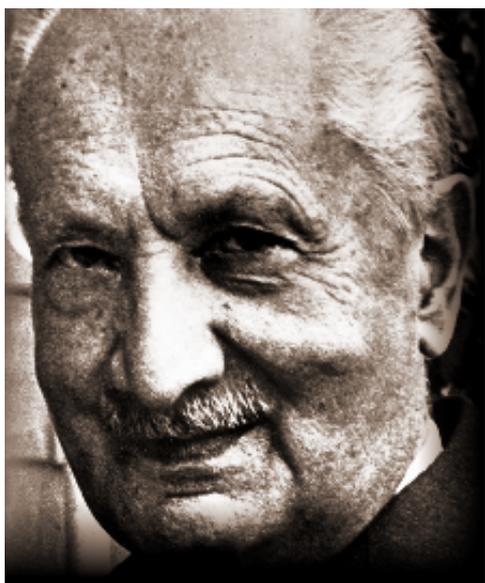


Revista Observaciones Filosóficas



Facetas de Formación del Joven Heidegger: De las Tesis Universitarias a la Primera Lección en la Universidad de Friburgo

Lic. Jethro Masís - Universidad de Costa Rica

Resumen

Este artículo pretende mostrar el camino académico y personal del joven Heidegger que surge de las dos disertaciones universitarias (1913 y 1915 respectivamente) y que culmina en la primera lección impartida en la Universidad de Friburgo acerca de la determinación de la filosofía (1919). En primer lugar, se pretende dar cuenta de las circunstancias personales que convencieron a Heidegger de cambiar sus intenciones tempranas de convertirse en sacerdote, luego en teólogo y finalmente en filósofo confesional católico por medio de un examen de los temas filosóficos que motivan su obra temprana (el neokantismo, la gramática especulativa medioeval y la fenomenología husserliana). En segundo lugar, se aborda la primera lección

friburguesa en la que el joven filósofo intenta minar la primacía de lo teorético y en que lanza una serie de notables objeciones (de carácter hermenéutico) contra la fenomenología husserliana.

Abstract

This paper attempts to exhibit the young Heidegger's academic and personal thinking path which stems from the two university dissertations (1913 and 1915 respectively) and ends up leading to his first lecture at the University of Freiburg on the determination of philosophy (1919). It is purported in the first place to render an account of the personal circumstances that convinced Heidegger of modifying his own early purposes of becoming a priest, then a theologian and finally a confessional Catholic philosopher by means of an examination of the philosophical themes which motivate his early work (Neokantianism, medieval speculative grammar and Husserlian phenomenology). In the second place, an attempt is made in order to consider Heidegger's first Freiburg lecture in which the young philosopher intends the enterprise of undermining the primacy of the theoretical and in which he launches a series of remarkable objections (of hermeneutical nature) against Husserlian phenomenology.

Palabras clave

Filosofía alemana, fenomenología, hermenéutica filosófica, Martin Heidegger.

Keywords

German philosophy, phenomenology, philosophical hermeneutics, Martin Heidegger.

“Se ha de romper con esa primacía de lo teorético, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético”.

Martin Heidegger

GA 56/57: § 12, 59.

1. Heidegger Cero

El camino seguido por Martin Heidegger hasta la obtención del doctorado en filosofía estuvo marcado por el afán de ser fiel a lo que él mismo llamó el ‘tesoro de la Iglesia Católica’, de cuyas organizaciones obtuvo la ayuda económica que le permitió concluir su formación académica de forma satisfactoria. Pero ya en su disertación doctoral, se

encuentra aquel vacilamiento con la moderna lógica, de corte neokantiano y husserliano principalmente, que constituye el primer paso en que un joven estudiante de filosofía comienza a convertirse en Heidegger.

En julio de 1913, le fue otorgado el doctorado en filosofía con la disertación *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (publicada en 1914); tesis dirigida por Arthur Schneider —a quien, a la sazón, pertenecía la cátedra de filosofía católica ambicionada por Heidegger— que ya acusaba el legado de las *Logische Untersuchungen* de Husserl. Pero, a decir verdad, el camino hasta Husserl había sido precedido por la lectura en tiempos del *Gymnasium* de la tesis doctoral de Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862); libro que Conrad Gröber —por aquel tiempo mentor espiritual de Heidegger en el tiempo del Seminario de Constanza y posteriormente arzobispo de Friburgo— le había obsequiado en 1907 y que sirvió, sin duda, como antesala para el estudio de las *Untersuchungen* husserlianas con las que tuvo que lidiar como estudiante universitario a partir de 1909. Heidegger leyó, pues, a Brentano antes que a Husserl. En ‘Mein Weg in die Phänomenologie’ (1963), un Heidegger anciano evoca el impacto de la disertación de Brentano: “De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: ‘Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?’” (TS: 95).

Ahora bien, Heidegger no se ha convertido todavía por aquel entonces en el fenomenólogo radical de la primera lección de 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Si se sigue la tan discutida periodización de Richardson entre “el estilo filosófico de un Heidegger temprano (por ejemplo, el de *Sein und Zeit*), que en el siguiente estudio denominé ‘Heidegger I’, y el del período más tardío que denominé ‘Heidegger II’” (2003: Prefacio a la edición estadounidense, XXV), bien puede llamarse ‘Heidegger Cero’ —el marbete es acuñado por Kisiel— a ese período (1912-1916) en el que todavía Heidegger no se había convertido en Heidegger (*‘Heidegger-Zero’*, cf. Kisiel, 2002: 85 ss), pero que tiene una importancia crucial para comprender el derrotero fenomenológico heideggeriano en su particularidad y en lo que tiene de novedoso y, ante todo, de crítico respecto de la fenomenología practicada por su mismo fundador, Husserl.

Extrañamente, a partir de la conclusión de sus estudios doctorales, Heidegger siguió fraguando para sí la reputación de filósofo confesional católico en la Universidad de Friburgo. A ello obedecieron las razones que lo llevaron a abandonar su plan original de la ‘tesis de habilitación’ (*Habilitationsschrift*), con que se le otorgaría la *venia legendi* para impartir lecciones en la universidad. En primer lugar, había pretendido redactar un trabajo sobre *La Esencia Lógica del Concepto de Número*, en clara deuda con el pensamiento de Husserl¹ y de su ahora maestro Rickert, y con la pretensión de dar continuidad a sus propias investigaciones lógicas, ya ensayadas por primera vez en la tesis doctoral. Pero con miras al nombramiento en la cátedra de filosofía católica, y en señal de seguimiento de las recomendaciones del respetado historiador católico Heinrich Finke de aplicar los problemas lógicos al ámbito de la filosofía escolástica, se decidió por un trabajo sobre la doctrina de las categorías en Duns Escoto (1266-1308) que se basó en el *Tractatus de Modis Significandi sive Grammatica Speculativa* (cuya autoría fuera más tarde atribuida a Tomás de Erfurt, el discípulo de Escoto). La tesis en cuestión con la que Heidegger obtuvo su licencia docente fue dirigida por Heinrich Rickert² y fue aceptada por la facultad filosófica de Friburgo en 1915. Finalmente, llegó publicarse en 1916 bajo el título *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.³

Tanto el Heidegger de la primera disertación como el de la segunda, siguen manteniendo el propósito de servir a los propósitos de la Iglesia Católica. Pero este Heidegger, es decir, el que ya ha abandonado los estudios teológicos formales —si bien aún por entonces se pretendía filósofo confesional—, es muy diferente al que en mayo de 1910, rayano en los veintiún años de edad, había despotricado contra el ‘modernismo’ (bajo el claro influjo de Braig⁴) en defensa de la autoridad de las enseñanzas de la Iglesia en un artículo en el semanario católico ultraconservador *Der Akademiker*. Allí había escrito que “la filosofía, en verdad un espejo de lo eterno, hoy día en gran medida es tan sólo un reflejo de opiniones subjetivas, de estados de ánimo y deseos personales. El antiintelectualismo también convierte a la filosofía en ‘vivencia’; está en uso comportarse como impresionistas... Hoy la concepción del mundo está cortada por el patrón de la ‘vida’, en lugar de ser a la inversa...” (citado por Safranski, 1997: 75). Se trata todo esto, por lo demás, de un alineamiento directo con la condena del mismo ‘modernismo’ despachado visceralmente por el Papa Pío X en 1907: “Entre otras cosas, el Vaticano demandaba (septiembre de 1910) que ciertos profesores católicos hicieran un juramento antimodernista de fidelidad a las fórmulas tradicionales de la doctrina en asuntos como los milagros, la fundación de la Iglesia y la naturaleza de la fe” (Sheehan, 1999: 74).

Sin embargo, en una misiva dirigida a su amigo el sacerdote Engelbert Krebs, que data de 1914, Heidegger encuentra motivos suficientes para hacer escarnio del dogmatismo doctrinal de la Iglesia Católica: “A todos los que sucumban a tener pensamientos propios podría reemplazárseles el cerebro con spaghetti” (citado por Sheehan, 1999: 74). Por ello, pareciera sorprendente que Heidegger insista todavía en considerar su carrera académica como una de servicio para la protección del ‘tesoro de la verdad’ eclesial. En su *curriculum vitae* para el departamento de filosofía de 1915 —un año después de su burla contra el dogmatismo eclesiástico en su carta a Krebs—, aún se atreve a asegurar que “sus convicciones básicas se mantienen en la filosofía aristotélica y escolástica”; pero ahora añade un giro a su misión, pues su obra se dedicará a rendir “una presentación comprensiva de la lógica y psicología medioevales a la luz de la fenomenología moderna” (citado por Sheehan, 1999: 75). Como es notable, no estamos ante un tomista cabal, pero la dependencia económica obligaba a Heidegger a rendir cuenta todos los años de sus actividades, progresos e intereses ante las comisiones de las que obtenía la tan necesitada ayuda económica. Con motivo de la beca que se le otorgó para culminar sus estudios dirigidos a la habilitación, Justus Knecht cerraba el escrito de concesión de la siguiente manera: “Confiado en que usted permanecerá fiel al espíritu de la filosofía tomista, aprobamos...” (citado por Safranski, 1997: 74). En especial para el joven Heidegger que comenzaba a adquirir para sí cierta independencia intelectual, tuvo que haber sido humillante repetir estos actos de petición de apoyo económico.

Una de las razones que pudieron haber influido en que se le negara la cátedra de filosofía católica fue, aparte de su juventud y de la notoria falta de publicaciones en torno a temas escolásticos, ese giro modernista que ahora no tenía problemas en recurrir a las más recientes discusiones lógicas neokantianas y fenomenológicas. Los dos primeros artículos propiamente filosóficos que publica Heidegger,⁵ fueron escritos en esa línea que se toma en serio los problemas lógicos y epistemológicos discutidos en la actualidad inmediata. Pero ambos, curiosamente, fueron publicados en revistas de investigación católicas: el primero en el *Philosophisches Jahrbuch* editado por Clemens Baeumker, presidente a la sazón de la *Sociedad de Görres para el Cultivo de la Ciencia*, y el segundo en *Literarische Rundschau*, revista dirigida por Josef Sauer. A éste, Heidegger le había confesado sus planes investigativos que concebía como parte del

‘progreso cultural de nuestra Iglesia’. Empero, “[c]ómo puede ayudarse a la Iglesia mediante una orientación por el problema del tiempo en la física moderna es algo que Josef Sauer, poco versado en el terreno filosófico, no vería muy claro. No obstante, él estaba contento con Heidegger, pues, de todos modos, los artículos sobre lógica llamaban considerablemente la atención entre los círculos católicos” (Safranski, 1997: 69-70).

Por extraño que parezca a primera vista, el joven Heidegger se está comportando en estos sus primeros dos artículos como un católico cabal y en cuanto pensador, a pesar del abandono de los estudios teológicos, se muestra como todo un heredero de Braig, para quien era más que evidente, contra todo psicologismo subjetivista, el triunfo de la verdad matemática, “la forma más rigurosa de las verdades eternas” (citado por Safranski, 1997: 48) y, con ello, la superficialidad de todo el subjetivismo moderno. Podría decirse que la fe inmarcitable y la más estricta lógica conformaban un sintagma en las contribuciones heideggerianas de 1912. Sin duda es éste un hito en el derrotero heideggeriano que condujo al interés por adquirir más entrenamiento en ciencias particulares (sobre todo en matemática y física), pero es el descubrimiento de las *Untersuchungen* husserlianas y la profundización en sus planteamientos lo que ha ido lentamente disminuyendo el antimodernismo de Heidegger que, en adición, es claramente comprensible a partir de su condición provinciana: a ese orgullo del campo se debe el desprecio de las modas de las grandes urbes que no quiere ver en las metrópolis con su grandeza industrial más que pequeñez, superficialidad flagrante, decadencia, falsedad e hipocresía. También podría tomarse en consideración en este respecto el fracaso para alcanzar el nombramiento en la cátedra de filosofía católica que, seguramente, le dio a Heidegger los impulsos para retractarse de convertirse en un filósofo confesional.

2. Lógica Filosófica

Puede deducirse de las tesis universitarias —lo que correctamente ha denominado Kisiel— una ‘transformación de lo categorial’ (cf. Kisiel, 2002: 84 ss). Es claro que las lecturas tempranas de Heidegger sobre estos temas han marcado la orientación de su camino fenomenológico. La disertación de Brentano es una elaboración del ser en sus categorías; las *Untersuchungen* husserlianas terminan con la doctrina de la intuición categorial en su *VI. Logische Untersuchung: ‘Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis’* (cf. LU II/2); y, finalmente, tanto *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (1911) como *Die Lehre vom Urteil* (1912) de Emil Lask, el neokantiano caído en la gran guerra, habría de causar una profunda y duradera impronta en Heidegger con el llamado laskiano a la elaboración de la ‘categoría de las categorías’.⁶

Acerca de esto último, la clarificación de la influencia de Lask sobre Heidegger aporta elementos muy interesantes para dar cuenta de su ‘transformación de lo categorial’, en tanto paso primerísimo hacia la problemática de su *magnum opus*, *Sein und Zeit* de 1927, y para comprender los antecedentes conceptuales que impulsan la orientación ontológica, *qua* hermenéutica, de la fenomenología heideggeriana.

En un artículo de 1986-1987,⁷ Gadamer hace mención del distanciamiento de Lask respecto del idealismo neokantiano y de su acercamiento al pragmatismo estadounidense un año antes de su muerte: “Parece que las lecciones que Lask impartió sobre esta orientación dejaron sus huellas no sólo en Georg von Lukács, sino, *quién sabe por qué caminos*, también en el joven Heidegger” (GW 10: 5/297. *Itálicas añadidas*). Esta tesis pretende polemizar contra las aseveraciones —nunca probadas,

por cierto, mediante el recurso a la evidencia textual y, por tanto, meramente conjeturales— de Lucien Goldmann, para quien el análisis heideggeriano del mundo circundante (*Umwelt*) habría sido una influencia lukacsiana (cf. Goldmann, 1975).⁸ Pero la publicación de los cursos juveniles de Heidegger le han dado la razón a Gadamer, que no a Goldmann. Hay una influencia directa y, por lo demás, neurálgica y muy manifiesta sobre Heidegger, no de Lukács, sino de su maestro Emil Lask. Naturalmente, toda coincidencia terminológica puede explicarse a partir de Lask como fuente común entre Heidegger y Lukács. En la disertación de habilitación —dedicada incluso al ‘joven genio del neokantismo’ bajo el lema: ‘Al caído en el segundo año de la guerra’— las prestaciones laskianas se mezclan incluso sin distinción con el vocabulario heideggeriano: ‘el todo de lo pensable’ (*das All des Denkbaren*, GA 1: 212), ‘manejo de rayos de relaciones’ (*Strahlenbüschel von Relationen*, GA 1: 335), ‘contenido de la forma’ (*Formgehalt*, GA 1: 307, 323, 380) y ‘ámbito de dominio’ (*Herrschaftsbereich*, GA 1: 219, 237, 314), son sólo algunos ejemplos. Hace bien Kisiel en afirmar, en su estudio de la relación Lask-Heidegger, que “[e]l trabajo de habilitación representa el punto más alto de la influencia de Lask en Heidegger” (2002: 106). Quizá por su desconocimiento de la obra de Lask, como de las lecciones juveniles de Heidegger, Gadamer se vio imposibilitado de discernir estas prestaciones. Pero nosotros sí sabemos los caminos que se le ocultan a Gadamer porque en su segundo curso de 1919, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* —que ciertamente el filósofo de Heidelberg no pudo haber conocido en el tiempo en que publicó su artículo —, Heidegger hace referencias asiduas, y laudatorias, a Lask. Es Lask quien habría ido más lejos en sus cuestionamientos que los demás neokantianos con su descubrimiento de la facticidad del mundo (*Weltfaktizität*) y de la significatividad (*Bedeutsamkeit*), con que ha ahondado el ámbito del problema de la vivencia (cf. GA 56/57: 121 n. 1, 122). Es más, tal como se afirmó en el primer curso del mismo año, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Lask es el único entre los neokantianos a quien le inquietaba el problema de que se ocupa Heidegger en su curso: el problema de lo teórico.⁹

En la tesis doctoral de 1913, Heidegger sigue polemizando en contra del psicologismo y, en consecuencia, la lógica continúa siendo rescatada por su carácter intemporal, nunca atado a la contingencia de los hechos mentales. Aquí sigue operando el legado de Braig sustentado en la convicción de Lotze de la validez lógica: la entidad lógica no es, sino que *vale* (“*Es ist nicht, sondern es gilt*”, según el decir lotzeano). En Heidegger, el problema de la validez lógica ha pasado por la polémica contra el psicologismo que se encuentra en las investigaciones husserlianas de 1900-1901, pero no se ha renegado aún del arraigo católico. Heidegger todavía habla de una ‘naturaleza humana’ y de un ámbito irreductible y nunca traspasable, casi ‘eterno’, de la lógica: “Quizá estamos ante una dimensión última e irreductible, y donde toda pregunta nueva queda necesariamente paralizada” (GA 1: 112). En esto se mostraba Heidegger *detrás* de Husserl por aquella época.

3. Gramática Especulativa

Pero los progresos de Heidegger son evidentes un par de años después. En la tesis de habilitación de 1915, es notable una profundización del problema lógico. La discusión de los modos de la significación de la *Grammatica Speculativa* de Tomás de Erfurt, alias Duns Escoto (como lo mostraron las investigaciones de Martin Grabmann), devino una excusa perfecta para la demostración de estos avances y profundizaciones.¹⁰ La ontología escotista era una suerte de crítica del racionalismo teológico, principalmente de los tomistas.¹¹ La intención del escotismo es diáfana: mostrar el sesgo aristotélico

categorial, que sólo reconoce categorías aplicables a las sustancias físicas espacio-temporales.

Era un corolario de los pareceres del *doctor subtilis* que la razón humana no puede adentrarse en la comprensión auténtica de la esencia de Dios, pero tampoco del propio mundo que, en cuanto creado por Dios, participa de su impenetrabilidad comprensiva. Empero, no se trata aquí de la contraparte del racionalismo, a saber, de un irracionalismo tal como al que condenaban las consecuencias ulteriores más radicales del nominalismo. Tanto Dios como su creación, el mundo, son inexcrutables para una razón decantada por la clarificación absoluta del concepto. Por ello, las cosas del mundo más vulgares y conocidas, y no solamente Dios, son para el ser humano un enigma. Pero el carácter enigmático del mundo no obsta para su comprensibilidad. Desde el punto de vista conceptual, Dios es incognoscible, mas no lo es enteramente porque el mundo apunta hacia Dios, es una *indicación* (*Hinweis*) de Dios. El joven Heidegger descubre en la *Grammatica Speculativa* una suerte de familiaridad primordial en el modo de significación del mundo que apunta a Dios, pero cuya dimensión es totalmente negada en el conceptualismo racionalista que no quiere tomar en cuenta más que lo que puede cercarse en la universalidad del concepto y en la total clarificación racional. Pero lo más real no son los conceptos que amarran a las cosas en una homogeneidad comprensiva. Lo más notable aquí es que Heidegger no está buscando una visión ingenua del objeto, o un substancialismo vetusto, sino más bien, tal como ha afirmado McGrath, una disociación de “las nociones tradicionales de la intuición y la inmediatez” (2003: 342).

La temprana destrucción heideggeriana de lo categorial, sobre todo el hiato inaclorado que conduce a aporías quizá innecesarias entre la intuición inexpressiva y el lenguaje que vendría posteriormente a llevar a cabo la tarea de nombrar las cosas (ya asumido, por cierto, por Platón, cf. *Crat.*, 438d-439b), no es ninguna recaída en la metafísica de antaño, como si se quisiera ignorar la crítica kantiana que tenía a la metafísica dogmática como la creencia en que “todo nuestro conocer debe regirse por los objetos” (KrV: B XVI); sino que se busca la expresividad significativa propia de lo intuido, la significatividad expresiva del mundo, que en *Sein und Zeit* se mostrará como la originariedad existencial del discurso (*Rede*), puesto que “[a] las significaciones les brotan las palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” (SZ: § 34, 161).

Las cosas del mundo, en acepción escotista, están de suyo esparcidas en su propio espacio y son titulares de una separabilidad y de una peculiaridad propias que la expresión no puede ambicionar con dominar, lo cual no quiere decir que carezcan de suyo de sentido. Aunque ni siquiera puede decirse que estén separadas porque en la separación, como en la unión, hay ya una imposición, un ordenamiento que no está realmente en las cosas en cuanto tales, sino solamente en la estructura gramatical del lenguaje.¹² Tradicionalmente, el problema lógico se asocia con la significación porque radica en el decir, pero en la *Grammatica Speculativa* la significación no se agota en lo judicativo; más bien, ha de estimársela como la antelación de todo decir. Una antelación que pertenece a la aperturidad expresiva originaria de las cosas del mundo antes de toda preferencia judicativa. Las cosas son lo que son por sí mismas y si pensáramos, en un afán conceptual, que son lo que son por *no* ser otras cosas, esta negación del ‘no’ es ya una imposición que no está en las cosas, es el producto de una comparación entre las cosas. La distinción no está, pues, en las cosas, sino que toda distinción es cara al pensamiento. Es el pensamiento el que distingue, separa, une y ordena. Esta idea gnoseológica fundamental del escotismo se sustenta en la ontología de la ‘haccedad’

(*hæcceitas*): el rasgo distintivo de cada una de las cosas de ser ‘esto que ahora está aquí’; idea reformulada por Heidegger en su disertación —valga decir que como barrunto de lo que en *Sein und Zeit* se llamará la *Jemeinigkeit*, el carácter de ser-cada-vez-mío del Dasein (cf. SZ: § 9, 42)— de la siguiente forma: “Lo que existe realmente es algo individual... Todo lo que existe realmente es un ‘tal-ahora-aquí’. La forma de la particularidad (*hæcceitas*) está llamada a sacar a la luz una determinación originaria de la realidad existente” (GA 1: 195).

Por supuesto que está el reparo gnoseológico de siempre que será prono a la afirmación de la incomunicabilidad del individuo: *individuum est incommunicabile*, porque lo que se dice de él es siempre algo universal, porque en el *decir* el individuo no escapa, no puede evadir, la universalidad. Pero, para hacer justicia con el escotismo, hace falta más *sutilidad* en esta objeción. Todo hablar de la comunicabilidad o incomunicabilidad del individuo está dando un salto que no ha sido justificado. Pasa de una vez a la *boca* que confiesa lo que sabe o dice saber y, en este sentido, se trata de algo engañoso puesto que introduce el juicio como baremo de toda inteligibilidad. Confunde el mundo con el pensamiento y malinterpreta la *analogia entis*. Pero el mundo es expresivo por sí mismo, y este es el punto central del escotismo que Heidegger quiere rescatar para sus propios propósitos.

Antes de toda inteligibilidad conceptual —que bajo ningún término es rebajada en el escotismo sino, solamente, redimensionada, colocada en sus límites y contra los constreñimientos de la riqueza de la realidad— ya conocemos el mundo, nos es familiar siempre en una instancia que es anterior a toda conceptualidad. De tal forma, siempre que se dice que una ‘S es P’, el ‘es’ de la relación no es una simple nada solamente porque no pueda objetivarse como la ‘S’ o la ‘P’. El ser no es, como en la *Seinslehre* hegeliana en *Wissenschaft der Logik*, “una pura indeterminación y vaciedad” (cf. WdL: capítulo primero). El ser de todo algo que es algo, en absoluto es una inmediatez indeterminada, sino la familiaridad prístina que se adelanta a toda determinación que se expresa por sí misma, si bien no con palabras. Es decir, ciertamente, esta inmediatez no puede estar determinada en el concepto, pero el que no acepte conceptualización no significa que no sea comprensible fuera del ámbito conceptual.¹³

En el ser hay una ‘determinación’ oculta que no es la del concepto; el ser no significa un algo, sino que hace que todo algo pueda significar, pero solamente porque, de alguna forma, ya lo comprendemos desde siempre (*immer schon*). La inmediatez del ser es indeterminada e indeterminable *conceptualmente*, pero de esto no se sigue que sea incomprensible o una mera ‘nada’, si bien decir que el ser es nada es efectivamente correcto siempre que se tenga en mientes que es nada precisamente porque no es algo (en este sentido, el ser es nada en tanto es, como en la expresión inglesa, *no-thing*: ninguna cosa en absoluto). El concepto, por ende, no tiene la importancia que le atribuye el conceptualismo racional y determinativo que procura el dominio sobre lo entitativo y que, así, quiere determinararlo todo, quiere atrapararlo todo en conceptos al otorgar el título de ‘realidad’ solamente a lo que así amarra y aprisiona. Lo contrario sería entender mal la *analogia entis*. Dios no puede, como en el panteísmo, ser prisionero de su mundo y no puede identificarse con el mundo enteramente, pero tampoco es ‘el totalmente otro’ (*der ganz Andere*) respecto del mundo. Estamos aquí, por tanto, ante una crítica doble: contra el racionalismo del realismo crítico y contra el irracionalismo del nominalismo. Ambos son ciegos respecto del problema fundamental de la significación porque todo lo significativo no se agota en el decir ni en el concepto (ni siquiera en la palabra). Hay un ámbito de significatividad que posibilita toda preferencia judicativa, y se trata de la obvedad, de la familiaridad precomprensiva con

el mundo: se puede decir con toda propiedad que *se vive en esta significatividad mundana*. Como se desprende de las argumentaciones inmediatamente anteriores, el descubrimiento temprano de Heidegger es de naturaleza hermenéutica: esa determinación oculta del ser, esa nota distintiva, es que ya es de suyo comprensible, y esta comprensión nos priva desde el principio de otorgar la dignidad de lo originario a la teoría y a la elaboración teórica de lo categorial.

Heidegger cree que aquí ha hecho un descubrimiento revolucionario en la *Grammatica Speculativa*: “Duns Escoto [sic] enseña la independencia del ámbito de la significación respecto de lo existente [*Existenzfreiheit des Bedeutungsbereiches*]” (GA 1: 243). Es decir, el mundo no se agota en lo entitativo: debe ser, por tanto, esclarecido en términos no mundanos (siguiendo al Husserl de *Ideen I*), o no ónticos (siguiendo al Heidegger de *Sein und Zeit*). Y los aportes que Heidegger halla en Lask le permiten ir más allá del escotismo.

4. Ahondamiento de lo Categorial

En *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Lask discernía esa sintonía, esa simpatía con el mundo que, gracias al joven Heidegger, no parece ahora descabellado retrotraer hasta los descubrimientos del escotismo. Lask denomina ‘protorrelación’ o ‘relación primordial’ (*Urverhältnis*) a la unidad primigenia de la forma y la materia, al ‘sentido’ (*Sinn*) del objeto en su verdad (algo que Heidegger puede bien reestablecer en conexión con el *verum* medioeval). La investigación neokantiana acerca de los modos en que el sujeto recorre su camino hacia el objeto es arena movediza puesto que parte de una abstracción que no está justificada, de una dicotomía entre el sujeto y el objeto que no resulta evidente de suyo, sino que se sustenta en la creencia en la estructura gramatical del lenguaje.¹⁴ En concordancia con la paráfrasis de Crowell de la *Logik* laskiana, “hay una cierta familiaridad pre-temática y pre-predicativa que antecede toda ocupación temática con el objeto material. La cognición positiva experimenta la claridad categorial sin conocerla. Así, como lo pone Lask, ‘vivimos en la verdad’” (2001: 62). El ámbito lógico que en la tesis doctoral heideggeriana aparecía como lo eterno, como lo no real en cuanto actualidad, es ahora la misma posibilidad de lo real y “con todo derecho merece el nombre del ser” (Kisiel, 2002: 89).

En ocasión de la publicación de ésta su disertación de habilitación, Heidegger redacta un postfacio en que se autocritica y no deja de aclarar que el ‘espíritu vivo’¹⁵ —ámbito translógico en el que el significado se realiza sin conceptualización— no se agota en la “actitud teórica” (*theoretische Geisteshaltung*, GA 1: 348). Esta *theoretische Geisteshaltung* es, en efecto, solamente una de las posturas asumibles “dentro de las direcciones productivas o formativas del *lebendiger Geist*” (*idem*). No basta, por tanto, con un simple “deletraer [*Buchstabieren*] la realidad... de lo que puede saberse” (GA 1: *idem*): no basta con la torpe elaboración de una tabla de las categorías. Heidegger ha encontrado ahora en Hegel “el sistema colosal de una concepción histórica del mundo” (GA 1: 353). Y la metafísica, que entiende la *analogia entis* como entera separabilidad y que no ha podido más que partir de una consecuente dicotomía entre el sujeto y el objeto (ensayando las posibles vías correlativas entre los extremos del dualismo, ulteriormente trocado en el del espíritu y la naturaleza), se convierte ahora, a causa de la visibilidad de la *Bedeutsamkeit*, en una lógica de la acción intencional e histórica. En efecto, “[e]l espíritu vivo es esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra” (GA 1: 349).

El abismo entre el sujeto y el objeto ya ha sido decidido en la asunción de un hiato onto-analógico entre Dios y el mundo; hiato que es ignoto para el epistemólogo que cree que

se ocupa con problemas estrictamente referidos al conocimiento y que así ignora el arraigo gramático y teológico del dualismo. Pero este conocimiento, el teórico, es derivado respecto de la significatividad prístina y no tiene sustento por sí sólo, es decir, solamente puede tomarse como de segundo rango. Esta convicción rechaza dos suposiciones filosóficas: una kantiana y otra hegeliana. Contra la deducción puramente lógica de las categorías por parte de Kant, Lask esgrimirá que las categorías no son puramente lógicas sino que vienen de lo alógico. Contra el panlogismo hegeliano, no cabe tampoco la afirmación de que las formas individuales se hallen interconectadas en relaciones lógicas recíprocas. Más bien, se encuentran siempre en una heterogeneidad y multiplicidad irreductibles.

Apartir de estos insumos, Heidegger está ya tempranamente dando un salto de la categoría al mundo: la absorción laskiana (*Hingabe*, cf. Lask, 2003: 191-192), fenomenológicamente emparentada con la intuición categorial husserliana, apunta a un no-objeto: el proto-algo (*Ur-etwas*); y este *Ur-etwas* es precisamente lo que permite avisorar la dimensión de lo hermenéutico (*das Hermeneutische*).

5. Quiebra Definitiva con el Sistema del Catolicismo

El llamado de Husserl a Friburgo ocurre en 1916. Heidegger y el maestro fenomenológico comienzan a frecuentarse a partir de 1917. Husserl leyó sin mucho agrado la tesis de habilitación de Heidegger a la que descalificó como inmadura y escolástica. Pero la relación comenzó a mejorar y a hacerse más íntima, incluso paternal, desde que Husserl se enteró de la ruptura de Heidegger con lo que éste llamó 'el sistema del Catolicismo'. En carta a Rudolf Otto de 1919, Husserl escribe complacido que él "no ha influido para nada en la transición de Heidegger... al suelo del protestantismo" (citado por Safranski, 1997: 99). Husserl se complace ahora de ver a un Heidegger como 'protestante libre', ajeno a las imposturas dogmáticas de la autoridad eclesial. Como ha afirmado correctamente Geier, hay que notar que "el distanciamiento de Martin Heidegger de la fe católica ha de vérselo en conjunción con su acercamiento a Husserl" (2005: 39).

Heidegger contrajo matrimonio con Elfride Petri, una protestante, el 21 de marzo de 1917 en ceremonia oficiada por el padre Krebs bajo la promesa de la novia de que reconsideraría con seriedad la posibilidad de convertirse al Catolicismo. De este período (1917-1919) data la pérdida de la fe en la Iglesia de ambos cónyuges. Es también el tiempo en que Heidegger estudia con avidez a Lutero y a Schleiermacher. "Heidegger se dio cuenta de que Fichte, Schelling y Hegel fueron teólogos [luteranos] y que Kant debía de entenderse también teológicamente" (Van Buren, 1994b: 170). A raíz del nacimiento del primer hijo, el matrimonio Heidegger ya no podía ocultar su separación de la fe y manifestaron abiertamente su intención de no bautizarlo por la iglesia.

El padre Krebs recibió de Heidegger una misiva en que rompía definitivamente con el 'sistema del Catolicismo' el 9 de enero de 1919, a saber, poco tiempo antes de dictar su primera lección como flamante asistente del fundador de la fenomenología. La reproducimos, en parte, a continuación:

Muy estimado profesor:

En los últimos dos años he dejado de lado el trabajo científico de naturaleza especializada y he librado una lucha por una clarificación básica de mi posición filosófica. [...] Consideraciones epistemológicas que atañen a la teoría del conocimiento histórico han provocado que el sistema del Catolicismo se convierta para mí en problemático e inaceptable —pero no el Cristianismo y la metafísica, aunque a ésta la tomo en un nuevo sentido—. Creo que, quizá más que aquéllos

que se dedican oficialmente al tema, he comprendido bien los valores representados en la Edad Media Católica... Mis investigaciones acerca de la fenomenología de la religión, que se apoyan en gran parte en la Edad Media, deben probar sin lugar a disputa alguna que al transformar mi punto de vista no he abandonado mi alta opinión y estima objetivas hacia el mundo de vida católico, ni me he dejado arrastrar en la polémica vacía del apóstata airado. [...] Es difícil vivir como un filósofo. La verdad interna hacia uno mismo y hacia aquéllos a los que uno enseña demanda sacrificio, renuncia y luchas que resultan ajenas a cualquier 'artesano' académico. Creo tener una vocación interna para la filosofía y, por su cumplimiento en la investigación y la enseñanza, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno el hombre interior, y sólo por esto, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios (la carta se encuentra citada en Ott, 1998: 106-107, Safranski, 1997: 139, y Sheehan, 1999: 71-72. Itálicas añadidas).

6. La Primera Lección Friburguesa (1919): La Irrupción de Heidegger como Fenomenólogo Radical

Heidegger se ocupa en su primera lección como asistente de Husserl, *Zur Bestimmung der Philosophie*, del problema de lo teórico que, por entrar en crisis las ciencias europeas —en buen espíritu husserliano— y, sobre todo, sus presupuestos epistemológicos asumidos e incuestionados, demanda la discusión en torno a la determinación de la filosofía. Estamos ante una repetición (*Wiederholung*) de los motivos y reclamos de *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910) de Husserl. Pero, ahora, en la postguerra, lo que se repite, no por repetirse, es idéntico; repetir, *sensu heideggeriano*, no es lo mismo que reiterar.¹⁶ A Heidegger le ha costado mucho obtener la asistencia científica del fundador de la fenomenología y él podía bien darse por enterado de que este puesto podría significarle la mejor promoción profesional y el aseguramiento de su carrera en la universidad. Se esperaba que el joven Heidegger se comportara como un aprendiz humilde y que formara parte del grupo de discípulos y aduladores de Husserl. Heidegger, no obstante, se estrena como profesor ejerciendo desde su primera lección una crítica de las pretensiones teóricas de la fenomenología husserliana. Al mismo tiempo, encontramos en esta lección una brillante utilización de Husserl contra Husserl mismo y una recepción de Dilthey y Lask que vislumbra los espacios abiertos por estos pensadores para llegar más lejos de lo que ellos se habían propuesto. Así las cosas, para Heidegger “no se trata sólo del naturalismo, como se sostiene en el artículo de Husserl en la revista *Logos*, sino del dominio general de lo teórico [*Generalherrschaft des Theoretischen*], del primado de lo teórico [*Primat des Theoretischen*] como verdadero responsable de la deformación de la problemática” (GA 56/57: 87).

En el neokantismo se halla por todas partes la remisión al *facto de la ciencia*. En *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in der Transzendentalphilosophie* (1915), Rickert elabora el concepto lotzeano de validez (*der Begriff Gelten*) como el baremo de toda inteligibilidad lógica: la validez (*Geltung*) “sólo se puede utilizar científicamente... cuando se presuponen valores que valen [*Werte... die gelten*]... y que, tan pronto son referidos a un sujeto, se presentan ante éste como un deber-ser incondicionado” (citado por Heidegger, GA 56/57: 50). Aquí se sigue asumiendo la validez de los axiomas a nombre casi de la fe. Según Heidegger, el método crítico-teleológico, también llamado ‘método crítico’ en señal de inspiración kantiana, propuesto por Rickert “presupone, en su sentido más propio y como condición de su propia posibilidad, justamente aquello que debe conseguir” (GA 56/57: 44) y comete un yerro al unirse con las voces

modernas que proclaman la primacía de la experiencia (metafísicamente entendida como la realización de un sujeto) en contraposición con los pretendidos abusos de la metafísica. De hecho, “[l]a demostración de la validez a priori de los axiomas no puede llevarse a cabo de manera empírica” (GA 56/57: 36). No se le hace un favor a la filosofía al situarla en el rango de competencia de la subjetividad, pretendiéndose aquí una anulación de la metafísica vía un giro copernicano a la Kant, porque lo que está corrupto desde el principio es esa distancia analítica y abstracta entre lo subjetivo y lo objetivo. Es claro que, bajo este conducir al neokantismo hacia aporías que su método no puede resolver (y que ni siquiera puede ver porque, precisamente, lo que caracteriza a la significatividad primordial, a la facticidad, es su pasar desapercibida, su obviedad), Husserl está operando subterráneamente en la lección del joven Heidegger con su llamado a hacer transparente la evidencia. Husserl también sabe que es tanto más originaria la vivencia (*Erlebnis*), el ámbito en que se puede encontrar *in fraganti* a la conciencia en su *intentio*, que un sujeto abstraído del *tertium quid* de la intencionalidad. Pero el revisionismo heideggeriano de la fenomenología de Husserl le viene sugerido por nociones de Dilthey y de Lask. Cuando Heidegger pregunta: “¿Se funda la vivencia de la validez en la asunción de un valor? ¿O funda la vivencia misma la determinación de un valor?” (GA 56/57: 51), está bajo el influjo diltheyano que concibe la vida, y no la misteriosa validez de los axiomas, como el límite que no se puede rebasar. Como decía Dilthey, lo que obtenemos de la ciencia no es más que “una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia” (OD I: 350), pero el otrora profesor de la Universidad de Berlín nunca logra superar en su lenguaje la tendencia teorética. Asimismo, si “lo significativo es lo primero [*das Bedeutsame ist das Primäre*]” (GA 56/57: 73), algo que Heidegger ha aprendido de la ontología escotista y de Lask, esto no puede quedarse así, sin aclaración ulterior, a guisa de mero apotegma. En efecto, para Heidegger, “[e]ncontrar en Lask una formulación genuina del problema [de lo teorético] es tremendamente difícil por el hecho de que él mismo quiso resolverlo de manera teorética” (GA 56/57: 88).

Ni Dilthey ni Lask cayeron en la cuenta de que sus respectivas remisiones a la vida y a la significatividad debían minar la *teoría* como encubrimiento de estos ámbitos originarios. La aportación central del joven Heidegger es el intento de minar los falsos prestigios de la teoría y, ciertamente, su obra posterior solamente puede leerse como una *crítica de la razón teorética*. Es, pues, la declaración de la miseria rotunda de toda teoría la que debe decretarse. Dilthey pregunta cómo se objetiva la vida, pero Heidegger encuentra aquí un cuestionamiento falso. Más bien, lo preguntable, por razones claramente fenomenológicas, es: *¿cómo se muestra la vida a sí misma y desde sí misma?* Pero, en Heidegger, el tomar las cosas tal como se dan de la fenomenología tiene un antecedente anómalo. Podría decirse que se trata casi de cuestiones referidas a la *Grammatica Speculativa* en torno a la *analogía entis*: ¿Cómo nos es familiar primordialmente el mundo aunque no deje de sernos enigmático? ¿En qué se funda esta familiaridad mundanal en que vivimos en la significatividad y que coloca de suyo a lo judicativo y teorético en un plano derivado? Husserl tampoco escapa de la mirada crítica heideggeriana, por más que el discípulo afirme en un curso posterior que fue Husserl quien le puso los ojos (*‘die Augen hat mir Husserl eingesetzt’*, cf. GA 63: 5). Lo cuestionado son, precisamente, los ojos.¹⁷ Los ojos engañan al punto de que se tenga por oponible lo que no se opone y se oculta así el trabajo radicalmente histórico de la conciencia (en lenguaje husserliano que luego será sometido por Heidegger a una severa revisión) o de la significatividad (en lenguaje escotista-laskiano-heideggeriano). Incluso Heidegger encuentra suficientes motivos para criticar el ‘principio de todos los principios’ de la fenomenología puesto que lo “‘dado’ [*Gegeben*] es una silenciosa,

apenas visible, pero auténtica reflexión teórica impuesta a lo circundante” (GA 56/57: 88-89).

Husserl, es cierto, ha dado con el ámbito de las vivencias, pero la forma del mirar fenomenológico había sido descrita por Husserl como reflexiva: “El método fenomenológico se mueve completamente en actos de reflexión [*Akten der Reflexion*]” (Hua III: § 77, 144/172). De esta forma, la vivencia es aún sometida, según Heidegger, a los ojos contemplativos de la teoría, y las vivencias quieren ser estimadas en cuanto *vivencias miradas*, en cuanto proceso (*Vorgang*) cuyos momentos pudieran ser teóricamente detenidos para la inspección. No obstante, toda objetivación es ya un “un proceso de privación de vida [*Ent-lebung*]” (GA 56/57: 91). El yo-histórico —*das historische Ich*: un claro antecesor terminológico de *Dasein*— de la vivencia es “des-historizado [*ent-geschichtlicht*] hasta el punto de quedar reducido a un resto específico de yo-idad [*Ich-heit*] en correlación con lo cósmico” (GA 56/57: 89) y, además, “[l]o significativo es des-significado [*ent-deutet*] hasta el punto de quedar reducido al simple hecho de ser real [*Real-sein*]” (GA 56/57: *idem*). Como última consecuencia, el mundo queda despojado de toda validez interrogativa porque, al cosificarlo, se lo desmundaniza y oculta. Berciano ha sostenido al respecto que “el mundear no se constata de manera teórica, sino que es vivido como mundeante” (2001: 29). Se debe decir quizá que lo mundeante, precisamente por serlo, no es titular de constatación alguna, en tanto a la visión constatadora (*Hinsicht*), aún embrujada por los ojos de la teoría, se le contrapone una visión primordial circunmundana (*Umsicht*, cf. SZ: §§ 15-17, 22, 23, 31-33). La objetivación grata a toda contemplación teórica provoca, ineluctablemente, la deshistorización (*Ent-geschichtlichung*) y designificación (*Ent-deutung*) que ocultan el mundo. Dado que el mundo es obvio y familiar, la objetivación constituye una artificiosa reflexión *a posteriori* de una significatividad que no es ninguna preferencia judicativa de un sujeto que impone *coloración categorial*, si así cupiera decirlo, a algo externo que se le aparece, sino que se trata de una facticidad existencial, en la medida en que se vive en ella de previo y con antelación a toda tematización: *la vivencia de la verdad*, que decía Lask.

Y Heidegger descubre el mundo. La confutación de lo teórico es una *conditio sine qua non* para dar con el mundo, dado que es imputable precisamente a la actitud teórica el que el mundo quede reducido a una mera nada, o rebajado al igualárselo con la naturaleza. Hay una absolutización de lo teórico (*Verabsolutierung des Theoretischen*) que crea la dimensión abstracta de la cosidad (*Dinghaftigkeit*). “La esfera de la cosidad [*die Sphäre der Dinghaftigkeit*] encierra determinados motivos que explican la gradación del proceso de la teoretización [*Theoretisierung*]” (GA 56/57: 90). La física, por ejemplo, “es una irrefutable *demonstratio ad oculos* de la existencia objetiva [del mundo]” (GA 56/57: 81). Pero en tanto teoría que calcula el movimiento entre cuerpos-cosas, al echar mano de la matemática para hacer sus cálculos, se funda sobre una cosidad que no es originaria. Por el contrario, “[l]as constataciones de medición en la física, los pesos específicos, etcétera, son rudimentos de la realidad cósmica” (GA 56/57: 90).¹⁸

Por razones que sin duda tienen que ver con lo antedicho, Gadamer ha hablado —contra la periodización del pensamiento heideggeriano grata a Richardson— incluso de un ‘viraje antes del viraje’ (*Kehre vor der Kehre*). En la frase de Heidegger ‘mundeá’ (*es weltet*), que aparece por primera vez en *Zur Bestimmung der Philosophie* (cf. GA 56/57: 72-73), ve Gadamer el ámbito al que siempre quiso tender el pensamiento heideggeriano, pues “en este enunciado no aparece ningún yo, ningún sujeto ni conciencia” (“Der eine Weg Martin Heideggers”, 1986. En: GW 3: 423/283). La frase es acuñada en un ejercicio de visión fenomenológica de lo cotidiano que Heidegger lanza a

sus estudiantes para que comprueben por sí mismos el proceso de privación de vida (*Ent-lebung*) a que se somete toda experiencia originaria en la objetivación. Se trata de la experiencia cotidiana de Heidegger como profesor de llegar al aula y ver la cátedra desde la que impartirá sus lecciones.

[E]ntro al aula y veo la cátedra... ¿Qué 'veo'? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo acaso una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras) (GA 56/57: 71).

En la vivencia de ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos circunda... no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Al vivir en un mundo circundante, me encuentro siempre rodeado de significados por doquier, todo es mundano, *mundea* [*es weltet*] (GA 56/57: 72-73).

La dación (*Gegebenheit*) del '*es gibt*', es decir, del '*hay*', del *haber*, no es originaria: pertenece, en primer lugar, al mundear del mundo. Heidegger erige así una crítica de la cosidad (*Dinglichkeit*) que desnuda el nihilismo resultante de toda objetivación teórica: "¿Qué significa que una cosa describe a otra? ¿Es la descripción como tal una forma de conectar cosas entre sí? [...] ¿Se puede hablar de una única cosa si sólo hay cosas? En este caso no habría absolutamente ninguna cosa; ni siquiera hay *nada*, porque con la total supremacía de la esfera material no se puede dar un '*hay*'. ¿Se da el '*hay*'?" (GA 56/57: 62). El mundo *mundea* en significatividad antes de cualquier ejercicio conceptual que venga con imposiciones categoriales. La facticidad (*Faktizität*), que para el neokantismo era el caos irracional, la materia desordenada que aún no había recibido la formación categorial subjetiva, se convierte ahora en la noción central de la 'protociencia' (*Urwissenschaft*).¹⁹ La protociencia, la ciencia de la antelación, la consideración primordial que se ocupa del algo preteórico (*vorthoretisches Etwas*), no constituye ningún irracionalismo.

Empero, ¿no constituye, entonces, la empresa fenomenológica, tal como criticara Natorp,²⁰ una mera racionalización de lo irracional? ¿No detiene Husserl el flujo de las vivencias al mentarlas como tales, no las objetiva? Sólo si se asume, replica Heidegger, que el lenguaje es objetivante desde siempre, es decir, sólo si nos mantenemos afanados por lo teórico. Lo irracional es un nombre cómodo que se ha inventado para dar cuenta de aquello con lo que no se sabe qué hacer (cf. GA 56/57: 117). La *Urwissenschaft* no es, como se dirá en un curso de 1921-1922, una "exhalación nebulosa de turbios 'sentimientos del mundo' [*Weltgefühlen*] que, además, se presentan tan prosopoyéticamente y actúan detrás de la luz" (GA 61: 101).

Es 1919, Heidegger cuenta con treinta años de edad, y ya hemos podido comprobar que ha encontrado su propio camino. *Heidegger ya es Heidegger*, es decir, ya anda en pos de la pregunta por el sentido del ser. Pero esta pregunta sólo ha podido ser planteada porque previamente se ha recorrido un derrotero destructivo que ha tenido como objeto el ámbito de lo teórico en general. Esto quiere decir, finalmente, que en sentido heideggeriano deberíamos precavernos de hacer una ‘teoría hermenéutica’ puesto que, precisamente, *das Hermeneutische* es aquello que por antonomasia no admite imposiciones reflexivas.

Jethro Masís (1977, San José, Costa Rica) ha sido docente de filosofía contemporánea (fenomenología y hermenéutica filosófica) en la Universidad de Costa Rica desde 2007. Actualmente, es becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y estudiante doctoral en la Escuela de Estudios de Posgrado para las Ciencias del Espíritu de la Julius-Maximilians-Universität, Würzburg, Alemania. En Würzburg desarrolla una investigación sobre la crítica de Heidegger al primado de lo teórico y el proyecto de investigación de la inteligencia artificial bajo la supervisión del Prof. Dr. Karl-Heinz Lembeck. Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y forma parte de la secretaría de redacción y evaluación de *I Vardande*. Revista Electrónica de Semiótica y Fenomenología Jurídicas.

Bibliografía

- Berciano, M.: *La Revolución Filosófica de Martin Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2001.
- Crowell, S. G.: *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press. 2001.
- Dilthey, W. (OD I) *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Obras de Dilthey Vol. I. Trad. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica. 1978.
- Gadamer, H.-G. (GW 3) *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. Gesammelte Werke Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1987. [Versiones Castellanas: *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Trad. M. Garrido. Madrid: Cátedra. 1988. *Los Caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder. 2002].
- _____. (GW 10) *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke Bd. 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1987. [Versión castellana: *Los Caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder. 2002].
- Geier, M.: *Martin Heidegger*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. 2005.
- Goldmann, L.: *Lukács y Heidegger. Hacia una Filosofía Nueva*. Buenos Aires: Amorrortu. 1975.
- Guignon, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge – New York: Cambridge University Press. 1999.
- Hegel, G. W. F. (WdL) *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik (Erstes Buch)*. Werke Bd. 5. Eds. E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik (Zweites Buch). Zweiter Teil: Die subjektive Logik*. Werke Bd. 6. Eds. E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986.
- Heidegger, M. (GA 1) *Frühe Schriften*. [1912-1916]. Gesamtausgabe Bd.1. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1978.
- _____. (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*. [KNS 1919]. Gesamtausgabe Bde. 56/57. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1987. [Versión castellana de una de las tres lecciones: *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*. Trad. J. A. Escudero. Barcelona: Herder. 2005].
- _____. (GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. [SS 1923]. Gesamtausgabe Bd. 63. Ed. K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1988. [Versión castellana: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza. 1999].
- _____. (SZ) *Sein und Zeit*. [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1979. [Versión castellana: *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria. 1998.]
- _____. (ID) *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*. (Edición Bilingüe). [1955-1957]. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Barcelona: Anthropos. 1990.
- _____. (Vorwort) “Carta a William Richardson, 1962”. En: William Richardson *Op. Cit.*, VIII-XXIII.
- _____. (TS) *Tiempo y Ser*. Trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo & F. Duque. Madrid: Tecnos.
- Herrmann, F.-W. von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. I: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt am Main: Vittorio

- Klostermann. 1987.
- Husserl, E. (LU I) *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen: Max Niemeyer. [1900] 1993.
- _____. (LU II/1) *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer. [1900] 1993.
- _____. (LU II/2) *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer. [1901] 1993. [Versión castellana: *Investigaciones Lógicas*. (Dos Volúmenes). Trad. M. G. Morente & J. Gaos. Madrid: Alianza. 1999.]
- _____. (Hua III) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. Ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. [1913] 1950. [Versión castellana: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. J. Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1962.]
- _____. (PsW) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ed. W. Szilasi. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann. [1911] 1965. [Versión castellana: *La Filosofía Como Ciencia Estricta*. Trad. E. Tabernig. Buenos Aires: Nova. 1973].
- Kant, I. (KrV) *Kritik der reinen Vernunft*. (Erster Teil). Werkausgabe Bd. III. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981. *Kritik der reinen Vernunft*. (Zweiter Teil). Werkausgabe Bd. IV. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981. [Versión castellana: *Crítica de la Razón Pura*. Trad. P. Ribas. Madrid: Alfaguara. 2004].
- Kisiel, T. & van Buren, J. (eds.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: State University of New York Press. 1994.
- Kisiel, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press. 1995.
- _____. *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts*. Denker, A. y Heinz. M. (eds). London – New York: Continuum. 2002.
- Kovacs, G.: "Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919". En: Kisiel, T. y van Buren, J. (eds.) *Op. Cit.*, 91-107. 1994.
- Kretzmann, N. et al. (eds.) *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. London: Cambridge University Press. 2000.
- Lask, E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. [Seguido de] *Die Lehre vom Urteil*. Sämtliche Werke, 2. Band. Jena: Dietrich Scheglmann Reprintverlag. 2003.
- Löwith, K. et al.: *Martin Heidegger im Gespräch*. Ed. R. Wisser. München: Alber. 1970.
- McGrath, S.: "Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language". *The Review of Metaphysics*. LVII (2), 339-358. 2003.
- Nietzsche, F.: *El Ocaso de los Ídolos*. Trad. R. Echavarren. Barcelona: Tusquets. 1998. Ott, H.: *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus. 1988.
- Pinborg, J.: "Speculative Grammar". En: Kretzmann, N. et al. (eds.) *Op. Cit.*, 254-269. 2000.
- Richardson, W.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press. 2003.
- Safranski, R.: *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su Tiempo*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets. 1997.
- Sallis, J. et al.: (eds.) *The Collegium Phänomenologicum. The First Ten Years*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer. 1988.
- Sheehan, T.: "Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920-1921". *Personalist*. 60, 312-324. 1979-1980.
- _____. "Heidegger's Lehrjahre". En: Sallis, J. et al. (eds.) *Op. Cit.*, 77-137. 1988.
- _____. "Reading a Life: Heidegger and Hard Times". En: Guignon, C. (ed.) *Op. Cit.*, 70-96. 1999.
- Sloterdijk, P.: *Extrañamiento del Mundo*. E. Gil. Valencia: Pre-Textos. 2001.
- Stewart, R.: "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's Habilitationsschrift". *Man and World*. 12 (3), 360-386. 1979.
- Van Buren, J.: *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press. 1994a.
- _____. "Martin Heidegger, Martin Luther". En: Kisiel, T. & van Buren, J. (eds.) *Op. Cit.*, 159-174.

Fecha de Recepción: 2 de Noviembre de 2010

Fecha de Aceptación: 4 de Diciembre de 2010

- 1 Recuérdese nada más que, con el fin de alcanzar la habilitación como profesor, el mismo Husserl disertó en la Universidad de Halle sobre el concepto de número: *Über den Begriff der Zahl*, 1887.
- 2 Safranski ha informado que Rickert “[n]o se interesó en exceso por el joven Heidegger, que a su juicio, pertenecía al rincón de los católicos. Aceptó el trabajo de Heidegger, aunque no quería tomarse la molestia de leerlo” (1997: 91). Rickert hizo que el sacerdote Engelbert Krebs —amigo personal de Heidegger que profesaba como Privatdozent ante la vacante de la cátedra de filosofía católica— la leyera, y su aceptación tuvo como base el informe rendido por Krebs.
- 3 Ambas tesis, la doctoral y la de habilitación, han sido reproducidas en el primer volumen de la Gesamtausgabe intitolado *Frühe Schriften*. Cf. GA 1: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 59-188; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 189-412.
- 4 Carl Braig (1853-1923) fue un teólogo tomista y de orientación antimodernista que criticaba “en la civilización moderna la falta de veneración por el misterio inagotable de una realidad que nos envuelve y de la que formamos parte” (citado por Safranski, 1997: 42). Obtuvo su doctorado en teología en la Universidad de Friburgo en la que enseñó, primero propedéutica teológica a partir de 1893, y teología dogmática desde 1897 hasta su jubilación en 1919. Curiosamente, fue también un crítico del psicologismo, sobre todo por las consecuencias subjetivistas que de él derivaban, pero sus impulsos lógicos no le venían de la impronta de Husserl sino de Lotze y de Leibniz. A Braig se debe, por cierto, la acuñación del término ‘modernismo’, junto con las acepciones nefandas del caso para el conservadurismo católico.
- 5 Cf. GA 1: ‘Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912)’, 1-15; ‘Neuere Forschungen über Logik (1912)’, 17-43.
- 6 Hay varias estimaciones, que ahondan los detalles y matices también de carácter biográfico, sobre los autores que influyen en Heidegger durante los años estudiantiles en la universidad. Cf., especialmente, Safranski, 1997: 41-99; Van Buren, 1994a: 51-64 y Kisiel, 1995: 21-68 y 2002: 84-148.
- 7 “Erinnerungen an Heideggers Anfänge”, *Dilthey-Jahrbuch* (1986-1987), 7, 13-26. Reproducido en Gadamer, *GW 10*: 3-13/295-306.
- 8 Heidegger no menciona ni una sola vez el nombre de Lukács en sus obras y no existe evidencia de que haya leído alguno de sus libros. Heidegger fue siempre un gran lector de las obras de los pensadores esenciales, pero no tanto un lector de obras de autores menores.
- 9 “Der einzige, den das Problem beunruhigte, Emil Lask, ist gefallen”, cf. GA 56/57: 88.
- 10 Para un tratamiento completo de la disertación escotista, cf. Stewart, 1979.
- 11 Con todo, Heidegger es de la convicción de que el escolasticismo ha sido racionalizado y, con ello, desvivificado, sobre todo cuando se intenta oponerlo al misticismo. Según el joven Heidegger, se trata de un error interpretativo “el oponer el escolasticismo al misticismo” (GA 1: 352). Al fin y al cabo, “[l]a filosofía como una estructura racional, abstraída de la vida, es impotente [machtlos]; la mística como vivencia irracional carece de propósito [ziellos]” (idem).
- 12 Según la exposición de Pinborg respecto de la doctrina lingüística de los Modistæ, “[d]ado que el doblete de expresión y significado es arbitrario, presupone un acto deliberado a partir del cual se origina, una impositio que asocia una expresión con un objeto o un contenido” (2000: 257). Los Modistæ fueron los desarrolladores medioevales (de los siglos XIII y XIV) de la ‘gramática modista’, denominada de tal guisa merced al concepto de *modus significandi*. El manual de Tomás de Erfurt al que Heidegger dedicó su atención en su trabajo de habilitación, “manual que incluyó los nuevos desarrollos teóricos y que reemplazó la obra de Martín de Dacia, por largo tiempo atribuido a Duns Escoto, sigue siendo el mejor tratado conocido de gramática modista” (Pinborg, 2000: 256).
- 13 La trampa de Hegel, si cabe la expresión, consiste en reducir toda inteligibilidad a lo conceptual.
- 14 Por supuesto que, en este punto, resuenan resabios del celeberrimo apotegma de Nietzsche en *Die Götter Dämmerung*: “Temo que no nos libremos de Dios en tanto sigamos creyendo en la gramática...” (1998: 52).
- 15 ‘*Lebendiger Geist*’, expresión de Friedrich Schlegel (cf. GA 1: 349).
- 16 Se ha de repetir —afirmará un Heidegger anciano— lo mismo de lo pensado, “[s]ólo que lo mismo [das Selbe] no es lo igual [das Gleiche]. En lo igual desaparece la disparidad [Verschiedenheit]. En lo mismo aparece la disparidad. Aparece con tanto más empuje, cuanto con mayor decisión sea reclamado el pensar de la misma manera por el mismo asunto” (ID: 105).
- 17 Ya bajo el influjo decidido de Heidegger, Sloterdijk ha hablado críticamente en este respecto de un ‘opticismo occidental’: “Según su rasgo básico, la metafísica occidental era una ontología ocular que tenía su origen en la sistematización de una vista exterior e interior. El sujeto del pensar aparecía como un vidente que no sólo veía cosas e imágenes ideales, sino, a la postre, también a sí mismo como alma que ve —una manifestación local de energía visora absoluta—” (2001: 286). “Para ver algo, el vidente tiene que estar a una distancia abierta frente a lo visible. Ese estar espacialmente separado y enfrentado sugiere un abismo entre sujetos y objetos que no sólo entra en consideración espacial sino también

ontológica; en cuya última consecuencia se entienden los sujetos como observadores sin mundo que, respecto a un cosmos siempre apartado, sólo tienen una relación, en cierto modo, exterior. Entonces la subjetividad, en analogía con una preponderante divinidad teórica, sería contemplativa, de manera primaria, y activa, secundariamente” (2001: 287). “El sujeto vidente está ‘al borde’ del mundo, como un ojo sin cuerpo ni mundo ante un panorama —contemplación olímpica y teología óptica son sólo dos caras de la misma moneda” (2001: idem).

18 Se delinea así, en estas reflexiones heideggerianas de juventud, lo que en *Sein und Zeit* se criticará sin reparos bajo la designación de ‘ontología de la cosidad (Ontologie der Dinglichkeit, cf. SZ: § 17, 82).

19 Hay más posibilidades de traducción para este término. En su traducción del primer curso de GA 56/57, Jesús Adrián Escudero traslada *Urwissenschaft* por ‘ciencia originaria’. Entretanto, Kovacs se decide en un artículo acerca de este mismo curso por ‘primordial science’ (cf. 1994: 91 ss).

20 En *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübinga, 1912.

Director: Adolfo Vásquez Rocca | Revista Observaciones Filosóficas © 2005 - 2010 DanoEX