste (el conocimiento de Objetos), y, cuáles son los rasgos de este conocimiento (hay que decir que, debido a la cercanía de la conclusión del semestre, todo este desarrollo está únicamente esbozado y no es tan estricto como el resto de la lección). Heidegger examina las tradicionales objeciones a la filosofía (que Husserl había hecho suyas en *La fenomenología como ciencia estricta*) e intenta mostrar cómo todas ellas tienen su fundamento en la absolutización del conocimiento teórico de cosas, en tomarlo como *el* conocimiento. En el conocimiento teórico de cosas se consideran los Objetos en una *ordenación*, como incluídos en un ámbito que se puede definir por un conjunto de relaciones simples (como por ejemplo: un espacio geométrico). Sólo un Objeto perteneciente a una

¹ A falta de mejor recurso, sigo aquí la convención de verter «*Objekt*» como «Objeto» y *Gegenstand* como «objeto». «*Gegenstand*» (objeto con minúscula) significa en este contexto el mero hacer frente de la cosa (en sentido neutro); «*Objekt*» (Objeto) significa el estar determinado como cosa (digamos «cosa» en sentido caracterizador: mera cosa), como algo fijo, inerte y aislado. Recuérdese la distinción anterior entre estar-ya-dado previo a la elaboración teórica, y el estar-dado que surge de esa elaboración. La cuestión que discute Heidegger es si puede haber una elaboración que no haga de su tema un Objeto.

ordenación es susceptible de obtener una determinación definitiva, precisamente porque determinarlo significa colocar y determinar su lugar dentro del ámbito de ordenación. Los conceptos de ordenación «cubren» completamente su Objeto. Sólo en estos ámbitos es posible la obtención de un método fijo y unívoco. La cuestión es si hay otros conceptos: está claro cuál es la respuesta para Heidegger, de acuerdo con su concepto de ciencia: si no es lícito hablar de leyes puras del pensar con independencia de lo pensado, no se puede llamar a los conceptos de ordenación leyes del pensamiento (como si expresaran el único modo en que puede pensarse), sino más bien expresión de la lógica concreta del ámbito de las cosas en sentido estricto, fundada en la estructura fundamental de ese ámbito.

En cambio, en la fenomenología tal como Heidegger la intenta desarrollar, se trata de captar las vivencias como vivencias en situación y no como Objetos. Heidegger adelanta una serie de tesis metódicas que, como ya he dicho, no alcanzan una aclaración plena en esta lección. El modo de captar las vivencias como vivencias en situación es el *comprender puro* (aquí se inserta Heidegger en la problemática *Verstehen/Erklären* tan importante en aquellos años). El comprender puro es un *acompañar* (*mitgehen*: tal vez hay que ver aquí una referencia crítica al no coherer *-mitmachen-* las tesis de la actitud natural en Husserl) a la vida fáctica que se sirve de la *construcción interpretativa de situaciones*, se vivifica en una *intuición fundamental* (que se da en el acompañar el curso de la vivencia) y se apoya en una *destrucción crítica* de las «cosificaciones» u «objetivificaciones» de los fenómenos, en un contra-ver lo que no es el fenómeno. Esta destrucción crítica la interpreta Heidegger aquí como *dialéctica* (con referencia expresa a Hegel, de cuya *Fenomenología del espíritu* se dice que sólo pueden comprenderse sus tendencias auténticas a partir de la fenomenología). La dialéctica, el decir lo que *no* es un fenómeno tiene un sentido positivo, trae el fenómeno a expresión. Los conceptos en fenomenología son conceptos de expresión y no de ordenación: su función principal es el señalar y no el subsumir; no cubren su objeto (que siempre es *más* que lo expresado). A partir de aquí se puede imaginar cuál es el sentido de la crítica que aquí y allá (más en los apuntes personales que en las lecciones mantenidas: basta confrontar las notas sobre la parte final —Apéndice A/I— con los apuntes de Oskar Becker -Apéndice B/II-) se dirige a Husserl: es también naturalismo pensar que todo objeto es un Objeto, tomar como expresión última de la norma del espíritu cognoscente tendencias que son sólo condiciones de la obtención de disponibilidades lógicas unívocamente accesibles para la clara ordenación de un campo de objetos. Pero es importante no perder de vista que esta crítica se hace desde una radicalización del concepto intencional de ciencia.

Heidegger retoma, para concluir, el hilo principal. Se trataba de obtener una experiencia fundamental del mundo de sí mismo. El excursus sobre el conocer teórico de objetos frente al conocer interpretativo fenomenológico sirve a Heidegger para legitimar la necesidad de acudir al modo en que en la vida fáctica me tengo a mí mismo para obtener esa experiencia fundamental, para que sea el sí mismo fáctico el que nos muestre las vías de su captación y expresión. En el fenómeno del «tenerse a sí mismo» en la vida fáctica investiga Heidegger, por un lado, el sentido del «tener», y, por otro, el sentido del «sí mismo» tenido en ese tener. El «tener» del «tenerme a mí mismo» en la vida fáctica consiste en la obtención y pérdida del *estar familiarizado con* (*Vertrautsein*) la vida concreta misma: el inclinarse de modo previo, proveniente de las experiencias de la vida, en nuevos horizontes. En este provenir e inclinarme-ya (*vorneigen*) me soy comprensible. En cuanto este venir de ... (provenir) que va ya hacia... (inclinarse previo) la vida muestra que en ella prima el *respecto* frente al contenido. El «sí mismo» tenido en el «tenerse a sí mismo» es la situación: «Me tengo a mí mismo significa: la situación es comprensible». La situación tiene tres

«elementos de sentido»: sentido de respecto, sentido de contenido y sentido de cumplimiento. Estos tres elementos de sentido son meramente apuntados, se aplaza su consideración detallada para la tarea de una fenomenología específica del sí mismo.

El interés de esta lección, y en general de todas las lecciones de estos años, es, como este resumen expositivo ha intentado mostrar, mucho más que «meramente arqueológico», y plantea bastantes cuestiones importantes para la interpretación del pensamiento de Heidegger, lo cual significa: para nuestro presente filosófico, determinado esencialmente, para bien o para mal, por este pensamiento.

En primer lugar, está el problema de los *aspectos metódicos* del pensamiento de Heidegger. Se ve que la adhesión a la fenomenología de Heidegger es una cuestión central en su pensamiento y que en manera alguna puede ser minimizada como a veces se hace; Heidegger se entiende a sí mismo como radicalizador de la fenomenología. Otra importante cuestión que debe ser revisada a la luz de las lecciones es la de la crítica de Heidegger a la posición husserliana, que debe ser comprendida en toda su amplitud (y, también, si es menester, criticada, pero teniendo en cuenta toda la base argumental). Por otro lado se ve que, a pesar de toda la cercanía que lo desarrollado aquí puede tener con el análisis de la mundanidad del mundo llevado a cabo en *Ser y Tiempo*, falta lo esencial: *la cuestión del ser*. Aquí la cuestión es la cuestión del origen; origen al cual, cuando se le pone un nombre, se le llama «*Vida en y para sí*» o «*Espíritu en y para sí*». (Denominaciones que suscitan otra cuestión cuyo interés es también mucho más que meramente histórico: la influencia de Hegel en el joven Heidegger. Hablando de Dilthey, dice Heidegger que todo investigador tiene una proveniencia espiritual determinada. ¿Cuál es la proveniencia espiritual de Heidegger? ¿Cuáles son sus «héroes», en el sentido de *Ser y Tiempo*?). Pero es que, además, las únicas referencias a la «ontología» que se hacen en la lección entienden a ésta como generalización de los contenidos de la ciencia y son bastante críticas. Sería de una importancia fundamental ver en qué momento, por qué motivos, con qué necesidad, se impone a Heidegger la cuestión del sentido del ser como la cosa de su pensar; las opciones interpretativas que con ello se abrirían se moverían entre ver la analítica existencial de *Ser y Tiempo* como un resto de una posición que se está abandonando o bien considerar la cuestión del sentido del ser como la profundización consecuente de la posición anterior.

Otra cuestión central, y difícil, es la aclaración del sentido de la facticidad de la vida fáctica. En varias de las lecciones de estos años, y también en ésta, Heidegger se siente obligado a elaborar una respuesta a las posibles objeciones de escepticismo que se le puedan hacer, tanto por insistir en el carácter fáctico de la vida, como por el recurso a la historia como órgano del comprender fenomenológico (algo a lo que no hemos hecho referencia en nuestro resumen y que merecería una consideración independiente). En esta lección se responde a estas objeciones diciendo que *lo fáctico de que trata la fenomenología es a la vez expresión*, y no individuo de una especie o caso de una ley. Pero la cuestión es si esta respuesta soluciona los problemas o produce estos nuevos; una cuestión que sólo se puede responder atendiendo al desarrollo del tema a lo largo de estos años.

Ángel GALÁN BUJÁN

MARTÍNEZ, F. J.: *Las ontologías de M. Foucault*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995, 173 páginas.

Muchos son los textos sobre Michel Foucault publicados en los últimos años; cada vez más rigurosos, cada vez más atentos a la totalidad de sus escritos, a los debates, a los espa-