

*El neokantismo en el joven Heidegger**

(The neokantianism in young Heidegger)

Stefano CAZZANELLI

Recibido: 1 de marzo de 2010

Aceptado: 5 de mayo de 2010

Resumen

En este artículo queremos analizar los primeros cursos y escritos de Heidegger intentando aclarar las razones de su progresivo alejamiento del ámbito neokantiano hacia la asunción del método fenomenológico. Dedicaremos especial importancia a la comparación con la obra de Emil Lask, pensador fundamental para la génesis de la filosofía heideggeriana. El punto de llegada de nuestro recorrido será el esbozo del porqué Heidegger considera necesario un planteamiento hermenéutico de la fenomenología.

Palabras claves: Lask, neokantismo, Heidegger, pre-teorético, valor, valer, deber-ser, método teleológico, hermenéutica, fenomenología.

Abstract

In this article we intend to analyze Heidegger's early courses and writings, trying to explain the reasons of his progressive departure from the neokantian field towards the acquisition of the phenomenological method. We will dedicate special attention to the comparison with the work of Emil Lask, a fundamental thinker for the genesis of Heidegger's philosophy. The ending point of our path will be the outline of Heidegger's reasons to consider that a hermeneutic approach to phenomenology is necessary.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación "Interpretación y verdad en la hermenéutica fenomenológica" (FFI2009-11921) del Plan Nacional de I+D, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

Keywords: Lask, neokantianism, Heidegger, pre-theoretical, value, validity, ought, teleological method, hermeneutics, phenomenology.

En este artículo intentaremos aclarar algunos puntos fundamentales del pensamiento del joven Heidegger relativos a su progresivo alejamiento de la escuela neokantiana hacia la asunción de la actitud fenomenológica. El objeto principal de nuestro análisis será el curso del *Kriegsnotsemester* de 1919, titulado *Die Logik der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Aquí el joven profesor de Freiburg busca una nueva *definición* para la filosofía capaz de explicitar su instancia más profunda: la de fundación originaria, filosofía como *Urwissenschaft*. Este objetivo responde a la urgencia de salvar las prerrogativas del pensamiento filosófico distinguiéndole, por un lado, de las ciencias positivas y de su metodología (evitando reducir la filosofía a una ciencia entre otras, según el modelo del positivismo) y, por el otro, del “sentir” irracional de las filosofías de la vida.

Nuestro objetivo será demostrar cómo el planteamiento transcendental del neokantismo fue para Heidegger un ingrediente fundamental, no sólo en cuanto polo de oposición, sino también como reactivo necesario para la apertura de un conjunto de problemas y soluciones que le acompañaron al menos hasta *Sein und Zeit*. A lo largo del análisis se hará evidente que el método fenomenológico, a pesar de emerger como alternativa al método teleológico-crítico, intenta responder a las mismas cuestiones transcendentales del neokantismo como son, por ejemplo, el problema del conocimiento y el estatuto de la significación.

Volver a los primeros cursos impartidos por Heidegger en Freiburg y redescubrir su íntima relación con el pensamiento filosófico transcendental, tanto neokantiano como fenomenológico, no responde principalmente a un objetivo histórico o filológico sino a un fin filosófico. Afrontar temáticas como la historicidad del yo, la superación de la esfera teórica hacia un ámbito precategórico o la recuperación de un mundo vivo donde el hombre *exista*, no significan a nuestro juicio un abandono del problema del significado hacia perspectivas moralmente edificantes (poco o incluso nada relevantes desde un punto de vista filosófico). Al contrario, creemos se trate del esfuerzo de profundizar en el problema del sentido introduciéndolo en un cosmos vivo e histórico habitado por personalidades vivientes. Las críticas heideggerianas al neokantismo, así como posteriormente a la fenomenología husserliana, no nacieron entonces de la exigencia de fundar un “nuevo pensamiento” de carácter místico o anti-filosófico sino que intentan traer bajo la mirada de la filosofía transcendental (es decir, al interior de la esfera del significado y de sus condiciones de posibilidad) problemas, como el de la vida y de la historia, generalmente no tematizados por ella.

1. *Die Logik der Philosophie y Die Idee der Philosophie*

En 1915 Heidegger concluía su *Habilitationsschrift* sobre Duns Escoto. Cuando el *Doktorvater* Heinrich Rickert leyó este escrito, se dio cuenta de las profundas relaciones entre el análisis heideggeriano y el pensamiento de otro de sus estudiantes: Emil Lask. La influencia de éste sobre el pensamiento de Heidegger se hace patente leyendo tanto los primeros escritos del filósofo de Meßkirch¹, como las numerosas referencias contenidas en su correspondencia². No sorprende, entonces, que el nombre de Lask esté citado aproximadamente una docena de veces en el texto del *Habilitationsschrift*.

Las cosas cambian con el primer curso universitario como joven docente: Lask es nombrado aquí sólo una vez y además de forma bastante crítica³. Sin embargo, este aparente desapego esconde una profunda comunión de problemas que es posible explicitar a partir de un análisis de los títulos: *Die Idee der Philosophie* para el curso de Heidegger y *Die Logik der Philosophie* para el libro publicado por Lask en 1910. En éste el joven neokantiano pretende ir más allá de los límites de Kant, el cual, a su juicio, se habría limitado a una lógica del campo del ser. Aprovechando la separación de Lotze entre esfera del ser y esfera del valor, es decir entre dominio de la realidad efectiva (sensible) y dominio de la lógica (no-sensible), Lask intenta concebir un conocimiento categorial de lo no-sensible, o sea una lógica de la lógica, justamente una lógica del conocimiento filosófico. Conforme a este objetivo, lleva hasta sus últimas consecuencias el gesto kantiano de la revolución copernicana: tras el cambio desde el análisis del objeto al análisis de su conocimiento crítico, extiende la potencia de la lógica a toda la esfera del conocimiento, incluido el filosófico. Se entiende ahora la razón del subtítulo de su obra: *eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. A este respecto son iluminadoras las siguientes palabras: «Toda la dificultad procede del hecho que, incluso en filosofía, nos movemos en el estadio superior del sentido teórico, en la esfera de la forma categorial de la forma. Por esto, en lógica nos movemos en la esfera de la forma categorial de la forma categorial»⁴.

En un cierto sentido podría decirse que la pregunta-guía del texto de Lask es la misma del curso de Heidegger: ¿Cuál es el estatuto de la filosofía? ¿Cuál es el origen de lo teórico? La solución a estas cuestiones es sin embargo muy diferente: Lask subsume la filosofía, así como las ciencias de la naturaleza, bajo la misma égida, la de la lógica. Por lo tanto, resuelve teóricamente el origen de lo teórico, así como afirma Heidegger: «¿Qué es lo teórico y qué puede aportar? [...] La

¹ Cfr. Heidegger (1978)¹.

² Cfr. Heidegger, Rickert (2002).

³ Heidegger (1999)¹, p. 88 [p. 106].

⁴ Lask (1924), p. 166.

única persona a la que inquietaba el problema, Emil Lask, ha muerto. Pero encontrar en Lask una formulación genuina del problema es tremendamente difícil por el hecho de que él mismo quiso resolverlo de una manera teórica»⁵. Que la filosofía como ciencia originaria sea presentada en clave teórica ya está explicitado en el título del libro: la *lógica* es, de hecho, lo que *determina* de forma *evidente* y consecuente su objeto. Una *lógica de la filosofía* es entonces el intento de de-finir objetivamente la filosofía sobre la base del modelo de las ciencias positivas.

¿Cuál es la postura de Heidegger al respecto? La respuesta a esta pregunta está contenida en el significado atribuido al término *idea*. En la segunda hora de clase, Heidegger lleva a cabo un análisis del significado de esta palabra empezando, como luego será su costumbre, por su sentido cotidiano. *Idea* es algo oscuro, vago, general, una especie de mínimo común denominador que reúne la multiplicidad de objetos a los que se refiere. La idea de cisne, por ejemplo, carece de todos los atributos de contenido que se pueden atribuir a todos los posibles objetos-cisne y, a pesar de esto, se refiere a ellos indicándolos en su estructura esencial de forma que, cuando el primer explorador europeo llegó a Australia y vio un cisne negro, a pesar del gran asombro, lo reconoció como cisne.

A partir de esto es posible afirmar con palabras más precisas que «La idea, según su naturaleza, no hace algo, no ofrece algo, a saber: no da su objeto en plena adecuación, en la completa determinación de sus elementos esenciales»⁶. Esto significa que la idea, no determinando de forma plena y evidente su objeto, lo deja indeterminado. Sin embargo, esta indeterminación no es a su vez indeterminada, sino determinada por la determinable determinación de la idea. En palabras de Heidegger: «El objeto permanece siempre indeterminado, pero esta misma indeterminación es una indeterminación determinada en función de las formas y de las posibilidades esencialmente metodológicas de una determinación que en sí misma es irrealizable. Esto constituye el núcleo del contenido estructural de la idea como tal»⁷. En consecuencia, la idea es una definición del objeto tal que este último está *indicado* en su estructura *formal*, en la trama de relaciones significativas esenciales que lo constituyen sin hacer referencia a su contenido (*Gehalt*), es decir sin determinar de forma definitiva lo que (*Was*) es.

A nuestro juicio es posible vislumbrar en estas pocas alusiones introductorias del curso la referencia a la célebre *formale Anzeige* contenida en estas pocas alusiones introductorias del curso: la *idea* de la filosofía es lo que indica el conjunto de motivaciones (es decir, de nexos intencionales) que constituyen la estructura de significado del objeto indicado. Como una especie de mapa formal, la idea define su objeto limitándose a señalar la totalidad de referencias, sin definirlo a priori a par-

⁵ Heidegger (1999) ¹, p. 88 [p. 106].

⁶ Heidegger (1999) ¹, pp. 13-14 [pp. 17-18, mod.].

⁷ Heidegger (1999) ¹, p. 14 [pp. 18-19].

tir de determinadas actitudes (como ocurre con la *lógica* de Lask que asume acríticamente una actitud teórica para determinar la esfera originaria). Creemos, entonces, que la *idea* de 1919 constituye un pródromo de lo que a partir del semestre invernal de 1919/20 se llamará *formale Anzeige*⁸.

Tenemos ahora que contestar a una nueva pregunta: ¿Por qué razón no es posible una determinación determinada de la filosofía? ¿Por qué no puede ser traducida en una lógica? La respuesta ya está contenida en las primeras páginas del escrito de 1915 sobre Duns Escoto: «La filosofía vive en tensión con la personalidad viviente [*lebendigen Persönlichkeit*] y de su profundidad y plenitud saca el propio contenido y la propia reivindicación de valor»⁹. Por consecuencia, el término *filosofía* no se refiere a la doctrina, a la ciencia positiva del filosofar, sino a una actividad interpretativa propia de un yo histórico, de una personalidad existente en el tiempo y determinada por la historia. Fossilizar la filosofía (así como el yo histórico) en un sistema significa, por lo tanto, perder su vitalidad originaria (es decir, su *verdad*): «La mirada del análisis se dirige hacia lo que en esa filosofía acontece. Ni siquiera una teoría del método o una *lógica de esta filosofía* [referencia implícita a Lask] podrían dar cuenta de algo así, puesto que ellas mismas tendrían que ser teorías en el sentido de esta filosofía»¹⁰.

En conclusión: mientras que Lask ha *predeterminado* la filosofía según una actitud teórica, Heidegger la mira directamente para captar el origen del *habitus* filosófico en la misma vida pre-teórica. Lask predetermina como teórico el *cómo* del filosofar, mientras que Heidegger dirige la atención a este mismo *cómo* (*Wie*) para que sea libre de determinarse a partir de su propio sentido de actuación (*Vollzugssinn*).

2. La centralidad del espíritu viviente

¿Cuál es la piedra angular que divide estos dos planteamientos? Heidegger hace coincidir el plano de la filosofía con la problemática de lo histórico o, mejor dicho, del yo histórico *en situación*, de la vida fáctica. ¿Cuál es el rol del yo en Lask? La frontera entre *Idea de la filosofía* y *Lógica de la filosofía* se encuentra, a nuestro juicio, en el estatuto del sujeto: el yo de Heidegger es un *espíritu viviente* totalmente inmerso en su mundo y en su historia. En cambio, el yo de Lask es un yo definido a priori por la actitud teórica y por el intento de categorizar la totalidad de lo real.

⁸ Cfr. Heidegger (1993), p. 248. La aplicación de la indicación formal a la filosofía será una tarea de la que se ocupará Heidegger en el semestre de invierno de 1920/21. (Cfr. Heidegger (1994), pp. 11-78).

⁹ Heidegger (1978)², pp. 195-196.

¹⁰ Heidegger (1982), p. 58 [p. 79, mod.], cursiva nuestra.

Para comprender esta diferencia es preciso remontarnos hasta la conclusión del *Habilitationsschrift* (que se añadió posteriormente en 1916), donde Heidegger expresa la necesidad de unir la lógica a una esfera translógica en la que se haga patente el momento vivo de la realización del significado: «No es posible ver en su verdadera luz la lógica y sus problemas en general si el contexto, a partir del cual ella está interpretada, no se vuelve un contexto translógico»¹¹.

Esta afirmación introduce la crítica a Lask que anuncia el proyecto heideggeriano de abandonar el planteamiento neokantiano hacia la búsqueda de la verdadera realidad y objetualidad del espíritu viviente e histórico: «Justamente en el problema de la *aplicación* de las categorías [...] es preciso reconocer la *parcialidad de una forma sólo objetivo-lógica de tratamiento del problema de las categorías* [nueva referencia a Lask]»¹².

Lo que resulta insuficiente de la *Logik* de Lask es la incapacidad de penetrar la facticidad histórica del significado en su acaecer: más que *atenerse a lo que acontece* limitándose a describirlo, él intenta inscribir este momento originario en su sistema categorial. Sin embargo, de este modo termina perdiendo la vitalidad y la movilidad de una experiencia que, necesariamente, no puede ser aferrada por una óptica teórica del filosofar.

Aunque con una perspectiva muy diferente, en una crítica a Lask del 28 de mayo de 1915, Rickert expresó la necesidad de hacer frente a la esfera del significado poniendo de relieve la importancia del yo como elemento fundamental para la constitución de la esfera originaria:

El objeto [*Gegenstand*] del conocimiento, así como usted lo formula, no es “algo que está en frente” [*Gegenstand*], sino sólo “algo que está” [*Stand*] y, por lo tanto, un “fragmento de objeto” [*Gegenstandsfragment*]. Su consideración es sólo “del objeto” [*objektive*] y, por eso, “artificial”, mientras que la consideración completa y, por lo tanto, real [*sachliche*] tiene que tomar en consideración el sujeto exactamente en la misma medida que el objeto y, de esta forma, hacer que la “región originaria” se encuentre en un conjunto de sujeto y objeto¹³.

Tanto Rickert como Heidegger querían volver a poner al sujeto en el centro de la reflexión filosófica. Éste era, sin duda alguna, un objetivo que compartían con Husserl que, en su *Ideen* de 1913, había hecho del *yo puro* el núcleo de su fenomenología¹⁴.

¹¹ Heidegger (1978)², p. 405.

¹² Heidegger (1978)², p. 407, cursiva nuestra.

¹³ Schweiz (1984), p. 227. Desafortunadamente Lask no pudo leerla: murió dos días antes en el frente.

¹⁴ En una de las notas finales de su *Habilitationsschrift*, Heidegger se refiere de forma explícita al *yo puro* de Husserl y al sujeto de Rickert como modelos para la reproposición de una “lógica subjetiva”. Cfr. Heidegger (1978)², p. 404, nota 4. Sin embargo, Heidegger cambiará pronto de opinión y, tanto a Rickert como a Husserl, les criticará la abstracción del *yo puro*, el cual oculta y desvitaliza la riqueza del *yo* histórico en su contexto de mundo.

3. La presentación de la filosofía trascendental de los valores

Puesta de manifiesto la diferencia respecto a Lask, volvamos ahora a 1919 para determinar la apertura heideggeriana hacia la verdadera *Urregion*. A diferencia de cuanto había afirmado en la conclusión del *Habilitationsschrift*, donde el objetivo propio de la filosofía debía ser proporcionar una visión del mundo¹⁵, ahora Heidegger adelanta la hipótesis según la cual ciencia originaria y *Weltanschauung* no tienen nada en común¹⁶. Se trata de una hipótesis que será verificada en el curso del análisis y que desvela la propiedad disyuntiva de la conjunción *und* del título: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*¹⁷. El camino que lleva a esta conclusión coincide con el recorrido que aleja progresivamente a Heidegger de sus raíces neokantianas.

El primer paso de este alejamiento coincide con el descubrimiento de la esencial circularidad que caracteriza la *Ur-wissenschaft*: para poder determinar la filosofía como ciencia originaria es preciso un *método* que nos guíe hasta ella, una brújula capaz de orientarnos en la individuación del objeto propio de la filosofía (o de su idea – en cuanto indicación formal del objeto). Además es evidente que el método idóneo para desarrollar esta función tendrá que ser proporcional al objetivo: en cuanto guía hacia lo originario tendrá que ser él mismo *originario*. Pero para ser tal tendrá que pertenecer y depender a su vez de una ciencia originaria que, sin embargo, es precisamente lo que tiene que encontrar. Por consecuencia: lo que es preciso demostrar resulta ser un presupuesto necesario de la misma demostración. Como más adelante repetirá en sus cursos y en sus escritos, Heidegger afirma que de lo que se trata no es de quebrar esta *circularidad*, sino de permanecer en su interior y comprenderla como necesaria. Superarla significa, de hecho, tomar conciencia de su esencial pertenencia a la estructura de la ciencia originaria.

Señalamos que la circularidad propia de la idea de la filosofía como *Urwissenschaft* no es sino un espejo de la que en el semestre de invierno de 1919/20 será la circularidad de la *vida en sí y para sí*, que, de hecho, se definirá como la ciencia originaria: «Ella [la fenomenología] es la ciencia originaria, la ciencia del origen absoluto del espíritu en sí y para sí – “La vida en sí y para sí”»¹⁸. Permanecer en el círculo y comprenderlo como necesario significa, por tanto, querer aferrar la vida en su vitalidad sin detener su flujo (a diferencia de lo que acontece en las concepciones del mundo).

¹⁵ «...la esencia con carácter de *Weltanschauung* de la filosofía...» (Heidegger (1978)², p. 410).

¹⁶ Cfr. Heidegger (1999)¹, p. 11 [p. 12].

¹⁷ La crítica relativa a la reducción de la filosofía a *Weltanschauung* ya estaba contenida en el libro de Lask: en lugar de proceder hacia el absoluto, que representa la tendencia genuina de la filosofía, la *Weltanschauungslehre* se limita a un actitud contemplativa puramente cognitiva (Cfr. Lask (1924), p. 199).

¹⁸ Heidegger (1993), p. 1.

En su camino hacia lo originario, Heidegger, siguiendo a Kant y a la escuela neokantiana, elige desplazar el centro de la atención: en lugar de esforzarse para encontrar el método capaz de desvelar el objeto del conocimiento originario, se dirige hacia el método-guía para el conocimiento del objeto, es decir, hacia el análisis del conocimiento, rasgo distintivo y mínimo común denominador de todas las ciencias (también de la originaria) independientemente de sus objetos de estudio. *Pendant* de este giro copernicano es la asunción de la psicología como ámbito de investigación: conocer es, de hecho, un proceso psíquico. Para el análisis de esta disciplina, Heidegger se refiere al pensamiento de Windelband, fundador de la escuela neokantiana de Baden. Dos son los escritos que presenta y sucesivamente critica: *Normen und Naturgesetze* de 1882 y sobre todo *Kritische oder genetische Methode?* de 1883. Seguir el recorrido que lleva Heidegger a superar la filosofía neokantiana, significa a la vez comprender las razones de la asunción del método fenomenológico como único camino posible para la determinación de la filosofía.

Tras observar la dinámica del conocimiento, Windelband describe su doble naturaleza, la coexistencia en él de dos ámbitos de investigación *radicalmente* distintos: «de un lado una ley coactiva [*Müssens*] y de acaecer natural, de otro lado una ley de deber moral [*Sollens*] y sentido ideal»¹⁹. Mientras que la esfera del acaecer natural es algo medible, analizado según los métodos de la inducción y de la deducción, el ámbito del deber moral identifica al contrario un proceso dirigido a fines últimamente no demostrables y que componen la base fundamental del conocimiento. Para Windelband estos fines o ideales constituyen la tarea propia de la filosofía que tendrá que hacerse cargo de ellos y sacarlos a la luz. Este desvelamiento puede ser realizado en base a dos modalidades diferentes: según el método *genético*, es decir buscando el origen de los ideales en la historia de las ideas y en el desarrollo cultural de la conciencia, o bien según el método *teleológico-crítico* que concibe estos axiomas como normas que el hombre *debe* respetar *si quiere* que su pensamiento sea verdadero. Mientras que el método genético se limita a la esfera del ser [*das Sein*], el teleológico se dirige a los valores [*die Werte*] y a su intrínseca validez [*die Geltung*] y constricción [*Sollen*]. Para la filosofía trascendental de los valores, confundir los dos planos significaría reducir el normativo al natural y, por consecuencia, rebajarse inevitablemente al relativismo²⁰ donde el *deber-ser* está determinado por el *ser* y por su contingencia. Para Windelband y Rickert: «La razón puede y debe ser comprendida sólo desde sí misma; sus leyes y sus normas no se pueden deducir de algo externo a ella. El yo es una acción egológica, debe ser activo. Su fin es el deber-ser. En el actuar se pone un límite, pero sólo para poder superarlo siempre de nuevo. El deber-ser [*Sollen*] es el fundamento del ser [*Sein*]»²¹.

¹⁹ Windelband (1907), p. 279 [p. 258].

²⁰ Cfr. Windelband (1907), p. 335 [p. 296].

²¹ Heidegger (1999)¹, p. 37 [pp. 44-45].

Resumidamente: más allá de la coacción natural de la estructura psíquica humana [*Müssen*] es posible identificar un deber-ser [*Sollen*] que empuja al hombre hacia un valor [*Wert*] fundado sobre una intrínseca validez [*Geltung*] y que, en el caso del conocimiento, coincide con la verdad. Sin embargo, toda esta construcción se funda sobre un presupuesto irrenunciable, verdadero fundamento de la filosofía de los valores: «El método crítico tiene como premisa la fe en los fines de *validez general* y en su capacidad de ser reconocidos por la conciencia empírica»²². Sólo porque el hombre quiere la verdad y tiende hacia ella, el método teleológico adquiere significado. Tanto para Windelband como posteriormente para Rickert, la verdad coincide con el reconocimiento de un deber, es una categoría transcendental situada completamente *a parte subiecti*. El dato, lo que aparece, será por consecuencia determinado como verdadero sólo en virtud de una “construcción” subjetiva, de un reflejo del deber-ser subjetivo sobre el ser objetivo, de la norma moral sobre el dato real. Consecuentemente el *hay* representa el deber más universal, algo que el yo tiene que reconocer en virtud de su voluntad de verdad y no en virtud del sentido intrínseco de lo que aparece.

Sin embargo Heidegger situará en el centro de la atención la cooriginariedad del dato significativo y del sujeto, poniendo de lado todos los deberes y fines, las teorías y las objetivaciones que representan unas construcciones no originarias y que, por lo tanto, no pertenecen a la *Urwissenschaft*. Esta operación se resiente, como es sabido, de la influencia de la fenomenología husserliana y de su regreso a lo originario, a las cosas mismas, así como ellas aparecen inmediata y regularmente.

Lo que quizás es menos sabido es la consonancia de algunas críticas heideggerianas con algunas afirmaciones de Lask. Éste, en 1908, pronunció en Heidelberg un discurso titulado *Gibt es einen »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik?*²³, en el que marcó una clara separación entre la esfera del conocimiento y la de la moral. A juicio de Lask, la verdad se sitúa completamente *a parte obiecti*, coincide con el valor transubjetivo del dato que, a nivel subjetivo, suscita el deber del reconocimiento, un deber, sin embargo, completamente ajeno a cualquier caracterización ética. El yo reconoce el valor del sentido objetivo sin ninguna toma de posición o respeto moral para el valor: «A partir del valor objetivo [...] nosotros elaboramos el correlato de la subjetividad - la cual se consagra y conforma a la validez objetiva - y producimos este “reconocimiento” o esta “dedicación” [*Hingabe*]»²⁴. Por consecuencia, Lask se abre a la separación entre esfera del valor y del deber-ser afirmando que el reflejo subjetivo del valor no es de por sí una

²² Windelband (1907), p. 342 [p. 301], cursiva nuestra.

²³ Heidegger conocía el texto de esta conferencia y de hecho lo cita en el curso del semestre estivo de 1919, relacionándolo, muy apropiadamente, con la crítica husserliana a la lógica normativa contenida en los *Prolegomena zur reinen Logik* (Cfr. Heidegger (1999)², p. 179).

²⁴ Lask (1923), p. 352.

norma moral. Se trata de una intuición que, como veremos, retomará Heidegger para sacar a la luz uno de los preconceptos de la filosofía de los valores.

4. La crítica de la filosofía trascendental de los valores

La crítica de Heidegger al neokantismo de la escuela de Baden se puede resumir en seis momentos:

1) En primer lugar Heidegger desvela el círculo fundamental que constituye esencialmente el método teleológico-crítico y que lo hace superfluo en base a sus propias premisas. Más arriba hemos recordado que la conciencia del ideal representa el gozne sobre el que pivota toda la dinámica de la filosofía de los valores. Este ideal del conocimiento corresponde a la *validez universal* [*Allgemeingültigkeit*], es decir a la verdad. Tendiendo imperativamente hacia él, el sujeto sería capaz de encontrar, en el interior del conjunto del material psíquico (aspecto material del conocimiento), las normas del pensamiento que constituyen los medios necesarios para poder realizar el ideal (aspecto formal del conocimiento). Sin embargo, Heidegger desvela como este trabajo de evaluación es últimamente inútil en la medida en que ser conscientes del ideal equivale ya de por sí a poseer los elementos constitutivos de la verdad: precisamente lo que el método teleológico habría tenido que descubrir: «El ideal tiene que estar dado ya como criterio de valoración crítica de la norma para llevar a cabo la tarea que identifica la tendencia más propia del método»²⁵. Para decirlo en una fórmula: presupuesto y objetivo del método coinciden.

2) Otro punto crítico del método teleológico es la coincidencia entre valor y deber-ser, es decir, la idea de que la vivencia subjetiva correspondiente al valor del ideal es un imperativo moral. Como decíamos más arriba, éste es un punto que se resiente mucho de la influencia de Lask. Refiriéndose a la experiencia cotidiana, Heidegger consigue demostrar que no todos los valores se anuncian en la conciencia por medio de un deber-ser: el estar-contento, por ejemplo, es un valor que no se presenta en el yo como un imperativo, sino como algo que *vale* de por sí. «Si el ideal, es decir, si la verdad como el fin que persigue el conocimiento, es un valor, éste ya no tiene necesidad de manifestarse como tal en un deber-ser. El valor es un en-sí-y-para-sí, no es un deber-ser, y menos aún un ser. El valor no *es*, sino que “vale”»²⁶.

²⁵ Heidegger (1999)¹, p. 44 [p. 52, mod.].

²⁶ Heidegger (1999)¹, p. 46 [p. 55]. Las afirmaciones de Heidegger al respecto, encuentran un eco perfecto en las primeras páginas de la *Logik* de Lask: «Es una empresa liberadora y clarificadora de la actualidad [...] el hecho de que el conjunto de lo que se puede pensar en general [...] se refiera a una última dualidad, a la fractura que separa lo que vale y lo que es, la región del ser de la del valer [...], lo que *es* y *acontece* de lo que *vale sin necesariamente deber-ser*» (Lask (1924), p. 6), cursiva nuestra.

3) Deshecho el vínculo entre valor y deber-ser, Heidegger se dirige ahora al nudo que ata verdad y valor. El reflejo subjetivo de lo verdadero no coincide necesariamente con un deber-ser, sin embargo, es posible que se ofrezca en un tomar-valor originario [*Wertnehmen*]. Esto significaría afirmar que la verdad es esencialmente un valor, algo intrínsecamente válido independientemente de la actividad evaluativo-teorética del yo [*für-Wert-erklären*]. Mientras que éste es un acto derivado por medio del que, por ejemplo, un regalo de un amigo viene determinado como valor, al contrario el tomar-valor es algo originario, propio de la vida en sí y para sí, autónomo respecto de la actividad cognoscitiva. Heidegger, sin embargo, rompe también este vínculo afirmando que «el ser-verdadero (*a-letheia*) como tal no “vale” [»wertet« nicht]. En el estar-contento como estar-contento vivo tomando-valores, en la verdad como verdad simplemente vivo [*in der Wahrheit als Wahrheit lebe ich*]. No aprendo el ser-verdadero en y a través de un tomar-valor»²⁷.

Heidegger está poniendo de manifiesto aquí lo que en poco tiempo (en el semestre estuvo de 1920) llamará de forma específica *Faktizität* de la vida y que, pasando por un planteamiento más explícitamente ontológico, llegará hasta *Sein und Zeit*. La verdad como tal es un ámbito que precede al del valor y, por propiedad transitiva, también al del deber-ser. La verdad, en la que vivo, es la esfera originaria del contexto significativo en el cual, ya desde siempre, estoy inmerso. A lo largo de los años ella terminará por coincidir con la originaria apertura de mundo, el espacio de posibilidad en el que el *Dasein* fáctico está arrojado. Se trata del mundo y de su significatividad, en el que me encuentro y que se me ofrece. La fórmula *In-der-Welt-sein*, sinónimo de *Dasein*, encuentra de esta forma su equivalente en la célebre frase de *Sein und Zeit*: «El “ser ahí” es “en la verdad” [*Dasein ist »in der Wahrheit«*]»²⁸, que constituye un eco ontológico del “vivir en la verdad” del *Kriegsnotsemester*.

Es muy llamativo que, también acerca de esta concepción de la verdad, Lask se presente como un punto de referencia fundamental para Heidegger. El joven neokantiano afirma de hecho: «Quien conoce no hace sino “vivir” en la verdad»²⁹. Para Lask, el mundo en el que inmediatamente nos encontramos es ya y desde siempre un mundo formado, es decir un “sínolo” significativo de materia y forma. La esfera primitiva es entonces un dominio pre-teorético de significados y no de entidades: el yo se encuentra en el mundo pasivamente, introducido en un plexo de reenvíos [*Bedeutsamkeit*]. La verdad se perfila a este nivel como algo inseparable del objeto (a saber, de la forma unida con la materia y determinada por ella), algo que coincide con la esfera del significado. El yo vive en las categorías constitutivas de la realidad, es decir vive en la verdad, en el significado: «Lo no-sensible [es decir el sig-

²⁷ Heidegger (1999)¹, p. 49 [p. 58, mod.].

²⁸ Heidegger (2001), p. 221 [p. 241].

²⁹ Lask (1924), p. 191.

nificado] [...] aparece ahora como el objeto de la “vida” [...], él sobreviene aquí únicamente a título de lo que él mismo es»³⁰. Lask anota al margen de esta frase un término que será fundamental para la constitución de la esfera originaria de Heidegger: «En cuanto algo pre-teorético [*als vorthoretisches Etwas*]».

En el momento en el que el yo desarrolla su propia actividad teorética, es decir cuando empieza a reflexionar, a *reconocer* y a *determinar* el mundo (la verdad) que tiene delante, descubre y sitúa bajo el reflector de la conciencia la forma categorial que revestía la materia. De esta forma da un paso adelante respecto al simple *vivir* el significado: «Es precisamente esta inmediatez la que desaparece en el conocimiento [en el sentido del conocimiento teorético] en cuanto éste es puro saber “acerca de” y por lo tanto posesión y adquisición no inmediatos, una actitud puramente mediada»³¹. Tanto para Heidegger como para Lask, la actitud originaria de la vida pre-teorética y la actitud derivada del conocimiento teorético son dos cosas profundamente diferentes. Por consecuencia, la verdad en cuanto ámbito de apertura originario es algo previo y esencialmente independiente del valor.

4) Desvinculada la verdad del deber-ser y del valor, la dimensión de lo verdadero termina coincidiendo con la del significado pre-teorético. Éste está ahora descrito como un conjunto de reenvíos que significan, que valen [*es gilt*]. La individuación del valer [*Gelten*], del significar en cuanto ámbito de la verdad, es lo que permite comprender fórmulas aparentemente tautológicas como el célebre mundejar del mundo [*es weltet*]. Éstas, a pesar de la alteración del lenguaje, poseen la gran ventaja de no fosilizar la verdad en un contenido objetivo determinado y de subrayar la insuperabilidad y la irreductibilidad del momento significativo: «Lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “mundeja” [*es weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo “vale” [*es wertet*]»³².

A diferencia de lo que afirma Rickert, para quien el valor y la validez son un dúo inseparable, para Heidegger la dimensión del valer, constitutiva del mundo y de la verdad, es autónoma y *sólo en segunda instancia* puede ser cristalizada en un valor. Valer y valor no son lo mismo: este último es, de hecho, sólo el fruto de un trabajo teorético que rompe y bloquea la movilidad del primero.

5) Desmontados los presupuestos relativos a las palabras claves del neokantismo (*Sollen, Werten e Gelten*), Heidegger pasa ahora a criticar el acto de evaluación del método teleológico que criba y configura el material cognoscitivo a la luz de la norma. Windelband atribuye la tarea de aprontar el material, por un lado a la psicología y por el otro a la historia: la primera analiza sólo la *forma* de los procesos cog-

³⁰ Lask (1924), p. 191.

³¹ Lask (1924), pp. 85-86.

³² Heidegger (1999)¹, p. 73 [p. 88].

noscitivos, es decir, la forma del desarrollo de los valores, mientras que la segunda establece sus *contenidos*³³.

Heidegger señala que tanto Windelband como Rickert, descuidando la neta separación por ellos mismos establecida entre esfera del ser y esfera del deber-ser, establecen un vínculo entre material psíquico-histórico (ser) y el ideal de la validez absoluta (deber-ser). A pesar de la incoherencia, el problema fundamental consiste en la aporofundación con la que ellos postulan una relación entre las dos esferas: se afirma que el deber-ser es el criterio de evaluación del ser pero no se explica como esto ocurre³⁴.

A diferencia de ellos, Lask afronta directamente esta cuestión y afirma, en sintonía perfecta con Heidegger, que el material es ya y desde siempre material hacia un ideal y éste, a su vez, es ya y desde siempre una norma *para* algo. Esta relación esencial entre materia y forma constituirá, como veremos, una de las características fundamentales de la esfera pre-teorética descrita por Heidegger y, además, representa un puente entre el neokantismo y la fenomenología. El valer de la forma “hacia” la materia [*Hingelten*] por un lado y el principio de la determinación material de la forma por el otro, constituyen de hecho un paralelismo neokantiano de la intuición y del cumplimiento intuitivo propios de la fenomenología³⁵.

6) La última crítica que Heidegger dirige a la filosofía de los valores se refiere a la donación del material. Para que el método teleológico pueda comenzar su actividad de evaluación es preciso que la psicología y la historia proporcionen el material exhaustivamente, “sin saltos”. Sólo así será posible sacar a la luz *todos* los procedimientos que determinan la norma del conocimiento verdadero. De hecho, si se dieran omisiones, podría ser que justamente en los procedimientos no proporcionados se encubriera un elemento fundamental para la determinación de la norma. Sólo quien ya conoce lo que se pretende demostrar puede detener el proceso de donación y afirmar que ya posee la totalidad de los procedimientos psicológicos correspondientes a la norma.

El hecho de que Windelband proporcione el material sólo hasta cierto punto no constituye, sin embargo, una posibilidad errónea, sino una necesidad esencial e insuperable del método teleológico: la psicología y la historia son estructuralmente abiertas, es decir, nunca completamente determinadas. En cuanto ciencias empíricas ellas tienen sólo una validez hipotética y contingente: un nuevo evento podría falsificar lo que hasta entonces se había considerado verdad. Por consecuencia el mismo método teleológico, fundado sobre psicología e historia, podrá llevar a verdades sólo probables, lo que lo hace inadecuado para la ciencia originaria.

³³ Cfr. Windelband (1907), pp. 350-351 [pp. 306-307].

³⁴ Cfr. Heidegger (1999)¹, p. 55 [p. 66].

³⁵ Ya los primeros intérpretes del pensamiento de Lask se dieron cuenta de este paralelismo: Cfr. Gurvitch (1930). Para un análisis exhaustivo de la relación entre el pensamiento de Lask y la fenomenología, véase Crowell (1981) y (2001).

5. El salto en lo originario: *Gibt es das »es gibt«?*

Heidegger abandona el método teleológico, condenado al fracaso, y hace suyo uno de los imperativos del método fenomenológico inaugurado por Husserl: *Zu den Sachen selbst*. Éste está expresado con las siguientes palabras de Heidegger: «Debemos sumergirnos hasta el fondo en esta labilidad del hecho y del conocimiento fáctico, del *factum*, hasta que nos resulte evidente su donación»³⁶. Esto significa abandonar todas las teorías preconcebidas que hasta ahora detenían el acceso a lo originario, dejar de lado cualquier tipo de actitud teórica para dirigirse directamente a los hechos, a lo que acontece. Se trata de sumergirse en aquella esfera pre-teórica, previamente descrita como verdad.

Heidegger está aproximadamente a mitad del curso y se encuentra ahora ante la ardua tarea de describir el marco originario de los hechos (*facticidad*), así como se presentan en primera instancia. Para este fin aprovecha la que según Lask era la categoría reflexiva por antonomasia, la más vacía y transparente y, justamente por esto, la más versátil: *es gibt*³⁷. El camino de abandono del teoreticismo neokantiano hacia la fenomenología coincide con un camino de *reducción* del mundo fenoménico a la pura donación, al simple ser-dado. Este *es gibt* es la puerta de entrada para lo que tanto los neokantianos como Heidegger/Lask/Husserl llaman *vor-theoretische*. Sin embargo, mientras para los primeros esta esfera originaria de la *donación pre-teórica* es algo mudo, opaco, del que nada se puede afirmar (y del que sólo se *deduce* su existencia), para los segundos ella coincide con el primer resplandor del significado, posee de por sí un sentido, es decir, está categorialmente pre-estructurada. El momento de lo originario no es un noúmeno desconocido o un *factum* bruto, sino un primer compromiso significativo entre la conciencia y el mundo.

Heidegger se plantea ahora la tarea de investigar esta esfera que precede a la distinción entre sujeto y objeto, donde no hay entidades determinadas, donde la actividad sintética del yo todavía no ha intervenido. Él quiere, en otras palabras, sacar a la luz el *darse de la donación*, el momento originario del cual y en el cual emerge la *donación* (el *hay*), o sea, la experiencia originaria. Es por esta razón que eleva al cuadrado la pregunta sobre el *hay*: «¿Se da el “hay” [*Gibt es das »es gibt«*]?»³⁸, reflejando sobre sí misma la categoría reflexiva de Lask.

Para el neokantismo, y en el caso Rickert, esta pregunta es absurda porque la *donación* no es algo que se ofrezca, sino una categoría del sujeto: las formas de jui-

³⁶ Heidegger (1999)¹, p. 58 [p. 69].

³⁷ Según Lask todas las categorías reflexivas, o sea, las que son fruto de la actividad reflexiva del sujeto sobre la forma lógica, no gozan de una total autonomía como las categorías constitutivas, es decir, las que son engendradas por el encuentro entre materia y forma. A su juicio, las primeras tienen una vida parasitaria porque dependen estructuralmente de las segundas (Cfr. Lask (1924), p. 68).

³⁸ Heidegger (1999)¹, p. 62 [p. 62].

cio sobre la realidad son las formas categoriales de la realidad misma. Esto significa que la realidad está estructurada formalmente a partir de formas de carácter subjetivo. En consecuencia *no se da el hay*, sino sólo una forma subjetiva del darse de la realidad. Para Rickert el ser (el mundo) es una categoría, en cambio para Heidegger (y, por supuesto, para Husserl) el ser es un *dato* de la experiencia. Para el neokantismo nada está *dado*.

Adelantándose a Heidegger, Lask, como hemos señalado, considera que la *donación* coincide con algo que se ofrece de forma ya estructurada al sujeto. A este nivel originario el yo vive el sentido, el significar del mundo sin constituirlo artificialmente. Como consecuencia, el *objeto* de la esfera originaria ya no es un *Gegen-Stand*, sino más bien una experiencia viva caracterizada esencialmente por el *remittir a [intencionalidad]*. La pregunta de Heidegger sobre la *donación de la donación* es la pregunta sobre el sentido de esta experiencia originaria, sobre la *donación*, es decir, la introducción del problema del *cómo (Wie)* toda la esfera del significado (el segundo *es gibt*) sea vivida, es decir, *dada* (el primer *es gibt*).

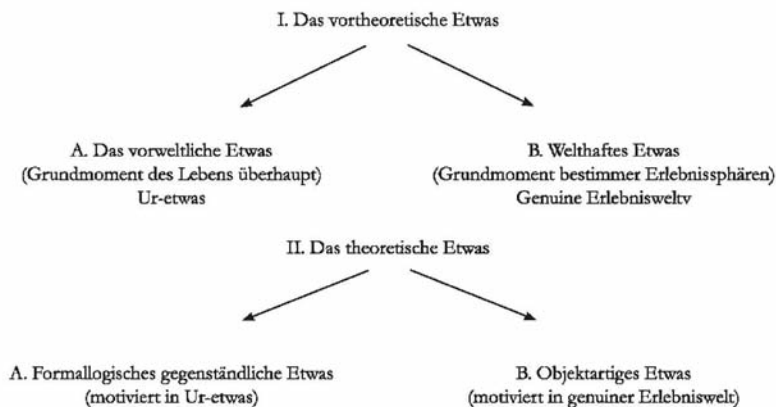
La cercanía entre Heidegger y Lask es evidente. Sin embargo, el enfoque de esta *Ur-erlebnis* es muy distinto y, en último análisis, es lo que justifica la diferencia que antes recordábamos entre una *Logik der Philosophie* y una *Idee der Philosophie*. Heidegger se sumerge en la vida vivida para describir el realizarse (*Vollzug*) de la dinámica relacional entre mundo y yo. Al contrario, Lask busca las formas categoriales capaces de explicar este conocimiento primigenio: «Lo que está en juego para Lask es la institución filosófica de la búsqueda de las formas categoriales de las formas no-sensibles ya operativas en nuestra experiencia, y la búsqueda de las formas de estas formas de las formas, etc. Esto, desde el punto de vista de Heidegger, significa claramente dar la espalda a las intuiciones categoriales ya operativas para dirigirse a su teoretización cada vez mayor»³⁹. Podríamos decir que tanto Heidegger como Lask se encuentran en el umbral de la esfera originaria. Sin embargo, mientras el primero lo atraviesa sirviéndose del método fenomenológico, el segundo no consigue hacerlo, ya que sigue utilizando el método teórico-categorial típico del neokantismo.

6. *Das vortheoretische Etwas y das theoretische Etwas*

Allí donde el método teleológico ha fracasado, suple el método fenomenológico. Éste será el instrumento de la ciencia originaria capaz de elevar al rango de ciencia el análisis de la experiencia vivida. En las últimas horas de lección del *Kriegsnotsemester* Heidegger retoma los resultados del camino que ha recorrido

³⁹ Kisiel (1995), p. 239, nota 34.

hasta el momento y los lleva a una conclusión que no sólo sintetiza plenamente los frutos del trabajo, sino que abre a nuevas e innovadoras perspectivas filosóficas. Como apoyo a la explicación, Heidegger traza sobre la pizarra el siguiente esquema:



La categoría reflexiva del *es gibt* es la que ha permitido el paso de la esfera teórica a aquella pre-teórica, de la mediación a la inmediatez (de II a I). ¿Cuál es el escenario que se presenta en esta esfera pre-categorial? Nos encontramos por fin frente a la «verdadera realidad y objetividad» prometida desde los tiempos del *Habilitationsschrift* sobre Escoto⁴⁰: el genuino *Lebenswelt* libre de prejuicios de cualquier tipo, en el que la realidad se ofrece en su pureza. Es emblemático a este respecto el célebre ejemplo de la experiencia de la cátedra⁴¹ donde el *yo personal* de Heidegger *trata* con *su* cátedra, que se presenta como objeto *para*, cargada de un significado histórico-vital, muy alejado de la asepsia de un análisis físico o geométrico. En la inmediatez de la vida descubro que el mundo está ya y desde siempre allí con su plenitud de significados, de reenvíos, que se dirigen directamente a mi yo. Mi yo está ya y desde siempre en un mundo, vinculado a éste con su historia y sus experiencias y, mirando a su alrededor, descubre significados por doquier. Estos análisis se sitúan al nivel del *genuine Erlebniswelt* (I B), que coincide con el ámbito de lo *verdadero* en el que ya y desde siempre estamos inmersos. El significado originario de la verdad es, por lo tanto, el del mundear del mundo, del significado histórico-vital de la vida en sí y para sí.

En el momento en el que el sujeto empieza a reflexionar sobre los objetos que tiene delante, deja detrás la esfera de la inmediatez, crea una distancia entre sí

⁴⁰ Heidegger (1978)², p. 406.

⁴¹ Heidegger (1999), pp. 70-73 [pp. 85-88]. Un ejemplo del mismo estilo se encuentra en las últimas horas de clase del curso del semestre estivo de 1923 (Heidegger (1982), pp. 88-92 [pp. 113-117]).

mismo y el mundo, y asume la actitud teórico-científica de aprehensión de la realidad. Ahora tengo ante mí la cátedra como un objeto de un determinado peso, una cierta forma geométrica, una cierta colocación espacial en la habitación. En pocas palabras, el mundo ha dejado de mundear en la medida en que está sometido a la mirada fija (*Hinsehen*) del ojo puro de la ciencia. El mundo se ha transformado en *Realität*, un conjunto de objetos (II B), algo que “constituye un problema” y que ya no reconocemos como inmediatamente vinculado a nosotros. Llegados a este punto es posible asumir como originaria precisamente esta actitud *derivada* y comenzar a interrogarse sobre la realidad del mundo sumándose a las filas de los idealistas o de los realistas.

Lo vivido no participa del ritmo que caracteriza a la vivencia, existe por sí mismo y sólo es mentado en el conocimiento [*Erkennen*]. La esfera de los objetos en general se caracteriza por el hecho de que sólo se puede conocer, de que el conocimiento *tiene la mira puesta en esa esfera*. El sentido de la realidad [*Realität*] es la inteligibilidad de todo aquello que tiene el carácter de cosa y que se mantiene sin cambios en una multiplicidad de vivencias⁴².

Podemos afirmar ahora que II B tiene su motivación en I B, el cual constituye el momento originario. El paso de éste a aquél es el fruto de la desvitalización y de la deshistorización. Por una parte, tenemos el proceso (*Vorgang*) teórico que asume la vida como una *cosa* según la óptica de las ciencias positivas y por otra tenemos el acaecer (*Ereignis*) del mundo y de la vida asumidos en su plena vitalidad según la óptica de la fenomenología como *Urwissenschaft*. En la esfera teórica de los objetos la verdad ya no es vivida sino constatada, determinada, fijada y, en cierto sentido, perdida. O mejor, conjugada según una determinada actitud que ya no es aquella inmediata que caracteriza la vida en sí y para sí.

7. La máxima potencialidad de la vida

Heidegger desarrolla un profundo examen de la desvitalización que se da a nivel del mundo teórico. El alejamiento de lo originario es progresivo y puede alcanzar diversos grados de desvitalización: puedo pasar de la determinación del color como *rojo* a la especificación del color como *cualidad sensible*, o extenderme hasta hablar de los procesos fisiológicos neuronales o incluso, como afirma la física, definir el rojo como una simple frecuencia de ondas energéticas. A través de esta desvitalización progresiva se ordena el mundo en géneros y especies. Llegado a este punto, Heidegger, aprovechando las conclusiones del § 13 de *Ideen* de Husserl⁴³, señala

⁴² Heidegger (1999), p. 98 [p. 119].

⁴³ Cfr. Husserl (1976), pp. 26-27.

que cada nivel de abstracción puede ser formalizado en la vacía categoría reflexiva de *algo en general* [*Etwas überhaupt*]: puedo afirmar, de hecho, que tanto la energía como el color, así como el rojo son *algo en general* (II A).

Este proceso de formalización no se debe confundir con el de la generalización: mientras ésta divide lo real en géneros y especies que se motivan el uno en el otro (la cualidad sensible está motivada en el color y éste a su vez lo está en el rojo), la formalización está libre de cualquier vínculo y se atribuye a cualquier cosa. Esto tiene evidentemente una gran asonancia con la “transparencia” de las categorías reflexivas de Lask, que pagaban su versatilidad con su vacuidad. Heidegger busca ahora la motivación de esta formalización. Como Lask, él también quiere descubrir la esfera capaz de fundar estas categorías reflexivas incapaces de autofundarse. Dado que el *algo en general* es completamente indiferente respecto al contenido de los distintos niveles, y puesto que se refiere a cualquier momento del proceso de desvitalización, su motivación no puede residir en la esfera teórico-objetual. Debe residir en el nivel pre-teorético.

El *algo en general* es el puro *dato*, el simple *estar ahí* de algo, de cualquier cosa, últimamente también del mundo. ¿Qué hace posible el *algo formalmente objetual* (II A)? Hemos vuelto a la pregunta con la que entramos en la esfera de lo originario: ¿*Se da el hay?* Descubrimos ahora que haciendo esta pregunta no sólo han desaparecido el mundo y su mundear, sino también el yo personal: el estar ahí [*Dasein*] en cuestión no tiene ninguna referencia a mi yo personal y a mi *Selbstwelt*, en cuanto se puede referir a cualquier yo. «No sólo no se aprehende *inmediatamente* un yo, sino que al ampliar el campo de la intuición – esto es, al no limitarme justamente a *mí mismo* – se ve que el sentido de la vivencia no guarda ninguna relación con un yo singular. Precisamente porque el sentido de la pregunta remite en general a un yo, no puede mantener ninguna relación con mi yo»⁴⁴. La posibilidad teórica de abstraer del contenido objetual de las realidades que están ante nosotros, para así formalizar el mundo en un puro *etwas überhaupt*⁴⁵, revela a nivel pre-teorético una estructura más originaria del mismo *genuine Erlebniswelt* (I B). Heidegger llama a este momento fundamental de la vida en general, *Ur-etwas*, es decir, el algo *pre-mundano*, en cuanto es lo que hace posible el mismo *estar-en-el-mundo*. Podríamos decir que, si I B coincide con lo que se llamará *In-der-Welt-Sein*, I A coincide con la estructura del *In-Sein*, el *estar-en*, la relación originaria que fenomenológicamente se llama *intencionalidad*.

De hecho, es la relación intencional entre un *yo impersonal puro* y su experiencia vivida lo que a nivel pre-teorético permite el descubrirse ya y desde siempre en

⁴⁴ Heidegger (1999), pp. 68-69 [p. 83].

⁴⁵ Nótese que en 1915 el *ens* trascendente, la categoría de las categorías, preliminar respecto a cualquier determinada conformación categorial, desempeña el papel que ahora se atribuye al *Etwas überhaupt*. (Cfr. Heidegger (1978)², pp. 214-219).

un mundo (I B), y a nivel teórico abre a la posibilidad de la formalización (II A). La estructura fundamental de la vida, lo que hace posible nuestro *estar-en-el-mundo* rodeados de significados, es la *intencionalidad* (que en el *Natorp Bericht*, y aún con mayor claridad en *Sein und Zeit*, coincidirá con la *Existenz*). En la observación de la pura experiencia tal y como se ofrece, Heidegger descubre su sentido último en el esencial *remitir a*. El sentido del objeto es el *hacia que*, es decir lo *experimentable en general*: «La vivencia no es una cosa que exista en bruto, que empiece y acabe como un proceso [*Vorgang*]. El “comportarse con respecto a” no es un elemento cósmico al que se hubiera añadido el “algo”. El vivir y lo vivido como tal no se ensamblan a la manera de objetos existentes»⁴⁶.

La verdad ha sido definida previamente como el ámbito en el que ya y desde siempre vivimos: el significar del mundo en la inmediatez fáctica de nuestro tener que ver con éste. Ahora podemos decir que la forma relacional originaria de nuestro vivir en la verdad es la *intencionalidad* que, en términos menos formales, representa la esencial inclinación del yo fuera de sí hacia algo. Esta inquietud egológica se traducirá en los términos de la analítica existencial en la imposibilidad del *Dasein* de conformarse. Esta *auténtica relacionalidad* es lo que motiva la actitud teórica.

Es posible dar ahora una respuesta a la pregunta con la que Heidegger inició el curso, es decir, cuál es el origen de lo teórico: *la estructura intencional de las experiencias vividas del yo*. Sin esta relación primigenia sería imposible separarse del mundo en el que uno está inmerso, crear la distancia que permite al yo investigar la realidad en términos científicos, reconocer el mundo como *su* mundo y constatar su verdad, su significado. Sin la *intencionalidad* (la *existencialidad* de la vida humana) el hombre sería como el animal, completamente inmerso en su ambiente, aturcido y sometido a lo que tiene delante, absorbido por ello en la incapacidad de captar la significatividad del mundo, a saber, la capacidad de reconocer algo *en cuanto* (*Als*) algo. La motivación de la pregunta sobre el sentido de la realidad y de la apertura que la hace posible es, por lo tanto, la intencionalidad.

Lo que permitió que Heidegger abriera esta esfera original pre-teórica ha sido la formalización procedente del traducir toda la realidad en un vacío *es gibt*. A diferencia de cuanto afirmó Lask respecto a la parasitariedad de la categoría reflexiva del *es gibt*, Heidegger reconoció en ella «el indicador de la máxima potencialidad de la vida»⁴⁷. Por lo tanto, se pueden compartir plenamente las siguientes palabras de Kisiel, que subrayan otra diferencia entre Heidegger y Lask: «Las categorías reflexivas fruto de la formalización no son “parasitarias” de las categorías constitutivas del mundo, como piensa Lask. Su falta de contenido refleja una libertad respecto a los géneros y a las especies elaboradas en la generalización teórica del mundo, una libertad que las hace filosóficamente útiles»⁴⁸.

⁴⁶ Heidegger (1999), pp. 69-70 [p. 84].

⁴⁷ Heidegger (1999), p. 115 [p. 139].

⁴⁸ Kisiel (1995), p. 229.

8. La hermenéutica fenomenológica

Que la fenomenología esté definida como ciencia originaria deriva del hecho de que coincide con el momento en el cual el hombre se pregunta por el sentido del puro aparecer del mundo: no se conforma con atestar la realidad como *dato*, sino se pregunta acerca del *darse del dato*. O, más precisamente, es la búsqueda de aquellas estructuras originarias que motivan el propio aparecer del *dato* (del *es gibt*, es decir, de la verdad) a la conciencia. El fenomenólogo abstrae del contenido (*Was*) de lo que aparece y se interesa de *cómo* (*Wie*) aparece, es decir, investiga las estructuras del aparecer, la pura forma del aparecer como tal. Según Heidegger y Husserl, este *cómo* coincide con la *intencionalidad*, que representa la esencia auténtica de la vida en su estar ya y desde siempre *tendiendo hacia* (lo que tomará el nombre de *Bezugssinn* de la intencionalidad, de la vida).

Tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana (la primera por medio de la reducción, la segunda con la destrucción de la filosofía neokantiana, sirviéndose en más de una ocasión del pensamiento de Lask) pasan de la esfera teórica a la pre-teórica. Sin embargo, mientras para Husserl la intencionalidad pertenece al yo puro, para Heidegger ésta define la estructura de un yo histórico. Esto marca el comienzo de una separación que con el tiempo irá profundizándose. Ya en las últimas palabras de este *Kriegsnotsemester* se puede reconocer esta diferencia: para Heidegger no es posible aferrar de una vez por todas la estructura esencial de la vida, porque es dinámica, histórica, y necesita entonces una hermenéutica capaz una y otra vez de determinar su sentido: «La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente»⁴⁹.

Mientras para Husserl uno de los nombres de la verdad es la evidencia, es decir, el cumplimiento intuitivo pleno de la intención significativa, para Heidegger esto es un error fruto del olvido de la esencial historicidad de la vida humana y, por lo tanto, de la verdad. Cuando la fenomenología pretende aferrar el fenómeno tal y como se da, de forma pura y definitiva, lo que está haciendo es una abstracción ilícita del contexto significativo y relativo a la verdad en el que el yo está ya y desde siempre inmerso. En otras palabras, el conocer está siempre *pre-determinado* por la situación en que está introducido, por la *tradición* en que vive, que es su insuperable punto de vista sobre el mundo, sobre la verdad. Creer que se pueda prescindir de ella significa cerrar los ojos frente a esta esencial procedencia, definiendo como originario lo que es en realidad derivado. Husserl, a juicio de Heidegger, no se daría

⁴⁹ Heidegger (1999), p. 117 [pp. 141-142].

cuenta de que la misma fenomenología como ciencia estricta, es sólo un producto de la situación histórica. Para evitar esta absolutización ilícita, Heidegger propone desvelar todos los *pre-juicios* (*Vorgriffe*) en los que la situación del comprender está inmersa: las pre-estructuras y las procedencias de las cuales la historicidad de la vida y su semántica están constituidas. Es posible ahora entender las siguientes palabras de Heidegger:

Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres de acontecimientos, es decir, acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, viven en la vida misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen. Estas funciones son concebidas mirando tanto hacia delante [en forma de preconceptos] como hacia atrás [en forma de retroconceptos], es decir, expresan la vida en las tendencias que la motivan y en las motivaciones hacia la que tiende.⁵⁰

Pensar que pueda existir una perspectiva pura sobre la realidad, sin prejuicios, es a su vez un prejuicio, un preconcepto que se oculta a sí mismo. Juntar la hermenéutica con la fenomenología significa analizar el *cómo* del conocer evitando que éste último se determine ya en una pre-determinada dirección (*Bezug*) o modalidad de realización (*Vollzug*). En un cierto sentido se trata de aplicar la reducción fenomenológica no ya sobre la realidad (*Was*), sino sobre la modalidad del conocer (*Wie*), de forma que esta última sea libre de determinarse por sí sola en el modo más adecuado a la circunstancia en la que se encuentra. Toda la dificultad consistirá en desarrollar este conocimiento hermenéutico del conocer, el cual inevitablemente será a su vez un determinado *cómo* del conocer, pero esta vez consciente de su procedencia, de su esencial inautenticidad. La dirección y la realización, colocadas en el centro de la atención hermenéutica, quedan ahora suspensas.

En un cierto sentido también Lask había desarrollado un aparato categorial que tenía como objeto el conocer filosófico: mientras que la filosofía se mueve en la esfera de la forma categorial de la forma, la lógica de la filosofía se mueve en la esfera de la forma categorial de la forma categorial⁵¹. Sin embargo, como hemos mostrado al comienzo, querer *categorizar* el *cómo* del filosofar significa asumir acríticamente como modalidad de la investigación la misma actitud teórica que se quiere explicar. Será ésta la razón por la que, para dar cuenta de la movilidad propia del *Dasein* histórico factual, Heidegger preferirá utilizar el término *Existenzialen*⁵².

⁵⁰ Heidegger (1999), p. 117 [p. 141]. Estas palabras suscitaron la desaprobación de los estudiantes de Husserl que asistieron al curso del joven y prometedor Heidegger: ellos se dieron cuenta de que la intuición hermenéutica implica una subordinación del yo puro respecto al yo histórico.

⁵¹ Cfr. *supra* nota 4.

⁵² Cfr. Heidegger (2001), p. 44 [p. 56].

Construir el aparato metodológico que permita esta perspectiva hermenéutica será la tarea que empeñará Heidegger en los años futuros.

Referencias bibliográficas⁵³

- CROWELL, S. G. (1981): *Truth and reflection: the development of transcendental logic in Lask, Husserl and Heidegger*, Yale University, University Microfilms International, Ph. D.
- CROWELL, S. G. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Illinois, Northwestern University Press.
- GURVITCH, G. (1930): *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Paris, Vrin.
- HEIDEGGER, M. (1978)¹: “Neuere Forschungen über Logik”, en *Gesamtausgabe* Bd.1, Frankfurt a.M., V. Klostermann, pp. 17-43.
- HEIDEGGER, M. (1978)²: “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, en *Gesamtausgabe* Bd.1, Frankfurt a.M., V. Klostermann, pp. 189-411.
- HEIDEGGER, M. (1982): “Ontologie. Hermeneutik der Faktizität”, en *Gesamtausgabe* Bd. 63, Frankfurt a.M., V. Klostermann. [*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999]
- HEIDEGGER, M. (1993): “Grundprobleme der Phänomenologie”, en *Gesamtausgabe* Bd. 58, Frankfurt a.M., V. Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994): “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung”, en *Gesamtausgabe* Bd. 61, Frankfurt a.M., V. Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1999)¹: “Die Logik der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en *Gesamtausgabe* Bd. 56/57, Frankfurt a.M., V. Klostermann. [*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005].
- HEIDEGGER, M. (1999)²: “Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie”, en *Gesamtausgabe* Bd. 56/57, Frankfurt a.M., V. Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2001): *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer. [*El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 2001].
- HEIDEGGER, M., Rickert, H. (2002): *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Frankfurt a.M., V. Klostermann.
- HUSSERL, E. (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* Bd. 1, Den Haag, Nijhoff.

⁵³ Donde existen, nos hemos referido a las traducciones publicadas, poniendo entre corchetes su paginación. En los demás casos las traducciones son nuestras.

- KISIEL, T. (1995): “Why students of Heidegger will have to read Emil Lask”, *Man and World*, n°28, pp. 197-240.
- LASK, E. (1923): “Gibt es einen »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik?”, en *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Tübingen, Mohr, pp. 349-356.
- LASK, E. (1924): “Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre”, en *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Tübingen, Mohr.
- SCHWEIZ, M. (1984): “Emil Lasks Kategorienlehre vor dem Hintergrund der Kopernikanischen Wende Kants”, *Kant-Studien*, 75 n°2, pp. 213-227.
- WINDELBAND, W. (1907): *Präludien*, Tübingen, Mohr. [*Preludios*, Buenos Aires, S. Rueda, 1949?].

Stefano Cazzanelli
Universidad de Milán.
Departamento de Filosofía
stefanocazzanelli@gmail.com