

Tres críticas
de Heidegger a
las bases de la
fenomenología de
Husserl* / Three
criticisms of
Heidegger to
the foundations
of Husserl's
phenomenology

* Artículo de reflexión. Recibido: 19 de enero de 2017. Aceptado: 4 de enero de 2018. TLA-MELAU, revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México / issn: 1870-6916 / Nueva Época, año 12, núm. 44, abril-septiembre 2018, pp. 72-97.

RESUMEN

La finalidad de este trabajo es la elucidación de los problemas de la interpretación heideggeriana que pone en relación el hombre, la lógica y la verdad y que han dado pauta a más de un pensar actual. Hemos utilizado la primera edición de las *Logische Untersuchungen* para adecuarlos a los análisis husserlianos primitivos y, paralelamente, a la lectura que Heidegger realizó de aquel texto y que anunció en más de una ocasión. Con ello, podremos vislumbrar que la lógica y la ontología luchan por colocarse como la ciencia más originaria para la elucidación final del ser. Así, nos preparamos para tomar una posición definitiva frente a la convicción actual que acepta de suyo que el teoreticismo husserliano ha sido superado por el planteamiento pragmático del *Dasein*.

PALABRAS CLAVE

Antropocentrismo, verdad, poder, hombre, subjetividad.

ABSTRACT

The purpose of this work is the elucidation of the problems of the Heidegger's interpretation that of humans, logic and the truth which have establish a pattern to some current thoughts. We have used the first edition of the *Logische Untersuchungen* to adapt to the first Husserl's analyzes and, in parallel, to the reading that Heidegger made of that text and to which reference is made on more than one occasion. With this, we can perceive that logic and ontology struggle to position themselves as the original science for the final elucidation of human beings. Thus, we take a stand in the face of the current conviction that accepts Husserl's theory that has been overcome by the pragmatic approach of *Dasein*.

KEYWORDS

Anthropocentrism, truth, power, man, subjectivity

* Profesor investigador en la Universidad La Salle, Ciudad de México. (ramsessanchezsoberano@gmail.com) orcid.org/0000-0001-6525-6312

1. Introducción / 2. Genealogía eidética de las motivaciones primarias / 3. El problema de la lógica como tratamiento del ser: Husserl y Aristóteles / 4. De la intencionalidad al cuidado / 5. Conclusión / 6. Bibliografía

1. INTRODUCCIÓN¹

El camino que conduce del tratamiento y apropiación de la fenomenología a la hermenéutica de la existencia debe ser elucidado una vez que las confrontaciones fundamentales que Heidegger mantuvo con Husserl hayan sido aclaradas y comprendidas en esencia. De acuerdo con lo que mostraremos, las críticas de Heidegger a la fenomenología pueden pensarse como sigue: primero, como el planteamiento de situaciones preteóricas, ajenas a cualquier determinación, en tanto que dadas originariamente en la vida cotidiana y como indicación de la necesidad de buscar una fenomenología de actos no objetivables; segundo, como la prueba de que la elucidación lógica del ser privilegia y condiciona el aparecer al tiempo de la conciencia, eminentemente presente, y a la designación (ambas surgidas de la gramática del sujeto), obligando a lo dado a ser pensado en los términos de la objetivación; *tercero*, como una crítica al carácter interno de la intencionalidad, ya que si ella (como la forma originaria de la tematización de un objeto y, por ello, de toda teoría) sucumbe al estado afectivo donde se revela el sentido del ser, en términos de automostración y anonadamiento; entonces el concepto husserliano de intencionalidad debe ser abandonado como el último ámbito donde se revela el ser. Él implicaría que hay un momento más originario para la donación del ser: aquel donde la nada revela la incapacidad de la conciencia para mantenerse como el polo constituyente de un acto intencional.

De esta manera, los tres momentos que serán expuestos en lo que sigue señalan, por un lado, la necesidad de retroceder a lo pretemático para aclarar el sentido de la exposición y la génesis del planteamiento pragmático del *Dasein*; por otro, el problema del tiempo como excedencia del presente determinado por el sujeto y, finalmente, la introducción del cuidado (*Sorge*), en tanto que reemplazamiento del concepto husserliano de intencionalidad y como modo

¹ Este artículo es la segunda parte del artículo “Distinción de los niveles esenciales entre el problema del hombre y la subjetividad en Husserl y Heidegger” que ha sido publicado en el libro Verónica Medina Rendón (comp.), *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social*, México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2017.

en el que el *Dasein* se relaciona originariamente con el mundo. Estos momentos serán pensados y discutidos a lo largo de este trabajo de acuerdo con obras que abarcan desde 1919 a 1927.²

2. GENEALOGÍA EIDÉTICA DE LAS MOTIVACIONES PRIMARIAS

Cuando Heidegger afirma que “lo significativo es lo primario”,³ señala que nuestra relación con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la familiaridad con nuestro mundo circundante. Asimismo, afirma que el análisis subjetivo de las propiedades de los objetos, el análisis teórico-objetivante y trascendente, es secundario.⁴ Es necesario retener esta afirmación para acceder a la primacía de las funciones significativas, para ello, describiremos cómo es dado “lo que es” con anterioridad a la tematización reflexiva de las vivencias.⁵ Ha sido gracias a que Heidegger habla en 1919 de sensaciones y datos de sensación que hemos podido pensar cierta afinidad con la “Quinta investigación” de Husserl; sin embargo, no sólo allí encontramos la discusión fundamental.

Hemos pensado —después de establecer la disputa con el núcleo fenomenológico de los actos objetivantes, conocido entre los fenomenólogos como el esquema contenido-aprehensión— el ejemplo de la cátedra, no sólo para sostener que Heidegger establece que en la vida cotidiana las vivencias son dadas de golpe “en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo”,⁶ sino para pensar si el acceso originario a un objeto está conformado fuera de la captación (*Auffassung*) subjetiva y de los actos intencionales de objetivación.⁷ Para Heidegger, el trato originario con la cosa es accesible en tanto que se pertenece a un mundo simbólicamente articulado. Señala que el ser se alza ante cada uno con anterioridad a su tematización de acuerdo con el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano.

² En la bibliografía de este texto el lector podrá encontrar las referencias a los libros y el número que le concierne dentro de las obras completas de Martín Heidegger y Edmund Husserl (todas ellas de acuerdo con sus correspondientes usos técnicos).

³ Martín Heidegger [GA, 56/57], *Bestimmung der Philosophie. 1: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919); 2: Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919); 3: Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)*, editado por Bernd Heimbüchel, 1987, p. 73.

⁴ La meditación sobre el “hay” en tanto que “hay algo en general» —con ecos de manufactura bolzanianna— sugiere un primer intento de sacar la elucidación del ser del tiempo subjetivo para explicitar, por un lado, la carencia ontológica del criticismo y, por el otro, la anterioridad de lo que es a los actos de tematización. Cf., Bolzano, Bernard, *Wissenschaftslehre, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Canstatt, 1985*, § 30; Heidegger, Martín, GA 56/57, § 13, pp. 65 y ss.

⁵ Nos ha servido de apoyo en la manufactura de estas reflexiones la lectura de Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁶ GA 56/57, pp. 70, 71.

⁷ El problema de la captación (*Auffassung*) intuitiva previa a todo prejuicio será problematizada en lo que sigue de acuerdo con las *Logische Untersuchungen* de Husserl para exponer los actos de objetivación expuestos a partir de ella.

Si el sujeto humano comprende pertinentemente la relación de la cosa con la significatividad que le es propia a su horizonte familiar, puede usar la cosa con propiedad, está familiarizado originariamente con aquélla. Heidegger llama *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) a la totalidad de los significados que articulan el estar-en-el-mundo peculiar, ella constituye la condición ontológica sobre la que es posible el cómo se manifiestan y descubren los entes.⁸ Sin embargo, para comprender su inmediatez es necesario saber de qué manera este acto afecta las vivencias. Es por ello que debemos analizar el origen de las vivencias intencionales.

En la meditación fenomenológica, las vivencias intencionales son distinguidas entre contenidos inmanentes y contenidos intencionales. A los primeros pertenecen los datos de sensación y las aprehensiones (*Auffassungen*). Las aprehensiones auxilian a que los datos de sensación puedan obtener una interpretación objetiva (*gegenständliche Deutung*)⁹ que tiene en su base una percepción, que da algo como algo, en tanto que aprehende un aparecer en determinación objetiva (*gegenständlicher Bestimmtheit*). Por su lado, los contenidos intencionales son puestos, tematizados, en una vivencia en la que se pueda distinguir el objeto intencional en el modo de su donación: el objeto de la materia del acto y el objeto de la esencia intencional. Así, el acto es susceptible de sentido de acuerdo con la unidad entre la materia y la cualidad.

Husserl asumirá que si los contenidos inmanentes efectivos son los que caen pura y noéticamente en el acto intencional es porque a la esencia de los contenidos intencionales corresponde exhibir lo dado en la vivencia en la referencia dirigida al objeto. Con ello, puede mostrar que en cada intención está dado un excedente aperceptivo.¹⁰ No obstante, éste sólo impele a los actos de cumplimiento, en ellos es crucial contar con contenidos y funciones distintas capaces de separar un contenido signitivo de una intención vacía y contenidos intuitivos de actos que sí han sido cumplidos.

Para Husserl el acto es, en su carácter propio, la parte integrante que configura la significación de actos que confieren sentido. Este acto primario sirve de base para la edificación de actos ulteriores, por lo que, cuando un contenido es aprehendido en un modo específico (en la percepción, en el deseo, en el juicio, etcétera), entonces el contenido es primordial para fundar el cómo de la relación intencional. Esto señala que la aprehensión rinde la experiencia que hace cualitativa y primariamente experimentable “la ‘existen-

⁸ GA 56/57, p. 73.

⁹ Husserl, Edmund [Hua III/1], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 - 1929), Neu hrsg. von Karl Schuhmann, Nachdruck, 1976, p. 192.

¹⁰ Husserl, Edmund [Hua XIX/1], *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer, 1984, pp. 394-401.

cia del objeto para mí”;¹¹ entonces, la interpretación objetiva (*gegenständliche Interpretation*) del contenido llevaría a cumplimiento una donación de sentido que efectuaría la aprehensión desde una función de animación.

Para Heidegger es necesario cuestionar si este acto de interpretación formal es originario, en tanto que él sería teórico: “Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba”.¹² Con ello señala la necesidad de ir más atrás de los actos de objetivación, pues, en resonancia con el idealismo crítico —que necesita eliminar los datos sensoriales para llevar a cumplimiento la intelección formal del ser del ente— él asumirá que los actos de objetivación fenomenológicos suspenden la validez ontológica del mundo circundante. Por ello, estos últimos están imposibilitados para exponer si en las vivencias interpretadas por la aprehensión hay o no materiales preteóricos; esencialmente pretemáticos.

Heidegger sostendrá que la interpretación (*Interpretation*) es un acercamiento sistemático y teórico ajeno a la originariedad de la cosa,¹³ ella sería fiduciaria de una concepción teórica de las vivencias donde ha sido puesta como punto de partida la pregunta cómo puedo estar seguro de que lo que veo, siento, etcétera, es real o no. Para exhibir esta precondition, él mantiene que los contenidos (*Inhalten*) no actúan neutralmente porque pertenece a la naturaleza de la vida humana desplegarse en su movilidad originaria y, por ello, retirarse de consideraciones teóricas que puedan objetivarla.

En la vida cotidiana va de suyo que el ser mentado en la vivencia deba ser familiar al existir fáctico con anterioridad a la tematización; de ello surge que el trato con la cosa exija mantener su originariedad y su inobjetivación.¹⁴ Así, en tanto que secundaria, la tematización de las vivencias es una objetivación en la que ya está dado de antemano el objeto que se problematiza. En otras palabras, las vivencias tienen en su base existencias objetivas ontológicamente comprometidas.

Con anticipación al estar dado de antemano, la incapacidad para purificar completamente lo dado en la vivencia corresponde al campo de la vida originariamente práctica, donde los seres se relacionan atemáticamente con las cosas que salen al paso en la circunspección; es por ello que, antes de la aprehensión (*Auffassung*), como momento de la vivencia donde se erige el acto de objetivación, hay interpretar cotidiano (*Auslegung, Deutung*). Con ellos queda señalado un comportamiento con la cosa, una interpretación primaria que ya está relacionada con nuestro mundo circundante.

¹¹ Hua XIX/1, pp. 453-455, 397.

¹² GA 56/67, p. 86.

¹³ Heidegger, Martin [GA 20], *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), Herausgegeben von Petra Jaeger 3, Auflage, 1994, pp. 21, 75, 119, 120, 155, 187.

¹⁴ GA 56/57, pp. 116-117, 131; Heidegger, Martin [GA 63], *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, (Sommersemester 1923), Herausgegeben von Bröcker-Oltmanns, Käte 2, Aufl. 1995, pp. 5-6, 10-20, 49, 64-66, 76-77.

Una interpretación tal es anterior a cualquier elucidación formal, sistemática, es más originaria que el sistema de reenvíos teóricos por el que la filosofía ha intentado dar cuenta de la existencia del mundo en los términos propios a la elucidación del sentido de la trascendencia (cualitativamente dudosa desde Descartes). Sin embargo, esta anterioridad ya no pretende ser un nuevo paradigma; señala que “lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo preteórico”.¹⁵ De este modo, el mundo circundante, en tanto constituido en fenómenos significativos peculiares, sería la base del “mundear” (*Welten*): la familiaridad con la vida cotidiana donde el hombre encuentra de antemano un fondo de comprensibilidad y accesibilidad codado en todo acto de autointerpretación de la existencia.¹⁶

Según lo anterior, la *Auslegung*, la *Deutung*, como saber hacer, como tener la habilidad de, desarrollaría genéticamente el sentido de la *Verstehen* (comprensión),¹⁷ y podría identificarse con la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*) en tanto que experiencia no-reflexiva ni teórica en la que es señalada la movilidad de la vida.¹⁸ Ella se encargaría de exhibir lo dado en la comprensión de la significatividad abierta de antemano al mundo respondiendo desde esa anterioridad a la estructura del algo como algo.

El “*etwas als etwas*”, que ya no sería presentado a una conciencia, señalaría la precomprensión de la cosa en el trato, pues surge “de este algo premundano de la vida”.¹⁹ Esta significatividad, que se despliega en el mundo en la *praxis*, parte de lo dado inmediatamente de un modo preteórico y prereflexivo en el mundo de la vida cotidiana,²⁰ y sostiene que en las vivencias no sólo no está dado algo, sino que en ella hay un momento significativo que acompaña su donación. Este comportamiento revela la anterioridad de la “*Auslegung*” heideggeriana a la “*Auffassung*” de Husserl. Lo hace, asume Heidegger, porque en la intuición fenomenológica se concibe la esfera de la vivencia como algo que puede ser descrito, como si se estuviera fuera de este ver, lo que ya ocultaría un prejuicio cargado de teoría.²¹

Lo anterior ha sido expuesto con mayor nitidez en el ejemplo de la cátedra. Gracias a él podemos preguntar: ¿qué hay dado en una vivencia cuando consideramos diferentes modos de objetivación como datos relevantes, fenomenológicamente irreducibles, para la comprensión del vivenciar cotidiano?²²

¹⁵ GA 56/57, p. 59.

¹⁶ GA 56/57, p. 73.

¹⁷ En *Sein und Zeit* [SUZ], Achtzehnte Auflage, Max Niemeyer, Verlag Tübingen, 2001, pp. 262-266, 287-289, toma el carácter activo y proyectante del *Dasein*. Cf.

¹⁸ GA 56/57, pp. 65, 70, 77; SUZ, pp. 86-87, 123-125, 143-153.

¹⁹ GA 56/57, pp. 115, 116.

²⁰ GA 63, pp. 7, 14-20, 63.

²¹ GA 56/57, p. 112.

²² Fenomenológicamente irreducible pues, como es sabido, la reducción sólo es posible cuando ya se ha suspendido la validez de la tesis natural. Cfr., Hua III/1, § 32; Grandjean y Laurent, Perreau, *Husserl. La Science des phénomènes*, Paris, CNRS Editions, 2012, pp. 93 y ss.

Heidegger toma el ejemplo de un “negro senegalés”²³ que podría ver el “puesto del profesor” (una caja, el tablaje, el trozo de madera) como ‘algo’ relacionado con la magia, como un escudo ante posibles ataques, etcétera, pero, fundamentalmente, como algo con lo que no sabría qué hacer. En su vivencia el objeto no estaría adherido a un significado.

El ejemplo señala la necesidad de explicar el ente en relación con otros entes, pues comprender lo que se hace con algo supone poder ponerlo en relación respectiva con el mundo circundante de útiles, es decir, saber utilizarlo. La comprensión del ente como algo respectivo es el cómo hermenéutico previo al enunciado apofántico (él solo mostraría que el negro senegalés tiene una referencia objetiva en su vivencia). La significatividad, *Bedeutung*, como un estar de antemano envuelto (*Be-*) de significado (*Deutung*), señala que nuestra relación con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la realidad; es la condición ontológica de manifestación y descubrimiento de los entes, es la base de la anterioridad de la comprensión hermenéutica a la captación neutral y revela la singular pertenencia de un yo a un mundo significativo peculiar. Ya no permitiría plantear la vivencia a partir de un sujeto desligado del mundo que le circunda. De esta forma, si “lo significativo es lo primario”, es porque “se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de la cosa”.²⁴

Un rodeo tal correspondería a la suspensión de los prejuicios que Husserl pediría a cada yo natural para tematizar lo dado en la vivencia. Es por ello que Heidegger puede decir que “La fenomenología —con su idea de que la conciencia y las vivencias se pueden dar con carácter absoluto— se equivoca al exigir que ese sea el único modo posible de realizar una vivencia”.²⁵ Para suspender una validez tal es necesario que se haya realizado con anterioridad un acto donde la cosa sea puesta en los términos del sujeto.²⁶ En otras palabras, sólo hay presupuestos una vez que ya está dado con anterioridad lo puesto

²³ GA 56/57, pp. 71 y ss.

²⁴ GA 56/57, p. 73.

²⁵ GA 56/57, p. 102.

²⁶ De acuerdo con la tradición latina, el concepto griego ὑποκείμενον fue traducido sin controversia como *subyectum*. Esta traducción fue posible gracias a la práctica generaliza, en la tradición del bajo medioevo, de traducir palabra por palabra, del griego al latín. Gracias a esta pericia fue posible establecer la equivalencia entre el *sub-* latino y el ὑπο- griego, el *-yectum* y el *-κείμενον*. Hoy es posible establecer que la forma griega κείμενον procede del verbo κείμαι traducible como “estar echado”, “estar allí”, “yacer”, “estar de yecto”. Κείμαι está relacionado con la forma perfecta del verbo τίθημι, θέσις, construidos a partir de la raíz θέ que significa poner y se relaciona con θέμα. De esta manera, si κείμενον es lo que está puesto como “tema”, entonces ya es lo tematizado. Τέμα es una parte de θεωρεῖν, contemplar, especular y es por ello que de la unidad entre el ὑποκείμενον y θεωρεῖν resulta que lo puesto como tema es validado en la superficie que lo sostiene. Lo validado es el elemento de la superficie que lo sostiene, es el fundamento de lo tematizado. Así, toda teoría consiste en poner un fundamento que confiere verdad a lo fundado en él. Teorizar es tematizar. Esta es la esencia de lo que hace sostener a Heidegger que pensar es objetivar de acuerdo con la precomprensión del modo de ser del sujeto. Cfr., Heidegger, Martín, GA 63, § 3; GA 56/57 p. 94.

(*Setzung*), lo tematizado, lo tratado en términos de legitimación, aquello que se hace tema de objetivación. Por ello, objetivar es tratar la cosa por legalidades:

Die Erkenntnistheorie kennt nur Setzungen und sieht alles als Setzung und Voraus-Setzung. Es läßt sich als solche dann auch nicht sehen; und wenn die Erkenntnistheorie das Umwelterleben so sieht, so «setzt», dann zerstört sie es in seinem Sinn und nimmt es als solches (Zerstörtes) in den Zusammenhang einer theoretischen Betrachtung, die (theoretisierte) Realität als die Realität ansieht und von da die umweltliche «Realität» zu erklären sucht. Nur wenn ich mich überhaupt in der Sphäre von Setzungen bewege, hat die Rede von Voraussetzungen einen möglichen Sinn. [La teoría del conocimiento conoce únicamente posiciones y observa todo como posición y presuposición. No se deja ver como tal; y cuando la teoría del conocimiento observa así, “pone” así, entonces extermina a aquello en su sentido y lo asume como tal (lo exterminado), en conexión con una consideración teórica, que contempla la realidad (teórica) como la realidad y desde ahí busca explicar la “realidad” mundano circundante. Sólo cuando me muevo en general en la esfera de las posiciones, hay un sentido posible para hablar de presupuestos.]²⁷

Según lo establecido, bajo estas consideraciones han operado las representaciones fenomenológicas.

Wird dieses als solches problematisch, dann auch die vieldeutige Rede von Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit. Sie gehören vielmehr in die sinngenealogisch abgeleitete, *konstruktivste* Sphäre der Gegenstandstheorie überhaupt. [Si esto [lo teórico] fuese problemático como tal, entonces también lo sería el discurso ambiguo acerca de los presupuestos y de la falta de presupuestos. Más bien, ellas pertenecen a la esfera más constructivista de la teoría del objeto en general, a la esfera más derivada en sentido genealógico.]²⁸

Queda establecido que Heidegger dirige su crítica al núcleo mismo de los actos de objetivación husserlianos, ellos tienen en su base idealidades. En Husserl la representación es la plataforma de las presentaciones de acuerdo con tres momentos: la aprehensión-forma, la aprehensión-materia y la aprehensión-contenido. El primero exhibe si el objeto está presentado signitativa, intuitiva o complejamente; el segundo señala la presentación del sentido objetivo en

²⁷ GA 56/57, p. 94.

²⁸ *Ibidem*.

tanto que significados que presentan el mismo objeto de diversos modos, y el tercero señala si el objeto se presenta en este o aquel escorzo.²⁹

El último caso es fundamental para nuestra meditación. En él no sólo captamos la relación aprehensión-contenido, sino que se habla de objetos realmente existentes. Es por ello que a la meditación heideggeriana le sugiere problemas ontológicos de primerísimo orden. La conciencia intencional constituye en lo dado materialmente una inadecuación a la que podría asistir únicamente a través de motivaciones cinestésicas (acercándose al objeto, rodeándole, etcétera); sin embargo, la idea hermenéutica de significatividad (como génesis eidética de las motivaciones primarias) señala que, con anterioridad al conocimiento de la inadecuación de lo tridimensional a la conciencia, el yo humano comprende la cosa de acuerdo con las interpretaciones primarias abiertas previamente a su mundo.

Esto se exhibe cuando Heidegger asegura que los preconceptos y los retroconceptos configuran la visión y la significación en la que cae originariamente la vivencia. Con ello sostiene que los primeros serían las motivaciones asociativas vitales, primerísimas en términos del interpretar el mundo cotidiano; los segundos, las tendencias efectivas hacia las que es conducido el objeto y por lo cual el objeto es atrapado posteriormente en un concepto.³⁰

Esta hermenéutica de la existencia, como “configuración para el existir de una posibilidad de *entenderse* y de ser ese entender”,³¹ señala que los actos primerísimos del aparecer del ser no actúan neutralmente, que están constituidos por el modo de relacionarnos significativamente con el mundo que nos es más familiar. Es en relación con ese horizonte donde debe comprenderse el vínculo originario entre la existencia y lo que hay efectivamente. En otras palabras, la comprensión originaria de la cosa consiste en estar ya pragmáticamente familiarizado con ella, pues “la vivencia del mundo circundante presupone por su parte la realidad”.³²

De esta manera, ya no podemos hablar de los actos objetivantes como si en la vivencia reflexiva apareciera por vez primera el ser en su originariedad. Los actos de significatividad ya no permiten ser tratados como eventos de objetivación, ellos ya no pertenecen a los problemas teóricos: *a)* porque no buscan la fundación inmanente del ser a través de actos intuitivos; *b)* porque ya no están obligados a buscar un comienzo desde el carácter de una *empíria* que construye desde cero; *c)* porque ya no están obligados a tomar como punto de partida el *ego*, la conciencia o el sujeto (ellos están constituidos por los modos históricos de consideración que establece la significatividad de su

²⁹ Husserl, Edmund [Hua XIX/2], *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer, 1984, pp. 624-625.

³⁰ GA 56/57, p. 116.

³¹ GA 63, § 3.

³² GA 56/57, p. 92.

mundo circundante³³ y, por ello, por la actitud del yo). Así, el abandono de los actos de objetivación fenomenológicos, como primer momento donde es dado el ser a la existencia, consiste en exhibir la anterioridad del trato diario a la descripción teórica del existir mundano.

De modo que esta primera meditación sobre una fenomenología que no esté destinada a objetivar lo dado en las vivencias poseería, en última instancia, la capacidad de dirigir la meditación hacia la revelación originaria del ser. Para Heidegger el ser es lo más universal pues es desde él donde se da el ente, ya que el objeto, como mínimo, “*es algo*”.³⁴ Para revelarlo, no ha intentado corregir los problemas inherentes a un sistema filosófico específico; antes de ello, ha establecido que la teoría en sí misma no es el último ámbito para la manifestación del ser. Ello es lo que se señala cuando menciona:

Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere auszudrückken, d. h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sind vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation.

Das bemächtigende, sich selbst mithenmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transcendente Setzung herausfällt. Allgemeinheit der Wortbedeutungen besagt primär etwas Originäres: Welthaftigkeit des erlebten Erlebens. [Las funciones de la significación premundanas y mundanas tienen en sí lo esencial: expresan el carácter del acontecimiento, esto es, acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a las vivencias, viven en la vida misma y, acompañándolas, están viniendo y, al mismo tiempo, ostentan el origen en sí. Ellas son preconceptuales y, a su vez, retroconceptuales, esto es, expresan la vida en sus tendencias motivadas o en las motivaciones a las que tienden.

Lo vivido que ha sido poseído, lo vivido que es llevado en sí mismo, es la *intuición hermenéutica*, la intuición comprendida, es la retroformación fenomenológica y preconceptual, que cae fuera de cualquier posición teórica-objetivadora, transcendente. La universalidad de la significación de las palabras señala primariamente algo originario: la mundanalidad de las vivencias vividas.³⁵]

³³ GA 56/57, pp. 79, 82.

³⁴ *Idem*, pp. 68, 86-87. Las cursivas son nuestras.

³⁵ GA 56/57, p. 117.

3. EL PROBLEMA DE LA LÓGICA COMO TRATAMIENTO DEL SER: HUSSERL Y ARISTÓTELES

De acuerdo con lo expuesto en “*Mein Weg in die Phänomenologie*” (homenaje al editor de Niemeyer del 16 de abril de 1963), fue gracias a la lectura de Franz Brentano que el joven Heidegger comenzó a preguntar que si el aristotélico *Tò òν λέγεται πολλαχῶς*³⁶ describía cuatro formas de enunciación del ente,³⁷ ¿por qué no aclara el “significado directriz fundamental”, el (*leitende Grundbedeutung*), del *Tò òν* (aquel que debe poner en claridad el sentido del ser de toda entidad)?³⁸ En él se reduciría la comprensión del ser a los términos del ente, pues el *λέγεται πολλαχῶς* ya supondría el significado del *Tò òν*.³⁹

Dicho esto, es posible señalar que la pregunta ¿qué es el ser? (*Was heißt Sein?*)⁴⁰ —opuesta a las múltiples designaciones del ente— anuncia que sólo con la adecuada elucidación del sentido del ser, el sentido del ente puede llevarse a exposición. Esta demostración rechaza cualquier dejo representacionista,⁴¹ pues está relacionada con la comprensión (*Verstehen*) en tanto que expresión de la familiaridad con la que se desenvuelve prácticamente el *Dasein* en el contexto significativo de su vida,⁴² y opera con la idea de que fundar el ser en términos gnoseológicos es secundaria respecto a la predonación del ser; es por ello que Heidegger debe atribuirle un sentido verdadero al ser.⁴³ Un realismo ontológico tal habría preservado al *Dasein* de buscar modos de garantizar la certeza del mundo —como cosa exterior, como trascendencia, o como lo que está destinado a la objetivación— separándose así de la búsqueda del realismo crítico y del idealismo crítico-trascendental a favor de un origen teorético.⁴⁴

De acuerdo con el lenguaje de *Sein und Zeit*, la “*Geworfenheit*”⁴⁵ pone la existencia en un mundo que le circunda sin necesidad de llevar a un acto de intelección su propia condición ontológica: el ser le ha ofrecido al *Dasein* la posibilidad de vivir el mundo como aventura a través de relaciones pragmáticas: él “se cuida de” en la ocupación, “se preocupa de” cosas y es “solícito respecto a” los demás. Desempeña su mirada en la ocupación circunspectiva,

³⁶ Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, España, Gredos, 2000, Libro Z, línea 10.

³⁷ *Idem*, IV, 1003 a, pp. 32 y ss.; VI, 1025 b, pp. 32 y ss.; y IX, 1051 b, pp. 34 y ss.

³⁸ Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2000, p. 81.

³⁹ Este sería el punto de partida del pensamiento heideggeriano, es decir, el que comienza a pensar el Ser (*Sein*) como el primero de los géneros. Cfr., Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Band 7, Vittorio Klostermann - Frankfurt am Main, 1954, pp. 92, 162, 180, 193. Sobre la importancia de la disertación de Franz Brentano en el pensamiento inicial de Heidegger Cfr., Beufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger*, vol. 3, París, Minuit, 1974, p. 109.

⁴⁰ Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2000, p. 81.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Heidegger, Martin [GA 20], pp. 8-10, 386, 398-399.

⁴³ Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1990, p. 32

⁴⁴ GA 56/57, p. 97.

⁴⁵ SUZ.

en el trato propio del cuidado, en el trato de la labor cotidiana y en el mundo del trabajo;⁴⁶ actuando en su cotidianidad, el *Dasein* está inmerso ateóricamente con su mundo y con las cosas que le corresponden circundantemente.⁴⁷

Según lo anterior, la carestía de fundamento en *Sein und Zeit* responde al planteamiento transitivo del ser del *Dasein*, pero también es la esencia de la crítica heideggeriana a la metafísica del sujeto. A partir de ella, ya no es posible dar sentido al aparecer del ser de acuerdo con un acto subjetivo de intuición, immanente o de presentificación. La comprensión del ser del ente supone estar puesto a cada momento en un mundo.

Este planteamiento intenta oponerse a aquel donde Husserl pensó la constitución como el movimiento de la conciencia que asegura el advenimiento del ser a la realidad. La descripción heideggeriana del *Dasein*, separándose de cualquier teoreticismo, señala que la comprensión del ser del ente debe ser pensada en los términos propios a la hermenéutica existencial del *Dasein* (como núcleo de la analítica de la existencia humana donde se expresa la modalidad de la existencia por la cual la vida humana articula su mundo y su historia).⁴⁸

Dicho esto, y a pesar de la independencia que Husserl le había dado al ser respecto al juicio y al descubrimiento de la intuición categorial, Heidegger exige la aclaración del género que distingue la subjetividad trascendental de la subjetividad natural para entonces poner en claridad el estatus ontológico de la materia intencional del acto (véase la carta de Heidegger a Husserl del 22 de octubre de 1927).⁴⁹ Con este planteamiento Heidegger se separa del problema de la reducción más propio a Husserl (que en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* será planteado como una “reconducción del mirar del ente al ser”).⁵⁰ Heidegger pone en relación a Aristóteles y Husserl para pensar la proposición y el juicio de acuerdo con los términos del análisis silogístico (absolutamente desprovisto de compromisos ontológicos).⁵¹

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ SUZ. Cfr., Pieron, Julien, *Pour une lecture systématique de Heidegger. Identité, différence, production immanente*, Francia, Ousia, 2010, pp. 113 y ss.

⁴⁹ Hua IX, pp. 271.

⁵⁰ Heidegger, Martin [GA 24], *Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Sommersemester 1927)*, Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Auflage, 1997, p. 29.

⁵¹ De modo que la tematización, de acuerdo con la forma del tematizar, es predicativa en tanto que la cópula “es” determina la relación con “P” y si “P” es un elemento puesto en la relación, entonces el vínculo entre un sujeto y un predicado, elementos de las proposiciones copulativas, sería únicamente formal y haría finalmente uso de un acto psicológico. Heidegger critica que las formas lógicas sean leyes universales que, aún cuando no necesitan del “hombre” para obtener validez, no es posible explicar con suficiencia cómo ellas ‘descienden’ a la inteligencia humana si son válidas en sí mismas. No está interesado en pensar que con esta distinción se confirma la diferencia entre la región de los entes empíricos y concretos y las leyes universales (ideales o formales como $A=A$ y $A\neq\sim A$), ni que las formas lógicas sean categorías que convienen única y enteramente al entendimiento, ni que ellas no pertenezcan al campo de los seres en general. Es aquí donde comienza la diferencia fundamental entre la ontología y la fenomenología. ¿Deben mantenerse las legitimaciones en la región de la intelección y, por ello, ser considerados vacías de compromisos ontológicos, es decir, de seres concretos, materiales, fácticos?

Desde el curso *Logik, die Frage nach der Wahrheit*,⁵² Heidegger se dio a la búsqueda de una estructura antepredicativa más fundamental que la estructura apofántica. Ella sostendría que desde Platón y Aristóteles la reducción del λόγος a lo apofántico ha dominado el camino hacia la elucidación del ser; de ahí que este hilo conductor ha obligado a entender la ontología como una lógica del ser. De esta suerte, la renovación de la pregunta que interroga por el ser debía comenzar con una destrucción de la lógica.⁵³ Heidegger sostendría que con la idea de λόγος —como aquello que conduce la investigación hacia la ουσία y el συμβεβηκός— se habla de lo que es puesto en el enunciado y que ellos serían los conceptos fundamentales de tal ontología.⁵⁴ Es por ello que, en el semestre de invierno de 1924-1925, puede decir que:

Dieser Einbruch des λόγος, des Logischen in diesem streng griechischen Sinn, in diese Fragestellung nach dem ὄν ist dadurch motiviert, daß das ὄν, das Sein des Seienden selbst, primär als Anwesenheit interpretiert ist und der λόγος die Art ist, in der ich mir etwas, nämlich das, worüber ich spreche, primär vergegenwärtige. [Esta irrupción del λόγος, de lo lógico, en el sentido estrictamente griego, en la problemática del ὄν encuentra su motivación en que el ὄν, el ser del ente mismo, es primordialmente interpretado como presencia y que el λόγος es la manera según la cual yo me hago primordialmente presente aquello de lo que hablo.]⁵⁵

La necesidad de reconstruir ontológicamente la lógica consistirá, entonces, en poner en evidencia la temporalidad originaria de la comprensión en tanto estructura que articula primitivamente la vida fáctica frente a la determinación lógica del *Anthropos*,⁵⁶ donde la proposición será entendida como λέγειν τι κατα τινος (decir algo de algo).⁵⁷ Esto diría que el concepto tradicional de la verdad nivela en la proposición dos naturalezas donde es ordenada la “*Bedeutsamkeit*” con el “*Zu-tun haben mit*”. Heidegger caracteriza el enunciado proposicional como “*Bestimmen*” a partir de la cual las cosas en general son reducidas a un “*bloß vorhandene Dinge*”:

⁵² Heidegger, Martín [GA 21], *Logik, die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt, Walter Biemel - Klostermann, 1976.

⁵³ GA 21, p. 144.

⁵⁴ GA 21, pp. 146-147.

⁵⁵ Heidegger, Martín [GA 19], *Platon: Sophistes (Winter semester 1924/25)*, Schüssler, 1992, pp. 225.

⁵⁶ Para Heidegger, la logificación del ser por el λόγος anuncia la relación ontológica entre el dominio universal del hombre por la ética y la determinación legisladora del mundo por la física. Cfr., GA 21.

⁵⁷ Courtine, Jean-François, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, Épipiméthéc - PUF, 2013, pp. 58-60.

Daher ist das aussagende Bestimmen nie ein primäres Entdecken, das aussagende Bestimmen bestimmt nie ein primäres Entdecken, das aussagende Bestimmen bestimmt nie ein primäres und ursprüngliches Verhältnis zum Seienden, und deshalb kann es, dieser Logos, nie zum Leitfaden gemacht werden für die Frage, was das Seiende sei. In der griechischen Logik und Lehre vom Sein sowohl wie in der traditionellen bis zu Husserl ist aber gerade der logos im Sinne des Bestimmens der leitfaden, an dem nach dem Sein gefragt wird. [Queda establecido que la determinación enunciativa no es nunca un descubrir primario, la determinación enunciativa no determina nunca una relación primaria y originaria con el ente, y es también por esto que este logos no puede ser tomado jamás por hilo conductor de la pregunta por el ente. Sin embargo, en la lógica y la doctrina del ser griegas, desde las tradicionales hasta Husserl, es precisamente el logos en el sentido de lo que determina lo que proporciona el hilo conductor a partir del cual el ser es interrogado.]⁵⁸

Esta lectura de la fenomenología sólo se legitima si ella es sujeta a un pensar que da por supuesto el ser sacando inicialmente su fundamento del reino de lo cósmico y, después, como un pensar que se deja conducir por teoremas y representaciones. Ella fue expuesta hábilmente en el parágrafo 7 de *Sein und Zeit*; el φαίνεσθαι, al que Heidegger destina el pensar fenomenológico, aún se mantendría en la estructura óptica del aparecer, pues la fenomenología, comparada con el aristotelismo medieval,⁵⁹ pensaría el aparecer del ser en sus modos diversos pero no el ser en sí mismo.⁶⁰ Con esta meditación, Heidegger ha trasladado el pensar fenomenológico al campo del εἶναι, hacia una forma secundaria de acercamiento al ser, pues el *Tò òν λέγεται πολλαχῶς*, al dar por supuesto la aclaración del ser, operaría con el ente.⁶¹

Lo anterior señala que la destrucción de la historia de la ontología⁶² establece una relación entre Husserl y Aristóteles en dos momentos específicos. El primero es aquel donde se asume que la verdad debe ser entendida como *Ἀλήθεια* en tanto que desvelamiento de lo presente; como “*Unverborgenheit des Anwesenden*”.⁶³ En él el pensar fenomenológico es entendido como el poner las condiciones para pensar el ser arraigado a la presencia. El segundo, en los términos del proceder metafísico del λόγος en tanto que quebrantamiento

⁵⁸ GA 21, p. 159.

⁵⁹ SUZ, “A. Der Begriff des Phänomens”, pp. 28 y ss.

⁶⁰ SUZ, p. 33 y GA 10 p. 87.

⁶¹ Esta posición ya puede pensarse desde *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, § 3, p. 39.

⁶² SUZ, § 6.

⁶³ Heidegger, Martin [GA 10], *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, Vittorio Klostermann, Hrsg. von Petra Jaeger, 1997, p. 87.

de la doctrina clásica de la verdad (como una razón que *ve* lo que representa) sostiene que a partir de ellos la proposición ya no sería el lugar de la verdad sino que la verdad sería el lugar de la proposición⁶⁴ (pues ella sería administrada por el λόγος y la designación) y que el concepto de λόγος afectaría tanto el concepto de fenomenología como al de teleología que le es propio: la teleología fenomenológica, sería finalmente un supuesto teórico.

La crítica señala que si la verdad aparece como una dimensión del juicio antes que del ser, entonces pensar el ser como verdadero supondría que la verdad es un otorgamiento. Si para Aristóteles lo que es verdaderamente es el *Tò ὄν*, y él se pone al descubierto en un enunciado que implica múltiples formas ulteriores, entonces el juicio obliga al ser a presentarse. Ambos serían partidarios de una metafísica de la presencia que consistiría en aprehender lo verdadero en juicios de designación presentificantes.

Esto conduce a un segundo concepto de λόγος —aquel que se ocupa del juicio en el ámbito de las verdades lógicas. Heidegger establece que esta relación no explicita cómo la sustancia es conmovida por los accidentes, pues la idea metafísica de sujeto sería incapaz de acceder a derrocamientos originales. La ontología clásica (§ 6 de *Sein und Zeit*) habría planteado la noción de ουσία como el fondo de retrorreferencia hacia el que están destinados los accidentes, obligándolos a darse en un plano de inmanencia que les sostendría, es decir, a través de la necesidad de un fundamento imperturbable.

De este modo, la alteración (αλλοίωσης)⁶⁵ y la mutación, el cambio (μεταβολή)⁶⁶ serían impensables en la ουσία, ya que ellos corresponden al συμβεβηκος. Así, cualquier transformación cualitativa radical sería imposible. Esto señala que la unidad copulativa en la que es designada la verdad debe cumplirse en un sustrato. Gracias a él será posible pensar que toda unidad proposicional es deudora de un campo de cumplimiento donde la ουσία y el συμβεβηκος conforman una unidad categorial a partir de la cual se establece la verdad.

Este fondo último de inmanencia sería el ὑποκείμενον, en el cual se sostiene que aun cuando el movimiento es siempre movimiento de algo, de un ὑποκείμενον,⁶⁷ no es él en el movimiento mismo lo que experimenta un cambio cualitativo, cuantitativo o local. Que en los movimientos locales, motivados por otro cuerpo, lo que experimenta el cambio (por ejemplo, de velocidad), sería primitivamente lo movido y lo experimentaría por accidente.

De acuerdo con la idea de ὑποκείμενον —como lo que subyace a la relación entre la ουσία y el συμβεβηκος— sin permitir cambios cualitativos en la sustancia, Heidegger pudo unificar las nociones “*Grund*” y “*Wahrheit*”

⁶⁴ GA 21, p. 135.

⁶⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, España, Gredos, 2000; Aristóteles, *Física*, España, Gredos, 1995.

⁶⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, *op. cit.*

⁶⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, *op. cit.*

con la forma *praedicati cum subiecto*, en tanto que juicio que da fundamento a la verdad (la *propositio vera*).⁶⁸ Esto señalaría que la lógica formal ofrece una verdad ontológicamente vacía, a medio camino entre la efectividad y la representación: ella sólo mentaría seres ideales susceptibles de significación y designación.⁶⁹ Tendría prohibida, por esencia, la captación efectiva de lo que existe materialmente y, fundamentalmente, la posibilidad de captar compromisos existenciales. Esto explicaría la independización de las formas lógicas del realismo ontológico y la estabilización de la diferencia ontológica como el comienzo que sostiene que el ser no aparece sino en la donación que le es propia al ente.⁷⁰

Finalmente, si el ser no se reifica menos en el horizonte de la designación que en el designar es porque al pensar el acontecer del ser a través de la proposición las verdades lógicas han sido planteadas desde la designación judicativa propia a una interpretación metafísica del *λόγος*. Con ello se asume que el *λόγος* funciona como la reificación del ser al designarle un fundamento.⁷¹ Si la lógica se expresa en proposiciones que hacen uso del juicio y los juicios son formas de predicación peculiares, entonces ella realiza, al interior de la unidad del juicio, la aprehensión de lo posible, obligándolo a acontecer bajo la forma “S es P”.

De esta manera, la judicación es una unificación de dos partes que deben ser homogéneas en la designación y que presentan “lo que es” de acuerdo con el ser de la naturaleza del ente. De esta manera hay una reificación original a partir del tratamiento de la unificación judicativa, ella es, para Heidegger, una superficie de legislación. Así lo deja pensar la pregunta “¿Hacia dónde debe ser dado retrospectivamente el fundamento?”, en concomitancia con la respuesta: “hacia el *hombre* que determina los objetos como objetos en el modo de las presentaciones judicativas”.⁷²

⁶⁸ GA 10, p. 173.

⁶⁹ Mantener la diferencia entre ámbitos de existencias ideales y materiales es la esencia del pensar formal. Sin embargo, la formalización de los razonamientos que pretenden demostrar algo, instalada en el ámbito de las verdades universales, arrastra las consecuencias de la desontologización de la lógica. Este pensar está fundamentado en la silogística aristotélica donde, de acuerdo con la estructura del razonamiento, los elementos que le componen, las posibilidades de las demostraciones, sus tipos, modos, etcétera, proceden de acuerdo con principios lógicos. La lógica es entonces la antesala de la ciencia: ofrece las técnicas del pensamiento necesarias para dirigirse con validez en la prosecución de una indagación y, así, coincide con una analítica.

⁷⁰ Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París, PUF, pp. 93-116.

⁷¹ GA 10, p. 161.

⁷² GA 10, pp. 174-175.

4. DE LA INTENCIONALIDAD AL CUIDADO

Una vez que se ha establecido el sentido y el ámbito de una fenomenología de la vida cotidiana, que ha conducido a una hermenéutica de la facticidad indisputada a realizar descripciones objetivantes, y que ha reconstruido la doctrina lógica de la subjetividad, es necesario saber si es posible pensar acontecimientos límite capaces de producir el despertar de una interrogación vital. Ella debe ser asumida como la efectiva realización de una transformación disponible para un ser que puede padecer modificaciones cualitativas originales.

En lo siguiente nos ocupamos de la descripción del movimiento existencial donde al *Dasein* le adviene el sentido de su ser más propio. Con ello elucidaremos el alcance de la predonación del mundo y de la modificación cualitativa del modo de ser del yo. Así, avanzamos hacia la potencia de la hermenéutica existencial de acuerdo con lo obtenido anteriormente.

Heidegger se separa del análisis fenomenológico de la intencionalidad al conducirlo hacia un ámbito no tematizado por Husserl.⁷³ Lo hace buscando una situación donde el ser sea intuido más atrás de la revelación tematizadora de aquel. Ese momento ya no puede ser teórico; es por ello que su donación debe ser distinguida y entrelazada del sentido del ser de las cosas intramundanas y del sentido del ser del *Dasein*.

⁷³ El yo reducido fenomenológicamente, la conciencia intencional, es dado como un conjunto unitario de contenidos que, por un lado, puede dirigirse a contenidos que conducen a otros contenidos, como a complejos de contenidos que, también, pueden estar dirigidos tanto a otros complejos como a otros contenidos. Con esta peculiaridad podemos conducirnos a las propiedades de los contenidos. Ellas revelan múltiples modos de enlace entre los contenidos y los complejos de contenidos y, si los enlaces aceptan una naturaleza susceptible de unificación, entonces la naturaleza de los contenidos, y sus eventuales formaciones complejas, puede ser legitimada. Esta unidad asociativa es el yo fenomenológico. Él puede delimitar toda cosa dada para fundar, ya por su naturaleza o por su forma, correspondencias aprióricas que no dependen de las potencias del yo. No importa si su legitimación no pertenece al orden de las operaciones egológicas, sino al de los datos empíricos o psicológicos.

Husserl pensó que con la intencionalidad era posible poner en relación legitimaciones lógicas con la subjetividad y, desde allí, pensar vínculos entre los contenidos de conciencia y las cosas reales y posibles. Asume que las descripciones eidéticas, mediadas por la *epojé*, anuncian que cualquier dato tomado de la esfera trascendente, esto es, de las representaciones que se emplazan sobre los objetos como explicaciones teoréticas de su comportamiento, deben ser rechazadas.

La estructura intencional de la conciencia señala, en relación con la determinación de la intencionalidad que surge en Brentano, en tanto que “referencia a un contenido”, o “dirección a un objetivo”, que Husserl sí tematiza los contenidos de las vivencias intencionales. Así, si el sentido fenomenológico de esta tematización consiste en fundar subjetivamente vivencias que, en tanto que contenidos con fragmentos integrantes efectivos y contenidos efectivos, revelan la unidad de la conciencia y erigen el carácter del sujeto psíquico de vivencias, ellos deben exponer la existencia como esencialmente temporal e intencional. Esto señala que cada una de las partes mentadas en la unidad subjetiva puede ser llevada a reflexión y actualizada ulteriormente pues hablar de contenido supone hablar de un conjunto de fragmentos integrantes que pertenecen a la unidad auténtica de la conciencia. Sin embargo, ello no aclara el estatuto ontológico de los objetos intencionados y la relación que tiene la cosa real con los dispositivos concretos que se enlazan con la percepción. En ello reside, en la revelación primerísima del ser, la oposición de Heidegger a su maestro. Cfr., Hua XIX/1, pp. 394-401, 453-455.

Para ello, ha interrogado la fenomenalidad del fenómeno a través del acceso cotidiano a la revelación pretemática de los diferentes modos de ser del existir fáctico y de su sentido. Lo anterior con la cualidad peculiar de que la transformación del yo supondría, en el terreno del acceso a la revelación del ser, lo revelado como padecimiento; es ahí donde se revela el no-poder del reino dominado por la subjetividad.⁷⁴

Heidegger asumirá que el querer conocer, o el poner entre paréntesis voluntario los prejuicios mundanos, corresponden aún a una actitud teórica de la cual la fenomenología no podría desprenderse. En ellas el yo está puesto como aquello que tematiza activamente y, por añadidura, como el horizonte donde es dominado subjetivamente el ser. Es por eso que para Heidegger la aparición original del ser se ofrece en una donación donde el *Dasein* se descubre subyugado a la manifestación del sentido de su ser más propio.

Esta manifestación surge de un acontecimiento que se impone al *Dasein* de un modo incontrolable y como lo que no tiene positivamente un lugar. Un evento tal llega inesperadamente y, una vez que el *Dasein* lo padece, es sacado de su mundo familiar, fuera de su mundo circundante debe decidir si volver o no al mundo que le protege de las inclemencias. De esta manera, una decisión tal revelaría la profundidad de su modificación mostrándola efectiva. El *Dasein* decide ante el surgimiento de un abismo sin fondo inicial y lo hace secuestrado por la ruina del sentido de la vida fáctica.⁷⁵ Así, queda establecido que el ser aparece en el fondo de su ausencia.⁷⁶

No es extraño que los análisis iniciales que conducen a la angustia comiencen con una revisión de las diversas modalidades del miedo,⁷⁷ ellos señalan una nota fundamental para finalizar nuestro análisis. Heidegger asume que lo amenazante del miedo es en todos los casos algo concreto y determinado en el mundo por lo que puede ser alcanzado en la ocupación, en el estar-en y en el estar-siendo de acuerdo con situaciones concretas y determinadas. El miedo en tanto que miedo de-qué sugiere “algo” histórico, algo concreto y determinado que irrumpe en el mundo familiar y lo desconcierta, pero sólo porque perturba los nexos de remisiones del mundo-en-torno-conocido.

⁷⁴ Frente a Descartes, Heidegger asumirá que “sí hay afección del ser en cuanto tal” (Cfr. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 1925, p. 365). De acuerdo con ello, es posible exhibir que los pensamientos que parten del camino del *cogito* (en tanto que *ego cogitatum qua cogitatum*), indiscernibles de la intencionalidad, son aquellos que serán finalmente dinamitados (en ellos ha sido incluida la meditación husserliana desde 1923-1924 en la *Introducción a la investigación fenomenológica*, especialmente en los §§ 47-49).

⁷⁵ GA 61, p. 148.

⁷⁶ Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París, PUF, 1994, pp. 31 y ss.

⁷⁷ *Idem*, §§ 30-31.

Finalmente, no hace sino extrañarse durante un lapso de lo familiar, pero puede ser reconfortado al volver a casa. Esto señala el carácter fundamental de la angustia como modo más profundo de afección y anterior al miedo. El de-qué de la angustia es indeterminable en tanto imposibilidad de objetivar “esto o aquello que está ahí en el mundo”, en ella no hay nada que sugiera confusión pues no hay una orientación hacia algo concreto de lo cual ocuparse.

La angustia está más cerca que el movimiento transitivo donde el de-qué señala una objetividad susceptible de constitución: se halla tan cerca que oprime pero no está presente. No hay nada que dé miedo: en la angustia no hay remisión del mundo-en-torno en su significatividad; hay extrañamiento radical, padecimiento.⁷⁸

Cabe ahora la pregunta, ¿ante qué se angustia la angustia? “El ante-qué de la angustia es la nada”:⁷⁹ nada del mundo, nada concreto sino la revelación de la mundanidad del mundo como finitud, como el carácter temporal de la existencia. Ella intensifica la cercanía de la nada como la posibilidad de un poder-ser frente al que ya no se tiene poder: “La indeterminación en el mundo de aquello ante lo que se angustia la angustia va acompañada, de modo constitutivo, de la indeterminación de aquello por lo que la angustia se angustia”.⁸⁰

Ante la angustia, lo amenazado es el “estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal”. De donde aquello-ante-lo-cual se angustia la angustia es aquello-por-lo-cual se angustia uno en la angustia por el estar-siendo-en-el-mundo, en tanto que el originario desconcierto total. Un removimiento tal señala la positividad existencial de la nada de la angustia como revelación del fondo sin fondo, del puro padecimiento: del abismo, del sin-fundamento, del *Ab-grund*. Así, la revelación del sin-fundamento de la nada conviene a la donación afectiva del ser.

Esta consideración sostiene que en ese modo de darse radical se oculta la última crítica a los fundamentos de la fenomenología, esto es, a la estructura de la intencionalidad.

Lo que en la fenomenología se concibe por medio de la intencionalidad, y el modo como se concibe, resulta fragmentario, es un fenómeno que se ha visto sólo desde fuera. Pues lo que se quiere decir con «intencionalidad» —el mero dirigirse-a— es algo que, más bien, se debe retrotraer a la estructura básica unitaria del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en. Éste es el fenómeno verdadera y propiamente primero que le corresponde a lo que, de modo impropio y parcialmente, por incidir en una sola dirección, se llama intencionalidad.⁸¹

⁷⁸ *Idem*, pp. 361-363.

⁷⁹ *Idem*, p. 363.

⁸⁰ *Idem*, p. 363.

⁸¹ Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, España, Alianza, 2006, p. 380.

“Ver desde fuera” significa aquí tematizar, mientras que “una sola dirección” señala el dominio teórico en el que ha sido planteada la intencionalidad. Frente a ello la angustia abrirá la necesidad de repensar la intencionalidad en términos de cuidado (*Sorge*), eso lo demuestra la apertura del ser revelada por la angustia ante la muerte como modificación radical de la vida cotidiana. Con ello, Heidegger ha logrado introducir en el ser una transformación que ya no tiene riesgos de centrarse meramente en la psique. Comienza con la revelación de la futilidad de la existencia diaria y es acompañada del removimiento de la familiaridad del mundo ambiente donde encontraba su lugar la existencia impropia del *Dasein*.

La angustia ante la muerte revela al *Dasein* que el mundo, además de ser el horizonte de reenvíos donde las cosas revelan a su interior una trama, es un horizonte de posibles que es prioritario liberar. En la angustia, el *Dasein* ya no se encuentra en casa, es *Un-zuhause*,⁸² sale del mundo familiar hacia la revelación del ser: en él, el *Dasein* no tiene ante sí ningún objeto sino a sí mismo (*vor sich selbst*)⁸³ revelándose, en tanto que autoafección, la autenticidad o inautenticidad de su ser.

Una revelación tal es dada a partir de la confrontación del *Dasein* con la posibilidad de su ausencia. La angustia es así la experiencia de la revelación de la nada radical donde los útiles pierden su uso y donde la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo familiar es removida desde su fondo. De tal manera, en la angustia el mundo toma el carácter de insignificancia.⁸⁴

Si el mundo ha sido separado de la intención, entonces el último horizonte intencional ha sido suspendido. Esto señala que no tenemos ante la conciencia un noema susceptible de objetivación o de determinación. Si la nada saca la conciencia del ser, entonces la conciencia es una parte del ser; ella no domina el ser. En la pérdida del polo objetivo de la intención se revela la crítica final a la intencionalidad fenomenológica. En ella, en tanto que transitividad específica, la conciencia está dirigida hacia un objeto con el que lleva a cumplimiento un acto peculiar.

En el campo de la conciencia *aparecer* significa aparecer frente a la conciencia intencional; es un aparecer que ofrece la cosa dada en la intención. La nada experimentada en la angustia revela un momento donde el mundo, último polo de la intencionalidad, ya no sería el correlato de la conciencia. La nada revela la falta de fundamento del mundo, es un aniquilamiento (*Nichten*). Así, la nada, como límite de la metafísica del sujeto (e irreductible a la negación lógica), sería coperteneciente al ser; sería más originaria que la negación y la

⁸² SUZ, pp. 308-330.

⁸³ *Idem*, p. 182.

⁸⁴ *Idem*, pp. 186, 187 y 191.

expresión primerísima de la finitud del ser en cuanto tal.⁸⁵ Ella hunde finalmente al sujeto en lo que le es más propio y concerniente.

Irreferente sino a sí misma, la angustia, ante la aniquilación de la muerte, deviene autoafección, en ella el *Dasein* padece la disfunción de la intencionalidad. La *intentionio* ya no está referida a nada objetivable; la conciencia ya no puede asegurar aquello de lo que es intención. De este modo, la nada como acontecimiento convertiría en una cuestión el polo que la conciencia había tenido asegurado como correlato de su *intentionio*. La nada, como el evento primerísimo que adviene al *Dasein*, señala que la subjetividad ya no está anclada a actos correlativos por los que debe pasar el ser.

Así, con la modificación del sentido del modo de ser del *Dasein*, arrancado de la angustia ante la posibilidad de la aniquilación total, el aparecer del sentido del ser del *Dasein* significa la liberación de la subjetividad de ponerse fuera de los acontecimientos (ahí donde los tematiza como espectador). Ante su propio sufrimiento, el *Dasein* ya no es relativo a una visión en la que obliga a caer al objeto, el *Dasein* se encuentra completamente secuestrado en la esfera primerísima de su autopadecimiento.

Esto explica por qué Heidegger puede reemplazar la noción husserliana de intencionalidad por la indicación formal del cuidado (*Sorge*): él sería el modo como el *Dasein* se relaciona con el mundo. Ello ya habría sido anunciado desde 1925⁸⁶ donde la *Sorge* comienza a ser expuesta en dos modalidades: como ocuparse (*Besorge*) de los entes que comparecen en el mundo circundante y como solicitud (*Fürsorge*), en tanto que modo de tratar al otro. De esta manera, Heidegger enfatiza la dimensión práctica e intersubjetiva de la vida humana (opuesta a la consideración teórica y solipsista de la intencionalidad fenomenológica).

En *Sein und Zeit*, la *Sorge* revela la estructura ontológica fundamental del *Dasein* en la facticidad, la existencialidad y la caída. Es por ello que define el cuidado como un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo circundante)”.⁸⁷ Cada uno de estos momentos estructurales remitiría indefectiblemente al tiempo. De ahí que la facticidad, que refleja la condición de arrojado del *Dasein*, remite al pasado; la existencialidad, que posee la capacidad proyectiva de sacar de sí al *Dasein*, le futuriza y, finalmente, la caída revela el estar absorbido en el presente.⁸⁸

⁸⁵ *Idem*, pp. 186-188, 266, 276-277, 282-284, 285.

⁸⁶ GA 20, pp. 350, 354, 388, 404.

⁸⁷ SUZ, p. 192.

⁸⁸ Sobre el problema del cuidado (*Sorge*) como tema filosófico, Cfr. Patočka, Jan, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2: *Ketznerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzenden Schriften*, m. c. Einl. v. Paul Ricoeur, hg. v. Klaus Nellen u. Jiri Nemeč, Stuttgart, 1998, pp. 108-111, 264-287.

Es así que, gracias a la disfuncionalidad de la intencionalidad ante la angustia de la muerte y su reconstrucción hermenéutica como cuidado, el *Dasein* no puede heredar el sentido de un sujeto inmanente y estático, él es comprendido estructuralmente desde el carácter ontológico del cuidado que es la temporalidad.⁸⁹

5. CONCLUSIÓN

La hermenéutica existencial comienza con una fenomenología de la vida pretemática indispueta a agotar el trato con los objetos mundanos a través de actos de objetivación. La idea inicial de tomar la significación en su sentido pragmático exige el planteamiento de situaciones preteóricas ajenas a cualquier tematización, desde aquí, secundaria, que pretenda hacerse del título del objeto. Estas situaciones cotidianas muestran el grado de acercamiento del *Dasein* con su mundo circundante, su familiaridad, su saber hacer. Con ello, Heidegger ya no necesita pasar por la intuición sobre la cual sería asegurada la existencia del mundo.

Cuando expusimos la elucidación lógica del ser y acercamos a Husserl con Aristóteles, siguiendo los textos heideggerianos, fue para mostrar que Heidegger habría visto que ésta privilegia el presente adecuado al sujeto de conciencia y que desde allí puede comenzar a operar el acto de designación con el que todo objeto es objetivable. Aquí, el pensar heideggeriano se dio a la tarea de reconstruir la teoría metafísica del sujeto en tanto que determinación del objeto como objeto y en los términos del tiempo interno de la conciencia (que designaría lo que es en tanto que presencia).

De esta manera, pudimos pensar que las proposiciones lógicas hacen imposibles los removimientos existenciales profundos, pues, una vez que el movimiento y la alteración habían sido pensados analíticamente como predicados, la sustancia debía mantenerse inconvencible. Es por eso que una meditación obligada a pensar la vida en su facticidad debe señalar cómo son posibles los removimientos originarios —prohibidos a la reflexión que tiene en su base la relación entre la sustancia y el predicado— para exponer acontecimientos originarios susceptibles de apropiarse vitalmente de sus vivencias. Un movimiento tal ha obligado a irrumpir con la primacía de la intencionalidad en tanto que comportamiento teórico que condiciona en modo de ver y analizar las vivencias.

La tercera crítica que hemos abordado, la crítica al carácter interno de la intencionalidad, está destinada a introducir la primacía de la afectividad como horizonte pretemático de la conciencia intencional. Heidegger adopta tal modificación abriendo al *Dasein* a una experiencia originaria de la tem-

⁸⁹ Cfr. Peñalver, Patricio *Lecturas de "El Ser y el Tiempo" de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 163.

poralidad, donde el ser es dado por la nada (en tanto que aniquilación, sin fundamento y abismo del mundo como correlato). Ella se abre en la asunción de la muerte como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable e inminente de la existencia.⁹⁰

La muerte señala el carácter inconcluso del *Dasein*, el estar arraigado a la existencia mundana, vuelto hacia su aniquilamiento. Exige la asunción del cuidado como un modo precursor, en atención al sentido del presente y el pasado, para comprenderse en su poder ser más propio y en su ser en cada caso mío.⁹¹ Esta modalidad del cuidado sería, finalmente, una decisión que tendría en su base la conquista de una libertad originaria que ya no estaría sometida a ningún principio moral ni categórico.

Con todo, la destrucción de la fenomenología es el paso previo para la hermenéutica de la existencia que comienza con el abandono de la cosmovisión teórica en la que domina la subjetividad entendida como sujeto, presencia y objetivación y que se despliega en el desarrollo de un pensar que retrocede hacia la facticidad donde se encuentra prácticamente inmerso el *Dasein* en diversas tonalidades afectivas, todas ellas previas, asumiré Heidegger, a su particular lectura de la intencionalidad.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Acerca del alma*, España, Gredos, 2000.
 Aristóteles, *Metafísica*, España, Gredos, 2000.
 Aristóteles, *Física*, España, Gredos, 1995.
 Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
 Beufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger*, vol. 3, París, Minuit, 1974.
 Bolzano, Bernard, *Wissenschaftslehre*, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart/Bad Canstatt, 1985.
 Courtine, Jean-François, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, Épipiméthée - Puf, 2013.
 Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
 Grandjean y Laurent, Perreau, *Husserl. La Science des phénomènes*, Paris, CNRS Editions, 2012.
 Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.
 Heidegger, Martin, *Bestimmung der Philosophie. 1: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919); 2: Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919); 3: Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)*, Bernd Heimbüchel, 1987.

⁹⁰ suz, pp. 234-264.

⁹¹ Cfr. Mámela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, España, Trotta, 2000, pp. 41 y ss.

- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), Herausgegeben von Petra Jaeger 3, Auflage, 1994.
- Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, (Wintersemester 1926/27), Herausgegeben von Helmuth Vetter, 2006.
- Heidegger, Martin, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, (Sommersemester 1923)*, Herausgegeben von Bröcker-Oltmanns, Käte 2, Aufl, 1995.
- Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, 4. Auflage, Deutschland, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2000.
- Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Deutschland, Vittorio Klostermann - Frankfurt am Main, 1954.
- Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann GmbH - Frankfurt am Main, 1975.
- Heidegger, Martin, *Logik, die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel, Francfort, Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes (Winter semester 1924/25)*, ed. I. Schüssler, 1992.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Achtzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001.
- Heidegger, Martin, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, España, Alianza, 1999.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, España, Herder, 2008.
- Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, España, Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la investigación fenomenológica*, España, Síntesis, 2008.
- Heidegger, Martin, *Principios metafísicos de la lógica*, España, Síntesis, 2009.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 - 1929), Neu hrsg. von Karl Schuhmann, Nachdruck, 1976.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hrsg. von Rudolf Boehm, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1969.
- Lowit, Alexandre, "Avertissement du traducteur" en Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Épipiméthée - PUF, 2010.
- Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, España, Trotta, 2000.
- Ong-Van-Cung, Kim Sang, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Francia, Vrin, 2006.
- Patočka, Jan, *Ausgewählte Schriften, Bd. 2: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzenden Schriften*, m. e. Einl. v. Paul Ricoeur, hg. v. Klaus Nellen u. Jiri Nemeč, Stuttgart, 1998.
- Peñalver, Patricio, *Lecturas de "El Ser y el Tiempo" de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Pieron, Julien, *Pour une lecture systématique de Heidegger. Identité, différence, production immanente*, Ousia, France, 2010.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, España, Herder, 2007.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

Rodríguez, Ramón, *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, España, Tecnos, 2015.
Waitz, Theodor, *Aristotelis Organon*, Lipsiae, Svmtibvs Hahnii, 1844.