

Heidegger 1922: “Indicación de la Situación Hermenéutica”. *(Una aproximación)**

Carmen SEGURA

I. Introducción

En 1989 el *Dilthey Jahrbuch* publicó, precedidas por una breve presentación de Gadamer, las “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica”¹. Se trata de un escrito que Heidegger redactó y presentó a finales de 1922 como documentación que acompañaba su solicitud para una plaza de filosofía en Marburgo. Natorp había escrito antes a Husserl interesándose por su discípulo. Informado por su maestro, Heidegger, que carecía de publicaciones recientes, se consagró durante tres semanas a preparar un extracto de sus investigaciones sobre Aristóteles al que acompañó de un extenso prólogo: una *indicación de la situación hermenéutica*. Tanto Natorp como Nicolai Hartmann valoraron muy positivamente ese trabajo. El 18 de junio de 1923 Heidegger recibió la

* Este artículo forma parte de un proyecto que he podido realizar gracias a la beca concedida por la *Alexander von Humboldt-Stiftung*. De febrero de 1994 a febrero de 1995 pude llevar a cabo parte de mi trabajo de investigación sobre Heidegger junto al Prof. Pöggeler en el *Hegel-Archiv* de Bochum, Alemania.

¹ “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Anzeige der hermeneutischen Situation”, *Dilthey-Jahrbuch*, ed., Hans-Ulrich Lessing, 6, 1989, pp. 228-274. Hay traducción inglesa: Michael Baur, “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle (Indication of the hermeneutical Situation)”, *Man and World*, 25, 1992, pp. 355-93.

invitación para ocupar su puesto como profesor extraordinario en la universidad de Marburgo².

El autor del *Natorp Bericht* se revela como un pensador maduro y ya independiente que se ha mostrado capaz de realizar una crítica certera al neokantismo y a la *Weltanschauungsphilosophie*. Que ha incorporado a su pensamiento las inquietudes de la filosofía de la vida y las ha encauzado dentro del nuevo marco fenomenológico. Que ha alcanzado su propia y crítica comprensión de la fenomenología. Que ha proporcionado a la hermenéutica una inusitada profundidad constituyéndola en una nueva ontología. Aparece también el reverso de aquel teólogo católico que había pensado la *experiencia originaria* de la vida cristiana y que había transitado unos caminos que le llevaron desde la neoescolástica y el dogma romano a Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard. Así, en el *Informe Natorp* se dan cita muchos de los motivos que impulsaron el preguntar heideggeriano; pero lo hacen unificados de algún modo y de algún modo asimilados.

Ya alrededor de 1917 Heidegger había roto con la filosofía académica emprendiendo una búsqueda que nunca abandonaría. Su propósito primigenio fue elaborar una ciencia originaria, preteórica, de la vida y el *Informe Natorp* recoge, en buena medida, los resultados de sus esfuerzos anteriores. Pero además, este manuscrito constituye en algunos aspectos el punto de arranque de su evolución posterior. El mismo Heidegger sostuvo que su experiencia filosófica decisiva tuvo lugar en torno a los años 1922-1923. Por eso, el *Natorp Bericht* puede ser considerado como un punto de inflexión. Se encuentra ya en él una primera versión de aquel proyecto que abandonaría tras la publicación de *Ser y Tiempo*³ y destaca, quizá, el elaborado bagaje conceptual del que ya dispone. Se trata, en efecto, de un momento importante por lo que a la acuñación definitiva de categorías se refiere, aunque sin duda, también el curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*⁴,

² Para la historia del manuscrito, cfr., Gadamer, Hans-Georg, "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", *Dilthey Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 229-34. Cfr. también Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland*, Fischer, 1997, pp. 148-9. Hay traducción castellana: *Un Maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, trad., Raul Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997.

³ "This version of the *Einleitung* is the zero-point of the specific project of *Being and Time*" Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, University of California Press, 1993, p. 250. Y también: "In its sheer innovative thrust, the typescript of October 1922, like no other of this period, deserves to be called Heidegger's breakthrough to his *magnum opus*", *Ib.*, p. 252.

⁴ *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, vol. 63, GA, ed., Käte Bröcker-Oltmanns, V. Klostermann, F. a. M., 1988.

constituye un momento privilegiado. Entre las nociones de nuevo cuño que aparecen por vez primera en el *Natorp Bericht* cabe destacar algunas⁵: *Ausgeletheit*, entendida como el *estar interpretado*, en el sentido de que el fáctico *Dasein* se encuentra situado siempre dentro de una interpretación heredada. *Aussein auf*, como el *estar fuera con referencia hacia algo*, que es propio del movimiento intencional del *cuidado* (*Sorge*). *Durchschnittlichkeit*, que expresa la *medianía* en la que, por término general, vive el *Dasein*. *Das man*, el *se* de una vida vivida por la tercera persona. *Umsicht*, *circunspección*, característica de aquella intencionalidad práctica propia del *cuidado* que se relaciona inmediatamente con el mundo entorno en su plena significatividad, y que aparece en contraste con *Hinsicht*, entendida como *visión*, *contemplación*, y que es propia de la actitud teórica que considera el mundo como objeto. *Verfallenstendenz*, noción con la que Heidegger comienza a expresar ya la *tendencia a la caída* intencional. *Wiederholung*, *repetición*, que expresa la forma adecuada en que se ha de realizar la apropiación de la historia por parte de la filosofía.

El *Natorp Bericht* es un escrito denso, críptico en ocasiones y muy conciso. Se advierte la finalidad, intención y urgencia con la que fue escrito: su autor expone algo ya trabajado y todas sus tentativas de los años anteriores le permiten ahora una redacción sin titubeos⁶. En el manuscrito destaca un proceder gobernado por la búsqueda del rigor, de abierta índole sistemática, que no atiende a requerimientos académicos ni hace concesiones a cuestiones de claridad expositiva o de estilo. Y es que, frente al talante de los escritos del llamado “segundo” Heidegger, el “primero” es un pensador lógico persuadido de la necesidad de un proceder metodológico impecable, conducido por

⁵ Cfr., Kisiel, Th., *Op. cit.*, pp. 249-52. Para un estudio evolutivo del pensamiento heideggeriano y de su terminología esta obra resulta muy útil. Su autor incluye un apéndice en el que se reseñan las categorías y conceptos fundamentales utilizados por Heidegger hasta 1927, refiriendo cuando surgen, su sentido y evolución. Por la utilidad y claridad que pueden aportar se hará referencia a ellas, cuando parezca necesario, en nota a pie de página.

⁶ En este orden de cosas los cursos de los años anteriores son puntos de referencia necesarios. En ellos se puede hallar aclaraciones importantes, pero ausentes en el *Natorp Bericht*. En concreto el curso del semestre de invierno de 1921-22: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la Investigación fenomenológica*, resulta especialmente útil y clarificador. Cfr., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, vol. 61, GA, ed., Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, V. Klostermann, F. a. M., 1985. Puesto que la primera parte del título coincide con la del *Informe Natorp* y para evitar equívocos se citará en adelante como GA 61.

las exigencias de la fenomenología. Aunque ésta fuera ya entendida en su específico sentido radical-existencial.

En el manuscrito se distinguen dos partes a las que el mismo título alude. La primera se ordena a una “*Indicación de la situación hermenéutica*”. En ella expone Heidegger los motivos que hacen necesaria la vuelta a Aristóteles. Tales razones fueron vinculantes para él mismo que dedicó a ese propósito buena parte de su esfuerzo investigador durante los años anteriores a 1927⁷. Testimonio de ello son los numerosos cursos y seminarios impartidos durante aquellos años. La segunda parte contiene propiamente las interpretaciones sobre textos escogidos de Aristóteles. Por su relevancia reclaman consideración aparte. En cualquier caso, tal investigación, guiada por la propia lógica heideggeriana, ha de ser precedida de la comprensión de lo que él entendió por *situación hermenéutica* y por *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Este trabajo está dedicado a la primera parte del *Natorp Bericht*.

Para captar el sentido de las interpretaciones sobre Aristóteles conviene tomar en consideración las precisiones que Gadamer realiza a este respecto. Porque, en efecto, Heidegger no se acercó nunca a Aristóteles como a un importante objeto de estudio histórico. Quiso, por el contrario, desarrollar un *status quaestionis* desde los problemas actuales de la filosofía. En particular, desde el problema que generaba la vida y que en aquellos decenios comenzaba a dominar más y más la filosofía alemana. La problemática de la auto-interpretación de la vida, lo que entonces Heidegger denominaba la “facticidad del *Dasein*”, constituyó el hilo conductor de un boceto que, a partir del Estagirita, despliega las líneas fundamentales de una antropología filosófica y fenomenológica. En opinión de Gadamer, el propósito de su maestro fue hacer hablar a la antropología de Aristóteles desde la comprensión de la vida del propio presente, desde la vida fácticamente vivida tal como, ante todo, se puede hallar en la *Retórica* y en la *Ética*⁸.

A juicio de Heidegger el objeto de la investigación filosófica es el humano *Dasein* en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Carácter de ser que es lo que, en definitiva, reclama unas interpretaciones como las que Heidegger lleva a cabo. En efecto: el análisis del punto de partida, la vida fáctica, pone de manifiesto la necesidad inexcusable de una apropiación des-

⁷ Un estudio interesante sobre la interpretación heideggeriana de Aristóteles se encuentra en, Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984.

⁸ Cfr., Gadamer, H-G., “Heidegger’s theologische...”, *Op. cit.*, p. 230.

tructiva del pasado. Ella ha de sacar a la luz los motivos implícitos contenidos en las distintas interpretaciones entregadas por la tradición. Así será posible descubrir las experiencias fundamentales que dieron lugar a tales interpretaciones.

Este trabajo quiere contribuir a desentrañar las ideas heideggerianas contenidas en su "*Indicación de la Situación Hermenéutica*". Como ya se ha apuntado, nos encontramos frente a un manuscrito de una gran densidad tanto en el plano de los conceptos, y las concepciones, como en el de la exposición. Refleja, además, la gran fuerza creadora e innovadora de Heidegger. Y presupone, en muchas ocasiones, el conocimiento de su propia actividad intelectual, de los intereses filosóficos del momento, de los pensadores y corrientes que influyeron en él, de los principios de la fenomenología y de la transformación a la que Heidegger la sometió. Por eso, si no reclama, justifica al menos un acercamiento encaminado a delimitar cuestiones, percibir su alcance y lograr una mayor claridad.

Esta investigación parte de la convicción de que una ajustada aproximación al texto mismo constituye una buena manera de hacerlo más accesible. Por eso se ha pretendido realizar una lectura inteligible, en la medida de lo posible, del manuscrito. Esto justifica el modo de verter algunas nociones y categorías. Cuando ha sido posible se han mantenido las traducciones que ya nos resultan familiares; en otras, se han modificado a la búsqueda de una mayor justeza y claridad. En el caso concreto del término "*Dasein*", se ha preferido prescindir de cualquier traducción castellana. Porque ya forma parte de nuestro vocabulario filosófico común y porque ninguna de las traducciones propuestas acaba de satisfacer plenamente. En todos los casos se ha querido reflejar del mejor modo posible el resultado de un esfuerzo de comprensión, asimilación y transmisión.

A efectos prácticos y de claridad los conceptos y categorías que no son habituales en el léxico filosófico, o que tienen en Heidegger un particular significado, se han introducido en cursiva junto con el término alemán al que corresponden entre paréntesis. No obstante, cuando en el mismo contexto una noción se repite frecuentemente se ha renunciado a esos paréntesis que, más que facilitar, podrían dificultar la lectura. Algunas nociones, cuando su uso es tangencial, no se destacan especialmente. Otras son destacadas sólo cuando su significado ha sido ya fijado. Cuando se ha considerado necesario o al menos útil, se han introducido aclaraciones relativas a términos o expresiones. Para no hacer más farragosa la exposición se han incluido en notas a pie de página. Aunque este trabajo no pretende realizar un estudio evolutivo, no

cabe duda de que tales aclaraciones contribuyen a entender el significado y el sentido del texto*.

Antes de introducimos en el contenido del *Natorp Bericht* puede ser conveniente realizar algunas aclaraciones en torno a la noción de *situación hermenéutica* que arrojen algo más de luz sobre lo que Heidegger sostuvo en dicho escrito. Se trata de contextualizar el informe, poniendo de manifiesto el significado, contenido y alcance de esta noción central, particularmente para el manuscrito que nos ocupa.

II. La fundación de una *hermenéutica fenomenológica*

Como es sabido gracias a la publicación de los inéditos de Heidegger, el desarrollo de una *hermenéutica fenomenológica* como ciencia originaria, mediante la caracterización de su ámbito y método correspondiente, tiene su origen en el año 1919⁹. Inicialmente Heidegger pretendía una transformación hermenéutica de la fenomenología. Esto es, la fenomenología había de ser hermenéutica. Sin embargo, precisamente en el *Informe Natorp*, Heidegger invierte los términos para fundar la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. De acuerdo con dicha modificación en su conocido curso de 1923 entenderá la ontología como *hermenéutica de la facticidad*. Lo que supone que la hermenéutica pasa a constituir lo sustantivo en lo que fue su inicial proyecto fenomenológico¹⁰.

Los tres cursos impartidos en 1919 suponen el punto de partida del camino que acaba conduciendo a *Ser y Tiempo*. En ellos tiene su origen el análisis del mundo entorno y la *hermenéutica de la facticidad (Faktizität)*¹¹. De

* Quiero agradecer a Sara Escobar Carrio la valiosa ayuda que me ha prestado en la corrección del manuscrito así como sus inteligentes sugerencias con relación a algunas de las cuestiones que se exponen en este trabajo.

⁹ Cfr., *Zur Bestimmung der Philosophie (Para la definición de filosofía)*, vols. 56/57, GA, ed., Bernd Heimbüchel, V. Klostermann, F. a. M., 1987. Aquí nos referimos al primero de los tres cursos: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo)*.

¹⁰ Sara Escobar llamó mi atención sobre este particular al recordarme que es habitual entender que la de Heidegger era una fenomenología hermenéutica. Sin embargo, no parece haber duda acerca de la modificación a la que se acaba de hacer referencia.

¹¹ En el semestre de verano de 1920, Heidegger comienza a usar el término "facticidad" como categoría filosófica. Refiere a la realidad primaria de la experiencia de la vida fáctica, que está siempre cargada de su propia lógica hermenéutica. Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis. Op.*

entre ellos tiene especial relevancia el semestre de emergencia de guerra, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. El entonces asistente de Husserl quiere superar el dominio de la teoría llegando a las auténticas experiencias originarias, que se dan como un todo en un contexto, en un mundo de *significatividad (Bedeutsamkeit)*. La experiencia inmediata es la de algo en su *significatividad y mundaneidad: el mundo munda (es weltet)*¹².

En la segunda parte de estas clases se encuentra la propuesta heideggeriana de una fenomenología como ciencia originaria¹³. Su fundamentación ha de tener lugar en aquella dimensión preteórica a la que más adelante Heidegger denominará *fáctica (faktisch)*¹⁴. En toda experiencia del mundo está presente ese pleno y histórico que no es considerado en las aprehensiones teóricas que lo deshistorizan; que llevan a cabo una desmundanización y desvitalización, una designificación, del mundo entorno.

Por eso, Heidegger considera necesaria una investigación de la vida que haga de la intuición fenomenológica intuición comprensora: *intuición hermenéutica (hermeneutische Intuition)*¹⁵. Con ésta todavía híbrida noción Heidegger quiere sustituir la evidencia husserliana¹⁶. Se trata de un vivir que hace posible que los fenómenos pueden darse como son en sí mismos, que aparezca el sentido de lo inmediatamente vivido, más acá de toda teoría¹⁷.

cit., p. 497. Para estudiar el origen, significado e influencias del término "facticidad" en Heidegger se pueden consultar las siguientes investigaciones: Kisiel, Th., "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, pp. 92-119. El autor se detiene en el posible origen kantiano y neokantiano del término y afirma que, inicialmente, carece de resonancias religiosas (contradiciendo a otros investigadores, como por ejemplo, Gadamer). Además Jamme, Christoph, "Heideggers Frühe Begründung der Hermeneutik", *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, pp. 72-89. Jamme recuerda que los especialistas encuentran diferentes orígenes para el término "facticidad": Pöggeler remite a Dilthey, Gadamer a un componente teológico y el mismo Heidegger, en 1923, a Scheler. Cfr., Jamme Ch., *Ib.*, p. 76, nota 24.

¹² Cfr., *Zur Bestimmung...*, *Op. cit.*, p. 72.

¹³ Cfr., Kisiel, Th., "Das Kriegsnottsemester 1919: Heideggers durchbruch in die hermeneutische Phänomenologie", *Philosophisches Jahrbuch*, 99, 1992, pp. 105-22.

¹⁴ Cfr., Kisiel, Th., "Das Entstehen...", *Op. cit.*, p. 96. En este estudio Kisiel analiza el origen y evolución de la idea de facticidad, desde 1919 a 1922.

¹⁵ Cfr., *Zur Bestimmung...*, *Op. cit.*, pp. 116-7.

¹⁶ Cfr., Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 102-7.

¹⁷ Cfr., *Zur Bestimmung...*, *Op. cit.*, pp. 93-100. Páginas centradas en el análisis de la *intuición hermenéutica*.

Pero la noción de *situación hermenéutica* (*hermeneutische Situation*) no comienza a ser desarrollada hasta el semestre de invierno de 1921-22 que lleva por título, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*¹⁸. Aparece después en el semestre de verano de 1922, *Interpretación fenomenológica de textos escogidos de Aristóteles de Ontología y Lógica*, todavía sin publicar¹⁹ y, por último, en el *Informe Natorp*.

Por vez primera en el curso de 1921-22 Heidegger se refiere explícitamente a una situación de evidencia o de experiencia fundamental que provoca la decisión primaria de un cuestionar apasionado. Apela en particular a la *situación de comprensión* (*Verstehenssituation*)²⁰ que la filosofía debe incorporar para indicar la dirección adecuada de su interrogar. Porque las equivocaciones relativas a la comprensión y definición de la filosofía tienen su origen en una carencia: que la filosofía no ha hecho suya la *situación de comprensión* que le pertenece. Y es que ponerse en cuestión a sí mismo y a la vida (en el auténtico horizonte de la vida fáctica) es el fundamento de toda posible y verdadera aclaración. La opinión de que su definición ya está dada simplemente y la ceguera ante la propia realidad espiritual que, frente a otras, se caracteriza por estar alejada como ninguna otra de su *situación de comprensión*, caracterizan la manera homogeneizada de experimentar la conciencia histórica²¹.

Por otra parte, es preciso entender que la filosofía no puede aspirar a lo incondicionado puesto que siempre se encuentra en una posesión previa de lo fáctico y, por lo tanto, ha de ser entendida desde la preocupación del *Dasein* tal y como aparece en la ética. De este modo, frente a la consideración tradicional del ser como correlato del conocer, Heidegger entiende que el sentido fundamental del ser ha de ser determinado desde la vida humana en su específico modo fáctico y en su ser histórico²². Lo que reclama una preparación suficiente de la mencionada *situación de comprensión*.

El conocimiento filosófico (en cuanto que es un *cómo* -*Wie*- de la vida

¹⁸ *Op. Cit.*

¹⁹ Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis...*, *Op. cit.*, p. 499.

²⁰ Cfr., GA 61, *Op. cit.*, p. 38. Según Kisiel sólo en el SS de 1922 esa *situación de la comprensión* pasa a ser denominada *situación hermenéutica*. Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis*, *Op. cit.*, p. 499.

²¹ Cfr., GA 61, *Op. cit.*, pp. 35-42.

²² Cfr., Kisiel, Th., "Das Entstehen...", *Op. cit.*, pp. 114-5.

fáctica) se debe a la situación en un sentido especial. Urge para apropiarse de ella. La dificultad se encuentra en lograr un *fáctico* (*faktisch*) sentido de situación, puesto que no es algo que esté ahí abiertamente y que se pueda aprehender por estar al cabo de la calle de movimientos culturales o teorías históricas²³.

Pues bien, la *hermenéutica fenomenológica* es aquella investigación desde la *facticidad* cuyo objeto se da en la proximidad de la auténtica relación: de la vida.

III. La indicación de la situación hermenéutica (*Anzeige der hermeneutische Situation*)²⁴

La decidida propuesta contenida en la primera parte del *Informe Natorp* es que la filosofía es *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* (*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*). Que por lo tanto, y en consecuencia, es preciso lograr un acceso originario al fenómeno que es la vida fáctica. El proyecto que Heidegger esboza en el *Informe Natorp* sobrepasa con mucho los límites, por fuerza estrechos, del manuscrito enviado a Marburgo, aunque su autor ya poseyera, al redactarlo, una idea muy definida del camino que quería seguir. Por eso presenta sus investigaciones sobre Aristóteles como interpretaciones que han de servir para una historia de la ontología y de la lógica y que están condicionadas por la propia *situación hermenéutica*.

Heidegger entiende que la filosofía no es sino la mera prolongación de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) que está siempre en la vida. Un movimiento que pregunta al humano *Dasein* con referencia a su carácter de ser. De modo que éste es el objeto de la filosofía. Pero, por su *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*) el fáctico *Dasein* se encuentra ya siempre en una determinada interpretación, en la que también (y como prolongación suya que es) se mueve la misma filosofía. Por eso, es preciso clarificar dicha *situación hermenéutica*. Pues para que algo se muestre como fenómeno no basta

²³ Cfr., GA 61, *Op. cit.*, Angang 1, p. 161.

²⁴ Puesto que esta investigación pretende atenerse al texto del *Informe Natorp* se ha considerado más sencillo hacer las referencias a dicho texto en el cuerpo del artículo. Se citará, como es ya habitual, según la paginación del original, consignada en la edición del *Dilthey Jahrbuch* y aludiendo al *Informe Natorp* como "NB".

con la mera comparecencia del objeto temático en el cómo de su ser interpretado. Es preciso además, para que pueda hablar por sí mismo, aclarar suficientemente su situación hermenéutica *correspondiente (jeweilige)*. Sólo así será posible una aproximación auténtica, originaria a la filosofía y a su objeto. Porque la *situación hermenéutica* y su clarificación pertenecen intrínsecamente a la filosofía y a su objeto.

Esto es lo que explica la necesidad de volver a Aristóteles y lo que, en definitiva, justifica el trabajo acometido por Heidegger en el informe enviado a Paul Natorp. Porque dicha aclaración exige el descubrimiento de la forma en que el humano *Dasein* se comprende, se refiere y se nombra a sí mismo antes de cualquier configuración teórica o lingüística. Por ello, es necesario descubrir lo que Heidegger denomina *tener previo (Vorhabe)* y *concebir previo (Vorgriff)*. Es preciso saber dentro de qué *conceptualidad (Begrifflichkeit)* heredada se ha situado. Pues bien, en la filosofía griega y particularmente en Aristóteles descubre Heidegger dicha *conceptualidad*. Después, la religión cristiana incorporaría las categorías propias de aquel pensamiento y configuraría definitivamente aquella interpretación que entiende al hombre como animal racional, como naturaleza, persona, etc.

Pero las categorías lógicas y ontológicas con las que el humano *Dasein* se ha interpretado a sí mismo no parten de una experiencia originaria de la vida fáctica. Por el contrario, Aristóteles construyó su edificio filosófico (y con él todo el pensamiento posterior) sobre la experiencia del movimiento. Una experiencia no adecuada a la vida fáctica ni originada en ella. Pero lo cierto es que, como lo entiende Heidegger, la totalidad del pensamiento occidental tiene sus raíces en la elaboración aristotélica. Lo que explica que en toda la historia de la filosofía occidental falte por completo un acercamiento originario a la vida fáctica como fenómeno. Y, puesto que ha de hablar por sí misma, los principios y el proceder que guiarán toda la investigación heideggeriana serán los de la fenomenología. Pero además, y puesto que el objeto de la fenomenología como ciencia originaria es el fáctico *Dasein*, sólo la hermenéutica puede acceder a él. En definitiva, la filosofía (ontología y lógica) no puede ser concebida sino como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*.

Tras esta primera aproximación es necesario ya introducimos en el estudio y desglose del contenido del manuscrito heideggeriano.

I. Para una interpretación de la situación hermenéutica

1.1. Planteamiento

Las investigaciones que su autor prologa en el *Natorp Bericht*, se ordenan a una historia de la ontología y de la lógica. Heidegger entiende que en cuanto que *interpretaciones* (*Interpretationen*) se encuentran bajo determinadas condiciones del *comprender e interpretar* (*Auslegen und Verstehen*). Que la *situación objetiva* (*Sachgehalt*) que es el *objeto temático* (*Gehalt*) en el *cómo* (*Wie*) de su *ser interpretado* (*Ausgelegtsein*), sólo logra hablar por sí mismo, comparecer como fenómeno, cuando la *correspondiente* (*jeweilige*)²⁵ *situación hermenéutica* (*hermeneutische Situation*) –que ha de ser destacada de un modo suficientemente claro– se hace disponible. Y es que, como Heidegger había mostrado ya en el curso de 1921-22 la *situación hermenéutica* y su clarificación pertenecen intrínsecamente a la filosofía y a su objeto. Por eso, toda interpretación (*Auslegung*) es relativa a ella (NB 1).

Así pues, una adecuada interpretación reclama la clarificación de la *situación hermenéutica*. Pero, a su vez, la interpretación madura (*sich zeitig*), en y para la *situación hermenéutica*. Nos hallamos, ya desde el principio de la investigación heideggeriana, ante una cierta circularidad: la interpretación ha de madurar con vistas a la clarificación de la *situación hermenéutica* y lo hace en la misma medida que ésta; más aún, va siendo clarificada en la medida en que lo son las coordenadas de la interpretación. Entonces es posible llevar a término la interpretación y la comprensión (*Auslegungs- und Verstehensvollzug*) y se hace transparente la *apropiación del objeto* (*Gegenstandsaneignung*). La hermenéutica de la situación, dice Heidegger, ha de elaborar su transparencia y en cuanto hermenéutica llevarla al arranque

²⁵ El término ha de ser entendido en el sentido de “actual”, de “cada vez” que puede significar, permanentemente, actualmente, adecuadamente al momento: en el momento, correspondientemente. Con “correspondiente”, que es la traducción elegida, se quiere destacar el carácter de propio, de particular y de lo que acompaña permanentemente. Cfr. su uso en *Ontologie. Hermeneutik ...*, *Op. cit.*, pp. 29-33, 53, 87. El apunte de Kisiel de que su dimensión temporal está vinculada a la del *κατὰ*, griego, tiempo oportuno, puede ser acertado. Cfr. Kisiel, Th., *The Genesis*, *Op. cit.*, pp. 500-1. En el curso de 1923, Heidegger relaciona “*Jeweiligkeit*” con “*Verweilen*”, con “*Nichweglaufen*” (no huir). García Gainza apunta que “*Je-weilige*” y “*Ver-weilen*” (permanecer, demorarse) están emparentados, también semánticamente, y que comparten el mismo carácter temporal. Cfr., García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de Juventud (1912-27)*, Newbook ediciones, Mutilva Baja, 1997, pp. 338-9.

de la interpretación. Dicho con otras palabras: la interpretación va pareja a la clarificación de la *situación hermenéutica* (NB 1).

Una interpretación que Heidegger encuentra definida por tres coordenadas, en torno a las que estructura su informe:

1) El *punto de mira* (*Blickstand*), más o menos expresamente apropiado y fijado (NB 1). En él se ha de hallar el modo originario de darse algo. En cuanto que investigaciones fenomenológicas para una historia de la ontología y lógica ese *punto de mira* es determinado mediante la exposición del punto de partida y del problema de la facticidad (NB 3 y 24). Además, desde esta primera coordenada se define también la *actitud fundamental* (*Grundhaltung*) hacia la historia y la *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*) (la segunda de las coordenadas de la interpretación) hacia Aristóteles (NB 24).

2) La *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*): en ella se determina el *como qué* (*Als was*) en el que el objeto de la interpretación ha de ser preconceptualmente (*vorgrifflich*) tomado y el *hacia qué* (*Woraufhin*)²⁶ debe ser interpretado (NB 1). Así, la *dirección de la mirada* define lo que constituye para la problemática filosófica el ámbito de objetos que, en definitiva, es cuestionado y en el que únicamente puede ser situado el pasado (NB 2).

3) El *ámbito de mira* (*Sichtweite*): se trata de la última coordenada de la interpretación y es delimitada por el *punto de mira* y la *dirección de la mirada* (NB 1). Desde ambos ha de ser iluminado el objeto temático de la investigación (NB 24) y dentro de él se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de la interpretación (NB 1).

Dentro del marco perfilado por estas tres coordenadas la clarificación de la *situación hermenéutica* es lo que va a permitir que el objeto de la investigación se muestre como fenómeno. Una situación que en aquel momento Heidegger estructuraba todavía en torno a las nociones de *tener previo* (*Vorhabe*) y *concepto previo* (*Vorgriff*)²⁷. " *La investigación filosófica tiene*

²⁶ Ya en el KNS de 1919 Heidegger aclara que "objeto", en un contexto intencional, no es algo "situado enfrente" sino algo más dinámico. En el WS de 1920-21 *Worauf* es la *indicación formal* de cualquier objeto. Cfr., Kiesel Th., *The Genesis, Op. cit.*, p. 509.

²⁷ En 1924 la *situación hermenéutica* quedará ya configurada por el *tener previo* (*Vorhabe*), el *concepto previo* (*Vorgriff*) y el *ver previo* (*Vorsicht*). De las tres coordenadas *Vorsicht* aparece por vez primera en el curso de 1923-24 para describir la situación hermenéutica del ontológico *Dasein* que ve por adelantado. De las estructuras presuposicionales propias de esa *situación hermenéutica* ésta es la última que fue elaborada. Por lo que respecta a *Vorgriff* surge ya en el semestre de emergencia de guerra (en adelante, KNS) de 1919, pero adquiere el

que hacer transparentes categorialmente las correspondientes interpretaciones [Auslegungen] concretas de la vida fáctica (...) en su fáctica unidad de la maduración de la vida [Zeitigung des Lebens] con relación a su tener previo (en qué sentido fundamental del ser se sitúa a sí misma la vida) y con referencia a su concepto previo (en qué modo del nombrar y del decir [Ansprechen²⁸ y Besprechen] la vida se refiere a sí misma y habla consigo misma)" (NB 17)²⁹.

Éste es el propósito de clarificación presente a lo largo de toda la investigación. Particularmente (por ser su lugar propio) en las páginas dedicadas a la dirección de la mirada (Blickrichtung) y al ámbito de mira (Sichtweite) se deja sentir la tenacidad con la que Heidegger busca descubrir las comprensiones y los conceptos previos dentro de los que se mueve la interpretación. El autor de *Informe Natorp* pretende desvelar la interpretación en que se encuentra la vida, tanto en el hoy como en el pasado del que ha heredado su conceptualidad (Begrifflichkeit) (NB 18-28). Por eso se ha de aclarar como qué (Als was) es tomado el objeto de la investigación. Sólo haciendo transparente la comprensión preteórica e inobjetiva que la vida tiene de sí misma y, junto con ella, las categorías con las que se expresa y refiere a sí misma, será posible la clarificación de la situación hermenéutica. Y con esta clarificación, el desvelamiento de los motivos fundamentales que todavía permanecen ocultos y que es preciso descubrir si se pretende lograr una adecuada apropiación (Aneignung) e interpretación (Auslegung) del objeto de la filosofía: la vida fáctica (NB 20-1).

Se trata, en síntesis, de un propósito hermenéutico. Pero, no se puede

sentido a que Heidegger hace referencia en su manuscrito en 1921, en conexión con *Vorhabe*. Aunque ésta última sólo es tematizada en su sentido actual en el curso de verano de 1922. Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis...*, *Op. cit.*, p. 508.

²⁸ Heidegger recurre a *ansprechen* para traducir el término griego *κατηγορεῖν*, que inicialmente significaba acusar, hablar en contra de alguien, reprochar. *Ansprechen* significa, más bien, dirigir la palabra, abordar a alguien. Ambos términos se acercan en su sentido de "interpelar". Pero *κατηγορεῖν* ha adquirido en el léxico filosófico un significado bien concreto y de alto carácter técnico. En todos los casos hay siempre un componente de clasificación: las cosas se estructuran de acuerdo a las categorías. Pero además, y por ello, la categoría define y nombra, vale para indicar lo que algo es. Por eso en este trabajo en lugar de "interpelar", que no resulta claro, se ha elegido "nombrar".

²⁹ "Philosophische Forschung hat die je konkreten Auslegungen des faktischen Lebens (...) in ihrer faktischen Einheit der Zeitigung des Lebens kategorial durchsichtig zu machen hinsichtlich ihrer Vorhabe (in welchen Grundsinn von Sein Leben sich selbst stellt) und mit Bezug auf ihren Vorgriff (in welchen Weisen des Ansprechens und Besprechens faktisches Leben zu sich und mit sich selbst spricht".

olvidar que lo es en el sentido de que la filosofía es la *cumplimentación* (*Vollzug*) de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*)³⁰ de la vida fáctica o, como dirá Heidegger poco tiempo después a la redacción de su informe, porque el *Dasein* es él mismo hermenéutico³¹.

1. 2. Intencionalidad y situación hermenéutica

Pero, y esto tampoco se debe olvidar, se trata de una hermenéutica estrictamente fenomenológica, realizada desde y en los principios de la fenomenología (al menos como Heidegger la entendía). De una fenomenología que, a su vez, es radical investigación filosófica y a la que no se entiende bien cuando se la reduce a una simple ciencia propedéutica que ayude a clarificar conceptos que sirvan luego a una auténtica filosofía (NB 17). “*Que la hermenéutica es fenomenológica significa que su campo de objetos, la vida fáctica con relación al cómo (Wie) de su ser y decir (Sprechen), es vista, temáticamente y en cuanto al método de la investigación, como fenómeno. La estructura de objeto que caracteriza a algo como fenómeno (el estar referido a [das Bezogen sein auf], el hacia qué de la referencia en cuanto tal [das Worauf des Bezugs als soches], la cumplimentación del referirse [Vollzug des sichbeziehens], la maduración de la cumplimentación [die Zeitigung des Vollzugs], la custodia de la maduración [die Verwahrung der Zeitigung]), la plena intencionalidad, no es ninguna distinta a la del objeto que tiene el carácter de ser de la vida fáctica*” (NB 17)³².

Del texto citado se desprende la centralidad que detenta la intencionali-

³⁰ “*Bewegtheit*” se podría traducir por “movilidad”. Movimiento, en efecto, traduce “*Bewegung*” y no “*Bewegtheit*”. Con este sustantivo abstracto Heidegger hace del movimiento una categoría y lo distingue del sentido en que es usado habitualmente en el lenguaje coloquial y también del movimiento como el fenómeno que él interpreta en la *Física* de Aristóteles. Pero el término “movilidad” (que en castellano significa “cualidad de movable”) ni es un sustantivo abstracto ni logra, a mi juicio, expresar lo deseado por Heidegger. En definitiva, “movimiento” parece menos forzado. Por otra parte, cuando Heidegger se refiere al fenómeno del movimiento en la *Física* aristotélica se indica el término alemán “*Bewegung*” entre paréntesis. Así se distingue también de “movimiento” como “*Bewegtheit*”.

³¹ Cfr., *Ontologie. Hermeneutik ...*, *Op. cit.*, pp. 14-21.

³² “*Die Hermeneutik ist phänomenologische, das besagt: Ihr Gegenstandfeld, das faktische Leben hinsichtlich des Wie seines Seins und Sprechens, ist thematisch und forschungsmethodisch als Phänomen charakterisiert, die volle Intentionalität (das Bezogen sein auf, das Worauf des Bezugs als solches, der Vollzug des Sichbeziehens, die Zeitigung des Vollzugs, die Verwahrung der Zeitigung) ist keine andere als die des Gegenstandes vom Seinscharakter des faktischen Lebens*”.

dad para la comprensión y explicación del objeto que tiene el carácter de ser de la vida fáctica (NB 3). Pero ¿qué es lo que Heidegger está entendiendo por intencionalidad? El *Natorp Bericht* no ofrece aclaraciones; la intencionalidad heideggeriana se encuentra operante en todos los niveles, pero no hay explicaciones suficientes respecto a ella. No obstante, para comprender su informe es preciso saber qué es lo que en aquel tiempo significaba. Por fortuna el curso de 1921-22 contiene una concentrada exposición sobre este particular. Lo que el autor del *Informe Natorp* sostiene ahí no sólo facilita el acercamiento a su noción de intencionalidad sino que a la vez y por lo mismo, la muestra intrínsecamente vinculada a la idea de *situación hermenéutica* y de facticidad. Hasta tal punto que las dimensiones de la intencionalidad han de ser interpretadas desde la situación, porque ésta ha sido incorporada a aquélla. En definitiva, el curso mencionado ofrece la posibilidad de entender la transformación hermenéutica de la intencionalidad que Heidegger llevó a cabo.

Pues bien, en el curso sobre Aristóteles de 1921-22 la intencionalidad es entendida como *comportamiento* (*Verhalten*), destacando así la diferencia con la tradicional concepción del conocimiento como “posesión”, propio de la teoría. Pero *comportamiento* contiene también en sí el sentido de *referencia* (*Bezug*) e indica, por tanto, *relación* (*Beziehung*). Heidegger advierte que este último sentido de *relación* es el más originario y que ha de ser entendido como *intencionalidad objetivada* (*Intentionalität objektiviert*). Ambos sentidos son conjuntamente, a su juicio, *maduración* (*Zeitigung*)³³, *existencia* (*Existenz*)³⁴. Así es como se ha de entender que el filosofar es un *comportamiento*³⁵.

Pues bien, ese *comportamiento* contiene una cuádruple modulación. En primer lugar, un *respecto de qué* (*Bezug zu etwas*) que es aprehensible, por lo tanto, con relación a la *referencia* (*auf den Bezug*). Además es determinable como un *cómo* (*Wie*) del acontecer formal con relación al modo en que tiene

³³ *Zeitigung* tiene que ver con el sazonar o madurar, con el generarse de un fruto o de cualquier ser vivo. Buscando un término castellano claro y que no fuera fuente de confusiones ni excesivamente forzado, se ha optado por “madurar” y “maduración”, aunque reconociendo todas sus limitaciones. Se ha de tener además en cuenta que *Zeitigung*, como aclara Kisiel, tiene que ver con el poder productivo del tiempo en su posibilidad generativa plena que es como se emplea en *Ser y Tiempo* Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis*, *Op. cit.*, p. 510.

³⁴ Cfr., GA 61, *Op. cit.*, p. 52.

³⁵ Una definición de filosofía que, a su vez, Heidegger ha indicado formalmente. Cfr., *Ih.*, p. 53.

lugar, a cómo es realizado, al modo en que se ejerce la referencia. Así es *cumplimentación* (*Vollzug*) y refiere el carácter práctico vital inmediato del *comportamiento* (*Verhalten*) que es siempre un tipo de actividad. Por último y ante todo, ha de ser entendido, en su *sentido de maduración* (*Zeitigungssinn*)³⁶. Una *maduración* que detenta el peso decisivo, también y precisamente, para la explicación del objeto al que se refiere la filosofía.

Se advierte ya ahora, y hay que destacarlo de cara al propósito de este estudio, que Heidegger atiende al modo en que la *cumplimentación* llega a serlo *en y para su situación*; es decir, a cómo se da en el tiempo, a cómo *madura*: (*wie es sich zeitig*). Porque la *cumplimentación* del *comportamiento* está vinculada a la temporalidad. Por ello es necesario atender específicamente a la *maduración* y a su *sentido* (*Zeitigung* y *Zeitigungssinn*). En definitiva, la *cumplimentación* ha de ser entendida con relación al sentido de la *maduración* (*Zeitigung*) en el tiempo. “Desde ahí [anota críticamente el autor del *Informe Natorp*], a la *facticidad, la vida fáctica y la existencia; situación, concepto previo, experiencia fundamental*”³⁷.

Además, por lo que se refiere a la vinculación de intencionalidad y situación y acudiendo ya a la cuarta dimensión de aquella que todavía no se ha nombrado, conviene tener en cuenta el modo en que Heidegger entiende objeto y fenómeno. El *hacia qué* y el *respecto de qué* de la referencia (*Worauf und Wozu des Bezugs*) es el *objeto temático* (*thematischer Gegenstand*), que no es nunca contenido (y menos aún, en el sentido de contenido material). Se trata más bien de que aquello con respecto a qué es el *comportamiento* (*Verhalten*); es lo que la referencia mantiene en sí; lo que es mantenido por ella y desde ella. Y Heidegger sostiene que “*cada objeto tiene su específico sentido de contenido* (*Gehaltssinn*) *que, por su parte en definitiva sólo se ha de interpretar desde el sentido pleno en el que es lo que es. Pleno sentido =*

³⁶ Solamente en WS 1921-22 y SS 1922 el comprensivo *Zeitigungssinn*, que en los cursos anteriores todavía no estaba explícitamente presente, une los tres aspectos. En octubre de 1922 los términos son usados sin la apelación al “sentido” pero están todavía esquemática y formalmente asociados entre sí. Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis...*, *Op. cit.*, p. 593. El sentido de la maduración, añade Kisiel en ese mismo libro, es una suerte de cuarta dimensión que culmina la actualización del movimiento intencional tres veces dotado de sentido. Cfr., *Ib.*, p. 510. Puesto que la apelación al sentido está ausente en el manuscrito de 1922, aquí se ha prescindido de las correspondientes aclaraciones relativas a los respectos intencionales que Heidegger hacía todavía en el curso de 1921-22.

³⁷ “*Von da auf Faktizität, faktisches Leben und Existenz; Situation, Vorgriff, Grunderfahrung*”. GA 61, *Op. cit.*, p. 53.

Fenómeno: supuesto que a la vez la objetividad sea fijada interpretativamente en el pleno sentido radical existencial"³⁸.

Por tanto, el objeto es lo que es cuando comparece como fenómeno. Pero, para que comparezca en plenitud, la objetividad ha de ser fijada interpretativamente en pleno sentido radical existencial; o lo que es lo mismo, el objeto ha de ser abordado hermenéuticamente. Esto es, el objeto comparece como fenómeno cuando se toma en consideración (como también reclamará su autor en el *Informe Natorp*) la correspondiente *situación hermenéutica*.

Al referirnos al carácter fenomenológico de la hermenéutica se ha citado un texto del *Natorp Bericht* en el que se sostiene que "*la estructura de objeto que caracteriza a algo como fenómeno, la plena intencionalidad, no es ninguna distinta a la del objeto que tiene el carácter de ser de la vida fáctica*" (NB 17). Dicho más brevemente, la plena intencionalidad, es la del humano *Dasein*.

El recurso a su explicación en las clases de 1921-22 ha querido aclarar la comprensión heideggeriana de la intencionalidad, para poner de relieve, en primer lugar, hasta qué punto tal intencionalidad se corresponde con la estructura que caracteriza como fenómeno a la vida fáctica.

En efecto, el objeto de la investigación filosófica es el humano *Dasein* en cuanto que interrogado acerca de su carácter de ser. El estar *referido a* constituye precisamente aquello que define al *Dasein*; es el *estar fuera con referencia hacia algo (Aussein auf etwas)* que Heidegger entiende como *cuidado (Sorge)*. Éste es el primer carácter fenoménico de ese *movimiento fundamental (Grundbewegtheit)* de la vida que ha de ser destacado. El *hacia qué de la referencia (Worauf des Bezugs)* es el carácter de ser del *Dasein*. La *complimentación (Vollzug)* es un *movimiento fundamental* de la vida fáctica (la filosofía como *complimentación explícita de ese movimiento fundamental*) y la existencia como posibilidad de la facticidad³⁹. Un movimiento que es *madu-*

³⁸ "Jeder Gegenstand hat seinen spezifischen Gehaltssinn, der seinerseits nur eigentlich zu interpretieren ist aus dem vollen Sinn, in dem er ist, was er ist. Voller Sinn = Phänomen; vorausgesetzt, das zugleich die Gegenständlichkeit im vollen Sinn radikal existentiell interpretierend fixiert ist". GA 61, *Op. cit.*, p. 53.

³⁹ En su manuscrito Heidegger se refiere a la *existencia (Existenz)* que es preciso entender en su sentido transitivo, como *movimiento y maduración (Zeitigung)*. Y que no llega a ser comprensible cuando es contemplada como un objeto teórico. Cfr., Jamme, Chr., "Frühe Begründung..." *Op. cit.*, pp. 73-4. La *existencia (Existenz)* es el modo de ser del ser que es accesible para sí mismo; que se perca de que es "ahí" y así puede abrirse al horizonte entero del *cuidado (Sorge)* y del tiempo. Cfr., NB 13-5.

ración (*Zeitigung*) ya que el *Dasein* se ocupa de su mismo ser en la concreta maduración de su ser⁴⁰.

En segundo lugar, las aclaraciones anteriores han destacado que la aproximación que posibilita que algo se muestre en sí mismo es interpretativa y que supone, como requisito imprescindible y condición de posibilidad, la apropiación de la *situación hermenéutica*. Porque la vida fáctica tiene carácter intencional. Por tanto, no es posible una comparecencia del objeto como fenómeno si se intenta en el sentido de la filosofía teórica (incluida la del propia Husserl). En síntesis: que la hermenéutica es fenomenológica supone una comprensión de la intencionalidad que, en sus dimensiones, ha incorporado de lleno la *situación hermenéutica*.

1.3. La situación de la interpretación como apropiación del pasado

Una vez definidas la coordenadas de la interpretación y puesta de relieve la raigambre profundamente fenomenológica y hermenéutica de las investigaciones heideggerianas, resta todavía por destacar su naturaleza histórica, en el sentido de que son y quieren ser interpretaciones de la historia. Puesto que aclarar la *situación hermenéutica* supone descubrir el *tener previo* (*Vorhabe*) y el *concepto previo* (*Vorgriff*) en los que ha sido situado el humano *Dasein*. Por lo tanto, exige desvelar el *como qué* (*Als Was*) y el *hacia qué* (*Woraufhin*) ha sido interpretado históricamente.

Por eso, lo que se ha de lograr es una apropiación de esa historia que conduzca a una interpretación auténtica, que lo es exclusivamente para un presente vivo, más aun teniendo en cuenta que la vida fáctica es lo que es siempre sólo como lo propio. Por esa razón afirma Heidegger que el pasado se abre a tenor del poder-abrir de que dispone el presente. Lo relevante no es el

⁴⁰ Además, en el *Informe Natorp*, como se ha visto en el texto anteriormente citado, Heidegger menciona un nuevo elemento al que hasta entonces no se había referido: la *custodia de la maduración* (*die Verwahrung der Zeitigung*). Resulta significativo que en el mismo manuscrito, al realizar sus interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, entienda las virtudes dianoéticas como los modos de custodiar el ser (*Seinsverwahrung*). Sabemos, por otra parte, que las virtudes intelectuales aristotélicas constituyen diferentes formas de realizar la verdad. Parece claro que Heidegger está lejos de entender la verdad y los hábitos intelectuales encaminados a ella como posesión. Prefiere, por el contrario, referirse (como lo hará después frecuentemente) a la *custodia del ser* (*Seinsverwahrung*). A mi juicio, es posible que la *custodia de la maduración* (*die Verwahrung der Zeitigung*) fuera una alternativa, aunque todavía provisional, a lo que Husserl y gran parte de la filosofía de su tiempo entendía como *verificación* (*Bewahrung*).

pasado en sí, sino la presencia en el presente de ese pasado, ya que ella es la que configura (aunque sea veladamente) la situación actual de la interpretación.

Y puesto que el pasado se encuentra operativo en el presente, la investigación histórica ha de ser una apropiación auténtica de la historia. Esto es, ha de entender radicalmente lo que para una investigación filosófica y en su situación constituyó una preocupación fundamental, en su situación y para ella. Además, apropiación originaria no significa para Heidegger, aceptación acrítica de lo pasado. *Sostiene, por el contrario, que el comprender que toma en consideración un modelo y que se pone a sí mismo en juego, lo hace sometiéndolo radicalmente a la crítica en orden a un enfrentamiento fructífero. No se trata simplemente de negar la historia sino de someterla a examen en la medida en que todavía permanece en vigor sin llegar a ser presente apropiado. Es decir, sin que se haya hecho propia la experiencia fundamental, sin que se hayan desvelado las auténticas motivaciones.*

Y es que el entender no se reduce a un mero constatar algo sino que significa *repetir originariamente (ursprünglich wiederholen)*⁴¹ lo entendido. Algo que no sucede cuando todo se reduce a un simple aceptar o renovar, teoremas, frases, conceptos fundamentales y principios (NB 4). No se trata, por tanto, de realizar estudios historiográficos o de dar a luz movimientos “neo”. Se trata de entender, en sí misma, la investigación filosófica de que se trate, sus motivaciones y experiencias originarias. *Como tendremos oportunidad de comprobar a lo largo del manuscrito, lo que a Heidegger le interesa (por considerar que configura el presente) es la apropiación de la filosofía aristotélica. Una apropiación que, en consonancia con lo que ya se ha expuesto, no la considera como una valiosa “pieza de museo” sino que intenta revivirla, repetirla en toda su originalidad. Esto exige hacer propia la correspondiente situación hermenéutica y así la experiencia fundamental, originaria, que dio lugar a aquella investigación filosófica.*

Quizá poniéndose en guardia frente a posibles objeciones o quizá simplemente para justificar su orientación, Heidegger aclara que, *“lo que constituye para la problemática filosófica el campo de objetos que en definitiva es cuestionado, lo determina la dirección de la mirada (Blickrichtung), sólo dentro de la cual puede ser situado el pasado”* (NB 2). Una dirección que va

⁴¹ Cfr., Rodríguez, R., *La transformación...* Op. cit., pp. 73-5 y 84-6. Kisiel ofrece en su apéndice una explicación del término *Wiederholung*, aunque sin referencia explícita al uso que de ella hace Heidegger en su manuscrito. Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis*, Op. cit., p. 509.

a encaminar la investigación hacia Aristóteles. Pues bien, el discípulo de Husserl aclara que se trata de un modo de indicar (*hineindeuten*) que no sólo no atenta contra el sentido del conocimiento histórico sino que constituye la condición fundamental para hacer hablar al pasado (NB 2). Algo que, además, y a su juicio, no supone falta de objetividad y que parte de la convicción de que es absurdo buscar objetividades imposibles; porque, al fin, todas las investigaciones que conceden una gran importancia a no interpretar se han de sorprender de que ellas también interpretan, pero sin orientación ni control.

Tras atender a las reflexiones realizadas ahora por Heidegger nos percatamos de que ya en ellas está preparando el camino que le permitirá no sólo definir el carácter de la investigación histórica (lo que, en última instancia, es la misma filosofía) sino ante todo el de su propia hermenéutica. Que, en definitiva, y como también se verá más adelante, el servicio que Heidegger quiere prestar a la historia de la filosofía es el que se deriva de la destrucción, entendida como fruto de una apropiación originaria (NB 20-1)⁴². Una destrucción que, en su opinión, le permitirá encontrar el modo de acceso al objeto de la filosofía y descubrir las interpretaciones que a lo largo de la historia han velado la facticidad del *Dasein*.

Por el momento, aunque siempre encaminado a la consecución de su objetivo, lo que va a ocupar su atención es el descubrimiento de la naturaleza de la filosofía y, simultáneamente, de su objeto.

2. La filosofía, *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*

Refiriéndose todavía a la clarificación de la situación hermenéutica y al carácter de la investigación histórica el autor del *Natorp Bericht* ha tenido que apelar al objeto de la filosofía: “*El humano Dasein en cuanto que interrogado por ella respecto a su carácter de ser*”⁴³ (NB 3). Una afirmación taxativa en la que, por el momento, Heidegger no se detiene. Poco después, al referirse a la fijación de la *actitud fundamental* (*Grundhaltung*) hacia la historia, aclarará algo más su definición, diciendo que la filosofía no es sino la prolongación de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida

⁴² Una tarea que Heidegger, por muchas y lógicas razones, no acomete en su manuscrito.

⁴³ “*Das menschliche Dasein als von ihr [der philosophischen Forschung] befragt auf seinen Seinscharakter*”.

fáctica (NB 5). Pero se trata de nuevo de una afirmación que, al menos en el manuscrito, no es explicada. Se expone, por el contrario, escuetamente; con el tono rotundo y sistemático que caracteriza todo el informe. Quizá porque el propósito heideggeriano no se orienta tanto a la concreta realización de una analítica del *Dasein* y de sus estructuras fundamentales (aunque sea necesaria la sucinta exposición que lleva a cabo) cuanto a mostrar la necesidad de una ontología y de una lógica nuevas, unidas, como investigación filosófica originaria, en la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad (phänomenologische Hermeneutik der Faktizität)*⁴⁴.

De hecho Heidegger explica que la caracterización concreta de la problemática filosófica ha de ser destacada desde su objeto: el fáctico humano *Dasein* en cuanto tal. Es decir, de lo que se trata, antes que nada, es de la caracterización de la filosofía. Algo que a su vez está orientado a la determinación de la *actitud histórica fundamental (historische Grundhaltung)* de la *interpretación* (NB 5). En definitiva, y de acuerdo con el programa expresado al comienzo de su manuscrito, el objetivo último perseguido por Heidegger es retrotraer ontología y lógica a la unidad originaria de la facticidad (NB 16). Así es como sus investigaciones contribuirán a una historia de la ontología y de la lógica.

Pero todavía es preciso entender por qué y cómo la caracterización de la investigación filosófica depende de su objeto. Para ello, con ser decisiva, no basta la aclaración del específico carácter de objeto de la vida fáctica y de sus estructuras (de ellas nos ocuparemos en el siguiente epígrafe). Porque antes hay que comprender, ante todo, la intrínseca relación existente entre filosofía y vida fáctica.

Una vez más, en el semestre de invierno del curso anterior se encuentran aclaraciones ausentes en el *Natorp Bericht*. En dicho curso, Heidegger parte del objeto de la definición para llegar al objeto de la filosofía reconduciendo la pregunta por aquél a la pregunta por éste. Allí, la filosofía es definida por vía de *indicación formal [formal Anzeige]*⁴⁵ como "*principlal comporta-*

⁴⁴ Con respecto a la filosofía hermenéutica heideggeriana cfr., Pöggeler, Otto, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Albert-Broschur Philosophie Verlag, Freiburg/München, 1983. También, Pöggeler, O., "Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, 1989, 43, pp. 5-32. Hay traducción al inglés, "Temporal Interpretation and Hermeneutic Philosophy", en *Acten des New Yorker Kongresses*, 1977, *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*.

⁴⁵ Cfr., GA 61, pp. 16-42. Cfr. también el curso de invierno de 1920/1921, "Einleitung in der Phänomenologie der Religion" ("Introducción a la fenomenología de la religión"), ed.,

miento cognoscitivo con referencia al ente como ser (sentido del ser), pero de tal modo que en el comportamiento y para él todo depende decisivamente del correspondiente ser del tener el comportamiento⁴⁶. Puesto que todo depende del sentido de ser (Seinssinn) del tener el comportamiento (Habens des Verhaltens), es preciso preguntar por el sentido de ser (Seinssinn) del Dasein puesto que él es el comportamiento (Verhalten)⁴⁷. Así es como Heidegger concluye en el carácter de objeto que para la filosofía tiene la vida fáctica⁴⁸. Porque ella es la maduración del comportamiento (Zeitigung des Verhaltens) que se refiere al ser del ente. Más aún, de un comportamiento que es referencia al ser del ente.

Por lo tanto Heidegger entiende que la orientación fundamental (Grundrichtung) del preguntar filosófico –hacia el ser del humano Dasein– no es para la vida algo impuesto desde fuera sino que constituye la aprehensión explícita de un movimiento fundamental (Grundbewegtheit) de la vida fáctica, que es de tal índole que en la concreta maduración (Zeitigung) de su ser se ocupa de su ser. También cuando se quita a sí misma de en medio (NB 3-5)⁴⁹. No se trata tan sólo, ni principalmente, de que se haya de investigar la vida porque sea objeto de la filosofía. Se trata más bien, y ante todo, de que la investigación filosófica constituye una determinada cumplimentación (Völlzug), un determinado cómo (Wie) de la vida fáctica. Por ello la filosofía co-madura (mitzeitig) en sus cumplimentaciones el correspondiente ser concreto de la vida.

Ahora bien, que la orientación fundamental de la filosofía proceda de un movimiento fundamental de la vida fáctica no sólo es decisivo para la caracterización de la naturaleza de la filosofía. Lo es también para el mismo obje-

Mattias Jung und Thomas Regehly, pp. 57-67, en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Fenomenología de la vida religiosa), vol. 60, GA, V. Klostermann, F. a. M., 1995. La noción de indicación formal que Heidegger no explicó nunca de forma suficientemente clara, fue desarrollada por última vez en el WS de 1921-22. Cfr. además Hogemann, F., "Formal Anzeige. ...", *Op. cit.*, pp. 1-14.

⁴⁶ "prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssinn), so zwar, daß es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt". GA 61, *Op. cit.*, p. 60.

⁴⁷ Cfr., GA 61, *Op. cit.*, pp. 56-61.

⁴⁸ Cfr., Hogemann, F., "Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte", V.V.A.A., *Los confines de la modernidad*, Lifusa, Barcelona, 1988, pp. 160-1.

⁴⁹ Heidegger está aludiendo, aunque muy brevemente, a la tendencia a la caída (Verfallenstendenz). De ella se ocupa directamente en NB 9-11.

to de la investigación filosófica ya que la posibilidad de que el humano *Dasein* pueda mostrarse auténticamente procede también de la explícita captación de ese mismo movimiento. Sólo si se aprehende adecuadamente puede encontrarse la actitud necesaria y la forma de acceso al objeto de la filosofía. Es preciso, como se ha visto, que el objeto se muestre en sí mismo para que comparezca como fenómeno. Algo que depende de que el acceso a él sea el adecuado. Y Heidegger entiende que en la historia del pensamiento occidental falta completamente una auténtica *interpretación* asentada en su raíz en el problema filosófico fundamental de la facticidad (NB 22). Como se verá más adelante, para acceder a ella de modo que sea posible una auténtica interpretación es precisa la destrucción.

Por el momento, retomando el tema de la investigación filosófica y de su objeto, es preciso recordar que para captar el sentido de ser de este último hemos de internarnos en el sentido de la *cumplimentación* (*Vollzugsinn*) porque en ella, por vez primera, se abre el *sentido del ser* (*Seinsinn*). Ahora bien, en cuanto que *cumplimentación* (*Vollzug*) de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida, el acto filosófico es, como ella, fáctico y arrastra, también como ella, la condición situacional propia de todo *comportamiento intencional* (*intentionales Verhalten*). Por tanto, es preciso atender al modo en que la *cumplimentación* llega a serlo en y para su situación.

De lo dicho hasta ahora sobre el carácter de la investigación filosófica se desprenden tres conclusiones fundamentales. En primer lugar que la mirada fenomenológica no puede situarse en otro nivel diferente del de la pura facticidad. En segundo lugar que, en cuanto que ciencia originaria, la fenomenología se ha de entender a sí misma como la mera prolongación de un *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) que está siempre en la vida, que pregunta al humano *Dasein* con referencia a su carácter de ser (*auf seinen Seinscharakter*)⁵⁰. De donde se desprende que la filosofía se ha de entender a sí misma como “*la genuina cumplimentación explícita de la tendencia a la interpretación de los movimientos fundamentales de la vida, en los que ella y su mismo ser están en juego*” (NB 15)⁵¹. En tercer lugar, es también necesario, a juicio de Heidegger, que la filosofía esté decidida a situar a la vida

⁵⁰ La existencia es precisamente aquella posibilidad de la vida fáctica que tiene el carácter de una preocupada interpretación de la vida en relación a su sentido de ser. Cfr., NB 13-5.

⁵¹ La filosofía, en cuanto que investigación, es tan sólo “*der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und seinen Sein geht*”.

desde sí misma, desde sus propias posibilidades fácticas. Lo que para él exige que sea fundamentalmente atea⁵². Entonces, añade Heidegger, habrá elegido con decisión haciendo de la vida fáctica en su facticidad su objeto.

La búsqueda de la facticidad, es decir, de un humano *Dasein* sin representaciones, es el objetivo perseguido. Así, a su juicio, comparecerá su auténtico carácter de ser, su sentido. Una vez situada, como quiere Heidegger, en sus posibilidades fácticas, el *cómo* (*Wie*) de su investigación consistirá en la interpretación del sentido de ser en sus estructuras categoriales fundamentales; esto es, en los modos en los que la vida fáctica se madura a sí misma y madurando, dice el autor del *Informe Natorp*, habla consigo misma (*κατηγορεῖν*). Esto es, se nombra a sí misma (NB 16). Se trata, como ya ha anunciado y ahora se puede ver con mayor claridad, de una investigación filosófica que quiere ser nueva y originaria. Porque hasta ahora nunca se había situado la problemática de la facticidad en el núcleo del cuestionar.

Una vez entendido que se pregunta al humano *Dasein* por su sentido de ser no resulta difícil concluir que, en cuanto que la problemática filosófica atañe al ser de la vida fáctica, es ontología principal⁵³. Y de tal modo que las

⁵² No se trata, aclara Heidegger en una nota, de una opción materialista o algo similar. Sino de que toda filosofía que se entiende a sí misma, tiene que saber en cuanto *cómo fáctico* (*faktisches Wie*) de la interpretación de la vida y precisamente si continúa teniendo una idea de Dios) que lo que lleva a cabo, el arrebatar la vida hacia sí misma, es, hablando religiosamente, un levantar la mano contra Dios. De este modo se encuentra ante Dios. Ateo significa aquí mantenerse libre de cuestiones religiosas. ¿No será, añade por último Heidegger, la idea de una filosofía de la religión, también cuando no toma en consideración la facticidad del hombre, un contrasentido? Cfr. también, GA 61, *Op. cit.*, Apéndice II, pp. 197-8.

Con respecto al abandono del catolicismo por parte de Heidegger, cfr. la carta a Engelbert Krebs del 9 de junio de 1919 en Safranski, Rüdiger, *Un maestro...*, *Op. cit.*, p. 139 y pp. 142-3. Como explicación para la declaración de ateísmo Kisiel apunta el carácter totalmente provisional e interrogativo de su objeto, la vida fáctica. Cfr., Kisiel, Th., *The genesis...*, *Op. cit.*, p. 270.

⁵³ No se puede ignorar la "ontologización" creciente que experimentó el pensamiento de Heidegger y que se refleja claramente en el *Natorp Bericht*. Ya en el WS 1921-22 Heidegger había encontrado el hilo conductor de su pensamiento: la pregunta al humano *Dasein* por su carácter de ser, el auténtico y definitivo objeto de la investigación filosófica. Heidegger entendía que el sentido del ser es lo filosófico principal de cada ente. Que el principio es el ser como ser de los entes. Que, por lo tanto, el objeto de la definición de la filosofía es la relación cognoscitiva al ente como ser. Cfr. GA 61, *Op. cit.*, pp. 58-60. Cfr. además, Hogemann F., "Formal Anzeige bei Martin Heidegger", *pro manuscripto*, pp. 1-14, p. 1. También, Börsig-Hover Lina, "Entwicklung und Ausgestaltung der Frage nach dem Sinn von Sein beim frühen Heidegger", en Börsig-Hover, L., Hrsg., *Unterwegs zur Heimat, Martin Heidegger zum 100. Geburtstag*, Fridingen a.D., Börsig Verlag, 1989, 82pp. En el informe de 1922 se advierte, no

ontologías regionales reciben de aquélla su fundamentación y sentido. Pero es que, además, esa problemática de la filosofía atañe al ser de la vida fáctica en su *correspondiente (jeweilige)* ser nombrada e interpretada. Por lo tanto, la ontología heideggeriana es, también, lógica. En definitiva: "ontología y lógica han de ser retrotraídas a la unidad originaria del problema de la facticidad y han de ser comprendidas como derivaciones de la investigación principal que se puede caracterizar como hermenéutica fenomenológica de la facticidad" (NB 16)⁵⁴.

Desde la nueva perspectiva alcanzada es preciso recordar algo a lo que ya ha sido necesario aludir páginas atrás, Porque ahora es cuando Heidegger concluye que "la investigación filosófica tiene que hacer categorialmente transparentes las interpretaciones concretas de la vida fáctica (...) en su unidad fáctica de la "maduración de la vida" [Zeitigung des Lebens], con referencia a su tener previo [Vorhabe] (en qué sentido fundamental del ser se sitúa la vida a sí misma) y con referencia a su concepto previo [Vorgriff] (en qué forma del nombrar y del decir la vida se refiere a sí misma y habla consigo misma" (NB 17)⁵⁵.

Esta es, por tanto, la tarea de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Una tarea que dirige la mirada hacia el pasado. En primer lugar, porque su objeto ha sido meramente apuntado por vía de *indicación formal (formal Anzeige)* y requiere, por tanto, una ulterior concreción y clarificación. En segundo lugar, porque para lograrlo es preciso estudiar antes las interpretaciones concretas de la vida fáctica con referencia a su *tener* y *concepto previos (Vorhabe y Vorgriff)*. Esto es, puesto que la vida se encuentra siempre en un *estar interpretado (Ausgelegtheit)*, se ha de clarificar primero la *situación*. Ello permitirá un acceso adecuado. En cualquier caso, la tarea que se lleva a cabo es siempre ontología y lógica. Porque se trata de ver en qué *sentido fundamental del ser (Grundsinn des Seins)* se sitúa la vida a sí misma y cómo se nombra y habla consigo misma.

Pero de lo que específicamente se trata a continuación es de lograr una más explícita aproximación al carácter de ser del fáctico *Dasein* y a sus estruc-

obstante, la distancia que todavía separaba a aquel pensador del autor de *Ser y Tiempo*, para quien lo central es la cuestión del ser y en el que la analítica del *Dasein* reviste ya un carácter preparatorio.

⁵⁴ "Ontologie und Logik sind in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als die Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen lässt als die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität".

⁵⁵ Ya recogido en alemán en nota 29.

turas fundamentales. Tras lograrlo será posible abordar directamente el objetivo perseguido por Heidegger: mostrar la necesidad de realizar interpretaciones históricas sobre Aristóteles.

3. Situación hermenéutica e interpretación. La necesidad de volver a Aristóteles

Ésta es, precisamente, la última cuestión que resta por abordar directamente: por qué es necesaria la vuelta al Estagirita. Un asunto decisivo puesto que, en último extremo, todo el trabajo desarrollado en el *Informe Natorp* se orienta a justificarla. Heidegger entiende que para afrontar con toda radicalidad el problema de la facticidad es preciso dirigir la mirada hacia la historia y en particular hacia Aristóteles. La razón última de esta exigencia la ha expuesto cuando, en su indicación formal de las estructuras fundamentales de la vida fáctica, ha reconocido en ella la *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*) y el *estar interpretado* (*Ausgelegtheit*). Y puesto que también la *hermenéutica fenomenológica* se mueve en una interpretación, el único posible acceso originario al *Dasein* ha de pasar por el análisis de la situación hermenéutica y consecuentemente, como se ha apuntado, por la destrucción.

Para llevar a cabo su propósito Heidegger se atiene a la coordenadas de la interpretación establecidas al comienzo de su manuscrito. A su vez, dentro de ellas analiza las correspondientes a la situación. Así se desvelan el *tener* y *concebir previos* (*Vorhabe* y *Vorgriff*) en el que la vida fáctica ha sido situada; se puede acceder al fenómeno que en el pasado constituyó el origen y punto de partida de la experiencia fundamental y se puede determinar si efectivamente hubo o no una experiencia radical del ser del humano *Dasein*. Así es como la investigación sigue adelante. La determinación indicativa del *tener* y del *concepto previos*, dentro de la investigación sobre la *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*), es lo que proporciona a Heidegger la orientación de los pasos sucesivos de su investigación: hacia Aristóteles y con él también hacia la teología cristiana occidental. A su vez, la búsqueda en Aristóteles del *tener* y del *concepto previos*, es lo que le permite hallar en la experiencia del *movimiento* (*Bewegung*), recogida en la *Física*, el fenómeno originario que dio lugar a la ontología y la lógica aristotélicas.

De este modo alcanza su objetivo el candidato a la plaza de filosofía de Marburgo: mostrar la necesidad de una vuelta a Aristóteles.

3.1. Las coordenadas de la interpretación

En el tratamiento de la primera de las coordenadas de la interpretación –el *punto de mira (Blickstand)*– no se ha mantenido el orden expositivo seguido por Heidegger. Él la trata cuando, queriendo definir la índole de la investigación filosófica, comienza caracterizando el objeto de la filosofía. Sin embargo, aquí se ha considerado necesario atender directamente a la cuestión de la filosofía como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, por considerar que su relevancia, y también su complejidad, requerían un tratamiento separado. Además, al hacerlo así se logra estudiar en su unidad y sistemáticamente las coordenadas de la interpretación. En cualquier caso, es algo que no afecta a la sustancia de lo dicho por Heidegger. En efecto, la caracterización de las estructuras de la vida fáctica (en particular el *estar interpretado [Ausgelegtheit]* y la *tendencia a la caída [Verfallenstendenz]*) se estudian antes de analizar la *dirección* y el *ámbito de mira (Blickrichtung y Sichtweite)*.

Como se verá enseguida, tras desplegar las estructuras fundamentales de la vida fáctica y dar la definición de la filosofía como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, Heidegger da por concluido lo relativo al *punto de mira (Blickstand)* (NB 18).

Por lo que toca a la *dirección de la mirada* su configuración es motivada desde el reconocimiento de que la vida fáctica y con ella la *hermenéutica de la facticidad*, se encuentran en un *estar interpretado (Ausgelegtheit)*. De aquí se sigue, por una parte, la orientación de la filosofía hacia Aristóteles, de cuya ontología y lógica continúa nutriéndose el pensamiento occidental. Por otra parte, el *estar interpretado* decide la actitud hacia la historia: su auténtica apropiación pasa por el camino de la destrucción. Ésta será la que permita el descubrimiento de la *experiencia originaria (Grunderfahrung)*.

Al comienzo del manuscrito su autor ha indicado que el problema de la facticidad (*Blickstand*) y la orientación hacia Aristóteles (*Blickrichtung*) determinan el *ámbito de mira (Sichtweite)*. La pregunta que dentro de él habrá que formular es: ¿cuál es el sentido de ser de la interpretación aristotélica de la vida fáctica? o dicho de otra manera: ¿en qué *tener previo (Vorhabe)* del ser, en qué *posesión previa del ser (Seinsvorhabe)* se sitúa la vida fáctica?

3.2. El punto de mira (*Blickstand*)

Para definir la filosofía y determinar su objeto, la *hermenéutica fenomenológica* ha de seguir, como ya se ha visto, la vía de la indicación formal (*formal Anzeige*). Y por modo de indicación se ha apuntado ya el objeto de la filosofía: el humano *Dasein* en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Una indicación que reclama el que a lo largo de la investigación se logre una caracterización más concreta de la problemática filosófica. Pero, como Heidegger lo entiende, en la *indicación de la situación hermenéutica*, las estructuras del objeto *vida fáctica* (*faktisches Leben*) no deben de ser señaladas concretamente. La enumeración, que es también *formal indicadora* (*formal anzeigend*), de los más importantes elementos constitutivos de la facticidad bastará para entender lo que es mencionado con este término (NB 5).

El objetivo que se persigue con la siguiente relación es bien concreto. Una aproximación más definida a lo que Heidegger entiende por vida fáctica y a sus estructuras fundamentales, porque así es como queda perfilado el *punto de mira* (*Blickstand*). Por eso, también para nuestro propósito, habrá de bastar una escueta exposición de esos caracteres del humano *Dasein*. Se trata, en primer lugar, de mostrar la radicalidad con que Heidegger entiende el *cuidado* (*Sorge*; del latín, *curare*) como *sentido fundamental del movimiento de la vida fáctica* (*Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen*)⁵⁶. Una estructura con la que Heidegger quiere superar definitivamente el primado unilateral de la teoría y que supone una profunda transformación y crítica de la intencionalidad husserliana⁵⁷. En el *cuidado*, que es un *estar referido a* (*bezogensein auf*) (NB 17), el *Dasein* no comparece como sujeto sino como pura referencia, como el encaminado y cuidadoso *estar fuera con referencia hacia algo* (*Aussein etwas*)⁵⁸. En dicha referencia se encuentra ya el *hacia qué* (*Worauf*) del *cuidado* de la vida; se trata del mundo correspondiente, que está ahí como ya siempre adoptado por el *cuidado*. Así, constitu-

⁵⁶ Cfr., GA 61, *Op. cit.*, p. 90. Para un estudio de la noción de *Sorge* y su evolución se puede consultar, Gethmann, Carl Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung von Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-1987, pp. 29-53.

⁵⁷ A este respecto cfr., Masullo, Aldo, "*Sorge*: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur", *Phänomenologie im Widerstreit*, Surkamp Taschenbuch Wissenschaft, 843, ed., Christoh Jamme y Otto Pöggeler, pp. 234-54.

⁵⁸ Heidegger se refiere por vez primera en este manuscrito de 1922 al *Aussein auf* para especificar la direccionalidad envuelta en el *cuidado* (*Sorge*).

ye la expresión más ajustada de la comprensión heideggeriana de la intencionalidad. En el *Informe Natorp* las restantes estructuras de la vida fáctica encuentran desde ella y enraizadas en ella su sentido y su lugar.

Heidegger aclara que el *movimiento* (*Bewegtheit*) del *cuidado* (*Sorge*) tiene el carácter del *trato* (*Umgang*), del estar la vida fáctica relacionada con su mundo; más aun, de ser relación con su mundo. Una relación que no es teórica sino práctica y que se manifiesta en el *procurar* (*Besorgen*)⁵⁹, en el que se muestra una pluralidad de *formas de la cumplimentación* (*Weisen des Vollzugs*) y del estar referido al *con qué del trato* (*Auf das Womit des Umgangs*): el trabajar en, el dejar listo, el producir desde, etc. Lo objetivo está ahí como significado de un modo y de otro. El mundo no sale al encuentro (*begegnet*) como objeto de contemplación teórica, como un conjunto de cualidades dispersas, sino que comparece en el carácter de la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*).

Pero el *movimiento* (*Bewegtheit*) de la vida fáctica tiene una originaria *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*)⁶⁰. Sin embargo, se trata de un *movimiento* propio del *cuidado* (*Sorge*) y no de un mero acontecer objetivo. Por lo tanto, ha de ser entendida como un *cómo intencional* (*intentionales Wie*) (NB 9). Pues bien, por la *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*) el *trato cuidadoso* (*sorgende Umgang*) tiene la posibilidad y la disposición a abandonar su orientación al mundo y a su *trato* (*Umgang*) con él de manera práctica e inmediata. Esto es lo que explica que la *circunspección* (*Umsicht*)⁶¹ se restrinja a un puro ver, a la *curiosidad* (*Neugier*) y que el mundo ya no aparezca como un *con-qué del trato* (*Womit des Umgangs*) sino como objeto de *visión* (*Hinsicht*), de contemplación y de ciencia. Así es como, en opinión de Heidegger, la teoría cobra la primacía y el *cuidado* se transforma en un detenerse en la contemplación de los objetos, precisamente en cuanto que “objetos” (NB 7-8).

Heidegger se refiere al *estar interpretado* (*Ausgelgtheit*), en el que siempre se mueve la vida fáctica, precisamente cuando está mostrando el origen

⁵⁹ Es tematizado por vez primera en GA 61, *Op. cit.*, p. 91 para expresar la actualización del cuidado. Cfr., Kisiel, Th., *The Genesis...*, *Op. cit.*, p. 493.

⁶⁰ Aparece por vez primera como *Ruinanz* (de *Ruin*, destrucción, ruina) en GA 61, pero en el *Natorp Bericht* se transforma ya en *Verfallenstendenz*, *tendencia a la caída*. Cfr., *Ib.*, p. 507.

⁶¹ La *circunspección* es utilizada por Heidegger por vez primera en el *Informe Natorp* en contraste con *Hinsicht*. Cfr., *Ib.*, p. 506. *Hinsicht* significa visión, contemplación e inspección, propios del conocimiento teórico. Procede de *Hinsehen*: *mirar a*.

de la teoría. Fácticamente el *estar interpretado* es aquél en el que la vida misma se encuentra y en el que está determinado el modo en que la vida se toma a sí misma en el *cuidado*. La *circunspección* (*Umsicht*) sitúa al mundo en unas referencias concretas en las que la vida fáctica, llevada por la costumbre, se sumerge cada vez más. En dicho *estar interpretado* se encuentra definido el *sentido del Dasein de la vida* (*Sinn von Lebensdasein*), el *como qué* (*Als was*) y el *cómo* (*Wie*) en los que el hombre se mantiene a sí mismo en su propio *tener previo* (*Vorhabe*) (NB 8).

En la *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*) se encuentra la razón de que siendo la vida fáctica algo propio de cada uno, no sea generalmente vivida así. Que, por el contrario, se mueva en la *medianía* (*Durchschnittlichkeit*)⁶² característica de la opinión pública (*Öffentlichkeit*), la del entorno, la de la corriente dominante, del “como los otros”. Entonces el *se* (*das Man*) es lo que vive la propia vida: “se procura”, “se ve”, “se juzga”, “se pregunta”. Así la vida fáctica es vivida por el *nadie* (*Niemand*). En el mundo la vida se oculta a sí misma. Aunque la forma más aguda del modo en que se realiza esa *tendencia a la caída* es el modo en que la vida fáctica se relaciona con la muerte (un asunto en el que, como en otros, no podremos deternos ahora).

Éstas son formas en que la vida fáctica huye de sí misma, pero Heidegger insiste en que también entonces es ella misma lo que sigue constituyéndose en su objeto. El movimiento contrario, que es *preocupación* (*Bekümmern*) para que la vida no se pierda, es la existencia (*Existenz*). Por la importancia que tiene en el pensamiento heideggeriano habríamos de detenernos en ella. Pero, puesto que no afecta a la definición de las coordenadas de la interpretación ni de la situación hermenéutica, podrá ser objeto de otro estudio.

3.3. La dirección de la mirada (*Blickrichtung*)

La investigación acerca de la *dirección de la mirada* gira en torno a la cuestión de la interpretación. En la *dirección de la mirada*, ha dicho Heidegger, se determina el *como qué* (*Als was*) en el que el objeto de la investigación debe de ser *preconceptualmente* (*vorgrifflich*) tomado y el *hacia qué* (*Woraufhin*) debe de ser interpretado. Por ello se ha de descubrir, en primer lugar, el *tener y concepto previos* (*Vorhabe* y *Vorgriff*).

⁶² Término usado por vez primera en el *Natorp Bericht*. Cfr., *Ib.*, p. 494

A juicio de Heidegger, en la idea de facticidad se contiene que sólo la correspondiente y auténtica, la del propio tiempo y generación, se puede constituir en el objeto genuino de investigación. Y entiende además que, puesto que la vida fáctica se mueve en cada momento en un *estar interpretado* (*Ausgelegtheit*)⁶³, no hay facticidad sin interpretación y, por tanto, sin *situación hermenéutica*. Pero el autor del *Natorp Bericht* ha mostrado también que, por su *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*), la vida vive generalmente *en lo inauténtico* (*im Uneigentlichen*), pues adopta lo que le ha sido entregado sin conservar su sentido originario, de forma que también su propia interpretación es afectada por esa caída: “*todo trato* (*Umgang*) *y toda circunspección* (*Umsicht*) *de la vida fáctica es afectada por esa caída* (*Verfallen*), *y no en último lugar su propia cumplimentación de la interpretación* (*Auslegungsvollzug*) *según el tener y el concepto previos* (*Vorhabe y Vorgriff*). *En ese movimiento de la facticidad se encuentra también la filosofía en la forma de su preguntar y encontrar respuesta, puesto que es tan sólo la interpretación* (*Auslegung*) *explícita de la vida fáctica*” (NB 18)⁶⁴.

El *tener previo* (*Vorhabe*), que es lo que proporciona al *Dasein* una comprensión primera y preteórica, inobjetiva, queda configurado por una tradición que no es originariamente apropiada. Pero desde tal inautenticidad se fija el *como qué* (*Als was*) según el cual el hombre se entiende a sí mismo. También la filosofía, en cuanto interpretación explícita de la vida fáctica, se encuentra en una determinada interpretación que le ha sido entregada. Por ello, va a ser precisamente lo “evidente” de esa interpretación lo que no va a ser discutido, lo que, inauténticamente, sin apropiación expresa de sus orígenes, conservará la fuerza dominante que dirigirá el cuestionar.

Pues bien, a juicio de Heidegger la filosofía de la situación actual continúa recurriendo a una inauténtica conceptualidad griega en las estribaciones de experiencias fundamentales que conformaron la ética griega y, sobre todo, la idea cristiana del hombre y del humano *Dasein*. Sin embargo, a pesar de

⁶³ Noción introducida por vez primera en el manuscrito de 1922 para expresar la interpretación del mundo que nos ha sido transmitida mediante los hábitos de la *circunspección* (*Umsicht*). En *Ontologie, Hermeneutik...*, *Op. cit.*, es asociada a la interpretación cotidiana promovida por el *nadie* (*Niemand*). Cfr., Kiesel, Th., *Op. cit.*, p. 492.

⁶⁴ “Von diesem Verfallen ist jeglicher Umgang und jegliche Umsicht des faktischen Lebens, nicht zuletzt sein eigener Auslegungsvollzug nach Vorhabe und Vorgriff, betroffen. In dieser Bewegtheit der Faktizität steht auch, weil sie nur explizite Auslegung des faktischen Lebens ist, die Philosophie in der Weise ihres Fragens und Antwortfindens”.

todas las alteraciones sufridas a lo largo de la historia, todavía se advierte, en parte, su sentido originario. Aunque la tradición se revela inicialmente como un obstáculo, su auténtica apropiación puede, sin embargo, proporcionar la orientación previa válida que haga posible el acceso a los fenómenos y así una adecuada interpretación de la vida⁶⁵.

En esto consiste la tarea de la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*: en desvelar la interpretación dominante según sus motivos ocultos y en proceder a una destrucción que conduzca a las originarias *fuentes de motivación (Motivquellen)* de la explicación, que destaque las principales estructuras lógicas y ontológicas, atendiendo a los decisivos puntos de inflexión de la historia de la antropología occidental. De este modo, en la medida en que la investigación filosófica ha comprendido el tipo de objeto y de ser de su temático *hacia qué (Worauf)* es conocimiento histórico. Un conocimiento que entiende esa destrucción como el auténtico camino en el que el presente se ha de encontrar a sí mismo en sus propios *movimientos fundamentales (Grundbewegtheiten)*. La crítica que surja de ahí no sólo será válida para el hecho de que nos encontramos en una tradición sino para el *cómo (Wie)* nos encontramos en ella (NB 20-1)⁶⁶.

Pero esta tarea, puesto que nos encontramos inmersos en la conceptualidad griega, sólo se puede llevar a cabo si se hace disponible una interpretación de la filosofía aristotélica orientada desde el problema de la facticidad. Esto es, desde una radical antropología fenomenológica (NB 23-4). En la *Física*, Aristóteles alcanza un punto de partida fundamental desde el que desarrolla su ontología y su lógica. Ambas impregnan la historia de la antropología filosófica. Pues bien, el fenómeno central que es objeto de la *Física* aristotélica es el ente en el *cómo* de su *ser movido (Bewegtsein)* (NB 24).

En definitiva, la situación de la interpretación, el *como qué (Als was)* es interpretado el humano *Dasein*, acaba conduciendo a Aristóteles, a su lógica y ontología y, particularmente, a la experiencia fundamental del *movimiento (Bewegung)* que, a juicio de Heidegger, las configuró. Por eso, además de descubrir la *actitud fundamental (Grundhaltung)* hacia la historia, se descu-

⁶⁵ Para lo relativo a las nociones de *orientación válida* y de *orientación previa*, cfr., Rodríguez R., *La transformación...*, *Op. cit.*, pp. 118-32.

⁶⁶ Heidegger pasa a continuación a desarrollar algunos momentos centrales de la filosofía occidental (asunto en el que no podemos entrar ahora), haciendo hincapié en la herencia aristotélica y en la particular conformación que, por parte de la teología católica y luterana, recibió aquella filosofía. Cfr., NB 21-3.

bre la necesidad de dirigir la mirada hacia Aristóteles. Así queda configurada la segunda de las coordenadas de la interpretación: la *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*). Resta, por último, analizar la tercera coordenada.

3.4. El ámbito de mira (*Sichtweite*)

Al comienzo del informe, su autor ha declarado que con el *punto de mira* (*Blickstand*) y la *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*) se conforma el tercer respecto: un delimitado *ámbito de mira* (*Sichtweite*), dentro del cual se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de la interpretación (NB 1). Añade ahora además que toda investigación debe aclarar su objeto temático según el *punto de mira* y la *dirección de la mirada*. Según la primera de las coordenadas, el objeto de la filosofía es la vida fáctica en cuanto que interrogada acerca de su carácter de ser. De acuerdo con la segunda se ha de dirigir la mirada hacia Aristóteles. Así es como queda configurado el *ámbito de mira*.

Por lo tanto las preguntas directivas deben de ser ahora las siguientes. 1. ¿Desde qué objetividad de qué carácter de ser es experimentado e interpretado el ser hombre, el ser de la vida? 2. ¿Cuál es el ser del *Dasein* en el que la interpretación de la vida sitúa de antemano al objeto hombre? ¿En qué *tener previo del ser* (*Seinsvorhabe*) se sitúa una tal objetividad? 3. ¿Cómo es explicitado *conceptualmente* (*begrifflich*) ese ser del hombre; cuál es la base fenoménica para la explicación y qué categorías de ser surgen como explicativas de lo que es visto así? 4. El sentido del ser que, en último extremo, caracteriza el ser de la vida humana ¿es fruto genuino de una experiencia fundamental pura de ese objeto y de su ser o la vida humana es considerada como un ente inespecífico dentro de un ámbito más amplio de ser? 5. En definitiva, ¿qué significa ser para Aristóteles, cómo es accesible, aprehensible y determinable? (NB 25-6).

Como se puede apreciar, se trata en todos los casos de cuestiones relativas al *tener previo* (*Vorhabe*), al *concepto previo* (*Vorgriff*), a la *interpretación* (*Auslegung*), y a la posibilidad de una auténtica *experiencia originaria* (*Grunderfahrung*). Porque del descubrimiento de las coordenadas interpretativas operantes en Aristóteles depende su experiencia fundamental.

Lo que en definitiva quiere descubrir Heidegger es si hubo realmente una *experiencia originaria* del humano *Dasein* o si, por el contrario, como él cree, no hubo tal y lo que decidió la comprensión y, por tanto, la interpretación fue ajeno a ésta. Porque la definitiva experiencia del *movimiento*

(*Bewegung*) no es adecuada para la investigación filosófica de la facticidad⁶⁷.

Pero lo cierto es que en su manuscrito Heidegger no proporciona todavía ese tipo de conclusiones que, naturalmente, habrían de ser fruto de sus investigaciones. Por el contrario, se limita a tomar en consideración el campo de objetos desde el que, a su parecer, surge el sentido originario del ser: el ámbito de lo producido. Por tanto, apunta el autor de *Natorp Bericht*, no el de las cosas consideradas como objeto teórico. Por el contrario, el mundo que sale al encuentro en el *trato* (*Umgang*) que produce y que usa es el *hacia qué* (*Worauf*), hacia lo que se orienta la originaria experiencia del ser. Por ello, ser significa *ser producido* (*Hergestelltsein*) y en cuanto tal, *ser disponible* (*Verfügbarsein*).

Ahora bien, en cuanto que el ser es considerado desde la visión, desde la contemplación va a ser *nombrado* (*angesprochen*) según su *apariencia* (*Aussehen*) εἰδῶ. Y el *aprehender que contempla* (*hinsehende Erfassen*) se explicita en el *nombrar y decir* (*Ansprechen* y *Besprechen*): λργειν. El *qué nombrado* (*angesprochene Was*) y su *apariencia* (*Aussehen*) son, en cierta medida, lo mismo, lo que supone que lo que es nombrado (*angesprochene*) en el λλγῶ es lo que se considera el auténtico ente. De este modo el λργειν *custodia* (*bringt zur Verwahrung*) al ente en su carácter de ser de acuerdo a la *apariencia* en la οἰσ;α. Pero οἰσ;α significa *propiedad* (*die Habe*). Lo que es caracterizado como propiedad es el ser producido; en la producción alcanza el objeto del *trato* (*Umgang*) su *aspecto* (*Aussehen*) (NB 26). Y por tanto, se podría continuar, aunque Heidegger no prosigue ahora dicha línea, el conocer teórico alcanza así su primacía.

Lo que define el *tener previo* (*Vorhabe*) desde el que son extraídas las estructuras ontológicas fundamentales y con ello los modos de *nombrar* y *determinar* (*Ansprechen* y *Bestimmen*) el objeto *vida humana* (*menschliches Leben*) es el *objeto del trato en el cómo de su ser nombrado*

⁶⁷ Tras la asepsia expositiva y la admiración que Heidegger deja notar por el pensamiento de Aristóteles se advierte, no obstante, una crítica latente. Que no es, sin embargo, ciega y que deja entrever lo que de valioso y fecundo encuentra el autor del *Natorp Bericht* en Aristóteles. En los cursos posteriores Heidegger continuará dedicándose al Estagirita y elaborando su profunda crítica a la metafísica occidental. Pero ya aquí se pueden encontrar las raíces y los motivos que le impulsaron a la destrucción. Basta con mencionar, además del que se ha referido en el párrafo anterior, la prioridad de la contemplación sobre la realización y la reducción del ser a la idea y de ella a la sustancia (entendida como posesión y presencia). Con respecto a estas cuestiones vale la pena cfr., el curso de invierno de 1924-25, *Sophistes* (*El Sofista*), vol. 19, GA, ed., Ingeborg Schüßler, V. Klostermann, F. a. M., 1993.

(*Umgangsgegenstand im Wie des Angesprochenseins*). Pues bien, el objeto originariamente experimentado y en torno al cual giró la investigación aristotélica es el que proporcionará el posible acceso a la auténtica *fuerza de motivación* (*Motivquelle*) de su ontología. Se trata de lo que es experimentado y entendido bajo el carácter del *ser movido* (*Bewegtsein*), en cuyo *qué* (*Was*), es dado de antemano algo así como *movimiento* (*Bewegung*) NB 27).

La investigación sobre el *movimiento* (*Bewegung*) se encuentra en la *Física* de Aristóteles y reclama, por las razones que se han ido exponiendo a lo largo de este trabajo, una interpretación fenomenológica. Pero el autor de *Natorp Bericht* considera que (antes y para poder llevarla a cabo) es necesaria la comprensión del sentido en que el Estagirita entiende lo que es *investigación* (*Forchung*) y *cumplimentación de la investigación* (*Forschungsvollzug*). A su vez, para acercarnos a la génesis de la investigación es precisa, a juicio de Heidegger, la *interpretación* (*Interpretation*) de *Metafísica* A 1 y 2. Ahora bien, la ciencia es sólo uno de los modos en que tiene lugar la *custodia del ser* (*Seinsverwahrung*), por lo que para poder comprender e interpretar las restantes formas de *custodia* (*Verwahrung*), es también necesaria la interpretación del libro Z de la *Ética a Nicómaco*. Sólo después y de acuerdo a su propósito inicial, Heidegger se detendrá en la interpretación de *Física* A, B, Γ 1-3 (NB 27-8). El estudio de estos pasajes ocupa la segunda parte del *Natorp Bericht* que habrá de ser objeto de otro estudio.

IV. A modo de epílogo

Heidegger descubre en Aristóteles al pensador que configuró las categorías fundamentales de la metafísica occidental. Su comprensión y su $\lambda\lambda\gamma\omicron$ *del* y *sobre* el ser han resultado, a su juicio, determinantes. Hasta el punto de que, con todas las posibles variaciones sufridas a lo largo de la historia, la interpretación en la que siempre se mueve el humano *Dasein* es la aristotélica. Una interpretación que, sin discutir su magnitud, no parte de una experiencia fundamental y originaria del fáctico *Dasein*. Algo que Heidegger no puede declarar abiertamente en las páginas que preceden a sus investigaciones concretas, pero que se encuentra implícito en su explicación. Más aun, basta con la afirmación de que la experiencia fundamental es la del movimiento, que tiene su origen en lo producido, para entender que esta experiencia no es, a su juicio, válida. Por eso, una vez más, ésta es la tarea de la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Una ciencia con la misma pretensión de

radicalidad de la que se revistió la ciencia que se busca del Estagirita y que, interrogando al fáctico *Dasein* por su carácter de ser, se constituye en ontología y lógica fundamentales.

Se advierte a lo largo del manuscrito que Heidegger andaba a la búsqueda de una ciencia rigurosa de la vida fáctica. Su caracterización del ser del *Dasein* como plena intencionalidad, sus análisis de las dimensiones intencionales, su modo de acceder al objeto de la filosofía y de estrechar el círculo que acaba permitiendo descubrir la índole propia de la investigación filosófica, su lógica implacable apuntan a un pensador que no quiere dejar resquicios para la especulación. De un pensador que, siguiendo a Husserl quiere, como él, partir del primero de los principios. Aunque ahora entienda que se trata de la vida fáctica. De un pensador que, como demuestra, quiere alcanzar una ciencia preteórica de la vida. Pero ¿es posible que no haya teoría allí donde hay lenguaje y categorías? ¿es posible que no haya teoría si, como lo entiende Heidegger, el humano *Dasein* está ya siempre interpretado y sí, como la que realiza el mismo Heidegger, se realiza una interpretación de la facticidad?

Heidegger defiende su búsqueda afirmando que la suya es una hermenéutica fenomenológica y que es hermenéutica en sentido radical. Que el mismo *Dasein*, como dirá pocos meses después, es hermenéutico. Que por tanto, se podría concluir, la hermenéutica, la interpretación, es la última condición de posibilidad de una filosofía que quiera partir de la experiencia fundamental de la vida fáctica. Pero, en último extremo, se trata de una condición de posibilidad.

Al final de este estudio y de estas reflexiones se plantea, de nuevo, una pregunta: aunque se preserve la índole situacional del movimiento fundamental de la vida fáctica, de la filosofía, ¿es posible, teniendo en cuenta que el humano *Dasein* se encuentra ya en un *estar interpretado*, descubrir en qué *tener previo* y en qué *concepto previo* ha situado la vida? ¿Es posible, se puede aspirar a una experiencia originaria de la vida fáctica? ¿No pretenderá el proyecto heideggeriano de 1922 un saber libre de supuestos?