UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

La indicación formal como aportación fenomenológica al problema de la conceptuación filosófica

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Ricardo Romero Granados

DIRECTOR

Ramón Rodríguez García

© José Ricardo Romero Granados, 2024

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

LA INDICACIÓN FORMAL COMO APORTACIÓN FENOMENOLÓGICA AL PROBLEMA DE LA CONCEPTUACIÓN FILOSÓFICA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Ricardo Romero Granados

DIRECTOR

Ramón Rodríguez García

Este trabajo no hubiera sido posible sin la inestimable dirección de Ramón Rodríguez García a quien agradezco profundamente sus indicaciones.

Así mismo, enorme gratitud a mis profesores en México, de manera muy destacada a Ricardo Horneffer, Crescenciano Grave, Greta Rivara Kamaji y Ramón Xirau (†) quienes han cultivado en mí el amor por la filosofía.

Me gustaría también agradecer profundamente a mi familia el apoyo brindado para la consecución de este proyecto académico. A mi madre, Alejandra Granados, a mi hermana Violeta Romero Granados y mis sobrinos cuya inspiración y cariño han sabido sortear las distancias físicas.

Especial mención a Carolina García Cazorla y familia quienes me han acogido en su mundo de modo por demás entrañable. Gracias también a Leopoldo Camacho, Rafa Rodríguez de Gante, Rosy Ángeles Otero, Kevin Ward y Carlitos Molina por ofrecerme un hogar, en todos los sentidos.

Finalmente, a todas las bellas personas que me he ido encontrando en el camino durante mi estancia en España sin cuya compañía el estar no hubiera sido tan fecundo como lo ha sido estos años.

Stop this day and night with me and you
shall possess the origin of all poems,
You shall possess the good of the earth and
sun… there are millions of suns left,
You shall no longer take things at second or third
hand… nor look through the eyes of the
dead… nor feed on spectres in books,
You shall not look through my eyes either,
nor take things from me,
You shall listen to all sides and filter them from yourself.

Walt Whitman

El verdadero maestro no hace sino indicar la ruta.
Si el discípulo busca realmente la verdad, le basta tan solo
una seña para encontrar su camino…

Novalis

Índice

I. Resumen 8

II. *Abstract* 11

§ 1. Introducción general 13

Capítulo primero

Λόγος ἀποφαντικός. Verdad y síntesis predicativa: la apropiación del pensamiento aristotélico en la obra temprana de Heidegger

§ 2. Introducción 25

§ 3. Hacia una primera determinación del *λόγος* 29

§ 4. Verdad: la apertura, lo descubierto 33

§ 5. La lógica del *ψεῦδος* 36

§ 6. Nivel antepredicativo: aproximación a una idea de intuición hermenéutica desde la lectura heideggeriana de Aristóteles 43

§ 7. Conceptuación: *ὁρισμός* y *λόγος οὐσίας* 55

Capítulo segundo

El pensamiento intuitivo como caracterización fenomenológica del conocer. Una lectura de la sexta de las *Investigaciones lógicas*

§ 8. Introducción 62

§ 9. Intencionalidad, estructura de las vivencias 67

a. Contenido intencional: la negación del objeto 69
b. Materia y cualidad: esencia del acto intencional 74
c. Representación: actos objetivantes, actos nominales y juicios 77

§ 10. *Adaequatio rei et intellectus*: Una mirada fenomenológica al problema del conocimiento 88

a. Preámbulo 89
b. La cuestión del conocimiento en perspectiva fenomenológica 93
c. Pensamiento e intuición 96
d. Vivencia de identidad 101
e. Aproximación a la cosa misma desde el concepto 103
f. Primea torsión del sentido de materia 105
g. Verdad 107

§ 11. La eclosión de la intuición sensible: las formas categoriales 115

a. La otra naturaleza de las intuiciones 117
b. Intuición de lo formal: percepción categorial del *es* 124
c. Cumplimiento de lo formal: sensibilidad intelectiva 132
d. Actos de identificación 135
e. Sobre los representantes en los actos categoriales 138

§ 12. La mirada que percibe la idea: acto categorial de abstracción ideatoria 143

a. Intuiciones singulares, intuiciones esenciales 145
b. Percepción de lo universal, soledad sonora 146
c. Abstracción sensible, abstracción ideatoria: hacia una explicación fenomenológica de las categorías 148

Capítulo tercero

La indicación formal como recurso metodológico para una configuración hermenéutica de la fenomenología

§ 13. Introducción 155

§ 14. Ciencia originaria preteorética en la época del *Kriegsnotsemester* 163

a. Cientificidad vs. ciencia rigurosa 166
b. La aspiración preteorética 168
c. El darse primordial 171
d. Acceso fenomenológico a la vida 174

§ 15. La deriva hermenéutica de la fenomenología: *Informe Natorp* 179

a. Meta del proyecto hermenéutico 180
b. Desmontaje de lo heredado 182
c. Notas sobre el método de la interpretación 187
d. Aprehensión hermenéutica como contramovimiento 189

§16. La pregunta por la filosofía en las lecciones sobre *Fenomenología de la religión* 195

§ 17. Facticidad categorial 199

a. Caracteres de la experiencia fáctica de la vida 199
b. Lo "histórico", rasgo de la facticidad 201
c. La posibilidad de un giro conceptual radical 210
α. Mundo y sí mismo desde la indicación formal 213

§ 18. La toma de conocimiento: narrar la existencia 220

Capítulo cuarto

La conceptuación filosófica: lo formal y la apelación indicativa

§ 19. Introducción 228

§ 20. Esencia y eidos: el ámbito de lo formal en *Ideas* 233

a. Lo individual y lo universal esencial 234

b. Conciencia intuitiva de lo singular y de lo esencial 236
c. Intuitivación y predicación 237
d. Intuición imaginativa 238
e. Juicio esencial y juicio eidético 239
f. Ciencias de hechos y ciencias eidéticas. Ontología regional 241
g. Saber eidético: lo formal y lo categorial. Categorías significativas 243
h. Formas y sustratos 246
i. Esencias: género y especie 248

§ 21. Formalización y generalización en la configuración de la indicación formal 252

§ 22. Lo *formal* de la indicación: estatus conceptual de la indicación formal 260

a. Hacia una reconfiguración de la conceptuación filosófica de cara a lo formal-indicativo 262
b. La forma indicativa: ¿un decir a-semántico? 268

§ 23. Hacia la posibilidad de cumplimiento fenomenológico de la indicación formal 274

a. La evidencia en el contexto de la indicación formal 283
b. El "ahí" ocasional y la espacialidad fáctica 288
c. La indicación formal como apelación al sí mismo 298

Conclusiones generales

§ 24. Filosofía como exhortación 303

Bibliografía 313

I. Resumen

La indicación formal como aportación fenomenológica al problema de la conceptuación filosófica.

El contenido de esta disertación se refiere al estatus y sentido de los conceptos que constituyen el lenguaje de la filosofía de acuerdo a la fenomenología hermenéutica. Puntualmente, la noción de *indicación formal* es la que da dirección a la comprensión del problema de la conceptuación filosófica, según las lecciones que impartió Heidegger antes de la publicación de *Ser y tiempo*. Nuestra meta ha sido explorar ese recurso categorial y metodológico de la fenomenología hermenéutica en la primera etapa del pensamiento de Heidegger cuya tarea es exponer las estructuras de la facticidad de una manera no objetivante ni teórica.

La posibilidad de elaborar un lenguaje filosófico no objetivo, es decir, lejos de una fórmula científica tradicional, remite en este trabajo a la interpretación de Heidegger del logos apofántico aristotélico, en un primer momento, así como a los orígenes de la fenomenología. Desde nuestra perspectiva, los rendimientos de *Investigaciones lógicas* de Husserl, principalmente en lo que se refiere a la noción de *intuición categorial*, constituyen una base teórica insoslayable en el desarrollo de la filosofía de Heidegger previa a 1927.

Ha sido necesario considerar en este trabajo la *intencionalidad* –la estructura de las vivencias, de acuerdo con Husserl– como lo que posibilita una modalidad predicativa de la experiencia. Desde esta perspectiva fenomenológica los juicios, en su carácter sintético, suponen la aparición de un nuevo tipo de objetividad en las vivencias. En esta dirección, la presente disertación hace un examen de la intuición, en su modo categorial predicativo, destacando su dimensión formal y no meramente perceptual. La caracterización que desarrolla Husserl en torno al conocimiento establece, además, una estrecha relación entre intenciones significativas y cumplimiento

intuitivo. Aunado a esto, nos ha parecido importante no dejar de lado la modalidad ideatoria de la intuición categorial de cara al modo en que puede incidir en el lenguaje filosófico. Lo anterior sin obviar que el objetivo de la abstracción ideatoria es alcanzar una explicación fenomenológica de la posibilidad de una percepción estricta de lo universal. De tal modo, los actos categoriales tanto sintácticos como abstractivos implican la idea de cumplimiento que todo conocer requiere basado en un concepto lato de intuición.

Todas estas consideraciones tienen como meta explorar la posibilidad de que la intuición categorial sea un fundamento filosófico de primer orden para la indicación formal. En estos términos, preguntamos en qué sentido se puede hablar fenomenológicamente de un nuevo modo de comprender el lenguaje filosófico a partir del primer Heidegger. Esto nos ha conducido a la caracterización de la filosofía como interpretación y explicitación de la experiencia de la vida fáctica desde sí misma. El resultado es que los modos en los que pueden expresarse fenomenológicamente las estructuras de la facticidad se cristalizan, en el proyecto de Heidegger, bajo la figura de categorías indicativas. En suma, la manera en que estas formas expresivas hablan de aquello que les incumbe, la existencia, es originaria y preteorética, fundamentalmente.

Sostenemos que el concepto de indicación formal –inspirado en los resultados de *Investigaciones lógicas* respecto a la intuición categorial y en la diferencia fenomenológica entre generalización y formalización que Husserl expone en *Ideas*– se refiere estrictamente hablando a la estructura de la facticidad históricamente configurada. Nuestra disertación afirma que el sentido de lo *formal* que opera en la "indicación formal" habla de lo dado fácticamente, destacando el carácter tanto referencial como ejecutivo de la existencia y no sus contenidos supuestamente objetivos.

Finalmente, consideramos que es precisamente en la existencia donde las indicaciones formales encuentran cumplimiento. La *situación*, de acuerdo con nuestra lectura del proyecto de Heidegger previo a *Ser y tiempo*, es lo que llena fenomenológicamente la *indicación formal*. El mundo, plexo de significatividad

histórica, permite, así, que el lenguaje de la filosofía hermenéutica pueda ser comprendido ejecutivamente como un verdadero eco de la existencia. La vida, desde su propio estar dándose, posibilita que categorialmente se desarrolle un decir fiel a lo que se refiere. La noción de indicación formal abre la pauta, al final, para comprender que la existencia puede cuestionarse filosóficamente a sí misma y responder a esas indagaciones indicativa y propiamente.

II. Abstract

Formal indication as a phenomenological contribution to the philosophical conceptualization problem.

The content of this dissertation refers to the status and sense of concepts that shape philosophy's language according to hermeneutic phenomenology. Briefly, *formal indication* gives direction to a philosophical conceptualization according to Heidegger's lessons before *Being and time* release. Our goal has been to probe a categorical and methodological resource of hermeneutical phenomenology in Heidegger's early writings. Thus, the philosophy task should be to exhibit facticity structures in a non-objective or theoretical way.

The possibility to construct a non-objective philosophical language, namely, far from a conventional scientific formula, refers in this work to Heidegger's interpretation of Aristoteles' *logos apophantic* theory, in the first place, as well as the origins of phenomenology. From our point of view, Husserl's *Logical investigations*, which mostly refer to the *categorial intuition* concept, establish an important theorical base in the development of Heidegger's philosophical development before 1927.

In this work it has been necessary to consider *intentionality* – life's structure, according to Husserl– as an element that enables a predicative modality of experience. From a phenomenological perspective, judgments, in their synthetic and formal nature, imply the occurrence of a new kind of objectivity in life experience. In this way, our dissertation examines intuition in its predicative and categorical configuration, highlighting its formal side and not merely the perceptual one. Husserl's explanation of knowledge establishes, besides, a strong relation between significative intentions and intuitive fulfillment. Additionally, we tried not to put aside the categorical intuition's nature called "ideation", considering the way in which it can impact on philosophical language. It is necessary not to omit the fact that the task of

“ideal abstraction” is to achieve a phenomenological explanation of a strong perception of universal species. Thereby syntactic and abstractive categorical acts imply a fulfillment idea which knowledge requires, based on a wide intuition conception.

The preceding ideas have a primary aim; to investigate the possibility that categorial intuition is a main philosophical base of formal indication. Thus, we inquire how philosophical language could be understood in a new way according to Heidegger’s early phenomenology. This has led us to a characterization of philosophy as a form of interpretation and explanation of “factic” life experience itself. As a result, the means in which structures of facticity can be expressed in phenomenology become, in Heidegger’s philosophy, indicative categories. In sum, the way in which these expressive categorial forms refer to what matters to them, existence, is mainly original and pre-theoretical.

We hold the idea that formal indication concepts –inspired in Husserl’s *Logical investigations* notion of categorial intuition, on one hand, and in the phenomenological difference between generalization and formalization explained in *Ideas*, on the other– refers, strictly speaking, to a historical facticity structure. Our dissertation exposes that the sense of *formal* in the concept “formal indication” refers to what is given in terms of facticity, highlighting the referential and executive nature of existence and not just assuming objective contents in it.

In the end, we conclude that existence is precisely where formal indications can find fulfillment. The *situation,* according to our analysis of Heidegger’s thought before *Being and time*, is what phenomenologically fulfils the formal indication. Thereby, the world, a historical meaningful plexus, enables us to executively grasp the hermeneutic philosophy language as a true echo of existence. Life itself, in base of its own being given, allows the creation of a way of expression categorically accurate to what it refers. The formal indication notion, at last, gives the means to grasp the fact that existence can question itself and reply to this in a philosophical, indicative, and proper way.

§ 1. Introducción general

El problema en torno a qué sea la filosofía, considerado a partir del estatus de sus modos de conceptuación y la pregunta por la posibilidad de acceder a las formas en que el discurrir filosófico puede comprenderse propiamente es lo que motiva los desarrollos de la investigación que presentamos aquí. La pertinencia de una renovación de este asunto tiene que ver con el interés por abrir la posibilidad de esclarecer, en la medida de lo posible, el propio estatus de lo que caracteriza el pensar filosófico mismo. ¿Por qué sería necesario llevar a cabo esta tarea? El intento de elaborar una definición de la filosofía nunca ha dejado de estar envuelto en ambigüedades y, por ende, de interpretaciones que en ocasiones poco o nada dicen de lo que el pensar filosófico es o puede hacer. Esta tarea podría ser tildada en un primer momento de asunto baladí. ¿Qué sentido tiene preguntarse por el estatus mismo de la filosofía? Pareciera que, en cierta media, es claro lo que ella es, en qué consiste su tarea y cuáles son los contenidos de su discurso. Pero lo cierto es que apenas reparamos en el deseo de dar un significado claro la oscuridad que envuelve lo pensado es notoria. La filosofía, por otro lado, se define poniéndola en marcha, “filosofando”, se podría decir. Lo que esto indica es que, en última instancia, poco o nada puede hacerse realmente cuando la meta es establecer de una manera “clara y distinta” lo que la propia filosofía es, cuáles son sus rendimientos y en qué consiste verdaderamente su valor.

Hay una tendencia clara a abordar el problema, decíamos, como si el asunto fuera una minucia o como si, de entrada, fuera imposible emprender una tarea como la de definir esta “disciplina”, “saber” o “práctica reflexiva”. Tal variedad de maneras de referirnos a ella denota ya, de entrada, lo oscuro que puede llegar a ser una caracterización clara de su naturaleza; pareciera que es preciso reconocer que no sabemos verdaderamente qué suelo es el que nos sostiene cuando pretendemos vincularnos con el quehacer filosófico de manera, digamos, menos errática.

Siguiendo este caótico hilo de pensamientos también puede llegarse a vislumbrar, al menos, una carencia, una necesidad que puede estar vinculada directamente con un problema metodológico en el campo de nuestro “saber”. Y es que, desde lo que ahora estamos tratando de poner sobre la mesa, pareciera que no hay algo que verdaderamente nos remita a una consideración clara sobre el ser de la filosofía, si se quiere poner en estos términos.

Sin el deseo de aspirar a metas que no son asequibles ya no en esta investigación, sino en general en la labor filosófica en un sentido amplio, el problema que se expondrá en el presente trabajo nace de la preocupación constante por el asunto mismo de qué sea la filosofía vista a través de sus configuraciones conceptuales. Dicho de otro modo, la problematización que se ofrece aquí busca poner sobre la mesa algunos elementos que permitan vislumbrar en qué sentido y desde qué horizonte interpretativo podría accederse a la cuestión del filosofar y su estatus categorial.

Una primera aproximación a estos asuntos se podría plantear desde una idea provisional a modo de introducción; a saber, que los discursos filosóficos son elaboraciones de un género particularísimo donde el acceso a temas como la pregunta por el ser de objetos del pensamiento, la existencia, la conciencia, la configuración de la subjetividad, el espíritu, la historia, el ser, la verdad o la belleza, implícitamente aportan pistas sobre las maneras en las que la propia filosofía se autocomprende, dirigiéndose de esta o aquella manera a sus cuestiones. Es decir, que en la medida en que metodológicamente una configuración filosófica trata de este o aquel tema, también asume cierta comprensión no explícita sobre su propio

estatus como “filosofía”, sus alcances, metas y modos de acceder al asunto en cuestión.

Por otro lado, se podría decir que desde antiguo quien se encuentra a sí mismo en actitud filosófica, adoptando digamos un carácter cuestionante, se ha sumergido de alguna manera en las profundas aguas de un modo del lenguaje que no se identifica con el del uso común. Aunque encuentra en él un referente y una fuente de sentido que de cierto modo lo nutre y con el que se corresponde secretamente, el discurrir de la filosofía supone la configuración de un complejo semántico sumamente particular separado generalmente por un abismo aparentemente insalvable en relación al habla cotidiana. En el decir filosófico resuenan no solo imágenes o derivas de una productividad muy señalada, sino también la rigurosidad que busca aportar un modo de conceptuación que apunta, que muestra y en ocasiones define nítidamente un modo del acontecer que en cierta medida está velado para otras configuraciones discursivas.

A partir de este tipo de cuestiones, que ahora se muestran de modo confuso y desordenado, surge en nosotros la inquietud de plantear en términos rigurosos qué sea eso del lenguaje filosófico, cuál es verdaderamente su estatus y en qué consisten sus metas, sus alcances y qué modos de acceso lleva a cabo respecto a sus contenidos.

Nuestro problema concretamente dicho –en un intento por dejar atrás en la medida de lo posible las oscuridades con las que hemos comenzado a plantear el asunto– es el de esclarecer el estatus, alcances, límites y formas de la conceptuación que permea el ejercicio y la puesta en marcha de la filosofía. Es a todas luces una problemática tan vasta que hemos de dejarnos conducir por ciertas derivas filosóficas muy concretas que de algún modo satisfagan de forma más adecuada las posibles vías de clarificación de lo que hemos planteado ahora.

La perspectiva que hemos elegido para abordar estas cuestiones es la fenomenológica. El problema de la configuración de los nombres, de las predicaciones y del significado que en ella se encuentra desarrollada de cara a la propia experiencia de la que nacen los conceptos fue abordado de un modo

complejo a la vez que riguroso por Edmund Husserl, puntualmente en la célebre obra de 1900/01 *Investigaciones lógicas.* Sin explicitar la cuestión del origen de los conceptos filosóficos o su estatus semántico, sus tareas o limitaciones, no cabe duda que ha sido esa obra de modo muy señalado en donde la filosofía del siglo XX y quizá lo que va del XXI se ha nutrido, cual si ella fuese una fuente que a veces parece inagotable tanto para el tema que nos ocupa como para un sinfín de cuestiones. En nuestra disertación, lo que concretamente vemos en las aportaciones husserlianas a nuestro tema se inscribe particularmente en la manera en que se desarrolla la descripción del modo en que la conciencia lleva a cabo ciertos actos cuando se representa, desde lo simple a lo complejo, objetividades. Con ello se abre una vía rica que permite aspirar a una comprensión en torno a la pregunta por la naturaleza de la experiencia categorial respecto de lo dado en las propias vivencias.

El problema de la conceptuación filosófica para nosotros, ciertamente, no solo no acaba con las aportaciones husserlianas desde la teoría de la representación, la intencionalidad y, fundamentalmente, de la intuición categorial en su modalidad sintética predicativa e ideatoria, como veremos. En realidad, apenas comienza.

La perspectiva fenomenológica heideggeriana que hemos elegido para abordar el tema de la caracterización de lo que sea el estatus de la filosofía tiene en su deriva hermenéutica una riqueza que consideramos sumamente fructífera. Esta apunta a una consideración explícita de la naturaleza de la conceptuación filosófica con el foco en sus orígenes, sus metas y la diferencia específica con otros modos de entender la puesta en marcha del filosofar. En este sentido, la cuestión en torno a cómo sea posible eventualmente un abordaje fenomenológico del discurrir filosófico encontrará en la obra temprana de Heidegger una vía de esclarecimiento que supone claramente la base de los planteamientos husserlianos pero que, de acuerdo con nuestra lectura, da un paso adelante en dirección a una comprensión fáctica del estatus de la conceptuación filosófica bajo la noción de *indicación formal*.

En este orden de ideas, el objetivo que persigue la investigación que presentamos es poner de relieve dentro del contexto fenomenológico en qué sentido pueden pensarse los alcances, la lógica, las metas y el estatus de los conceptos filosóficos tomando como base los rendimientos de la fenomenología hermenéutica configurada por Heidegger en las lecciones de la década que precede la publicación de *Ser y tiempo*. Expresamente es bajo el título de *indicación formal* que el joven profesor de Messkirch problematiza la conceptuación filosófica en un sentido *hermenéutico*. Pretendemos mostrar que en la propia *indicación formal* se cristalizan los caracteres decisivos para alcanzar una comprensión clara del estatus del discurrir filosófico.

Ciertamente es una meta señalada de esta investigación sacar a la luz hasta qué punto es viable una consideración que vincule los rendimientos de los planteamientos husserlianos de la época de *Investigaciones lógicas* con las bases fenomenológicas sobre las que se sustenta la indicación formal. En este tenor, uno de los objetivos señalados de la disertación que aquí se presenta es establecer cómo y hasta qué punto los resultados que arrojan las *Investigaciones lógicas* en relación a la teoría de la intencionalidad, la representación como acto objetivante, así como la diferencia y relación entre nombres y juicios sirve como punto de apoyo para la conformación de los planteamientos heideggerianos de las lecciones previas a la publicación de *Ser y tiempo* en relación al problema de la conceptuación filosófica. Además de esto, en un sentido muy señalado, lo que buscamos destacar en este trabajo es el modo en que la teoría de la intuición categorial que Husserl expone en la sexta de las *Investigaciones lógicas* incide operativamente en los planteamientos que Heidegger elaboró paulatinamente a lo largo, como decíamos, de las lecciones de la década de los veinte. En este tenor, una de las metas de esta investigación incluye también mostrar en qué sentido cabe plantear la posibilidad de que la lógica de la indicación formal se adecúe al esquema husserliano de cumplimiento. Es decir, hasta qué punto coincide el estatus metodológico de la indicación formal con las exigencias fenomenológicas que todo conocimiento ha de tener. Esto en términos del cumplimiento intuitivo exigido a todo acto intencional significativo. Nuestra meta, en este sentido, es mostrar que efectivamente puede

hablarse, en el contexto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica, de la posibilidad de compleción de las indicaciones formales en el horizonte mismo de la facticidad en cuanto esta es en un mundo, situacional e históricamente mediada.

Se pretende poner de relieve, pues, el carácter particularísimo de la indicación formal como un modo señalado de conceptuación filosófica dentro del marco de los estudios fenomenológicos de principios del siglo XX. El objetivo, en este orden de ideas, es subrayar los caracteres de la indicación como recurso metodológico que se dirige fundamentalmente a mostrar los momentos de la estructura de la facticidad, sus sentidos. En este tenor, las metas de investigación apuntan a una exposición que destaque el carácter específico de la indicación formal en relación a los planteamientos metodológicos de la propia fenomenología. Es decir, el objetivo pasa también por establecer que el estatus metodológico de la indicación formal busca ser un recurso para direccionar las propias metas de la hermenéutica. Queremos poner de relieve que el carácter indicativo y formal se ha de entender como una unidad de sentido. Buscamos mostrar, en este tenor, que tanto lo formal como lo indicativo de los conceptos filosóficos de la fenomenología hermenéutica intentan romper con las tendencias de las posiciones objetivantes.

Nuestro objetivo, finalmente, es hacer ver que la *indicación formal* es un recurso metodológico de la hermenéutica que posee una caracterización sumamente particular dentro del ámbito fenomenológico, al grado que su sentido solo se comprende cuando se le interpreta precisamente como un modo de la conceptuación que da preeminencia no ya al significado de lo por ella nombrado, sino al modo ejecutivo de la propia comprensión hacia la que ella apunta.

En este orden de ideas, creemos que, dentro del ámbito de la fenomenología, en sus primeras configuraciones teóricas, es decir, en las primeras décadas del siglo XX, la *indicación formal* supone una innovación metodológica en cuanto a los modos de aproximación a la problemática de la conceptuación. Hemos elegido emprender una disertación en torno a esta idea pues consideramos que el estatus, metas y alcances del discurrir filosófico encuentran en la época del así llamado “primer” Heidegger, bajo la articulación de la indicación formal, una novedad conceptual

enormemente fructífera en cuanto a la aclaración de los propios objetivos de la filosofía en general y de la fenomenología en particular.

La cuestión de la determinación lógica de los conceptos filosóficos bajo la luz de la indicación formal cobra una relevancia digna de destacarse en tanto la forma de traer a mostración lo mentado por la indicación ha de ser considerada como una guía para acceder fenomenológicamente al ámbito fundamental y originario de todo filosofar: la *vida fáctica* tal como esta *se da*. De modo muy señalado, la novedad a la que hemos hecho referencia consiste en que la preminencia de lo significado pasa a segundo plano para dar paso a una priorización a la ejecución modal de la comprensión señalada. Esto significa que, en última instancia, los conceptos filosóficos interpretados bajo el título de indicadores formales dan a entender aquello de lo que hablan en tanto lo señalado por ellos apela de alguna manera al propio vivir fáctico. En ese sentido, la comprensión misma se consuma siempre desde un ejercicio que adopta una disposición ante aquello que se quiere concebir como si el pensar se situara en un ámbito de lo *inicial*. Lo que se quiere decir con esto es que los indicadores formales exigen, por decirlo así, que nos pongamos en dirección a lo indicado; a saber, los momentos de sentido de la facticidad, abandonando toda pretensión de una caracterización quiditativa de lo comprendido. La exhortación es a que la apropiación comprensiva de lo señalado se efectúe como si de un *arranque* se tratara.

En este orden de ideas, se podría decir que uno de los caracteres que denotan la originalidad que ostenta la indicación formal en el contexto fenomenológico consiste en proponer un modo de conceptuación filosófica en un principio “negativo”. Esto es; los rendimientos en términos de comprensión de lo dicho por la indicación ofrecen, más que definiciones, generalizaciones o formalizaciones expresamente dirigidas a la configuración de un saber formal, apuntan al sentido de lo por ellas mentado en términos ejecutivos. Nos parece que es viable pensar la naturaleza de la indicación formal, en este orden de ideas, como una *exhortación*, como un modo de la expresión filosófica que demanda la puesta en marcha de la comprensión, antes que la captación clara y distinta de aquello que señala.

Como de cierta manera hemos señalado, la investigación que presentamos pretende hacer aportaciones al tema de la conceptuación filosófica bajo la figura de la indicación formal dentro del contexto de los estudios fenomenológicos en su vertiente hermenéutica. Señaladamente la base la conforman los planteamientos que Heidegger desarrolló en las lecciones tempranas en Friburgo, así como en algunos cursos que impartió en la universidad de Marburgo a partir de 1923.[1]

La estructura de la investigación tiene, pues, como hilo conductor los desarrollos heideggerianos de la así llamada "década fenomenológica". Con todo, de acuerdo a lo que hemos expuesto antes en esta introducción, el presente trabajo pretende ver si es posible establecer una relación fecunda la configuración conceptual propia de la filosofía tal como la asimiló Heidegger bajo el rubro de "indicación formal" y los postulados husserlianos, principalmente de la sexta de las *Investigaciones lógicas*, en lo relativo a la intuición categorial.

La exposición del problema que nos ocupa arranca con una revisión de algunos de los planteamientos que consideramos claves en Heidegger respecto a la interpretación que desarrolla en sus primeras lecciones en torno a la naturaleza del *logos* a partir de la obra de Aristóteles. El problema de la verdad y la síntesis predicativa tal como son asimilados por Heidegger en la lectura que hace de Aristóteles, así como la exploración de la noción de un ámbito antepredicativo de origen en relación a la posibilidad de una conceptuación explícita, serán expuestos en este trabajo a modo de preludio a los temas que concretamente queremos desarrollar. Consideramos que una revisión puntual a los desarrollos que Heidegger llevó a cabo en torno a algunos momentos de la obra de Aristóteles relativos a la importante noción del logos apofántico, mostrativo, pueden contribuir a una mejor

[1] No entramos a las referencias a la indicación formal en *Ser y tiempo* en este trabajo. Esto no quiere decir que no se encuentre en esa obra decisiva y por demás paradigmática la posibilidad de rastrear en determinados pasajes el empleo o ciertos señalamientos implícitos a la indicación formal. Hemos preferido no emprender la investigación por ese camino y concentrarnos en los pasajes señalados de la obra temprana de Heidegger donde explícitamente se aborda el tema que nos interesa. Para una referencia a la indicación formal en *Ser y tiempo,* véase Rodríguez, "La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*", en De Lara (ed), *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid. Plaza y Valdés.

comprensión del problema de la conceptuación filosófica que nos ocupa en esta investigación.

Posteriormente, tal como hemos anunciado antes, será preciso explicitar algunos planteamientos de Husserl en relación a la manera en la cual, desde los análisis fenomenológicos expuestos en las *Investigaciones* quinta y sexta, la estructura intencional de las vivencias, en base a la puesta en marcha de ciertos actos objetivantes, es capaz de nombrar y eventualmente hacer juicios en base a representaciones tanto simples como complejas. Los actos complejos predicativos, plurirradiales, denotan ya un modo nuevo de objetivación que supone la intervención de actos formales y categoriales, razón por la que serán abordados en esta investigación.

En este orden de ideas, es preciso dar cuenta de la cuestión del conocimiento analizada en clave fenomenológica en base a la teoría de la intuición categorial expuesta en la sexta *Investigación.* En ella, de manera muy señalada, se encuentran claves decisivas para acceder a una comprensión pormenorizada de la forma en la cual los actos de pensamiento, es decir, los de intención significativa, están en posibilidad de encontrar cumplimiento a través de actos de intuitivación. Nociones como las de verdad, esencia intencional, materia y contenido serán de primera importancia en esta parte del trabajo. Así mismo, una exposición de la naturaleza de las formas categoriales y de la posibilidad de su intuitivación a partir de la idea de una modalidad de la intuición allende los actos meramente sensibles será necesaria. La intuición de lo formal y concretamente de los elementos del enunciado sintético que no encuentran correlatos en lo dado a la percepción, de modo destacado la cópula *es*, será también expuesto y problematizado en este trabajo con el fin de esclarecer en qué medida se puede plantear que la teoría de la intuición categorial pudo inspirar los planteamientos heideggerianos de las lecciones de la década de los veinte.

En esta dirección, será preciso presentar elementos que permitan comprender en qué sentido la modalidad de la intuición categorial, bajo el título de “abstracción ideatoria”, intuye lo universal y eventualmente da cuenta de la configuración de

categorías universales. Esto de cara a la posibilidad de ver en ello un punto del cual el joven Heidegger críticamente toma distancia cuando elabora la concepción no siempre explícita de indicación formal en las lecciones que comentaremos.

Las primeras aproximaciones a la exposición de la noción de indicación formal, propiamente, se encuentran en consideraciones en torno al significado de lo que en sus lecciones tempranas Heidegger denominó “ciencia originaria preteorética”. Abordaremos este asunto con el fin de dejar en claro las metas del programa fenomenológico-hermenéutico que tiene como recurso categorial y metodológico preeminente la propia indicación formal. En este orden de ideas, la explicitación del proyecto fenomenológico en su deriva hermenéutica tal como aparece en las primeras lecciones, con el acento en el escrito conocido como *Informe Natorp*, será una base fundamental para dar dirección al sentido que posee la indicación formal en esta época de la producción heideggeriana. La exposición de algunas notas sobre el método de interpretación y la necesidad de llevar a cabo un desmontaje conceptual de lo heredado permitirán ver cómo es que el proyecto hermenéutico que tiene a la indicación formal como recurso metodológico eminente puede llevar a cabo una suerte de contramovimiento en relación a las tendencias objetivadoras del saber.

En este tenor, es preciso también reparar en las explicaciones que ofrece Heidegger de la experiencia de la vida fáctica, verdadero punto de partida, origen y destino de la indicación formal. El poner de relieve los momentos estructurales de este fenómeno originario constituye la meta de la conceptuación filosófica. Subrayar los caracteres de la facticidad, pues, resulta una de las tareas preeminentes de la conceptuación filosófica en clave hermenéutica y fenomenológica. Así, el rasgo “histórico” de la vida fáctica servirá en esta investigación como ejemplo de contrastación entre el trato que recibe esta noción en las posiciones objetivantes y cómo podría ser abordado como indicación formal desde lo señalado en las lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión* del semestre invernal 1920/21.

Dedicaremos un apartado a la consideración de una modalidad de la expresión que Heidegger denomina “tomar en conocimiento” o “tomar nota”. Esta consiste en llevar a cabo una narrativa de los tejidos del plexo significativo de la existencia que, en un primer momento, no caen en posicionamientos cientificistas. Con ello permiten ver lo que acontece fácticamente de un modo acorde con la vida misma y su cadencia. Mostraremos en qué sentido puede esta posibilidad del lenguaje estar próxima a un discurrir filosófico o, por el contrario, acercarse más bien a los posicionamientos teoréticos.

El capítulo con el que cerramos la investigación pretende abordar expresamente en qué consiste el carácter formal respecto de la indicación, señalando que ambos elementos solo pueden entenderse como unidad. Para alcanzar una comprensión más nítida del carácter propio de la indicación hermenéutica revisaremos por principio, la primera sección del primer libro de *Ideas* pues ahí se ponen de manifiesto “consideraciones lógicas”, en palabras del propio Husserl, que dan cuenta de las bases sobre las que puede llevarse a cabo una explicación del conocimiento de las esencias. Esto lo traeremos a colación pues en esta sección de *Ideas* se encuentran planteamientos decisivos en torno a la generalización y la formalización con los cuales Heidegger dialoga críticamente cuando explica el estatus de la indicación formal en las lecciones referidas más arriba del invierno de 1920/21. La distancia crítica que pone Heidegger frente a los rendimientos husserlianos respecto al sentido de lo “formal” en la formalización expuesta en *Ideas* y el modo en que opera lo *formal* en la indicación que él mismo configura como modo de conceptuación filosófico-hermenéutica deja ver importantes distinciones en cuanto al estatus de una y otra modalidad de lo formal. En este sentido, se hace necesaria una exposición de cuál sea la naturaleza conceptual de la propia indicación formal a la luz de estas diferencias.

Finalmente, desarrollaremos una indagación en torno a la posibilidad de que los indicadores formales, en tanto recursos metodológicos de la deriva hermenéutica de la fenomenología, estén sujetos a cumplimiento y de qué modo, en caso de ser esto factible. La exposición busca destacar en qué pueda consistir la evidencia, de

acuerdo con Heidegger, en el caso de la indicación formal. Esta resulta, al final de la investigación, un elemento por demás importante porque ahí es donde, en última instancia, puede vislumbrarse la pertinencia y rigor fenomenológico al que aspira la conceptuación dentro del contexto filosófico.

Así pues, solo resta señalar que esta contribución al problema de la indicación formal como recurso metodológico de la fenomenología hermenéutica busca participar de la cada vez más amplia producción académica en torno a este tema. Si bien es cierto que, sobre todo en los últimos años, ha surgido un interés cada vez más patente por la obra temprana de Heidegger que recorre todas las lecciones que el profesor de Friburgo y luego de Marburgo impartió antes de la publicación de *Ser y tiempo*, este trabajo intenta fijar la atención en la vena fenomenológica y metodológica que subyace en la configuración de la indicación formal. Quizá sea esta una especificidad que esperamos contribuya a la discusión más amplia que se lleva a cabo hoy día en los círculos pertinentes.

Capítulo primero.

Λόγος ἀποφαντικός. Verdad y síntesis predicativa: la apropiación del pensamiento aristotélico en la obra temprana de Heidegger.

§ 2. Introducción.

El presente apartado pretende exponer cómo se apropia Heidegger de algunas consideraciones aristotélicas en relación al problema de la verdad desde los ámbitos ontológico, antepredicativo y discursivo. La noción de *λόγος ἀποφαντικός,* por tanto, juega un papel decisivo en esta cuestión[2] siempre que se le tome como un fenómeno fundado en la esfera ontológica, la relativa a los entes, y en el terreno predicativo. A partir de algunos planteamientos aristotélicos puntuales relativos a la verdad y al *λόγος* se pretende mostrar aquí que el pensamiento temprano de Heidegger –frente a quien fue probablemente el filósofo griego más determinante en su producción académica temprana–, entiende la lógica como un quehacer vinculado al problema del habla, el mundo de cosas y el ámbito conceptual.[3] Queremos destacar estos aspectos de los planteamientos heideggerianos de cara a la interpretación que ensaya en torno a Aristóteles para situar, a manera de preludio a la conceptuación filosófica en clave fenomenológica, algunas nociones

[2] Los importantes análisis que desarrolló Heidegger en torno a la *Ética*, la *Retórica* y la *Poética* no figuran puntualmente en este apartado puesto que la exposición se centrará en el *λόγος ἀποφαντικός* y no tanto en las otras modalidades del habla.

[3] Ya Theodore Kisiel señaló en su momento que Heidegger fue, a lo largo de su carrera, un "lógico", de una lógica filosófica, trascendental, fenomenológica, hermenéutica y ontológica. *Cf.* Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 398.

fundamentales del bagaje de la hermenéutica que encontrarán clarificación, sin embrago, a lo largo de la investigación que aquí presentamos.

*

¿De dónde nace, en primer lugar, la necesidad de volver exegéticamente a Aristóteles? ¿Es viable afirmar que en el *λόγος ἀποφαντικός* aristotélico reside *originariamente* la verdad? ¿Esta modalidad del *λόγος* posibilita un acceso al mundo siempre verdadero? Fenomenológicamente planteado, y en esta interrogante estriba buena parte de la necesidad de volver a la lectura heideggeriana de Aristóteles para los fines de esta investigación, ¿es posible rastrear el origen intuitivo de los conceptos filosóficos partiendo de la interpretación que hace Heidegger del problema de la verdad y el habla mostrativa en los textos del estagirita?

En términos generales, es innegable la relevancia que tiene para el pensamiento de Heidegger el diálogo crítico con la tradición filosófica desde la antigüedad hasta quienes fueran sus contemporáneos. De entre los diversos interlocutores que aparecen a lo largo de su obra el caso de Aristóteles es sin duda paradigmático. Fue en la primera década del siglo XX cuando, a través de Franz Brentano, Heidegger entra en contacto con la filosofía aristotélica.[4] Aunado a lo anterior, es evidente que en los comienzos del siglo pasado el interés por Aristóteles se hizo notar en los círculos académicos próximos a la fenomenología, circunstancia que contribuyó notablemente a la formación del primer impulso del pensamiento de Heidegger.[5] En cierto sentido, Heidegger lee a Aristóteles como si este último hubiera sido un fenomenólogo prototípico. De acuerdo con el comentario de Sheehan, no es erróneo decir que los griegos, concretamente la obra de Aristóteles,

[4] Eventualmente esto suscitará el distanciamiento teórico respecto de algunos planteamientos husserlianos, según lo señala Thomas Sheehan. *Cf.* Sheehan, "Heidegger, Aristotle and Phenomenology".
[5] *Cf*. Vigo, "*Synthesis y diáiresis.* Un motivo aristotélico en Husserl y Heidegger" en *Juicio, experiencia y verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología.* Capítulo VIII.

fueron los primeros en experimentar el ser como fenómeno, es decir, como lo que se muestra en sí mismo desde sí mismo, aquello que se da en tanto auto-manifestación. Cómo se articula el sentido de lo manifestado sería justamente aquí el problema. No es accidental que la noción de "*ἀλήθεια*" interpretada como verdad, por ejemplo, estuviera lejos de equivaler a "la franqueza del decir". Más bien estaría más cerca de significar, desde el contexto aristotélico, «lo ente mismo que se muestra en su verdadero ser, como el oro puro, no falsificado».[6]

Ya Gadamer, en este sentido, dejó claro en su momento que Heidegger no se identificó nunca con las lecturas academicistas sobre Aristóteles. Lejos de las construcciones escolásticas, el joven profesor de Friburgo intentó "dar la palabra" a Aristóteles como si este fuera contemporáneo.[7] En todo caso, uno de los aspectos más relevantes del impulso filosófico que Heidegger recibió de Aristóteles fue lo que se podría denominar aquí un afán por la conceptualización filosófica a partir de las cosas mismas. Las cuestiones de las que trata la filosofía de corte hermenéutico y fenomenológico, el proyecto heideggeriano de la primera época, se abordan tratando de situar la experiencia con los entes de un modo tal que sea posible fundamentar el discurso que, sobre ellos, sobre las cosas, se desarrolla. En su lectura de los textos aristotélicos Heidegger deja ver que el uso del lenguaje del estagirita busca el conocimiento teórico y filosófico sin abandonar del todo la base cotidiana que se da previamente ya desde siempre y que opera como fundamento de los conceptos acuñados por la filosofía.

Concretamente, desde principios de la década de los 20's Heidegger dedicó buena parte de sus esfuerzos filosóficos al análisis de los planteamientos aristotélicos relativos a la cuestión de la verdad, el *λόγος* y el ámbito de la existencia, así como a la problematización de la noción de ser.[8] Tanto en la *Ética* como en la *Metafísica*,

---

[6] Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 130.

[7] La tendencia exegética se mantenía, en lo general, a interpretar a Aristóteles "(…) conforme a Santo Tomás y los sistemáticos de la Contrarreforma al estilo de un Suárez y que encima estaba desfigurado por el blando compromiso, como hay que llamarlo, que la dogmática católica había hecho a lo largo del siglo XIX especialmente con el neokantismo". Gadamer, *op. cit.*, p. 257.

[8] Cabe señalar que la cuestión del ser, tal y como aparece en *Ser y tiempo* y en trabajos posteriores, no está aún articulada plenamente en los cursos de Heidegger de la primera mitad de la década de los veinte.

pasando por *De Anima* y *De interpretatione*, así como en la *Retórica*, Heidegger encontró impulsos idóneos y fructíferos para la conformación de su propio proyecto fenomenológico hermenéutico. En el texto *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica,* GA 18 (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*), del semestre estival de 1924, por ejemplo, Heidegger se forma una perspectiva sobre Aristóteles que, en palabras de Kisiel, ya deja ver una concepción de la filosofía próxima al quehacer filológico entendido este, de modo muy libre tal vez, como pasión por lo que está articulado en el discurso, incluso como una actividad que no debe dejar de lado cierta responsabilidad por el uso riguroso de los conceptos. En el curso del 1924 aparece, además, un tema decisivo para la obra posterior de Heidegger; a saber: la relación de copertenencia entre lo óntico y lo ontológico a la luz de los planteamientos aristotélicos, así como una disertación importante sobre la definición (*ορισμός*) en tanto posibilidad eminente del discurso. Sobre esto volveremos más adelante.

De momento, esclarecer la cuestión de en qué sentido se le atribuye un carácter sintético al *λόγος* requiere la problematización de este concepto partiendo de la preeminencia de su significado fenomenológico: decir mostrativo que permite ver aquello que se muestra desde sí mismo. El carácter apofántico del *λόγος* es, como se ha dicho, uno de los elementos decisivos de la lectura heideggeriana de Aristóteles, aunque ciertamente no se deja entender sino a partir de una comprensión ontológica de la verdad misma que reside, por decirlo así, ya en las cosas.[9] Subyace aquí una idea de fenomenología que se aproxima a la ontología a partir de la consideración de la correlación que hay entre lo que se muestra y la mostración como tal que permite el *λόγος*.[10]

En el curso invernal de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica,* GA 17 (*Einführung in die phänomenologische Forschung*), por señalar ahora otro

[9] Es cierto, como señala Shehaan, que el ser y el decir son, en este orden de ideas, correlativos en un sentido *a priori. Cf.* Shehaan, *op. cit.*

[10] Volpi, al respecto, recuerda este pasaje de *De anima*: «el alma no puede pensar nada si primero no se le muestra algo». La *Ψυχή* se puede interpretar desde una comprensión fenomenológica, en este caso y a modo de ejemplo, como ámbito donde la verdad se vuelve captable en tanto es el propio *ζῶν λόγον ἔχον* quien descubre entes manifiestos. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, p. 78.

momento importante en la obra de Heidegger a modo de introducción, es notoria la manera en la cual intenta esclarecer las metas de su propuesta fenomenológica retrotrayéndola a Aristóteles. Aquí el planteamiento del problema de la vedad es analizado desde el ámbito ontológico y antepredicativo en diálogo con pasajes puntuales de textos aristotélicos. Ahí se deja ver que el carácter más relevante de la estructura del *λόγος,* como más adelante desarrollaremos, es el poder mostrar el ente que viene a nuestro encuentro; la mostración deja ver lo que se ofrece desde sí mismo intuitivamente.

A continuación, desarrollaremos los elementos más importantes de la estructura del logos mostrativo en correlación a lo que se denomina aquí verdad en tanto estado de descubierto de los entes, tomando como hilo conductor la interpretación heideggeriana de ciertos fragmentos específicos de la obra de Aristóteles. Es importante no perder de vista que la intención de la presente exposición es explorar la posibilidad de pensar el discurrir filosófico vinculado con el decir apofántico y, sobre todo en estos pasajes, con la verdad en tanto descubrimiento que se lleva a cabo en el ente que habla y que tiene como base la mostración previa de lo dado.

§ 3. Hacia una primera determinación del *λόγος*

En el señalado curso invernal de 1923/24 *Introducción a la investigación filosófica*, Heidegger ofrece una serie de directrices importantes que buscan esclarecer la estructura del *λόγος*. Interesa destacar aquí algunos de los elementos de esta aproximación. Expondremos a continuación, en líneas generales, lo que consideramos más relevante para comprender eso que el mismo Heidegger llama “la determinación aristotélica del *λόγος*”.

Se debe tomar en cuenta, siguiendo a Heidegger, que toda interpretación sobre la naturaleza del *λόγος* parte de una serie de presuposiciones sobre su sentido. Esto quiere decir que ya de alguna manera sabemos lo que es hablar y qué significa que lo dicho tenga sentido, acertado o erróneo. Sin embargo, la falta de claridad en torno a lo que realmente fue el *λόγος* para los griegos terminológicamente es precisamente lo que Heidegger intenta en cierto modo esclarecer aquí. En una primera y muy importante aproximación al problema, Heidegger destaca lo que para Aristóteles caracteriza al ser del humano en relación con el propio *λόγος* en los siguientes términos: «El poder dirigirse con el lenguaje a aquello que viene a nuestro encuentro y el poder describirlo hablando (mundo y yo) lo cual no tiene que ser filosofía, Aristóteles lo caracteriza como ser humano: *λόγον ἔχειν*, tener lenguaje» (GA 17: 18).

En *De interpretacione*, Aristóteles afirma: «*Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ*»[11]. Voz es sonido que significa. Solo el viviente puede tenerla. Señala Heidegger que, en este sentido, «poseer voz es un modo destacado de ser, en el sentido de vivir» (GA 17: 15). El nombre, *ὄνομα*, sería entonces voz significativa por convención, no un mero sonido sin significado. De ahí que la palabra sea un fenómeno que no se genera a partir de experiencias "originarias" con las cosas, sino gracias a "presuposiciones" y aspectos inmediatos de las propias cosas (GA 17: 16). Las palabras encuentran su génesis en la existencia del ser humano y no, por ejemplo, en su ser fisiológico.

> En la medida en que el hombre está en el mundo y *quiere* algo con respecto a ese mundo y con respecto a sí mismo, habla. Él habla tan pronto como algo así como un mundo se le *descubre* a él como algo de lo que ocuparse y en el "a él", se descubre él a sí mismo (…). El lenguaje es el ser del hombre mismo y su llegar a ser (GA 17: 16).

Este pasaje deja ver varios elementos que dan oportunidad a considerar ahora el *λόγος* en tanto oración manifestativa. El carácter existencial-mundano que

[11] Aristóteles, *De interpretatione*, 4, 16b 26. La traducción de García Suarez y Velarde Lombraña: "La oración es un sonido vocal significativo".

Heidegger destaca en su aproximación interpretativa a Aristóteles le permite señalar varios puntos que serán decisivos en sus desarrollos en torno al problema del habla. En principio, el hecho de que esta acontezca en cuanto el mundo[12] "se le descubre" al ser humano y este último tenga, a partir de ahí, de que "ocuparse" indica que el fenómeno del lenguaje es un modo en el que el humano puede develar algo cabe lo cual él mismo existe y es. Importante señalar que, en última instancia, esta posibilidad del hablar, la predicación que muestra, es la que a Heidegger realmente le interesa destacar como modalidad preeminente del decir en lo que al problema de la formación de conceptos se refiere, como se verá más adelante, ya que no todo *λόγος* es manifestativo, apofántico. En este sentido, se lee en GA 17: «solo es ἀποφαντικός la oración en que tiene lugar algo así como un *ἀληθεύειν*» (GA 17: 20). La posibilidad de descubrir al ente, esto es, de mostrarlo como ente es propia del *λόγος ἀποφαντικός*. Esto ocurre cuando el *λέγειν* se realiza en el *ἀληθεύειν*, señala Heidegger. Por ello el hablar requiere que haya mundo, una totalidad manifiesta que precisamente puede descubrirse en el *λόγος*. Por ello Heidegger afirma lo siguiente a modo de aclaración: «En modo alguno el *λόγος* implica una pluralidad de palabras. La palabra originaria era un nombrar; pero no el nombrar de un mero nombre; más bien, el dirigirse con el habla a algo que se encuentra en el mundo, tal como se lo encuentra» (GA17: 21). Hablar es hablar del mundo estando en él. Otro modo de expresar esta cuestión se encuentra en *Conceptos básicos de filosofía aristotélica*: «*Das In-der-Welt sein des Menschen ist im Grunde bestimmt durch das Sprechen*» (GA 18: 18).[13]

En el curso del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad,* GA 21 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*) –que goza de un lugar preminente en

[12] La noción de mundo, *Welt*, será una de los elementos que Heidegger más decididamente aborda a lo largo de toda la primera etapa de su obra. Más allá de las diversas maneras de examinar la cuestión, para los fines de este momento de la investigación, tan solo señalar aquí que "mundo" se refiere, en el contexto heideggeriano de esta época, al horizonte dentro del cual el ser humano habita y donde se encuentra significativa e irreductiblemente. No se trata, pues, de un espacio físico ni de un concepto formalmente vacío. Mundo es donde históricamente ha sido y es el ser humano con los otros, viviendo en medio de cosas y entes y consigo mismo de modo dinámico, lo que enfrente y aquello que lo enfrenta. Volveremos a estos asuntos a partir del capítulo 3.

[13] "El ser-en-el-mundo del ser humano está determinado en su fundamento por el hablar" (La traducción es nuestra).

lo que respecta a los análisis de la obra de Aristóteles que Heidegger desarrolla en la década de los veinte–, se lleva a cabo la exposición y desarrollo de una buena cantidad de elementos decisivos que marcan el camino hacia *Ser y tiempo*, dicho sea al margen de nuestro tema central. Lo que interesa ahora es advertir que en esta obra están contenidas importantes contribuciones que permiten comprender la importancia que el *λόγος* y la verdad tienen para la formación de una comprensión explicita del decir y su origen.

En un primer término, la noción "lógica" remite en el curso señalado a la "ciencia"[14] del hablar, señala Heidegger. Lejos de una consideración puramente matemática-formal, el abordaje fenomenológico que se ensaya aquí pretende ir al origen de la lógica misma trazando un itinerario desde el ámbito "ontológico," es decir, a partir del ofrecerse comprensivo de los entes como tales, hasta su articulación explícita en el lenguaje. La lógica, en el planteamiento heideggeriano tiene un sentido *productivo* pues se refiere a la estructura del *λόγος* apofántico en su forma enunciativa, siendo este modo del habla correlativo a los entes que desde sí se muestran. La problematización del lenguaje mostrativo pretende llevar a análisis la relación intencional[15] correlativa que domina el vínculo entre aquello que se muestra desde sí mismo, lo que la fenomenología designa como fenómeno, y el modo como la síntesis predicativa puede llegar a mostrar lo que aparece.

En una primera y muy general aproximación, el decir queda determinado en este curso de 1925/1926 como un hablar con otro de algo del mundo. El ser humano, señala Heidegger, se hace notar en su ser y su comportamiento a través del hablar: «*ζῶν λόγον ἔχον*, el ser vivo que puede hablar y que en este hablar codetermina su ser» (GA 21: 3). El hablar es una conducta o comportamiento fundamental que provee de una suerte de dirección al ser humano, al ser vivo que tiene lenguaje (GA

[14] La "cientificidad" que pretende desarrollar Heidegger en este y todos los cursos que impartió antes de la publicación de *Ser y tiempo* no es la de la de un positivismo moderno ni mucho menos, como tantas veces se ha aclarado en los estudios críticos sobre el pensador de Messkirch. En el caso concreto de las interpretaciones sobre Aristóteles, *ciencia* es algo más próximo al ejercicio apofántico que se esfuerza en mostrar al ente tal como este se presenta.

[15] Volveremos a esta importante noción para la fenomenología más adelante en el siguiente capítulo de este trabajo. Por lo pronto entiéndase como la estructura que atraviesa las vivencias, el estar dirigida la vida a ciertos contenidos.

18: 18). ¿En qué sentido? No resulta tan claro en un primer momento, pues el modo preminente del hablar, dentro del horizonte fenomenológico y hermenéutico que aquí interesa, es el mostrativo, es decir, el que hace ver aquello de lo que se habla, lo que se muestra, en el habla. Esta consideración del *λόγος* lo comprende desde un ámbito muy particular, el apofántico. ¿Quiere decir esto que lo que da dirección al ser humano es el llevar hacia el discurso de modo inequívoco aquello que ya de entrada es?

§ 4. Verdad: la apertura, lo descubierto.

Una de las preguntas con las que Heidegger comienza el desarrollo del problema del habla en el curso de *Lógica* apunta al esclarecimiento de la cuestión de si la verdad, de momento entendida en un sentido general y todavía no preciso, descansa en la proposición, como sostiene la tradición, o si es en una modalidad de la intuición[16] donde habría que ubicarla más originariamente. Con base en su interpretación de Aristóteles, Heidegger plantea que la verdad en sentido auténtico –esto es, desde sus fuentes griegas– debe comprenderse, por un lado, como el estado de *descubierto* de los entes y, por el otro, en tanto aquello que se ejecuta en

[16] La teoría de la intuición fenomenológica es desde luego tan compleja como decisiva para esta escuela ya desde sus inicios. Estos se ubican, según consenso universal, a partir de la publicación en 1900 de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En el siguiente capítulo habrá ocasión de exponer con cierto detalle en qué consiste la intuición desde la perspectiva husserliana, así como su vínculo con la ideación y el cumplimiento. Por lo pronto cabe aclarar, para los fines expositivos de este apartado, que la intuición fenomenológica pensada a partir de Husserl, según la entrada que ofrece Antonio Zirión en su *Breve diccionario de conceptos analíticos husserlianos*, (p. 51): «designa una especie (o un género) de vivencias intencionales, que se caracterizan por tener *dado* el objeto al que se refieren. Se distinguen así de las significaciones, o actos significativos, que tienen al objeto sólo *mentado*. Son especies de intuiciones la percepción, la fantasía, la imaginación, el recuerdo. Todas estas especies de intuición tienen, como tales, al objeto *dado*. Pero el objeto está dado en ellas de diferentes maneras: en la percepción el objeto está dado “en persona”, “él mismo”, mientras que no ocurre lo mismo en la fantasía (en la que está dado el objeto “fantaseado”) o en la imaginación (donde está dado el objeto “en imagen”), etc. Sólo las percepciones constituyen el concepto de *experiencia* y sólo ellas sirven de base para configurar el concepto de *conocimiento* (o el de *evidencia*)».

el comportamiento descubridor. La asignación del sentido de lo verdadero como lo no oculto o des-cubierto será el *letmotiv* de los análisis que desarrolla Heidegger alrededor del decir enunciativo y su origen. Ciertamente este modo de interpretar la verdad requiere de aclaración. Por lo pronto, el papel de la proposición sería el dar expresión y articular expresamente lo intuido desde la siguiente consideración básica: las cosas de las que habla el habla ya se encuentran en el horizonte práctico y, por ende, comprendido en el que se mueve ya siempre el *ζῶν λόγον ἔχον*. De ahí que la verdad proposicional, misma que la tradición ha privilegiado como el sitio por antonomasia de la verdad misma, posea, desde una interpretación aristotélica desde Heidegger, un carácter derivado respecto a un horizonte veritativo que ya está ahí presente y que la intuición puede experimentar.[17] Como se pretende mostrar aquí, para Heidegger el problema de la verdad es decisivo para la lógica filosofante, productiva. En ella habría que ver, en todo caso, los orígenes de la lógica matemática y formal. Al respecto, ya en el escrito conocido como *Informe Natorp*, GA 62 (contenido en *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*), Heidegger deja claro que su principal interés al abordar el pensamiento aristotélico es el análisis del sentido de la verdad más allá de las determinaciones que sostienen que en el juicio está la propia verdad y validez de la misma (GA 62: 62).

Tradicionalmente Aristóteles es considerado como el responsable de iniciar la posición que defiende que la proposición es el lugar primario de la verdad. La interpretación que lleva a cabo Heidegger de esta cuestión destaca lo problemático de esta manera de asumir el legado aristotélico y propone una lectura que restituye el valor de una comprensión ontológica del problema respecto a la prioridad del acto judicativo.[18] En un primer momento, la proposición en cuanto *λόγος*, de acuerdo con

[17] Alejandro Vigo sostiene que hay razones suficientes para sostener que en el propio Aristóteles se puede encontrar un concepto de verdad pre-proposicional que posibilita la verdad del enunciado. *Cf.* Vigo, *Estudios aristotélicos*, p. 107.

[18] Para Rodríguez: «(…) ciertamente el es veritativo es algo del enunciado; pero con ello no está dicho todo, pues la verdad o la falsedad no es algo que el enunciado posee como una propiedad intrínseca, como si, por ejemplo, fuera un elemento más de su estructura lógica. La verdad del logos es algo que está en directa relación con su carácter apofántico, vale decir, referencial, intencional: porque en él se muestra una situación que no es el propio logos, sino algo ajeno, lo que llamamos "las cosas"». En "Aristóteles y la verdad antepredicativa" en *Del sujeto y la verdad,* p. 171

Aristóteles, puede ser ciertamente verdadera, aunque no sea necesariamente el lugar originario y privilegiado de la verdad. Heidegger, en este sentido, destaca que la proposición enunciativa (*ἀποφαντιχὸσ*) es aquella que puede ser verdadera o falsa en tanto *mostrativa*. No sucede lo mismo con expresiones, preguntas, peticiones o deseos. Para "el ser verdadero" de la predicación Aristóteles se vale del término *ἀληθεύειν*, "descubrir", "desvelar". En las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* de 1922 Heidegger afirma que el sentido de la *ἀληθεύειν* consiste en «tener en custodia al *ente* en cada caso mentado y, como tal, tenerlo en custodia en calidad de *desvelado*» (GA 62: 63). La caracterización del enunciado eminentemente mostrativo que Heidegger desarrolla, por otro lado, en GA 21 remite a ciertos pasajes señalados de Aristóteles que ahora se examinarán aquí. En primer lugar, aparece la versión explicativa de Heidegger de un fragmento de *De interpretatione,* 4, 17ª. En este se tematiza la proposición y se hace referencia a la verdad o falsedad que le son propios. Así, el pasaje señala que la proposición «que hace ver mostrando [enunciando] es solo el hablar en el que el descubrir o el ocultar sostiene y determina la verdadera intención del habla» (GA 21: 132)[19]. En otras palabras, una proposición está en posibilidad de descubrir u ocultar aquello acerca de lo cual habla. Ser verdadera o falsa es justamente lo que le hace ser oración. Dejar ver algo aquello de lo que se habla en la proposición a partir de ello mismo es lo que en griego se denomina *ἀποφαίνεσθαι*. El *λόγος* enunciativo es *ἀποφαντικόσ*, declara expresamente Heidegger. Lo mostrado, así, se vuelve accesible, captable como algo que se devela en la predicación. Lo anterior le permite a Heidegger fijar la siguiente aclaración: «[l]a proposición no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición» (GA 21: 135).[20]

[19] La versión ampliada del mismo fragmento en la traducción al castellano de García Suarez y Velarde Lombraña: «Ahora bien, toda oración es significativa, no como instrumento, sino, como se ha dicho, por convención. Y no todas son enunciativas, sino aquéllas a las que pertenece la verdad o la falsedad; pues no pertenece a todas».

[20] Al respecto señala Vigo: «Si se tiene en cuenta que la concepción aristotélica de la verdad del enunciado se orienta (…) a partir de la estructura del enunciado S-P, y si se considera, además, que Aristóteles parte, en la tematización de dicha estructura, de la asunción de isomorfía [a este concepto me referiré brevemente más adelante] (…) habrá que conceder entonces que procede de modo totalmente congruente cuando señala que la tematización de las estructuras fundamentales del ser que es objeto de la ontología constituye una condición necesaria para el acabado esclarecimiento de la estructura de la verdad del enunciado. En el marco de la concepción adecuacionista de

§ 5. La lógica del *ψεῦδος*.

El análisis de los fundamentos estructurales del *λόγος ἀποφαντικόσ*, tal como se presentan en la obra temprana de Heidegger, permite no solo comprender los elementos constitutivos del *λόγος* mismo, sino localizar el suelo desde el cual todo decir enunciativo parte. Una cuestión de primera importancia, en este sentido, se ubica en la posibilidad del *λόγος* ya no solo de mostrar aquello de lo que habla, sino de distorsionarlo, de ocultarlo y falsear el ente mismo del que trata. Que el *λόγος ἀποφαντικόσ* pueda llegar a ocultar aquello que pretende mostrar, es decir, a ser *ψεῦδος,* es de enorme relevancia para el esclarecimiento del sentido del hablar y de su suelo originario. Si el *λόγος* es «una determinación apofántica de lo presente en su presencia» (GA 21: 162) como Heidegger sostiene, ¿en qué sentido se puede hablar de un *λόγος* falso?

En un primer momento, tomando como base el capítulo 29 del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger caracteriza el *ψεῦδος* en GA 17 básicamente desde tres modalidades íntimamente ligadas. La referida a las cosas (*πράγματα*), al *λόγος* como tal (la oración, el hablar) y al ser humano (*ὡς ἄνθροπος ψευδής*) (GA 17: 31).

En cuanto a los entes-cosas [*πράγματα*] y el ser falso que acontece ya en ellos, Heidegger señala que estos pueden poseer ciertos caracteres quiditativos que no es posible conjuntar predicativamente, en el entendido que la mostración apofántica es un modo sintético del hablar. Existen entes que por su propio modo de ser se dan a sí mismos como lo que no son. «Así, por consiguiente, la posibilidad del error no se encuentra primariamente en una aprehensión equivocada, sino en el ente mismo» (GA 17: 32).

En un segundo momento, el *λόγος* es considerado por Heidegger en estas lecciones como uno y múltiple. Uno, aclara Heidegger, en cuanto nos podemos dirigir a lo ente

---

Aristóteles, y sobre la base de la asunción de isomorfía, es la propia verdad del enunciado la que remite, más allá del ámbito de la lógica, hacia el ámbito de la ontología». Vigo, *Estudios aristotélicos*, p. 133.

en su ser, limitándolo y determinándolo en su contenido quiditativo. Múltiple, pues los *λόγοι* permiten hablar de la cosa desde muchos aspectos, en diversas situaciones objetivas. Hay un *λόγος* cuya diversidad daría paso a la posibilidad del error.

Finalmente, nos encontramos con una consideración del *ψεῦδος* referida al ser humano. Esto da oportunidad para que Heidegger introduzca el elemento de la vida humana como ámbito dentro del cual acontece el hablar. El *λόγος* goza de un carácter referido a la existencia humana que resulta fundamental. Por esta razón, para Heidegger, el fenómeno del habla no es objeto, estrictamente, de ciencias como la lingüística. El hablar, en sentido riguroso, hunde sus raíces en el existir del hombre. Por ello Heidegger puede afirmar lo siguiente: «*la existencia fáctica del hablar como tal, en tanto en cuanto existe y solamente en tanto que existe como hablar, es la fuente genuina del error*» (GA 17: 35). Esto significa que se habla siempre dentro de un mundo en el que el hablante se encuentra con otros y donde el hablar siempre está referido vivamente a algo. Al respecto se lee también en GA 17:

> No vemos las cosas como quididades, esto es, como si fueran objetos de una investigación científica. Esta existencia de las cosas es mucho más rica y ofrece muchas más posibilidades cambiantes que las preparadas temáticamente. Existe la *posibilidad del error* solo porque el mundo existe en su riqueza, en la concreción del vivir en cada caso, haciendo así mucho más abarcador su carácter evasivo. Cuanto de forma más concreta estoy en el mundo, tanto más propia es la existencia del error (GA 17: 37).

Así, el ocultamiento, por un lado, puede ocurrir debido a que el ser humano vive, por decirlo de algún modo, en una situación cotidiana que se encuentra lejos de la certeza apodíctica de la ciencia. Las cosas cambian y sobre todo el hablante mismo que se halla en una concreción vital irrenunciable, configuran el ámbito idóneo para que la mostración de los entes a través del habla esté constantemente sujeta al equívoco.

En otro sentido, en las lecciones de GA 17, Heidegger destaca algunos elementos estructurales del *ψεῦδος* que resultan de primera importancia para los fines de esta exposición pues intentan señalar justamente cómo es que está constituido el error a partir del lenguaje mismo. Sin duda el binomio *σΰνθεσις- διαίρεσίς* configura en una media muy importante la estructura del *λόγος* como enunciado tal como la presenta Aristóteles. Esquemáticamente planteado, el enunciar verdadero remite a un acto sintético donde se da una composición entre el sujeto y el predicado de dicha proposición. Con el ejemplo “este pizarrón es negro”, Heidegger enfatiza que el “es” funciona aquí como el elemento que realiza la síntesis, la composición entre “pizarrón” y “negro”. Si decimos, por contrario, “este pizarrón no es negro” nos encontramos ante una separación o descomposición entre los elementos “negro” y “pizarrón”. En este caso tenemos un enunciado falso que impide ver lo mentado como aquello que es. Así, el enunciado sintético es descubridor y afirmativo; el diairético, ocultador y negativo. ¿Supone algún problema apegarse cabalmente a esta interpretación? Este modo de abordar el asunto dejaría de lado una cuestión que es de suma importancia para Heidegger, el hecho de que las determinaciones terminan entrecruzándose.

La exposición que se ofrece en los pasajes dedicados a Aristóteles en GA 21 se decanta por un análisis de la falsedad y la verdad procurando establecer, una vez más, una interpretación que supere los prejuicios que suelen aparecer en las interpretaciones al uso de los textos aristotélicos. Heidegger problematiza el sentido de la recepción que abraza sin más la fórmula verdad: síntesis; falsedad: separación. En la traducción de un pasaje aristotélico decisivo acorde con sus propios planteamientos, Heidegger ensaya la siguiente interpretación: «*περὶ γὰρ σΰνθεσις χαὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε χαὶ ἀλεθές* (*De interpretatione* 1, 16 a 12): el ocultamiento igual que el descubrimiento, está (siempre) en el campo del componer y el descomponer» (GA 21: 137). Un enunciado descubridor puede ser afirmativo o negativo, lo mismo uno ocultador. La proposición afirmativa puede, a su vez, ser descubridora y ocultadora, lo mismo que la negativa. Con ello queda claro que el afirmar no equivale a descubrir, ni negar a ocultar. Atribuir, afirmar, enlazar (*σΰνθεσις*) implican también un separar (*διαίρεσίς*). Esto quiere decir que

todo anunciado afirmativo es tanto relacionante como disociativo. Lo mismo vale para el negativo. En última instancia, todo enunciado descubridor (verdadero, en sentido griego) es sintético-diairético; lo mismo ocurre con la proposición falsa. En última instancia la estructura del *λόγος* enunciativo es sintético-diairética, lo que viene a dejar claro Heidegger cuando sostiene que «el enlazar y el separar son previos al atribuir y al denegar como sus condiciones de posibilidad y como condiciones de posibilidad de ocultar y descubrir» (GA 21: 140).[21]

Con todo, en *De Anima* 6, 430 B 1, Aristóteles señala que la posibilidad del ocultamiento o error acontece siempre cuando se da la composición: *τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν σινθέσει ἀεί*.[22] La falsedad sería, en este sentido, un fenómeno que tiene como base la síntesis, es decir, el comportamiento mostrativo que pone algo en relación a algo. Heidegger mismo lo señala en el siguiente pasaje en el cual comenta también el papel de la composición en el ámbito del descubrimiento y en el del ocultamiento:

> (…) donde puede haber tanto ocultamiento como descubrimiento, hay algo así como una composición de lo mentado, de lo representado en las representaciones, como si fuera en cierto modo uno. La síntesis es por tanto el fundamento para la falsedad y la verdad, y esto significa aquí una verdad en cuyo lugar también puede estar la falsedad, es decir, la verdad del enunciado (GA 21: 136).

Aquí se manifiesta expresamente una cuestión de primer orden respecto a la estructura del *λόγος* que tiene que ver con la relación, composición o *σΰνθεσις*. Respecto a lo que conforma fundamentalmente al *λόγος ἀποφαντικόσ*, Heidegger señala claramente que la verdad entendida como desocultación no es el único fenómeno que acontece en el habla en tanto síntesis predicativa pues esta también puede velar lo mostrado. Ambas posibilidades, develar y ocultar, descansan, pues,

[21] Un trabajo destacado que aborda la cuestión de la recepción heideggeriana de Aristóteles poniendo especial atención en cómo se relacionan los horizontes de la *σΰνθεσις* y la *διαίρεσίς* en los niveles ontológico y lingüístico se encuentra en la disertación doctoral de Charlotta Weigelt, *The logic of life. Heidegger's retrival of Aristotel's concept of logos.* Almqvist & Wikserll International.
[22] La traducción de Calvo: «El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición».

en la constitución del *λόγος.* En este sentido, la estructura del *λόγος* enunciativo, a partir de los escritos de Aristóteles, permite ver que la afirmación o verdad está íntimamente ligada a la síntesis, lo mismo que la falsedad. Esto quiere decir, por principio, que hay un horizonte veritativo, pero también uno falso que efectivamente está vinculado estrechamente con el hablar y que posee como característica estructural el poder relacionar sintéticamente elementos. Dicho de otro modo, lo que el *λόγος ἀποφαντικόσ* realiza es una composición, falsa o verdadera, que predica sintéticamente algo de algo.[23]

Heidegger recupera dos pasajes, uno de la *Metafísica* y el otro de *De interpretatione,* para el esclarecimiento del sentido del binomio *ἀλεθές- ψεῦδός.* El texto de *Metafísica* IV, 7 B 26 en la traducción que propone Heidegger ofrece el siguiente resultado: «pues, hablando, hacer ver el ente como no ser o el no ente como ser es ocultamiento, pero hacer ver el ente como ser y el no ente como no ser es descubrimiento» (GA 21: 163).[24] Lo que esto significa es que hay, por principio una conexión entre verdad-falsedad y *λέγειν,* hablar, decir o enunciar algo como algo. El *λέγειν* no debe ser aquí tomado necesariamente como un juicio, sino en tanto *ἀποφαίνεσθαι*, como un "hacer ver al ente". En este sentido, la noción auténticamente griega de "verdad" no se refiere, según Heidegger, a la concordancia entre el ente y la conciencia. Tampoco es una correspondencia donde simplemente se reprodujera en la conciencia al ente representándolo o imitándolo. El "acerca de qué" del decir apofántico puede no comparecer "de cuerpo presente" pero aún en dicho mentar al ente en el *λέγειν* «lo mentado es justamente el propio ente, y no una representación o una imagen que concuerde con el ente que precisamente no está presente» (GA 21: 163-164). Verdad y falsedad no son relación entre lo físico y lo psíquico. Hay una referencia intencional entre el ente

[23] «Que la verdad y la falsedad se dan solo en la *composición* no quiere decir otra cosa (…), sino que todo enunciado, en la medida en que constituya una configuración susceptible de ser verdadera o falsa, debe *enlazar dos términos de modo apofántico*, a saber: de modo tal que el enlace (afirmativo o negativo) de S y P esté provisto de la correspondiente fuerza asertiva». Vigo, *op. cit.*, p. 118.

[24] La versión de Calvo del mismo pasaje *in extenso*: «Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es. Por consiguiente, quien diga que [algo] es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse [indistintamente] que es o que no es».

existente que posee logos y el mundo en el que está donde hay cosas, situaciones, otros hablantes. El habla divide y conjunta correlativamente la articulación del ente que se presenta ya sea diaréticamente o sintéticamente.

En este orden de ideas, las condiciones estructurales de la falsedad, del *ψεῦδός*, Heidegger las resume en tres puntos. El primero es la tendencia a descubrir algo, un previo tener algo como algo. La apertura previa del mundo en el que ese algo me sale al encuentro es un comportamiento descubridor. A partir de esta conducta, en segundo lugar, el mostrar ese algo a partir de otro ente abre la posibilidad de que el "acerca de qué" pase por lo que no es cuando me dirijo a lo comprendido. Finalmente, esa mostración a partir de algo está fundada en la posibilidad de juntar un ente con otro.

En *Metafísica* VI, 4, 1027 b 20-22 Aristóteles señala la relación entre verdad predicativa, afirmación y negación en términos de lo compuesto y lo dividido. Así mismo se refiere a lo falso como lo que muestra lo junto como separado y viceversa. Heidegger presenta la siguiente propuesta de traducción:

> Pues el descubrimiento tiene (en sí) la atribución (de algo a algo) en atención a lo ya presente conjuntamente, y de igual modo la denegación en atención a lo descompuesto, a lo presente por separado; el ocultamiento consiste en que es lo respectivamente opuesto con relación a lo que está separado así – a saber, a lo ya presente conjuntamente y a lo presente por separado (GA 21: 164-165).[25]

La falsedad como ocultamiento, *ψεῦδός,* es atribución, señala Heidegger, de algo a algo como presente por separado. Esto significa que, en última instancia, la falsedad remite a un modo en el que se presentan los propios entes y cómo están puestos unos respecto de otros. Recordemos que en la síntesis predicativa apofántica y determinante, el ente se hace visible en el habla. El "en tanto que" se muestra como algo presente en el enunciado. Con ello el ente y no solo lo predicado en el habla

[25] La traducción de Calvo: «En efecto, la verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado; la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes.»

apofántica queda caracterizado por la *σῦνθεσις*. Heidegger sostiene precisamente que la *σῦνθεσις,* en tanto estructura del *λόγος* mostrativo, interpreta al ente hasta el punto en que él mismo, el ente, se ofrece sintéticamente. En este sentido, la estructura del decir apofántico permite comprender al *λόγος* como referido a un horizonte previo a toda predicación, es decir, en las cosas mismas tal como se ofrecen a la comprensión del hablante. «La *σῦνθεσις* no es solo estructura del *λόγος,* sino del "acerca de qué" en cuanto tal, en la medida en que este es y tiene que ser en general ente en sentido verdadero» (GA 21: 166). Las cosas son y gracias a ello es posible la síntesis atributiva del decir. En última instancia, el *ψεῦδός,* lo velado, se da sobre la base del descubrimiento de algo que ya se encuentra ahí y que pude caer en ocultación. Heidegger lo señala en el *Informe Natorp* de la siguiente manera: el ente en su modo de estar develado «es aquello que ha de ser custodiado y puesto al abrigo de una posible desaparición» (GA 65: 62).

§ 6. Nivel antepredicativo: aproximación a una idea de intuición hermenéutica desde la lectura heideggeriana de Aristóteles

En *De interpretatione* 1, 16 a, 3-8 Aristóteles se refiere al origen último del habla en referencia a aquello que sale al encuentro de modo común, los entes. En su versión explicativa Heidegger ofrece el siguiente resultado:

> Ahora bien, son las emisiones lingüísticas, las palabras, aquello en lo que se da a conocer lo que se da en la conducta (percepción – reflexión) anímica. Y lo escrito es aquello en donde se dan a conocer las palabras. E igual que los signos de la escritura no son los mismos para todos los hombres (los egipcios tienen otros que los griegos), tampoco los sonidos (las formas de la emisión) son los mismos. Aquello de lo que estas emisiones –en primer término palabras– son (propiamente) signos, es decir, lo que ellas emiten en tanto que palabras, aquello para lo cual son discurso en tanto que palabras, aquello es lo que, en tanto idénticamente lo mismo, sale al encuentro para todos, en tanto que mentado y percibido, y sobre todo aquello que se ajusta a lo mentado y lo comprendido, las significaciones: el propio ente con el que tenemos que ver, los πράγματα eso es en cualquier caso –ya– de entrada, en él mismo, lo mismo (GA 21: 166-167).[26]

La preeminencia que atribuye Aristóteles a los *πράγματα*, el "ente con el que tenemos que ver", queda clara en el pasaje citado y, a una con ello, que este es "lo que sale al encuentro para todos".[27] No se trata de simples representaciones psíquicas, sino de realidades, por decirlo así, que en sí mismas ya gozan de un estatus ontológico y que son correlativas al *λόγος* apofántico. Para Heidegger,

[26] La versión de García Suarez y Velarde Lombraña: «Pues bien, los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que estos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de las que estas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas.»

[27] Por ello, la vida del ser humano, señala Heidegger en *Introducción a la investigación filosófica*, es aquella en «*posibilidad de tratar* con las πράγματα, con el mundo como mundo *del que cabe ocuparse* y, por tanto, como un ser que puede *hablar*. El ente es caracterizado en su πρᾶξις esencialmente como hablante» (GA 17: 22).

cuando Aristóteles designa la estructura del *λόγος* como un compuesto de *σΰνθεσις* y *διαίρεσίς* que permiten que el enunciar mostrativo posea como posibilidades el ser *ἀλεθές* y *ψεῦδός*, desocultador y ocultador, también se refiere a la «verdad como descubrimiento del ente», o sea, a «la constitución de este propio ente» (GA 21: 168). No se debe dejar de lado, en este sentido, que el concepto aristotélico de *σΰνθεσις*, en tanto condición de posibilidad de la verdad y la falsedad, se refiere tanto al lenguaje a través del cual el ente se nos muestra como ente y al ente mismo que se manifiesta en la intuición. Esta aparente ambigüedad, lejos de propiciar confusión, es para Heidegger una «auténtica oscuridad productiva» (GA 21: 186).

En un intento por caracterizar la estructura del *λόγος* en este contexto, Heidegger señala lo siguiente: «el *λόγος* es un hacer ver al ente del cual se habla mostrándolo» (GA 21: 143). El ente es ese "acerca de qué" del enunciado y que en este "hacer ver" determinado lógicamente, el ente comparece. Ello significa que el *ζῶν λόγον ἔχον* que tiene como posibilidad ser *λόγος* está, por un lado, abierto al mundo, y por el otro, el mundo está abierto, descubierto para él. Desde el sentido del *λέγειν*, apunta Heidegger en el *Informe Natorp*, «se indica *a priori* que todo lo que es nombrado mediante el discurso es algo que se muestra *como* algo» (GA 62: 79). El acceso discursivo a las cosas tiene la estructura del tener algo en tanto que algo. Y ese "tener que ver" con algo como algo no implica el llevar a cabo en un primer momento ninguna predicación explícita. De ahí que este "en tanto que" se ubique en una dimensión antepredicativa totalmente experienciable, según lo refiere Rodríguez.[28] Heidegger denomina provisionalmente a esto "comprensión primaria", lo que viene a ser equivalente a la intuición o comprensión hermenéutica.[29] A

[28] En Rodríguez, *op. cit.,* p. 174: «La fenomenología, y Heidegger particularmente, han insistido en la previa patencia de las cosas como condición de la posibilidad de la adecuación. Pero lo que importa destacar es que no es una condición meramente lógica o trascendental, sino fenomenológicamente evidenciable, ejecutable, accesible en actos o comportamientos determinados. Por eso tiene sentido hablar de una *experiencia* antepredicativa y no sólo del concepto o idea de una verdad que *tiene que* anteceder a la predicación».

[29] Esta noción es sumamente importante para entender correctamente el proyecto heideggeriano de la primera época. Requiere un trato más extenso que en este apartado no se llevará a cabo. Por lo pronto diremos que la intuición hermenéutica está directamente vinculada a la mostración de los entes desde sí antes de la configuración del ámbito predicativo en el mundo. Es la comprensión más inmediata y primera que el ente hablante experimenta de modo básico y situacional. A este respecto Volpi señala lo siguiente: «La estructura apofántica verbal del *como* – como estructura de la proposición declarativa– es reconducida a la estructura ante-predicativa llamada *como*

continuación una aproximación a esta relevante noción del primer Heidegger que, en este contexto específico, interviene directamente en la interpretación que se ensaya a partir del carácter apofántico del logos en base a Aristóteles. Con ello se pretende no solo hacer referencia a la propia asimilación heideggeriana del pensamiento del estagirita, sino poner de relieve algunos elementos a los que posteriormente regresaremos en el curso de esta investigación y que están vinculados tanto con la propuesta fenomenológico-hermenéutica de Heidegger, como con las bases husserlianas en los que esta última, creemos, se inspira y fundamenta, como se verá en el siguiente capítulo.

Por lo pronto es preciso señalar que la predicación que se caracteriza por mostrar explícitamente al ente en *tanto que* ente tiene un carácter derivado, fundamentado. Esto significa que hay un concebir previo a la predicación, una comprensión en la que las cosas se muestran como tales. En el fondo de esta idea descansa una noción de verdad que la piensa como algo que ya no le pertenece de modo exclusivo al juicio o al enunciado. Su sentido habría que buscarlo en el nivel antepredicativo.[30]

Lo anterior se puede abordar si se advierte el comprender algo *en tanto que* algo. Lo que se comprende, ese "algo" se encuentra, de principio, inserto en la relación que tiene el hablante con todo aquello con lo cual tiene que ver. Lejos de un vínculo principalmente temático, vivimos –afirma Heidegger– en una *compresibilidad hermenéutica* respecto al trato que tenemos con los entes. En la comprensión inmediata de las cosas, encontrándonos situacionalmente, el ser humano se las ve constante y permanentemente de modo dinámico y significativo con lo que le sale

---

hermenéutico, que representa una determinación ontológica del Dasein mismo, especialmente de su *Versthehen* en tanto que constituye la modalidad productiva de su relación con el mundo al articular las significaciones» Volpi, "La question du logos chez le jeune Heidegger", en Courtine (ed.) *Heidegger 1919-1929. De'l herméneutique de la facticité à la métaphysique du* Dasein, p. 48 (la traducción es mía).

[30] Respecto a este nivel antepredicativo y su relevancia como condición de posibilidad del decir enunciativo Alejandro Vigo señala: «(…) la articulación hermenéutica-comprensiva constitutiva del enunciado, el 'como' apofántico, se funda en –o deriva de– articulaciones análogas presentes ya en el nivel antepredicativo, esto es, el 'como' hermenéutico de la 'interpretación' y, en última instancia, el 'comprender', concebido como 'proyecto' (*Entwurf*). Desde el punto de vista metodológico, se trata de una especie de argumento trascendental que busca el fundamento de estructuras derivadas a través de la puesta de manifiesto de sus condiciones de posibilidad». Vigo, "Verdad, *lógos y práxis.* La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad", en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, p. 30, 31.

al encuentro pues *tiene que ver con el mundo*; su ser es siempre-ya-por-anticipado-cabe-algo (GA 21: 147).[31] En el *Informe Natorp* se pude leer al respecto:

> Para conseguir que un ámbito de objetos como tal resulte explícitamente accesible –y esto no solo a través de la determinación teorética– debe estar previamente disponible el «a-partir-de-dónde» (ἀρχή) del λέγειν como algo ya desvelado. El λέγειν toma su punto de partida del ἀρχή, de tal manera que siempre tiene «a la vista» este punto de partida a modo de orientación fundamental y constante (GA 62: 67).

El análisis de esta "conducta primaria" permite explicar que el trato con entes *en tanto entes* acontece en un ámbito antepredicativo que opera como condición de posibilidad para la configuración de significaciones expresamente proposicionales. El *ζῶν λόγον ἔχον* comprende *intuitivamente* las cosas pues es cabe ellas mismas. De tal modo, en el significar acontece una relación que incluye el desde dónde se interpreta y el qué de la interpretación. Estos se ponen uno junto al otro, por decirlo así. Comprender y significar, en este nivel y tomados paralelamente, determinan la estructura fundamental hermenéutica del ente que Heidegger denomina *existencia*. El tener que ver con cosas comprensiva-hermenéuticamente es la condición que posibilita el decir predicativo y apofántico, llevar a cabo un lenguaje significativo. Dicho de otra manera, «la multiplicidad de significados en la unidad de la proposición solo es posible sobre la base y en el medio del significado en general» (GA 21: 153). En este sentido, Heidegger afirma, además, lo siguiente:

> Y solo en la medida en que esta comprensibilidad o significado corresponde ya a la existencia, esta puede expresarse fonéticamente de tal modo que tales emisiones sean palabras que ahora tienen tal cosa como un significado. Porque la existencia es significativa en su propio ser, vive en significados y puede expresarse como éstos (GA 21: 151).

A partir de lo dicho, entender el carácter mostrativo del *λόγος* obliga a dirigir la mirada a lo que Heidegger denomina intuición hermenéutica. En este sentido, se

[31] Regresaremos a estos importantes temas en los capítulos 3 y 4 de esta investigación.

vuelve necesario abordar el “en tanto que” como un “determinar enunciativo”. Heidegger destaca que el enunciado mostrativo es una posibilidad dada a partir de *ser ya cabe los entes*, como se señaló arriba. Los entes se muestran, se dan, ya siempre de modo previo a la predicación. Todo enunciado apofántico posee en su estructura, dice Heidegger, el “en tanto que” hermenéutico fundamental. En la media en que hay intuición comprensora, este “en tanto que”, se da la posibilidad básica del acceso apofántico a los entes. De tal modo, se podría decir que la esfera antepredicativa incluye el “en tanto que” descubridor-hermenéutico, pues en él descansa la comprensión intuitiva primaria. El “en tanto que” *nivelador* y *determinante*, el apofántico, está referido concretamente a la *síntesis predicativa*. En la intuición comprensora, el acceso inmediato a las cosas está marcado por la *πρᾶξις*. En el simple “tener que ver con algo” la comprensión acontece desde el “para qué” de los entes. Lejos de la tematización propia del conocer en sentido propiamente teorético, el existente vive en el modo del procurar[32], es decir, en una comprensión ateorética más bien configurada por el comportamiento práctico. En el enunciado determinante y nivelador, el “tener que ver con” se modifica. Lo que significa esto es que le estructura del “en tanto que” determinante intenta hacer visible manifiestamente lo ya siempre comprendido en el acceso hermenéutico. Lo descubierto por la comprensión, de tal modo, está sujeto a una segunda forma de descubrimiento gracias al enunciado, donde el “qué” del “tener que ver con” pasa a la forma de un “acerca de qué”. Es preciso no olvidar que la tematización que surge en el determinar apofántico es siempre un “hacer ver algo” todavía no teorético. Lo comprendido en el enunciado es aquello mismo con lo que trata el ente que habla. De ahí que:

> (…) el enunciar en el que ahora se pone el procurar simplemente como tal procura la ἀποφαίνεσθαι, el descubrir. Y concretamente de modo que este descubrir, aquello *en tanto de lo cual* quiere comprender el «acerca de qué»,

[32] En GA 61 desde el primer capítulo aparece un desarrollo extenso de las categorías fundamentales de la vida. Es la primera vez que Heidegger aborda explícitamente la cuestión de la *Sorge* (“Cura” o “cuidado”) y la *Besorgen* (“procurar”) como elementos estructurales y básicos de lo que él mismo denomina “vida fáctica”. Por lo pronto solo señalar aquí que *das Besorgen* se refiere a un modo de la *Sorge* o cuidado que señala la referencia intencional que el *ζῶν λόγον ἔχον* mantiene con los entes que le salen al encuentro en el mundo. Volveremos a esto.

> no lo obtiene a partir de otra cosa, a partir de una determinada función, sino que aquello como lo cual lo tratado debe comprenderse en el enunciado se obtiene *a partir de lo propio tratado* (GA 21: 155).

De acuerdo con esto, un elemento intencional de la estructura del *λόγος* es, finalmente, el «en tanto que» hermenéutico. Enunciar, expresar algo en tanto que algo, implica tener expresamente ese algo en el modo del determinar. Heidegger lo deja claro en tres momentos del análisis del *λόγος* enunciativo apofántico: 1) el "en tanto que algo" hermenéutico se realza de acuerdo con el sentido del procurar implícito en el propio enunciar. 2) el "en tanto que algo" queda destacado a partir de aquello de lo que trata el enunciado mostrativo. 3) el *λόγος* enunciativo hace ver y descubre fundado sobre aquello de lo que habla. La naturaleza del enunciado apofántico es, en este orden de ideas, el determinar que, mostrando, aproxima lo presente, lo ente cabe lo cual somos ya. Heidegger caracteriza este determinar "nivelador", como se señalaba antes. Lo que se "nivela" es, finalmente, el trato comprensivo primario, hermenéutico.

Así, este volver a descubrir los entes por medio del determinar apofántico implica una modificación de la estructura hermenéutica originaria. El "tratar sobre algo" del enunciado apofántico, habiendo modificado la estructura del comprender hermenéutico (*πρᾶξις*) acogiendo aquello de lo habla como "algo presente", tematiza sin teoretizar eso que pretende mostrar, como se ha señalado aquí. Tal enunciado «se une por así decirlo con lo presente en tanto que presente, y únicamente en esta tendencia a *aproximar* lo presente en tanto que presente para el concebir» (GA 21: 157). Lo que, en principio, hermenéuticamente es un útil queda como desplazado del primer plano en su ser útil y pasa a formar parte de una tematización no teorética, sino apofántica. El útil queda nivelado a cosa presente que posee ciertas propiedades, atributos que determinan la cosa "en tanto que" cosa. En este sentido es que el *λόγος* enunciativo posee un carácter derivado ya que este no es nunca un descubrir primario, señala Heidegger.

En GA 21, pues, Heidegger parece tomar cierta distancia crítica frente a lo establecido por Aristóteles en cuanto a la naturaleza dual del decir mostrativo. El

joven profesor de Marburgo sostiene que cuando el estagirita caracteriza la estructura del *λόγος* desde la *σΰνθεσις* y la *διαίρεσίς* asociadas a lo verdadero y a lo falso, respectivamente, en un primer momento, el análisis aristotélico no acaba de abordar del todo la comprensión ontológica, es decir, la que se refiere a la comprensión originaria de los entes como tales. El análisis de Aristóteles solo se refiriere, al modo de ver de Heidegger, al "en tanto que" deducido y nivelante, no al primario, intuitivo y hermenéutico. De cualquier modo, el elemento sintético de la estructura del "en tanto que" apofántico, designado como una conducta de la existencia que procura destacando lo que se determina a partir de él, justamente en tanto determinante, es formalmente relacionante. Esto significa que la mostración es un momento sintético que *compone* predicativamente lo comprendido y descubierto originariamente desde un estar *intuitivo* cabe los entes. Con ello, el "relacionar componiendo" aristotélico alcanza en Heidegger cierta preeminencia al constituir la estructura de eso que precisamente se denomina "síntesis predicativa".[33]

Con todo, el célebre texto de la *Metafísica* de Aristóteles θ, 10 es probablemente el más significativo para Heidegger relativo a la problematización de la cuestión de la verdad de los entes y el decir. En la versión explicativa de Heidegger leemos:

> 1051 a 34-b 6: Puesto que lo que es ente y lo que no es ente se comprenden [en su ser] primero atendiendo a las formas de las categorías, y luego atendiendo a la posibilidad [no presencia en el sentido de «todavía no presente»] y realidad [presencia por antonomasia] del ente o del no ente [es decir su opuesto] mentado en las categorías, pero como ente más propio se comprende el descubrimiento y el ocultamiento […]. b 5: entonces se plantea la pregunta de cuándo es o no es lo que llamamos «descubierto» y «ocultado». Hay que investigar a qué nos referimos con ello.

[33] En este sentido, Rodríguez, *op. cit.,* p. 172: «la síntesis atributiva del logos no es una operación autónoma, una especie de combinación de nociones por obra del puro poder asociativo del pensar, sino que dicha síntesis, en la medida que el enunciado es verdadero (o falso), ha de recoger una *unión correlativa* en las cosas de que habla. El *άλεθεύειν* del enunciado no es explicable sino a partir de una determinada estructura en la realidad que manifiesta. Cómo sea ésta no es indiferente para la verdad del enunciado, sino perfectamente determinante. Y ello por el sentido mismo del ser veritativo del logos apofántico».

> Fragmento intermedio b 2-5: El ser más propio del ente se fundamenta, en atención al propio ente, en el estar [ya] junto y en el estar separado, de modo que descubre aquel que toma [tiene: «tiene» en comparecencia] lo separado en su estar separado y lo que está junto en su estar junto; pero oculta aquel que, en aquello como lo cual toma al ente, se conduce de modo opuesto al ente.
>
> b 6-9: Tú no eres blanco porque, descubriéndote, te tomemos en tu presencia como blanco, sino que a causa de tu presencia como blanco, es decir, en tanto que al hablar hacemos ver lo presente, nos conducimos descubriendo (GA 21: 154-155).[34]

¿Dónde ubicar, finalmente, el *topos* de la verdad? El pasaje de Aristóteles que se acaba de citar permite ver, entre otras cosas, que lo presente como estrato ontológico comparece desde sí mismo y es la condición de posibilidad para el descubrimiento mostrativo del habla al interior del lenguaje proposicional. En este sentido, la *verdad de la intuición* [*Anschauungswarheit*], en clave fenomenológica, goza en Aristóteles, de acuerdo con la lectura de Heidegger, de una preeminencia que remite precisamente con los supuestos básicos de la fenomenología como esperamos mostrar en el siguiente capítulo.

La caracterización a partir de la cual Heidegger dibuja la estructura del descubrir a partir de Aristóteles termina siendo *isomórfica*[35] en tanto articulación de una forma lógica y otra ontológica referidas ambas al fenómeno de la verdad. La significación que Heidegger establece de la verdad como desocultamiento a partir de Aristóteles

---

[34] Calvo ofrece la siguiente traducción: «Puesto que “lo que es” y “lo que *no es*”, se dicen en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de éstas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.»

[35] Aquí utilizo el término con en el que Alejandro Vigo designa esta correlación entre el horizonte ontológico y el relativo al *λόγος* en su escrito al que hemos hecho referencia aquí.

posee dos sentidos; a saber, en tanto aquello que comparece como eso que es, lo que nos viene al encuentro, por un lado, y la mostración apofántica en términos lógicos dentro del decir mostrativo, por el otro. Es necesario no perder de vista que los juicios atributivos fundan su posibilidad en una estructura intencional que refiere siempre al ámbito de lo que es; lo presente como elemento eminente. El suelo que se podría denominar ontológico opera aquí como condición de posibilidad de toda captación apofántica.[36] La verdad se considera, en este orden de ideas, en dos sentidos *isomórficamente*: por un lado, como el *ἀλεθές* de las cosas, el estar descubiertas y manifiestas ellas mismas. Por el otro, como *άλεθεύειν* del *λόγος*, el comportamiento descubridor del *ζῶν λόγον ἔχον*.[37] En concordancia con el importante pasaje de la *Metafísica* arriba citado, Heidegger comenta en el tomo 21 de la *Gesamtausgabe* que, a la luz general del texto aristotélico, la *άλεθεύειν* del *λόγος* caracteriza mostrando el ser de los entes. La *ἀλεθές* de las cosas llega a ser mostrada con lo cual «*el ser* llega por primera vez a su determinación plena y auténtica» (GA 21: 179). En el *Informe Natorp*, Heidegger también ofrece una señal para interpretar la relación entre el ser de los entes y el decir: «El ente es siempre categorialmente algo que se muestra *como* esto o aquello, lo que significa que el sentido del ser es por principio *diverso* (múltiple)» (GA 62: 79).

La denominación “ser”, con todo, no está exenta de problemas. En un sentido, Heidegger señala que es el elemento presente de modo eminente en todo ente. Es aquello que “siempre hay” en los entes, la *εἶδε*. A la luz de un fragmento de *De Anima* se deja ver que *ser*, lo verdaderamente verdadero, es aquello que no puede

---

[36] «Si la vedad del enunciado tiene lugar, fundamentalmente, allí donde la composición lógica S-P reproduce adecuadamente la articulación ontológica del correspondiente hecho de la forma ‘objeto + propiedad’, entonces resulta claro que la posibilidad de formular enunciados verdaderos sobre los objetos, estados de cosas y eventos del mundo depende de que se disponga en el lenguaje de un repertorio de términos simples que permitan desplegar adecuadamente las correspondientes articulaciones ontológicas por referencia a sus momentos constitutivos elementales. Dicho de otro modo: se debe disponer de un repertorio de términos simples que permitan clasificar e identificar adecuadamente los diferentes objetos y las diferentes entidades existentes». Vigo, *op. cit.,* p. 151.

[37] De acuerdo con Ramón Rodríguez, cabe hablar de una verdad ontológica y una verdad antepredicativa correlativas. La verdad antepredicativa se refiere a la *άλεθεύειν* en tanto ver y descubrir. Este comportamiento es el que ofrece las entidades simples como sustratos de posibles juicios. La verdad ontológica, *άλεθές*, está vinculada al estar manifiestas las cosas y es un fenómeno correlativo al discurso. En este sentido precede a todo decir en tanto condición de posibilidad del mismo. *Cf.* Rodríguez, *op. cit.*

ser de otro modo a como es; lo presente por antonomasia. El lugar donde se sitúa este primer acercamiento a la cuestión se encuentra en lo que Aristóteles llama sensibles propios: «la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera».[38] La verdad en este tipo de entes se puede constatar inicialmente comprendiendo su ser como unidad indivisible. Esta caracterización del ente se refiere primariamente a lo que es siempre tal cual es, lo que no puede ser de otro modo, *ἀεὶ ὄν*. La fórmula, sin embargo, resulta problemática si se considera desde el *ἀλεθύειν* del *λόγος* pues aquí Heidegger ve que Aristóteles destaca que la *εἴδε* de los *ἀεὶ ὄντα* se sustrae a toda conjunción y, por tanto, «su ser no puede comprenderse por medio de la conjunción y la unidad de la conjunción» (GA 21: 180). El modo de *descubrir*, en este caso, lo que sale al encuentro como lo presente en sí mismo es, desde la lectura de Heidegger sobre Aristóteles, a través del *νοεῖν*, el pensar que percibe. El propio estagirita lo denomina a veces *αἴσθησις*, facultad que, lejos de lo meramente sensorial, tiene más que ver con una idea de intuición descubridora o, como Heidegger mismo la define en absoluta consonancia con Aristóteles, una intelección propia de lo sensible siempre verdadera, «aquello que en sí mismo se da "originariamente" su horizonte intencional» (GA 62: 63). Esta cuestión puede abordarse si, de acuerdo con Rodríguez, aceptamos que estos entes "indivisibles" los ofrece la *αἴσθησις* en cuya experiencia el hablante obtiene «inmediata noticia de algo» aconteciendo, así, «una captación siempre verdadera de algo que es literalmente anterior a la predicación y que la hace posible y la funda; es ella quien suministra los materiales para el juicio que compone y divide y sin los cuales no habría síntesis apofántica alguna».[39]

En esta dirección, en GA 17 Heidegger aborda la cuestión de la *αἴσθησις* a partir de lo dicho por Aristóteles en *De anima* B 6, 418 refiriéndose a ella, en primer lugar, como un percibir que tiene tres modalidades en función del tipo de cosa que se percibe: *῎Ιδιον, κοινόν* y *συμβεβηκός*. Por principio, *ἴδιον* es interpretado aquello que se hace sensible a través de un solo modo de percibir y solo a través de él. Es el caso de ver colores, oír sonidos, etcétera. En segundo lugar, *κοινόν,* se refiere a

[38] Aristóteles, *De Anima,* Γ 3, 427 b 12.
[39] Rodríguez, *op. cit.,* p. 176, 177,

las características de ciertos entes que se pueden percibir de diferentes modos (como el caso de la *κίνεσις*). Finalmente, está lo percibido por regla general: *συμβεβηκός.* No escucho meros sonidos, sino la canción del cantante, por ejemplo, o el ruido de una motocicleta (GA 17: 8-9).

Un poco más adelante, en las mismas lecciones, *αἴσθησις* aparece vinculada con el distinguir, con el separar algo de otra cosa. «Algo es perceptible –apunta Heidegger– en la medida en que, mientras exista junto a otras cosas, sea apartado de ellas» (GA 17: 26). En este sentido, *αἴσθησις* se interpreta también como *κρίνειν*: separar y, entonces hacer comprensible algo, acceder a ello. En este sentido, continúa Heidegger, el percibir se dirige al *ὑποκείμενον αισθητόν,* el "sensible subyacente" que está ahí delante y que existe de antemano. Resulta llamativo que el percibir que Aristóteles designa como *αἴσθησις*, en la lectura que hace Heidegger de *De anima*, un fenómeno que separa algo para hacerlo accesible y comprensible, sea próximo al hablar, al *λόγος*. Hay un elemento "lógico-apofántico", por decirlo así, en el percibir. «La *αἴσθησις* es de tal naturaleza que tiene el *lenguaje*. Expresada o no, siempre es de un determinado modo, decir. El lenguaje no habla solo con el percibir, sino que incluso lo *guía,* vemos *mediante* el lenguaje» (GA 17: 30).

La *σὔνθεσις* y también el separar vinculados ahora a la *αἴσθησις* funcionan, se ha señalado ya, como condiciones de posibilidad del descubrimiento y de la falsedad. Dicha *σὔνθεσις* está íntimamente vinculada con la proposición y el *λόγος* apofántico, lo mismo que el percibir. Siguiendo la conceptuación que ha ensayado Heidegger, la intuición hermenéutica, según la cual tengo algo como algo, tiene el estatus de condición de posibilidad para la síntesis apofántica siempre respecto a aquello que en primera instancia se ofrece desde sí como abierto, como verdad ontológicamente descubierta. Bien dice Heidegger: «Para poder ser confundido tengo que vivir en general en la actitud del descubrir. Es necesario que tenga ya en cierto modo el "acerca de qué" para equivocarme en relación a él. La primera condición de posibilidad de la confusión es tener previamente algo» (GA 21: 183).

Las "cosas simples", esos entes siempre presentes, los *ἀεὶ ὄντα,* se muestran en tanto puramente presentes. Determinarlos a partir de otra cosa es un error, una

mala comprensión, señala Heidegger. Como ejemplo está la captación del rojo: solo sucede cuando veo efectivamente el color rojo como rojo y no en este o aquel discurso sobre él.[40] Se puede considerar, entonces, que hay un ámbito ontológico antepredicativo de la verdad que opera como fundamento del acto apofántico. El camino hacia el *λόγος* comienza, por decirlo así, en lo dado. Dicho concisamente, las cosas en tanto manifiestas en un mundo de experiencia posibilitan que haya algo así como discurso, habla.

A la luz del pasaje Θ 10 de *Metafísica*, Heidegger cree ver en Aristóteles, además, una consideración de la verdad como carácter de ser en el sentido de presencia unitaria que funda, a su vez, a lo ente en tanto copresencia. La estructura de la conjunción posee, así, una remisión al estrato ontológico que permite precisamente que acontezca el lenguaje como síntesis predicativa a partir de lo presente. El ente presente en su presencia básica Heidegger lo denomina comparecencia. El comportamiento vinculado directamente con esta presencia, es decir, el vínculo intencional, es el que hace presente algo como algo para el *ζῶν λόγον ἔχον*. Aquello que comparece sale al encuentro desde su propia presencia subyacente. «Con el hacer presente –apunta Heidegger–, con el presentar algo, se corresponde la comparecencia de aquello que subyace a la presentación y que la satisface, de aquello que está descubierto y abierto en el propio hacer presente» (GA 21: 192). Hay algo dado previamente que posibilita acertar o equivocarse cuando se presenta apofánticamente algo en el habla. En este presentar lo descubierto "vivimos de continuo". Lo que comparece puede ser compareciente pues el comportamiento descubridor se ejecuta siempre como una dimensión antepredicativa de la verdad (*ἀλεθεύειν*).

[40] Así lo señaló en su momento Pierre Aubenque, refiriéndose a los entes simples: «su verdad o falsedad solo puede residir en su captación (*θιγεῖν*) o su no captación por un saber: la verdad solo puede ser aquí antepredicativa pues seres tales solo pueden ser objeto de enunciación (*φάσις*) pero no de juicio (*κατάφασις*), y Aristóteles pone buen cuidado en recordar aquí que la *φάσις* no es *κατάφασις,* puesto que no implica atribución: sería simplemente la palabra humana a través de la cual se desvela la verdad del ser». Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, p. 160.

§ 7. Conceptuación: *ὁρισμός* y *λόγος οὐσίας.*

El último parágrafo de este capítulo versará, a manera de coda, sobre el estatus del concepto a partir de Aristóteles tal como lo elaboró Heidegger principalmente en el curso estival de 1924, *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica*. El análisis de la definición (*ὁρισμός*), así como del complejo concepto de *ουσία* guiarán los siguientes comentarios en vías de lograr un esclarecimiento de aquellos elementos que ofrece la interpretación heideggeriana de Aristóteles de cara a la posibilidad de un logos ya claramente inclinado a la conceptuación teórica. El hilo conductor sigue siendo la cuestión de cómo podría pensarse eventualmente el problema de la conformación de los conceptos de los que se vale el discurrir filosófico a partir de lo dado.

Heidegger lleva a cabo en las lecciones referidas arriba un extenso análisis de los problemas que supone abordar la cuestión de la "definición" con base en los planteamientos de Aristóteles. En términos generales, el tema de la definición se inscribe en un campo de problemas metodológicos, de acuerdo con el propio Heidegger, íntimamente vinculado al proyecto fenomenológico que él mismo desarrollaba en esa época. ¿En qué consiste, pues, en última instancia "definir"? ¿Cómo se vincula con el *λόγος ἀποφαντικόσ*?

De inicio se señala en GA 18 que el concepto, tradicionalmente, es interpretado como una representación de notas comunes y generales de un "objeto"; difiere de la intuición. En la definición así entendida, agrega Heidegger, el concepto comprende el "objeto" y lo hace comprensible a los otros. La interpretación de Aristóteles por parte de Heidegger, frente a esto, intenta mostrar que aquello que la lógica tradicional entiende por "definición" es un "síntoma de declive" en relación a lo que alguna vez fue una "posibilidad básica del discurso humano" (*Grundmöglichkeit des Sprechens des Menschen*) (GA 18: 13).

En un esfuerzo por destacar aspectos que indican (*anzeigen*) elementos decisivos de la conceptualidad "sin agotarla", Heidegger establece los siguientes elementos. En primera instancia, la pregunta por el significado del concepto deviene en una

pregunta que interroga por lo que es concretamente experimentado en la conceptuación. Hay una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) en la cual quien habla hace accesible para sí el carácter de la cosa (*Sachkarakter*) de la que se habla. Dicha experiencia descansa en un trato del hablante con su mundo. Por ello, explorar el sentido del concepto, afirma Heidegger, es una tarea que debe llevarse a cabo más allá del concepto mismo. ¿Cómo es experimentada la cosa que mienta el concepto?, esta sería la cuestión relevante. En segundo lugar, el texto ofrece la indicación que señala hacia la pre-conceptuación. En la alusión a lo primariamente visto habría que tener en cuenta que lo conceptuado, regularmente, se aborda desde teorías disponibles, esto es, hay un discurrir que guía. Finalmente, un tercer elemento apunta hacia la pregunta en torno a la clase de conceptualidad con la que se habla de lo hablado, es decir, el carácter específico de la inteligibilidad.

Volviendo al asunto del *ὁρισμός*, Heidegger recurre a la determinación de este como *λόγος οὐσίας*. La clarificación de esta noción conducirá al carácter originario del concepto como tal. Intentaremos seguir los pasos de la exposición que ofrece el propio Heidegger.

En el § 7 de GA 18*,* Heidegger afirma que la función básica del *λόγος* es traer a mostración a los entes (*Seienden*) en su ser (*Sein*).[41] Este último es designado con el término aristotélico *οὐσία*. En tanto ser de los entes, la *οὐσία* designa el *cómo* es ese ente en su ser; el ente posee determinados aspectos que pueden ser descubiertos. Heidegger reconoce que *οὐσία* tiene varios sentidos en Aristóteles, que es un término tan polisémico como problemático.[42] Es de llamar la atención,

[41] El sentido del ser para los griegos y particularmente para Aristóteles, se ofrece en un horizonte de experiencia muy rico y complejo, a decir de Kisiel, en los siguientes términos: «Su sentido de ser viene de una experiencia muy concreta, de un mundo arqueado por el cielo, auto-encubierto y en sí mismo completo. Es en el mundo de los límites que el verdadero origen de los conceptos ha de ser hallado, cuando uno se resuelve a *hablar radicalmente* con *este* mundo, a cuestionarlo y a investigarlo con resolución. El lenguaje de la definición es ese discurrir, abordar el ser en su cabalidad y contemplar esa completud como presente» (la traducción es mía). Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time,* p. 292.

[42] Una enumeración esquemática y provisional podría arrojar los siguientes sentidos de *οὐσία* como término particularmente polisémico. (1) Ser de los entes. (2) Propiedad, posesión, bien. (3) Ente en el *cómo* de su ser. (4) Ente que está ahí para mí de modo enfático. (5) Aquello que se usa. (6) Presencia constante. (7) Unidad de ente y ser. Es lo estable. Esencia, género, especie que delimita su ser. Sujeto (físico) o sustrato (lógico). *Hyle*, entidad. *Cf.* GA 18, § 7.

sin embargo, que la ambigüedad propia de este concepto no resulta por sí sola algo necesariamente negativo para la investigación que lleva a cabo Heidegger, según él mismo sostiene. El texto parece indicar que la ambigüedad del término es más bien un indicativo de los alcances multívocos de la palabra en cuestión.

En un primer momento, Heidegger se refiere a la coexistencia del significado común de *οὐσία* con el significado terminológico o filosófico. El significado común, el del hablar común, opera desde la comprensión que Heidegger denomina "de término medio". *Οὐσία* quiere decir, en ese contexto, propiedad, posesión, bienes. En este sentido, se refiere a «un ente que está ahí para mí de un modo enfático, de tal manera que lo puedo ver y está a mi disposición» (GA 18: 25). Es el ente con el que tengo que ver todos los días. De ahí que *οὐσία* no solo se refiere a aquello que conforma la cotidianidad, sino también a lo que forma parte de lo que eventualmente constituye el conocimiento.[43] Terminológicamente, pues, *οὐσία* se refiere al ente en el *cómo* de su ser. En el significado común, subraya Heidegger, este *cómo* no se encuentra enfatizado. *Οὐσία*, en este orden de ideas, es un ente privilegiado, considerado desde su ser, en el cómo de su ser –implicado ciertamente en el significado y uso común de la palabra. Este *cómo* responde a un ente que es y *está ahí* como siendo disponible. Todo esto, de acuerdo con Heidegger, hace ver que para los griegos ser (*Sein*) significó estar los entes de modo enfático.

En consonancia con lo anterior *οὐσία* puede significar: 1) directamente los entes, donde el cómo está implicado y 2) el cómo de los entes desde su ser. Dicho de otro modo, *οὐσία* quiere decir: 1) un ente y 2) el cómo del ente, el ser en el sentido de lo que es y está ahí. Desde aquí Heidegger afirma: «*Οὐσία* es el *título del objeto de la investigación genuina* para Aristóteles y para la filosofía griega en general» (GA 18: 26). El sentido terminológico, a diferencia del común, se centra en el cómo del ser del ente. *Οὐσία* no es un ente, sino cómo es su ser. No hay que dejar de lado que en el uso común *οὐσία* también se refiere a un concreto modo del ser del ente desde

[43] A este respecto, Kisiel señala acertadamente la relación entre el ámbito conceptual y el cotidiano desde Aristóteles en los siguientes términos: «La formación de conceptos aristotélica aún manifiesta esta cercana proximidad a la actitud natural de la familiaridad precientífica inmediata, carece de sofisticación, es, en un sentido positivo, teoréticamente ingenua» (la traducción es mía). Kisiel, *op. cit.,* p. 231.

donde este es comprendido y percibido naturalmente, aunque justamente el cómo no esté enfatizado.[44]

A partir del libro Δ 8 de la *Metafísica*, Heidegger presenta un comentario del significado de *λόγος* como *ser* refiriéndose a los caracteres de ser vinculados además con el ahí, con el estar presentes estos mismos. Aristóteles ensaya en este pasaje una enumeración de *σώματα* con lo cual Heidegger pretende advertir si hay una indicación de lo que pudiese ser el suelo de la investigación del ser del ente.

El primer carácter de ser Heidegger lo sitúa, siguiendo el texto aristotélico, en el *ὑποκείμενον*. Los entes (animales, plantas, humanos, el sol, etc.) descansan *ahí* por adelantado, previamente (*ὑπό*). Cuando se habla de los entes se habla, entonces, de lo que está a la mano (*vorhandenen*); el ser de los entes tiene el carácter de ser a la mano. El carácter de ser o estar a la mano algo está conectado con el ser del ente en el sentido del significado común. Lo que está ahí es lo que descansa ahí, lo que está a la mano en la vida concreta que va conformando la existencia y que no necesita confrontar cara a cara su ser.

En segundo término, se encuentra el *αἴτιον ἐνιπάρχον*: lo que está ahí a la mano en cierto modo de ser. Se refiere a la función de ser *αἴτιον τοὺ εἶναι*.[45] En esto consiste el sentido de *ψυχή*. El "alma" también está a la mano de cierto modo pues conforma el ser específico de lo que es llamado vida; lo vivo es siendo "en un mundo", señala Heidegger, está orientado en él y sabe de su entorno. Algo vivo, ciertamente, no está a la mano como algo accesible sin más, sino que está ahí de un modo explícito desde el cual se puede mover a sí mismo respectivamente alrededor (*κινεῖν*).

---

[44] En el estudio introductorio que ofrece Calvo Martínez a su traducción de la *Metafísica* de Aristóteles se encuentra un esclarecedor pasaje sobre el sentido de la *oúsía* que merece la pena traer a colación aquí: «Al proponer como objeto de conocimiento "lo que es, en tanto que algo es", Aristóteles no está proponiéndose estudiar una idea o "noción" abstracta (la noción de "lo que es" o de "ente", en la terminología tradicional): se propone estudiar *lo que es*, es decir, las cosas que hay, las múltiples realidades que pueblan el universo. Considerando las cosas en tanto que *son*, Aristóteles se encuentra con que son, y *decimos* que son, o bien por ser entidades, o bien por ser afecciones, etc., de las entidades (…). Se produce así la "reducción" de la ciencia universal de "lo que es, en tanto que algo es" al estudio de la entidad, de la *ousía*». Calvo, "Introducción" a Aristóteles, *Metafísica*, p. 49.

[45] Calvo lo traduce como "causa inmanente".

En un tercer momento, el carácter representado, por ejemplo, por la superficie de un cuerpo lo nombra el término *μόριον ἐνυπάρχον*. Si se pudiese eliminar la superficie de un cuerpo este ya no estaría más. Ello constituye el estar ahí de un cuerpo, lo circunscribe: *ὁρίζον*. El cuerpo está circunscrito por este carácter de ser y en este sentido determinado en su ser mismo. Para los griegos, señala Heidegger, el límite es un modo de ser fundamental y genuino del estar ahí de los entes pues designa a los entes como lo que está ahí visible, determinable y aprehensible en su ser.

Finalmente, el carácter de ser a la base del cual el *λόγος* en tanto *ὁρισμός* habla de los entes es referido aquí como *τὸ τί ἦν εἶναι*. Esto indica el *qué* del ser tal como ya es; se refiere al ente en sí mismo tal como ya era, de lo cual se origina su ser, su procedencia. Habla del ente particular que se vuelve accesible de un modo señalado cuando se toma cierta distancia de él, pero aún en proximidad. Este carácter, señala Heidegger, habla de un complejo de determinaciones de ser y apunta a la consideración que permite pensar en el *λόγος* como *ὁρισμός*. El pasaje es el siguiente: «(..) *la esencia* (*εἶναι*), cuyo enunciado (*λόγος*) es definición (*ὁρισμός*), también ella se dice que es la entidad (*οὐσία*) de cada cosa».[46] Este último es el que, finalmente, interesa destacar ahora.

Heidegger ve en el término *λόγος ὁρισμός* aristotélico un modo muy señalado de referencia al mundo en el que el habla se dirige a los entes observando su estar presente, su actualidad. De ahí que *ὁρισμός* se refiera a un *λόγος οὐσίας* en tanto un *λεγειν* particular, una posibilidad determinada del habla. Apoyado en *Metafísica* Z 3, Heidegger sostiene que el sentido de *ὁρισμός* se aleja, en lo que plantea Aristóteles, del habla cotidiana. Más próximo a un saber teorético, sin embargo, *ὁρισμός* no se encuentra escindido del todo de un saber previo y común. En todo caso supone como base un modo “medio” y regular de orientación por parte del hablante que posibilita el decir que define. El ente que está ahí de modo “natural” se presenta de manera tan evidente que no es del todo visible su ser. El ente aparece en sentido “reducido”. Este “no notar” a cabalidad el ser del ente es, con

[46] Aristóteles, *Metafísica*, Δ 8, 24 (Traducción de Calvo Martínez).

todo, un modo de auto-mostración. Dicho de otra manera, lo que Heidegger indica es que la definición tal como podría interpretarse desde Aristóteles va de un no-genuino-estar-ahí los entes al genuino-estar-ahí del cómo de su ser. Se parte de la vaguedad de lo dado desde una orientación en el mundo que no ofrece de inmediato la particularidad del objeto, de sus momentos. En esto estriba una de las diferencias entre el habla común y el habla terminológica. Esta última, en cierta medida, habla de los límites de lo que está ahí, es decir, ve la cosa en su genuina articulación. La idea de limitación de eso que está ahí evidentemente juega un papel fundamental. El aspecto de la cosa está determinado por su límite (*πέρας*) en tanto fin, completud (*τέλος*). Lo anterior destaca como una orientación hacia lo que podríamos entender por "investigación teórica" para los griegos y concretamente para Aristóteles, desde la óptica de Heidegger, en la cual la idea de límite es un carácter de ser. Esta modalidad del *λόγος habla*, es decir, *muestra* a los entes en su ser, siempre y cuando al hablar los haga explícitos como teniendo límite, como lo que efectivamente *son*. El acceso posibilitado por el *λόγος ὁρισμός* es, desde la interpretación heideggeriana, el genuino referirse al mundo y a los entes.

¿Es esto lo que esclarece, finalmente, el problema de la conceptualidad? Indagar en el sentido del *λόγος*, de acuerdo con Heidegger, es estar en el camino hacia la explicación de la conformación de conceptos como posibilidad eminente del *ente existente*. Se lee en GA 18: «*Wir suchen nach der Basis, der Bodenständigkeit der Begriffsbildung im Dasein selbst. Begriffsbildung ist keine zufällige Angelegenheit, sondern eine Grundmögliechkeit das Dasein selbst, sofern es sich für die Wissenschaft entshieden hat*» (GA 18: 104).[47] Por una parte, la formación de conceptos viene marcada por el hecho de que los entes pueden ser determinables, asibles en su ser; por la otra, se encuentra el modo básico de ser del ser humano en tanto habla, el *λέγειν*, que hace que el mundo sea asible, determinable en conceptos.

[47] "Buscamos las bases, el carácter originario, de la formación de conceptos en el ser-ahí mismo. La formación de conceptos no es un asunto accidental, sino una posibilidad básica del ser-ahí mismo en tanto que, como ser-ahí, ha hecho una decisión a favor de la ciencia" (la traducción es mía).

En última instancia, el ámbito que abre la posibilidad de la conceptualización es el mundo. Dicho de manera provisional, esto se refiere a un vivir que tiene la posibilidad de articular formal y conceptualmente lo dado en la experiencia. En el horizonte medio, por ejemplo, podemos pasar de largo ante situaciones, cosas u otros vivientes pues hay *algo* en lo cual nos encontramos, la propia vivencia mundana como tal. El viviente, dada dicha situación, posee la posibilidad de concebir sintéticamente lo dado, llevarlo a mención, llevar a cabo juicios sintéticos de percepción o discursos complejos de carácter teórico.

*

Desde los elementos que se han planteado en este capítulo a modo de preámbulo y a la vez presentación de la problemática que nos ocupa, creemos que resulta claro que el problema de la conceptuación desde la interpretación que ensaya Heidegger de Aristóteles y que hemos expuesto brevemente ya implica una serie de elementos con una clara connotación fenomenológica que requieren una explicación más amplia. Esto lo llevaremos a cabo, como anunciamos en la introducción a este trabajo, de la mano de los rendimientos que la propia fenomenología propuesta por Husserl, prioritariamente en la quinta y sexta de las *Investigaciones lógicas,* ofrece en relación a la posibilidad de llevar a cabo juicios sintéticos y en qué sentido cabe establecer una relación entre actos de intención significativa y de intuición. Acaso se han mencionado implícitamente estos asuntos bajo la forma de un bagaje aristotélico. Toca el turno de abordar expresamente los planteamientos husserlianos relativos a la configuración predicativa y cómo se vincula esta con la intuición en clave fenomenológica.

Capítulo segundo

El pensamiento intuitivo como caracterización fenomenológica del conocer. Una lectura de la sexta de las *Investigaciones lógicas*

§ 8. Introducción

El capítulo que a continuación presentamos tiene por objetivo destacar algunos momentos claves de la propuesta fenomenológica de E. Husserl en torno al análisis del conocimiento tomando como base la correlación entre intenciones significativas y cumplimientos intuitivos. Asunto medular en las siguientes páginas será también la explicación del modo en que las representaciones que se articulan en expresiones suponen un momento objetivante decisivo para la comprensión del carácter categorial que hace emerger una nueva modalidad de la objetividad dentro de lo que Husserl denomina vivencias intencionales. Es necesario subrayar que las consideraciones que se exponen en este capítulo tienen como base principal las *Investigaciones lógicas*[48] (Hua XIX), obra de 1900-1901 que goza de un amplio reconocimiento en el ámbito filosófico del siglo XX por su carácter seminal en el ámbito de los estudios fenomenológicos.

Lo que se busca en esta parte de la investigación, así pues, es exponer los elementos teóricos necesarios que abran la posibilidad de comprender cómo pueden entenderse eventualmente las metas y los límites del decir filosófico desde la perspectiva fenomenológica considerada a partir de la primera gran configuración de la obra del pensador de Prossnitz. Esta tarea exige interpretar la propuesta

[48] A partir de aquí, *IL*. Usamos la versión en castellano de Manuel G. Morente y José Gaos *Investigaciones lógicas 1* y *2*. Madrid: Alianza, 2017.

fenomenológica de cara a la correlación entre intenciones significativas y sus posibles cumplimientos. Además de ello, es preciso intentar reconocer en qué medida contribuye el primer impulso de la fenomenología de Husserl a la problematización y eventual resolución de las cuestiones relativas a la lógica del discurrir filosófico. Nuestro objetivo en estas páginas es, en este sentido, hacer comprensible de qué forma los análisis husserlianos de *IL* inciden en la posterior conformación de la noción de indicación formal propuesta por Heidegger.[49]

En este orden de ideas, los contenidos del presente capítulo dedicado a la caracterización fenomenológica del conocer apuntan a una indagación en torno a cómo, en general, puede pensarse la tarea de la lógica fenomenológica de cara a la formación de conceptos. Para dicho efecto, se abordarán, como decíamos, algunos de los señalamientos desarrollados por Husserl en *IL*, trabajo decisivo que dio por inaugurada la tradición fenomenológica de nuestro tiempo. Este texto, es bien sabido, fue el que Heidegger estimó como el trabajo que marcaría un hito en la filosofía del siglo XX. El autor de *Ser y tiempo* se refirió en varios momentos de su extensa obra al impulso determinante que recibió de la fenomenología expuesta en esa obra de Husserl[50], sobre todo en lo que respecta a la problemática desarrollada en la sexta *IL* que contribuyó, como Heidegger señaló en varias ocasiones, a la elaboración de la pregunta que interroga por el sentido del ser[51]. De tal modo, ha

---

[49] Respecto a este modo de abordar el asunto de la intuición fenomenológica categorial y las metas de los conceptos filosóficos atravesados por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, un señalamiento importante de Ramón Rodríguez que guía nuestra propuesta de interpretación: «Que la comprensión de la vida sea estructural, que pueda explicitarse en categorías, implica que hay en ella algo así como lo que la sexta *Investigación lógica* llamaba una intuición categorial. Creo que puede hacerse el ensayo de ver que el modelo de la intuición categorial está latiendo en la experiencia originadora de las categorías de la vida». Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, p. 175.

[50] *Cf*. *Mi camino en la fenomenología*, el *Seminario de Zähringer, De camino al habla* y los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, entre otros. No hay que olvidar la dedicatoria que aparece en *Ser y tiempo: «A EDMUND HUSSERL. En señal de veneración y amistad*».

[51] A reserva de lo que el propio Heidegger haya asumido sobre la influencia por él recibida de *Investigaciones lógicas*, autores como el mismo Ramón Rodríguez afirman que, a fin de cuentas, la perspectiva fenomenológico-trascendental que aparece con la publicación de *Ideas* (que se venía gestando en textos y cursos anteriores a 1913) es realmente la que resuena con más fuerza en el giro hermenéutico desarrollado por Heidegger en la década de los 20's: «La posición fenomenológica fundamental de Heidegger, tal como puede verse desde sus primeras lecciones de Friburgo, resulta claramente incompatible con la concepción de la intencionalidad y del análisis fenomenológico de, precisamente, la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (…). Heidegger se encuentra más

de mantenerse presente que el impulso que guía las siguientes páginas está marcado implícitamente por la pregunta que cuestiona los modos en que las metas de la fenomenología misma se vieron modificadas, acaso radicalmente, cuando las formas categoriales arraigadas en una modalidad de la intuición en sentido lato se transformaron en indicaciones formales.

En función de lo anterior, la interpretación que se plantea en este capítulo en torno a la relación entre la vivencia y cómo le es dado a la conciencia el contenido intencional de las mismas con miras a su expresión en conceptos, se decanta por comprender el sentido de una *situación* o *estado de cosas* vivido en virtud de los elementos formales que la constituyen. Dicha *situación*, que no habría que identificar con "grupos de cosas" o "sucesos", sino con sintagmas nominales que se configuran judicativamente[52] –considerado a la luz de lo que Husserl desarrolla principalmente en la sexta *IL*–, puede comprenderse, en un primer momento, desde la consideración del *es* predicativo como dato. El yo fenomenológico, pues, puede experimentar una aproximación intuitiva, como veremos, al *ser* de cosas que se constituyen en conjuntos o situaciones de hecho gracias a una síntesis categorial. Mostraremos que de este *es* no hay, en rigor, sensación al modo de la que se tiene cuando se percibe un color; no hay una impresión luminosa en la pupila que el iris regule, que el cristalino y la córnea enfoquen para "captar", finalmente, *lo categorial*. Y es así que cuando Husserl abre la posibilidad de pensar en la "percepción" intuitiva de una situación aparece aquello que se denomina en fenomenología *intuición categorial*. Hay, en este sentido, evidencia de una verdad cuando algo se intuye plenamente en un acto perceptivo, pero de otro modo más complejo, también intuitivo –y por tanto inmediato–, lo que se aprehende categorialmente posee un estatus que obliga a plantear fenomenológicamente una objetividad diferente y nueva en relación a la intuida en los actos simples.[53] Se vuelve necesario, de tal

cercano, pese a sus críticas, a la *Ideen* y a la fenomenología trascendental que a las *Investigaciones lógicas*». Rodríguez, *op. cit.*, p, 38. Con todo, quisiéramos ver en este trabajo "con nuestros propios ojos" si esto es así y en qué sentido.

[52] *Cf.* Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid*, parte segunda, 3.

[53] Al respecto, comenta también García-Baró: «(…) ¡su plenitud intuitiva no solo no es parte de mi propia vida intencional sino que ni siquiera es sensible! Y jamás puedo renunciar a que existen deveras auténticas percepciones categoriales adecuadamente evidentes, porque hacerlo (…) es

manera, postular la existencia de *actos categoriales* que se refieren a otra modalidad de objetividad en relación a la que impera en los actos de percepción simple; aquellos, como veremos, son de un carácter superior y, al mismo tiempo, fundado. La objetividad que les corresponde es, en relación a la aprehensión sensible, nueva, compleja y plurirradial, configurada por formas categoriales que se vuelven aprehensibles en los juicios. De tal modo, la intuición categorial que postula Husserl en las *IL*, como intentaremos dejar en claro, arroja una nueva luz sobre cómo comprender aquello que se podría denominar un "ver" fenomenológico. Al mismo tiempo, la situación objetiva queda determinada como un darse complejo y rico categorialmente que se configura judicativamente de un modo claramente diferenciado de la intuición sensible.

En este orden de ideas, una investigación sobre los orígenes y rendimientos de la conceptuación filosófica desde la perspectiva fenomenológica creemos no puede eludir la exposición de la intencionalidad. Esta atraviesa toda la cuestión de la relación entre la esfera predicativa y aquello que la funda. No se pretende aquí, sin embargo, agotar el amplio campo que un análisis de la intencionalidad supondría. En vías de ganar claridad respecto al tema que interesa en este trabajo –la conceptuación, el discurrir filosófico, su origen y sus alcances–, baste señalar algunos aspectos fundamentales en torno a la teoría fenomenológica de la intencionalidad en base a la primera configuración del pensamiento de Husserl. El siguiente apartado se refiere, sobre todo, a la naturaleza de las vivencias intencionales y cómo es que el autor de *IL* analiza algunos de sus rasgos esenciales en relación a los juicios, a su *esencia intencional*, a cómo puede comprenderse inicialmente la situación objetiva. Buscamos, además, esclarecer los vínculos fenomenológicos entre representación, nombre y juicio, advirtiendo, además, en qué consiste la operación que Husserl denomina nominalización de los actos sintéticos plurirradiales.

---

sucumbir al escepticismo debido a que es renunciar a que se capte con evidencia, por ir al ejemplo más duro, qué significa realmente *ser* (este factor incluido en todas las situaciones, ya sean vitales, ya sean extensionales, ya sean ideales o eternas)». García-Baró, "La esencia original de las *Investigaciones lógicas*", en *Husserl domani*, p. 187.

Así mismo, en los subapartados posteriores del presente capítulo se abordarán explícitamente las consideraciones en torno al conocimiento en clave fenomenológica destacando el problema relativo a la adecuación de los actos de intención significativa respecto a lo que Husserl denomina actos de intuición impletiva. Así pues, la tematización de la función intelectiva y la manera en que las formas categoriales cristalizadas en los juicios plurirradiales sintéticos alcanzan intuición será también objeto de indagación.

Finalmente, se abordará la importante aportación de la fenomenología husserliana de la época de las *IL* que bajo el título de *abstracción ideatoria* permite advertir un modo en que la intuición categorial alcanza, a través de ciertos actos, la percepción de lo universal abriendo con ello la posibilidad de una explicación fenomenológica de las categorías. No quisiéramos dejar de subrayar que la exposición que a continuación se ofrece pretende poner de relieve hasta qué punto y en qué sentido los rendimientos de *IL* ha inspirado los posteriores planteamientos heideggerianos que hacen de la indicación formal el modo de conceptuación filosófica por excelencia.

§ 9. Intencionalidad, estructura de las vivencias

La noción de intencionalidad tal como Husserl la plantea fundamentalmente en la quinta de la *IL* resulta de primera importancia para esclarecer en qué sentido puede comprenderse el modo en que la fenomenología de esta época aborda el análisis de las vivencias y, sobre todo, qué papel juega ahí el nombrar y el hacer juicios respecto a aquello vivido intencionalmente. La meta de este apartado es, pues, mostrar qué comprensión de las vivencias intencionales puede contribuir a plantear la cuestión de si lo categorial interviene y de qué modo en los actos a cuya base se encuentran representaciones. El examen de estas, entendidas en tanto actos objetivantes simples y también complejos, es decir, unirradiales y plurirradiales, será abordado en las siguientes páginas. Esto de cara a la posibilidad de que una consideración de la esencia intencional del acto –la copertenencia entre materia y cualidad– , es decir, de lo que hace a las vivencias intencionales, permita la valoración del estatus de lo categorial, los actos formales y, eventualmente, la puesta en marcha de actos judicativos como posibilidades fundadas en lo dado. La noción de intencionalidad resulta, así, fundamental para comprender en un sentido amplio en qué consiste aquello que la fenomenología intenta describir rigurosamente cuando se refiere a la experiencia o, más concretamente, a las vivencias.

Una consideración que interesa subrayar aquí sobre los rendimientos de la filosofía husserliana de la época de las *IL* se encuentra en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo,* curso estival que imparte Heidegger en 1925 (GA 20). A modo de preámbulo, un comentario al respecto.

En estas lecciones se destaca que una de las grandes aportaciones de la fenomenología por parte de Husserl es precisamente la teoría de la intencionalidad. Esta opera, de acuerdo con Heidegger, de modo decisivo en dirección a una comprensión correcta de la intuición categorial y, a nuestro parecer, para eventualmente abordar con bases fenomenológicas el problema de la conceptuación filosófica y sus metas. Al respecto, señala Heidegger:

> Sin tener la posibilidad de rastrear aquí las estructuras de lo intendido en cada caso en cuanto tal, no se puede siquiera pensar en elaborar científicamente una fenomenología de la formación de conceptos –la génesis del concepto a partir de la significación– que se extraiga de los propios fenómenos. Ahora bien, sin un fundamento tal, ninguna lógica pasa de ser una cosa de diletantes o pura construcción (GA 20: 60).

En este orden de ideas, de modo muy conciso, la intencionalidad es lo que constituye la estructura de las vivencias del yo. El acto intencional implica, pues, un "dirigirse a" desde la conciencia hacia sus *polos intendidos*. Cuando se habla de un acto intencional en términos de percepción, por ejemplo, habría que tomar las debidas precauciones y evitar la identificación del objeto real con lo intencionado. Aquello que podríamos pensar como lo intendido, más que el ente sensible "en sí mismo", es el *ente percibido-intendido* que cae indefectiblemente en la conciencia, apunta Heidegger. Con esto lo que se quiere indicar es que el yo *se dirige* intencionalmente a un referente, en este caso a través de la percepción. El polo *intendido*, desde la lectura de GA 20, es el ente en su *modo* de ser-percibido. De tal manera, lo que la fenomenología intenta hacer ver, en este orden de ideas*,* es que lo percibido en este caso no es la cosa misma "en sí" o real, como hemos apuntado. De acuerdo con los planteamientos de Husserl, continua Heidegger, cuando se lleva a cabo un análisis de la vivencia intencional se tendría que hablar, en todo caso, de la cosa en tanto algo intendido, es decir, como eso que constituye el contenido de ese algo a lo que se dirige el acto. Hasta aquí Heidegger.

¿En qué consiste, pues, y cómo se puede entender lo que conforma para Husserl la esencia intencional del acto? Con las miras puestas en destacar los elementos que puedan contribuir a esclarecer el modo en el que algo llega a ser aquello a lo que se dirigen los actos situemos el análisis primeramente en el papel que juega el contenido intencional en las vivencias.

a. Contenido intencional: la negación del objeto.

El terreno sobre el cual los análisis fenomenológicos en torno al mundo de la vida, a las cosas, a los otros, a lo que somos y nos incumbe vitalmente en todos sentidos se fundan en lo dado. Lo que en fenomenología se denomina *vivencias* posee una estructura que, de acuerdo con Husserl decíamos, bajo el término *intencionalidad*.

Husserl subraya en los pasajes que dedica al análisis de esta noción, concretamente en la quinta *IL*, que no se debe perder de vista que el concepto fenomenológico de *vivencia* se diferencia metodológicamente del empleado en el uso común. *Vivir* es, dentro del contexto de la obra temprana de Husserl, *tener* ciertos actos (Hua XIX, 5°, § 3),[54] lo que significa que el yo fenomenológico posee contenidos *intencionales* «en la corriente fenomenológicamente unitaria de la conciencia» (Hua XIX, 5°, § 3). Es necesario observar que las vivencias del yo están constituidas por *contenidos de conciencia*, no así por objetos "reales" en cuanto tales. Es decir, esto implica que la existencia empírico-real de los objetos en cuestión carece del carácter intencional que pretende tematizar aquí la fenomenología de las *IL* (Hua XIX, 5°, § 2).[55]

En pos de aclar lo dicho arriba es necesario considerar, de la mano de Husserl, que entre las vivencias y el objeto real aprehendido se tiene que hablar, estrictamente, de una escisión. Los análisis fenomenológicos desarrollados en *IL* sostienen que una consideración del objeto no forma, estrictamente hablando, parte de la vivencia.[56] Esto significa que, a un nivel básico, por hablar en estos términos, el mero saber ciertas cosas, en la esfera de lo práctico y cotidiano, por ejemplo, solo

[54] Haremos la referencia a los pasajes citados de *IL* a través del número de investigación y el parágrafo correspondiente.
[55] De ahí que Miguel García-Baró afirme que una clave de las *Investigaciones lógicas* sea que «nada de la vivencia es parte de su objeto intencional y nada del objeto intencional es parte de la vivencia». García-Baró, "La fenomenología y la lógica", en Serrano de Haro, (ed.), *Guía Comares de Husserl*, p. 43.
[56] La aclaración de Ramón Rodríguez es sumamente ilustrativa: «Ciertamente la idea de «vivencia intencional» pone en juego dos elementos: vivencia y objeto; pero la intencionalidad misma no es más que una peculiaridad íntima de las vivencias, el rasgo definitorio de ellas. Ella no relaciona nada, no enlaza dos cosas, sino que constituye en su esencia una sola: la vivencia» Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, p. 40.

puede estar cierto, en un primer momento, de aquello que está en la propia vida de conciencia, lo intendido.[57] El percibir un color en un planteamiento "objetivo" en el contexto de las teorías críticas del conocimiento, por ejemplo, no equivale a *tener vivencia de tal color*, esto ya en clave fenomenológica. El momento color es la vivencia, donde la percepción se refiere al contenido de lo vivido, que en esta lógica no considera al objeto como tal. El objeto mismo, pues, no es vivido; lo que aparece es, más bien, una "aprehensión objetivadora". Se puede leer en la quinta *Investigación*:

> El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que «se halla frente» a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen, son vividos (Hua XIX, 5°, § 2).

En esta dirección es necesario tener muy presente que la vivencia y el objeto no son lo mismo y, en ese sentido, mantener la atención en que *el propio fenómeno es la vivencia* que consiste en el aparecer de lo presente, no en el objeto como tal. De ahí la importante diferencia conceptual entre contenido intencional y contenido real. Estrictamente hablando, pues, el fenómeno no es la cosa aparente real sino la vivencia misma (Hua XIX, 5°, § 2). Esta última, siguiendo a Husserl, habría que entenderla en relación a un tener contenido de conciencia en la corriente fenomenológicamente unitaria de esta (Hua XIX, 5°, § 3). En esta dirección quedarían identificados el contenido vivido con la vivencia y lo sentido con la sensación, donde la conciencia quedaría determinada bajo el título de yo fenomenológico en tanto corriente de las vivencias y los elementos que la constituyen (Hua XIX, 5°, § 11).

La intencionalidad, pues, es una peculiaridad interna de ciertas vivencias. A lo que se denomina "acto", en este contexto, es precisamente a las vivencias intencionales, determinadas por tener referencia a un contenido y establecer una dirección hacia

[57] Junto a esto intendido hay ciertas verdades lógicas, cosa que, como indica Miguel García-Baró, «implica la existencia ideal de sus partes y sus tramas». García-Baró*, op. cit.,* p. 43.

algo (Hua XIX, 5°, § 11). Este contenido, que Husserl denomina en la quinta *IL* "contenido inmanente", se refiere precisamente a "contenidos *intencionales*" que se diferencian de los contenidos «pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales» (Hua XIX, 5°, § 11). Estos últimos, en su carácter "*verdaderamente inmanente*", no son *intencionales*. Estos, explica Husserl, sirven de apoyo a la intención, pero no son vividos como *intendidos*. La representación tiene en este tipo de contenidos elementos que no forman, pues, parte de la vivencia en estricto sentido, pero que están ahí como lo que sostiene de alguna manera la intención sin ser ellos mismos intencionales.

En pos de alcanzar cierta claridad terminológica se pude afirmar ahora, de la mano de Husserl, que la vivencia es un trozo o factor auténtico y constitutivo de la unidad del individuo psíquico. En este tenor, el carácter intencional se referiría a un género de vivencias donde sucede una referencia a algo, en la mención, representación o en modos análogos (Hua XIX, 5°, § 13). En esto precisamente consiste lo que significa acto: vivencia intencional donde subsiste una clara diferencia entre el contenido sentido y el objeto de la percepción que, aunque presentado, no es *auténticamente consciente*.

Tenemos, dado lo anterior, que el "objeto" percibido no es *strictu sensu* el contenido vivido. En este sentido, las sensaciones vividas no *aparecen* objetivamente. De ahí que se pueda leer en el texto: «contenidos de conciencia en el más amplio sentido descriptivo de vivencias, son también los caracteres intencionales e igualmente los actos completos; por tanto, todas las diferencias que podemos encontrar son *eo ipso* diferencias del contenido» (Hua XIX, 5°, § 14). Es preciso, pues, aceptar con Husserl que el contenido es una vivencia que constituye la conciencia (Hua XIX, 5°, § 14) y que ella es una "complexión de las vivencias". Los contenidos de conciencia son, finalmente, contenidos vividos que terminan siendo aprehensiones que precisamente operan como actos concretos.

En este tenor, podemos decir ahora que el contenido "real" y el contenido *intencional* quedan claramente diferenciados en la exposición que Husserl desarrolla en la quinta de las *IL* ponderando claramente que la fenomenología descriptiva que está

planteando en esta época se concentra en el carácter intencional de la vivencia. La peculiaridad de las vivencias o actos como tales estaría determinada precisamente por su contenido intencional (Hua XIX, 5°, § 17). Si dejamos, pues, de lado la noción de objeto, resulta claro que contenido intencional funciona como el correlato, es decir, como aquello que nos *representamos* de varias maneras. El "contenido intencional" se refiere, pues, al *correlato* intencional del acto. Husserl específicamente señala: «cuando nos representamos una casa, es esta misma casa» (Hua XIX, 5°, § 17). La misma cosa, además, puede ser intencionada de diversos modos. El ejemplo al que aduce Husserl en los pasajes que comentamos es relativamente sencillo: cuando nos representamos a un célebre personaje como el Emperador de Alemania, también podemos "intencionar" ese algo de la vivencia como el hijo del emperador Federico III o como el nieto de la reina Victoria (Hua XIX, 5°, § 17). Lo importante aquí es que al correlato, el Emperador de Alemania en este caso, la conciencia se puede dirigir de diversos modos intencionales.

En este mismo orden de ideas, Husserl se refiere a la posibilidad de que lo intencionado sea *total* siendo a la vez uno y complejo, es decir, que sea algo cuyo contenido intencional sea plural y al mismo tiempo goce de plenitud unitaria. Habría que entender aquí, por ende, que el contenido de un acto intencional puede ser compuesto y, al mismo tiempo, *íntegro*. Esto apunta a la comprensión de lo intendido como lo vivido en tanto una suerte de "unidad de lo diverso" pues el acto en cuestión «*tiene su correlato en un solo objeto*» (Hua XIX, 5°, § 17), aclara Husserl[58]. Esto cabe pensarlo, en primera instancia, desde los modos en que las situaciones objetivas o situaciones de hecho (*Sachverhalte*)[59] en su carácter complejo y unitario posibilitan emitir juicios. En otros términos, habría que pensar en situaciones que funcionan correlativamente como el polo compuesto e intendido de

[58] Una importante aportación al asunto de los actos compuestos la hace Husserl en el § 18 de la 5° *Investigación* donde se lee: «Cada acto parcial tiene su particular referencia intencional; cada uno tiene su objeto unitario y su modo de referirse a él. Pero esos varios actos parciales se integran en un solo acto total, cuya función total consiste en la unitariedad de la referencia intencional. Los actos parciales contribuyen a ésta mediante sus funciones parciales; la unidad del objeto total representado y el modo de la referencia intencional a él no se constituyen *junto a* los actos parciales, sino *en* ellos y en el modo de su unión, que produce el *acto* unitario y no la mera unitariedad de una vivencia» (Hua XIX, 5°, §18).

[59] Regresaremos a la tematización de este concepto más adelante.

juicios. En este orden de ideas, cabría señalar que en un juicio el sujeto de un predicado se encuentra referido a una determinada situación y, a la vez, esta última implica al sujeto como siendo o estando de esta o aquella manera. Dicha situación objetiva como totalidad una y múltiple constituye lo propiamente intencionado (Hua XIX, 5°, § 17). Lo importante es advertir aquí –desde nuestra lectura y para los fines que interesan a esta investigación– que Husserl piensa el contenido intencional "pleno y total" de un acto judicativo como siendo algo "entero". Cuando afirmamos que "el corazón se encuentra del lado izquierdo del pecho", por ejemplo, emitimos un juicio sobre una situación o estado de cosas. Esto último se refiere a «la *situación de hecho* sobre que se juzga» (Hua XIX, 5°, § 18). Así pues, el carácter objetivo total e intencional pertenece a la situación y no así exclusivamente a los elementos sujeto o predicado de él como fragmentos. Con todo, como se verá más adelante, puede llevarse a cabo una conversión nominalizadora de actos sintéticos que conducen a actos unirradiales nominales.

De cualquier modo, los actos compuestos, esa "máquina de máquinas" como dice el propio Husserl, se pueden interpretar predicativamente como constituidos por el sujeto y el predicado que habla de la posición del sujeto. La predicación, en este contexto, apunta a la situación objetiva a la que antes nos referimos, esto considerando que Husserl sostiene que el juicio como unidad tiene en la situación objetiva unitaria su correlato tal como esta aparece. A ello se refiere el siguiente pasaje:

> Así como el juicio no existe junto a los actos del sujeto y del predicado, ni entre ellos, ni junto a los actos de la hipótesis y de la indiferencia, ni entre ellos, sino en ellos, como la unidad dominante, así en el lado correlativo la situación objetiva sobre la que se juzga es la unidad objetiva, que se compone de sujeto y predicado, de hipótesis y de consecuencia, *tal como aparece* (Hua XIX, 5°, § 18).[60]

Lo que es preciso retener en esta consideración es que la situación objetiva es el correlato del juicio que en última instancia muestra una unidad de sentido

[60] El subrayado es mío.

compuesta que opera como fundamento de todo posible llevar a conciencia, a través del mismo juicio, la situación de hecho en cuestión.

b. Materia y cualidad: esencia del acto intencional

Una posibilidad eminente dentro del análisis del contenido intencional, de acuerdo con los pasajes de la quinta *IL* a los que ahora nos referimos, descansa en un señalamiento enfocado, en un primer momento, a lo que la fenomenología llama *materia intencional del acto*, es decir, en este contexto específico, aquello que constituye *el sentido de la aprehensión*. La materia, dice el propio Husserl, es lo que hay en el acto que da la referencia precisa a aquello intendido de modo determinado. «La materia –advierte Husserl– (…) es aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no solo determina la aprehensión de objeto por el acto sino que también determina *como qué* lo aprehende, que notas, relaciones, formas categoriales el acto atribuye al objeto» (Hua XIX, 5°, § 20). La materia la entendemos, de la mano de Husserl, como un momento abstracto del acto que provee de sentido a lo aprehendido; dicho de otro modo, es lo que hace que la conciencia se represente esta y no otra cosa (Hua XIX, 5°, § 20). Es, pues, lo que da dirección y lo que aporta una referencia plenamente determinada del qué y cómo de eso referido.[61]

La materia es, en este orden de ideas, el *sentido pleno* de las vivencias intencionales en cuestión; aquello que finalmente determina qué y cómo es que se aprehende categorialmente lo aprehendido. Husserl piensa, en este orden de ideas, la materia como aquello que, sin ser el objeto mismo, el qué empírico –pues este no

[61] Es, como señala García-Baró, lo que hace que el acto sea intencional y, agrega en un tono no exento de ironía, «Tenemos la desgracia de que Husserl decidió llamar a este momento capital *materia*» (García-Baró, *op. cit.,* p. 45).

se encuentra por ningún lado en la vivencia–[62], integra, como referente intencional, el sentido del acto[63]. Afirma Husserl en esta dirección: «(…) una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le hace *presente el objeto*» (Hua XIX, 5°, § 23). Y esta vivencia, habría que subrayar, tiene presente lo representado porque de alguna manera –esperamos mostrar de qué modo– ella *ve* lo dado gracias a la participación de elementos categoriales. En ello estriba justamente la relevancia que va a adquirir lo que la fenomenología husserliana denomina "intuición categorial", como se expondrá más adelante en este trabajo. Por lo pronto es preciso decir que la representación de lo percibido, imaginado o recordado, o de una situación objetiva descansa en la materia que configura precisamente el *sentido* de eso que es representado, un sentido que abre la posibilidad de mentar el contenido correlativo del acto intencional en cuestión de tal o cual modo.

La materia es, pues, «un componente de la vivencia concreta» (Hua XIX, 5°, § 20) que permite pensar en ciertos actos simples o en actos fundados en ellos, en determinada situación de hecho y en su sentido. Más exactamente señala Husserl: «*La materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no solo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*» (Hua XIX, 5°, § 20).

---

[62] Por ello puede decir Husserl lo siguiente: «El objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica real; trasciende del acto, hablando en general. *Es indiferente a este respecto en qué sentido y con qué razón se hable de su «ser», es indiferente que sea real o ideal, que sea verdadero, posible o imposible; el acto va «dirigido» a él*» (*IL 521*).

[63] Rodríguez cuestiona que la materia sea un rendimiento intuitivo y, por tanto, fenomenológico en las posiciones que defiende Husserl en la quinta *Investigación.* El autor de *La transformación hermenéutica de la fenomenología* define que la materia no es algo que se pueda intuir directamente en la vivencia. «Si se sigue el camino de la quinta *Investigación*, que conduce al concepto de materia, creo que puede afirmarse que el modo como Husserl llega a ella no se basa en fundamentos descriptivos, no hay algo así como una intuición que, en la reflexión, muestre la materia como momento integrante del acto, sino que más bien lo que impera es el razonamiento de que algo ha de haber en la vivencia, puesto que el objeto no está en ella, que se haga cargo de la referencia a él. Pero lo inmediatamente visto en cada vivencia es siempre su objeto y no la materia». Rodríguez, *op. cit.*, p. 44.

El análisis de la naturaleza del acto intencional conduce, así, eventualmente a lo que Husserl denomina puntualmente *esencia intencional*, compuesta por la unidad que en fenomenología se designa bajo los títulos *cualidad* y *materia*.

La cualidad, por principio, explica Husserl, denota el "carácter general" del acto. Esto se vuelve comprensible si se piensa la relación que hay entre la materia y su propiedad. La primera, como se ha señalado, se refiere a lo que define, en el caso judicativo, por ejemplo, sobre qué situación se está juzgando y en qué sentido; es el componente de la vivencia concreta (Hua XIX, 5°, § 20) que apunta a algo intendido en un acto o se refiere a una situación objetiva. Ahora bien, es evidente que los actos, es decir, las vivencias intencionales, tienen la propiedad o cualidad de llevarse a cabo como representaciones o juicios, deseos o preguntas, etcétera. Estos modos diversos de "intencionar" una misma materia develan que cada acto posee una determinada manera de dirigirse a lo intendido; es a lo que estos pasajes que comentamos de *IL* justamente se refieren cuando se habla de *cualidad*. Por ello Husserl puede afirmar: «*el mismo contenido* puede ser una vez contenido de una mera representación, otra vez contenido de un juicio, en otros casos contenido de una pregunta, de una duda, de un deseo, etc.» (Hua XIX, 5°, § 20). De lo que se habla aquí, pues, es de advertir que la referencia intencional posee en su unidad esencial un carácter cualitativo preeminente. Puedo *preguntarme* si los avances tecnológicos han hecho bien a la humanidad, *afirmar* que los avances tecnológicos han beneficiado la vida de los seres humanos, *representarme* positivamente los avances de la tecnología o *desear* que ella sea verdaderamente útil para la nuestra existencia; a todas luces estoy planteando *modos* diversos (cualidades) de referirme a lo mismo (materia del acto), a saber, los beneficios de los avances tecnológicos. La copertenencia de ambas instancias constituye, pues, la esencia intencional del acto.

En este orden de ideas, cabe preguntar por el lugar que ocupa, en todo caso, la representación en ese conjunto de posibilidades. ¿Acaso goza el representar como acto objetivante de una relevancia dentro de la configuración de la intencionalidad

en tanto base que permite, eventualmente, juzgar, desear o preguntar aquello a lo que se dirige la conciencia?

c. Representación: actos objetivantes, actos nominales y juicios

En la teoría de la representación que expone Husserl en la quinta *IL* se puede ver una base importante, a nuestro parecer, que hace más comprensible eventualmente en qué consiste la lógica fenomenológica de la intuición categorial. El carácter objetivo de las vivencias intencionales se aborda en los pasajes de la obra que ahora comentaremos desde una interpretación de las representaciones que establece, por un lado, una modalidad de las mismas en un sentido simple, "unirradial" o nominal, por decirlo con Husserl. Esto se refiere a actos téticos, sujetos de un predicado, por ejemplo "un campo de girasoles". A partir de aquí, un momento fundado en esta primera modalidad básica se configura como "plurirradial", actos sintéticos unitarios que son síntesis predicativas complejas; "un campo de girasoles está junto al camino que me lleva a casa". Creemos que, en este orden de ideas, en los predicados está implicada una serie de elementos formales que permiten ver el juicio y la enunciación en dirección a establecer el rol que juega la intuición en un sentido no restringido a lo meramente perceptual. Lo que se pretende en las siguientes páginas, así, es comprender cuál es el estatus del concepto de vivencia intencional en función de la relación entre una representación base y un juicio, del sentido de un acto objetivante y en cómo contribuye la nominalización al análisis de los actos sintéticos. Creemos, pues, importante tener presente la pregunta por el rol que ocupa lo categorial en el representarse algo intencionalmente. Esto con miras a la posibilidad de que ello opere como un rendimiento fenomenológico que inispira la configuración posterior de la indicación formal propuesta por Heidegger.

En una primera aproximación al problema que ahora nos ocupa podemos señalar, siguiendo a Husserl, que la representación se sitúa claramente en un lugar preponderante en cuanto a la disposición de elementos constitutivos de los actos. Esto queda destacado cuando se lee en la quinta *IL*: toda vivencia intencional tiene como base una representación (Hua XIX, 5°, § 22). Este principio debe ser entendido de modo provisional, de acuerdo con las propias anotaciones que van apareciendo a lo largo del texto, como se verá más adelante. Dicha tesis es planteada por Husserl de la siguiente manera:

> (…) una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le hace *presente el objeto.* El objeto no sería nada para la conciencia, si esta no llevase a cabo un representar que es justamente el que hace de aquél un objeto y posibilita que sea también objeto de un sentir, de un apetecer, etc. (Hua XIX, 5°, § 22).

La presencia representada del objeto intendido resulta, desde lo aquí dicho por Husserl, condición *sine qua non* para proveer de contenido a la vivencia intencional. El carácter básico de la representación devela, pues, que la intencionalidad casi se confunde con aquella. Es decir, representarse algo significa que la conciencia está dirigida a eso que a su vez objetiva y que, por ende, opera como contenido material de lo que cualitativamente es intendido. Lo representado, en este tenor, es la base de todo juzgar, querer y demás posibles cualidades de lo intendido. ¿Implica esto la participación de elementos categoriales? Es decir, ¿qué posibilita la objetivación de los representado?

En la vivencia del representar es donde se da la referencia a lo intencionado. Esto implica que hay algo así como una “representación base”, señala Husserl (Hua XIX, 5°, § 23). A esta también se refiere como “mera representación”; acto simple en el que la materia –como el sentido de la aprehensión– da identidad a lo representado:

> (…) cuando los actos tienen el mismo «contenido» y solo se distinguen –desde el punto de vista de su esencia intencional– por ser el uno de un juicio, el otro un deseo, el tercero una duda, etc., de dicho contenido, entonces poseen «esencialmente» la misma representación base. Si la representación

> sirve de base a un juicio, es el contenido del juicio, en el actual sentido de materia. Si sirve de base a un apetito, es el contenido de un apetito, etc. (Hua XIX, 5°, § 23)

Lo que resulta de lo anterior es que aquello que Husserl denomina representación base es lo que opera precisamente como fundamento que provee de identidad al acto. Esta representación base, en función del pasaje arriba citado, se determina por su cualidad, ya sea como juicio, apetito, etc. En función de esto, habría que decir entonces que la "esencia intencional de la representación" es una "esencia fundamentante" (Hua XIX, 5°, § 23) donde las materias son cualidades representativas. El sentido de la representación termina identificándose, pues, con la cualidad.

En este orden de ideas, el § 32 de la quinta *IL,* Husserl destaca que, en un principio, la noción de representación está revestida de cierta ambigüedad pues desde cierta aproximación es posible referirla a todo aquello que se "entiende" cualitativamente de suyo sin necesariamente adoptar una posición frente a ello (Hua XIX, 5°, § 32). Lo que aquí sencillamente se plantea es que entendemos deseos o preguntas que no necesariamente padecemos o formulamos, respectivamente, así como cosas que no expresamos explícitamente, es decir, que se entienden como algo meramente "representado". La segunda posibilidad de interpretación del concepto la hace próxima a la materia del acto, ese *qué* sujeto a diversas formas de cualidad de las vivencias intencionales. Esta última noción de representación se aproxima a una versión más rigurosa del significado operativo de dicho término en los planteamientos de Husserl. De tal forma, representar es un acto que se caracteriza por ser aquello que entrelaza la materia con las cualidades del acto, el qué con el cómo de la vivencia intencional, por ponerlo en estos términos. Materia y cualidad del acto son, como se ha dicho ya, componentes o factores de la vivencia intencional que se requieren uno al otro para dar cuenta de eso que se ha denominado *esencia intencional*.

Husserl ensaya, de cualquier forma, una tercera vía de interpretación del concepto de representación que apunta hacia la compleja relación entre esta, la objetivación

y los actos nominativos. En estos pasajes de *IL* se puede leer que los *nombres son expresiones de representaciones*: el sujeto de un enunciado. La base de todo aquello que está "sujeto" a predicación sería, bajo esta óptica, una representación. Por ello es que el concepto de *nombre* es clave para entender el de representación pues en tanto es la expresión de representaciones base, no cabe entenderlo como mero sustantivo; su función es más compleja. Y es que expresa, señala Husserl, tanto intenciones significativas nominales –es decir, actos no intuitivos–, como sus cumplimientos significativos –propiamente intuitivos (Hua XIX, 5°, § 34). En esta línea, el nombrar es expresar representaciones tanto meramente significativas, es decir, no cumplidas intuitivamente, como las que sí encuentran cumplimiento en la intuición. Ocurre, continúa Husserl, que el concepto de nombre solo encuentra comprensión satisfactoria cuando se le coloca en su función conectiva. Es decir, que dentro de enunciados con "funcionamiento normal", el nombre cobra sentido precisamente como manifestación expresa de la representación base como sujeto de predicados. Haciendo las veces de sujeto es, pues, donde el nombre habla de un sujeto simple (v. gr., "la flor del cerezo…") de un predicado ("la flor del cerezo brota en primavera"). Ciertamente el nombrar puede dar a lo nombrado, explica Husserl, el valor de algo existente o no (Hua XIX, 5°, § 34): "el árbol de la sabiduría…", "el canto de las sirenas…". En todo caso, las representaciones base cuyo carácter sí es intuitivo se apropian de lo representado en un solo rayo de mención estando íntimamente vinculadas con las representaciones nominales que pueden cumplir la intención nominal significativa.

En esta línea, en el § 33 de la quinta *IL*, el sentido que Husserl ofrece de representación la sitúa como «todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en sentido estricto» (Hua XIX, 5°, § 33). La representación, pues, objetiva lo presente representado, en un primero momento, a partir de actos que se dirigen a lo intencionado como en un "solo rayo". Esto quiere decir que la base a partir de la cual algo puede ser sujeto nominativo descansa en actos unirradiales. Lo dicho aquí, finalmente, funda la posibilidad de hablar de sujetos unimembres en enunciados categóricos. A lo que apunta Husserl es, así, a la comprensión de que la representación simple funciona como base de formaciones más complejas debido

a este carácter unirradial. Este tipo de actos, los unirradiales, pueden ser de recuerdo o de imaginación, además de perceptivos. Estas *meras* representaciones base son, pues, fundamentantes en un sentido señalado; un ejemplo de ellos podría ser el célebre aroma de la magdalena de Proust –ese olor que de golpe abre la posibilidad de una gigantomaquia de recuerdos de la infancia y la juventud de Charles Swann.

La situación objetiva, en un primer momento, se refiere a lo representado que se nos da a la conciencia de manera análoga a como las cosas aparecen en un solo rayo de visión perceptiva en la fantasía o la imaginación. En el caso de esta situación, tan "objetiva" como lo que se da en un solo rayo visual perceptivo, señala Husserl, «no es una cosa, ni en general nada que pueda percibirse, fantasearse ni imaginarse en sentido propio y estricto» (Hua XIX, 5°, § 33). Las situaciones objetivas corresponden como correlatos a los juicios – actos completos de predicación– de la forma S es P. Es decir, la situación objetiva se presenta a la conciencia en forma de juicio; estos ya son actos plurirradiales que, en tanto predicaciones, están fundadas en una o varias representaciones y contienen al menos un nombre, apunta Husserl (Hua XIX, 5°, §33): "las flores del cerezo brotan en primavera". Esto ya indica que el estado de cosas o situación objetiva al que nos referimos es lo que opera como fundamento para llevar a cabo juicios, en su calidad de representación y requiere ser pensada como algo que se da más allá de toda consideración perceptual arraigada en el terreno de lo meramente sensible.

Ahora bien, en tanto la situación objetiva en cuestión se da a la conciencia bajo la forma del juicio, esta modalidad de vivencia intencional puede someterse al análisis puesto que este último, el juicio, es un acto sintético plurirradial que está sujeto a una operación que Husserl denomina "nominalización". Husserl se refiere a ella en estos términos: «conversión del acto plurirradial sintético en un acto unirradial nominal con la correspondiente materia alusiva a la de aquel» (Hua XIX, 5°, § 38). Esta suerte de "reducción" de lo plurirradial-sintético a lo unirradial-nominal sirve para alcanzar la comprensión que muestra que en los actos de representación se

puede establecer una analogía entre actos nominales y proposicionales, además de una diferencia clara entre ambos.

Entender mejor lo que significa nominalización en Husserl requiere establecer la diferencia a la que nos hemos referido antes entre los nombres como expresión de representaciones base que operan como sujetos de posibles predicaciones y las proposiciones en tanto correlatos de situaciones de hecho. En última instancia, las representaciones base operan como actos téticos, unirradiales, que en virtud de actos nominales nombran algo que funciona como sujeto de los juicios predicativos. Escribe Husserl en el § 35 de la quinta *Investigación*: «Lo dado en el nombre como sedimento del juicio no es el juico, sino una modificación netamente distinta a él» (Hua XIX, 5°, § 35). Este "sedimento" o, por llamarlo así, "materia prima" del juicio, de acuerdo con Husserl, deriva a su vez de la situación objetiva; el nombre procede de la situación de hecho, esta es anterior a aquel. Se llega al sujeto a través de la nominalización. Así pues, tenemos el siguiente resultado: «Actos nominales y los juicios completos jamás pueden tener la misma esencia intencional y que por ende todo tránsito de una función a otra comporta necesarias alteraciones en esta esencia, no obstante la conservación de un contenido común» (Hua XIX, 5°, §35). Dicho tajantemente: no es lo mismo nombrar que hacer un juicio sobre eso que se nombra.

En una importante aclaración en relación a la función de los juicios respecto a la situación objetiva de la que se ha venido hablando aquí, Husserl señala que el modo en que se presenta esta última en los actos judicativos implica un *enlace* que acontece categorialmente, es decir, hay actos sintéticos que lleva a cabo la conciencia fundados en representaciones. Esta síntesis, a su vez, abre la posibilidad de la efectuación de actos cualitativos que permiten la conciencia de la situación objetiva (Hua XIX, 5°, § 36). Esto devela, una vez más, que el nombrar, en cierto sentido, opera aquí como una segunda tesis dependiente del juico cuyo correlato es la situación de hecho. Esta operación de nominalización permite advertir que el acto plurirradial sintético analizado consta de miembros más simples enlazados, los sujetos de posibles predicaciones. De ahí que la conciencia de la situación objetiva

se adquiera en el juicio sintético, como dice Husserl (Hua XIX, 5°, § 36), que es lo que enlaza representaciones; hay una conciencia sintética diferente al acto de nombrar un sujeto simple (Hua XIX, 5°, § 36).

> (…) no llevamos a cabo una mera serie de representaciones, sino un *juicio*, una peculiar *unidad de la conciencia*, que *enlaza* las representaciones. Y en este enlace se constituye para nosotros la conciencia de la *situación objetiva*. *Es una misma cosa llevar a cabo el juicio y adquirir «conciencia» de una situación objetiva de modo* «sintético» *que pone algo «con respecto a algo»* (Hua XIX, 5°, § 36).

Si alguien dice, por ejemplo, “hace frío en la biblioteca, esto es incómodo”, aquí suceden dos cosas: la conciencia de la situación objetiva y, en un segundo momento, el nombrar que mienta la situación unirradialmente, “esto es incómodo”. Siguiendo a Husserl, en el enunciado “hace frío en la biblioteca” se estaría poniendo algo respecto a algo: la temperatura sentida y la biblioteca. Esto no sucede mecánicamente, sino *sintéticamente*, permitiendo así que acontezca la conciencia de la situación objetiva como tal.

Es notorio que la mención unirradial habla desde una situación objetiva en sí plurirradial y sintética. Lo notable es que esta última es condición de posibilidad de la primera, del acto indicativo intencional que se dirige a aquella. En este sentido, se lee en el § 36 de la quinta *IL*: «la conciencia de esta situación se adquiere «originariamente» en el juicio; la intención que se dirige a ella en un solo rayo supone la plurirradialidad y alude en su propio sentido a ella» (Hua XIX, 5°, § 36). Ahora bien, es preciso señalar que en la frase que hemos puesto de ejemplo “hace frío en la biblioteca, esto es incómodo”, lo que se devela a través de la nominalización es el sujeto de la misma como situación objetiva que viene a la conciencia precisamente en el juicio correlativo “hace frío en la biblioteca”.

Lo anterior va abriendo paso a la necesidad de indagar de qué modo Husserl piensa la relación entre los actos nominales en cuanto representaciones unirradiales y los actos judicativos cuyo carácter sintético permite captar objetivamente una situación dada de un modo “nuevo” en relación a como sucede en los actos simples. En última

instancia, lo que se trata de advertir es en qué consiste, fenomenológicamente pensado, tener representaciones y cómo es que estas pueden fundar actos complejos tales como los juicios sintéticos objetivantes.

En función de lo que se ha dicho hasta ahora, el principio provisional que reza “todo acto tiene como base una representación” adquiere un matiz importante que da forma a la siguiente elaboración: «*todo acto, o es de suyo una representación, o está fundado en una o varias representaciones*» (Hua XIX, 5°, § 33). Tenemos, por tanto, actos unirradiales que se identifican con la mera representación y actos plurirradiales que se pueden pensar como fundados en los simples, esto en función de la interpretación que acepta el binomio actos fundantes-actos fundados. En este orden de ideas, una representación, explica Husserl, se refiere en un sentido primordial a los actos unirradiales o unimembres que descansan en la percepción, el recuerdo, la imaginación, etc. Podría afirmarse que estas representaciones simples son objetivaciones básicas. Ahora bien, los actos que se fundan en este tipo de representaciones son complejos y el resultado es que hay *actos objetivantes* básicos que fundan la posibilidad de otros actos cuya objetividad supone otro modo más rico, digamos, de objetivación. A la base está, pues, la idea de que los actos objetivantes son el sentido de la representación.

El nombrar, pues, precisa diferenciarse del hacer un juicio nítidamente, de modo análogo a como el representar y la representación son actos distintos en relación a la formulación del enunciado y del juicio mismo. El acto nominal es, pues, en tanto nombrar, distinto al enunciar pues poseen, dice Husserl, distinta esencia intencional; sucede que el sentido de la representación se modifica en tanto la cualidad establece la diferencia entre las clases de actos (Hua XIX, 5°, § 37). Con ello aparece una clave para acceder de la mano de Husserl a la consideración de los actos objetivantes como representación en un sentido lato.

Estas cuestiones son examinadas por Husserl en el § 38 de la quinta *IL* y sus resultados sirven como base para establecer cómo es que lo representado puede tener diferencias cualitativas y materiales de cara a la explicación de los *actos objetivantes* sintéticos, cuya posibilidad de enlazar miembros simples está dada,

según pensamos, por aquello que se denomina en fenomenología actos categoriales.

Husserl establece que en todo acto nominal ponente y en todo acto judicativo ponente puede haber una *modificación* capaz de convertir a los primeros, por un lado, en mera representación y a los segundos en representaciones en sentido amplio, es decir, en actos proposicionales no ponentes. En esta operación impera, en palabras de Husserl, una modificación homogénea que implica la misma materia, lo que provee de unidad a los actos, pero diferente cualidad. Es decir, que es posible hablar en términos de una diferenciación de actos por su cualidad entre ponentes y sin posición; en el caso de los juicios, aquellos que no deciden sobre eso de lo que hablan en términos de verdadero o falso; en el caso nominativo, que pone o no como existente lo representado. A esto se refiere lo que Husserl entiende por actos objetivantes. En este sentido, escribe Husserl:

> *Esto delimita un extenso género de vivencias intencionales, que comprende todos los actos considerados, ateniéndose al punto de vista de su esencia* cualitativa*, y que determina el concepto* más amplio *que el término de* representación *puede significar dentro de la clase de las vivencias intencionales.* Por nuestra parte, designaremos este género cualitativamente unitario, tomado en su amplitud natural, como el de los *actos objetivantes* (Hua XIX, 5°, § 38).

Así pues, nos encontramos ante una consideración de la representación que abarca, dice Husserl, diferentes actos cualitativamente diferenciados como ponentes y no ponentes. Los juicios, por ejemplo, que dan como *verdadero* aquello de lo que hablan, en tanto actos proposicionales *ponentes*, al modificarse en *actos proposicionales no ponentes*, permiten pensar cualitativamente en sus correlatos; poseen la misma materia, pero distinta cualidad. En este orden de ideas, la materia como componente de la esencia intencional de los actos, señala Husserl, «es la que determina una y otra diferencia; ella sola determina, pues, la unidad de los actos nominales y también la unidad de los actos proposicionales» (Hua XIX, 5°, § 38). Cuando la diferencia estriba en la materia, hablamos entonces de actos nominales

unirradiales, de una sola tesis, por un lado, y de actos sintéticos plurirradiales y unitarios por el otro.

Con todo, lo realmente importante, continúa Husserl, es identificar la diferencia sustancial entre los actos sintéticos plurirradiales y unitarios, los que captan a modo de enlace la situación objetiva, frente a actos nominales unirradiales que pueden pensarse como fruto de una suerte de descomposición nominalizadora de los actos plurirradiales. Las "síntesis nominalizadas" (Hua XIX, 5°, § 38) son, pues, representaciones de situaciones objetivas cuyo análisis deriva en algo que ya no puede descomponerse y que no conlleva síntesis alguna. Estos actos son "téticos", unirradiales, que no tienen miembros. Fundados en ellos están los actos sintéticos, plurirradiales y objetivantes. Este todo sintético, plurirradial y proposicional conformado por cualidad y materia nominal alcanza, a través de la nominalización, una modificación cualitativa material que permite ver a sus miembros más simples también como unirradialmente objetivantes; ejemplo de ellos son los nombres propios. Lo relevante aquí es advertir que la modificación cualitativa de los actos proposicionales devela que lo meramente representado posee, de alguna manera, peso ontológico y en este sentido es objetivo.

Así las cosas, las representaciones tanto en su modo judicativo como nominal, deben ser comprendidas bajo el rubro de *actos objetivantes*. De ahí que el principio bajo el cual se puede explicar de manera más certera la naturaleza de las vivencias intencionales rece de la siguiente manera en una de sus configuraciones más acabadas, de acuerdo con el propio Husserl: «*toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por «base»»* (Hua XIX, 5°, § 41). Si la representación equivale a objetivación, entonces es claro que la vivencia intencional implica necesariamente la participación de cierto modo de actos, justamente los objetivantes, que pueden asumir la existencia de aquello que se representan (ponentes) o no. Lo importante es ver que la objetivación –en sí misma una cualidad del acto– está a la base de toda vivencia intencional y por ende es *condición de posibilidad de toda materia del acto*. Justamente por ello, toda cualidad no

objetivante (deseo, duda) requiere que la materia haya sido sometida a la objetivación como cualidad del acto.

Así pues, Husserl señala en el § 41 de la quinta *IL* que finalmente toda materia lo es de un acto objetivante, es decir, que toda materia proposicional, toda situación objetiva, se puede someter a una conversión o modificación cualitativa que hace que en ella se destaque precisamente una nueva cualidad de acto. En este orden de ideas, se puede decir a partir de lo expuesto, que cuando actos nominales y proposicionales –mismos que se diferencian materialmente– se someten a una conversión de sus respectivas materias en actos cualitativos modificados, estos actos devienen objetivantes que, en tanto representaciones o aseveraciones, pueden ser simples (nominales básicos) o compuestos (fundadas en actos nominales). Por ello es correcto decir junto con Husserl que los actos nominales son la especie de actos objetivantes que fundamentan todo acto complejo.

Con todo, falta ver de qué modo los actos objetivantes fundantes –entendidos como actos simples, es decir, nominales– se pueden entender en relación a actos categoriales. Dice Husserl: «Tan pronto como en un acto objetivante aparece una materia estructurada, encuéntrase también en él una forma categorial, y es esencial a todas las formas categoriales constituirse en actos fundados, como expondremos luego más exactamente» (Hua XIX, 5°, § 42). Resulta, pues, decisivo establecer cómo es que los actos fundantes fundan a los que poseen una materia estructurada.

§ 10. *Adaequatio rei et intellectus*: Una mirada fenomenológica al problema del conocimiento

El objetivo de este apartado es poner sobre la mesa algunas consideraciones en torno a la relación entre la intuición y lo que *verdaderamente* posibilita hablar de *conocer* en la práctica fenomenológica. En este sentido, es conveniente establecer metodológicamente desde el principio la necesidad de que la mención que tiene como meta manifestar lo dado en términos de conocido ha de tener arraigo en la intuición y el darse de las cosas mismas. De acuerdo con esta idea, será necesario abordar explícitamente cómo es que a partir de una comprensión amplia del concepto de *intuición* se vuelve posible que lo dado se ofrezca a la conciencia de tal modo que el conocimiento sea factible. La instancia que abre esa posibilidad, a partir de los planteamientos husserlianos de la sexta *IL*, es la esfera de lo categorial vinculada con la percepción y la intuición. Lo que resulta necesario ahora, pues, es observar de cerca el modo en que cierto modo de la aprehensión se funda en una percepción entendida *categorialmente*. Para tales fines es indispensable desarrollar un análisis de la teoría de la intuición categorial e indagar las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas y los estados de cosas desde el punto de vista intuitivo-formal desarrollado en la citada obra. Se pretende con ello, en un primer momento, sentar las bases para una explicitación del modo en que la fenomenología piensa la manera en que el conocimiento de las cosas y de las situaciones es posible considerando la percepción ya no en un sentido estrecho, es decir, como mera sensibilidad.

Con lo anterior buscamos esclarecer si a partir de lo propuesto por Husserl en la sexta *IL* el decir filosófico podría eventualmente encontrar fundamentación y en qué dirección lo hace en el contexto del pensamiento fenomenológico-hermenéutico de

Heidegger. En este orden de ideas, la atención debe situarse en cómo es que, dado el caso, la intuición categorial contribuye a la configuración de la noción de *indicación formal* acuñada por Heidegger en su primera etapa de producción filosófica. Esta configuración conceptual pretende, como esperamos hacer ver en apartados posteriores, ser un recurso metodológico categorial para acceder, desde un análisis fenomenológico, a la vida fáctica. Posee un estatuto conceptual que designa momentos de la estructura formal de la propia facticidad que la hacen tener un lugar conceptual muy señalado, cuyas particularidades y diferencias específicas mostraremos más adelante. Esperamos despejar eventualmente el problema que plantea un recurso como el de la *indicación formal* al interior de las investigaciones fenomenológicas. Esto último pensado fundamentalmente a partir del problema que la conceptuación y el cumplimiento de toda mención que pretenda constituir un cuerpo de saber verdadero implican. ¿Cabe, pues, la posibilidad de que sea a través de la indicación formal –en base a los rendimientos de la teoría de la intuición categorial– donde Heidegger cristaliza de un modo novedoso la viabilidad de una conceptuación filosófica en consonancia con las bases fenomenológicas que Husserl elabora en la sexta *IL*?

a. Preámbulo

A modo de preámbulo podemos señalar, como hemos dicho en el apartado anterior, que para la fenomenología la intencionalidad es lo que constituye de modo muy señalado la estructura de las vivencias. Es a partir del reconocimiento de dicha estructura intencional que se vuelve viable poner en marcha un análisis que tenga como meta esclarecer en qué sentido se puede hablar de *conocer*[64] y el papel que

[64] En Vigo, “La concepción husserliana de la intuición categorial”, se puede leer un importante pasaje que contribuye a esclarecer en qué sentido cabe entender el problema del conocer como la meta de las “elucidaciones fenomenológicas” de la sexta *Investigación*: «La característica que distingue el

juega la intuición en un sentido no restringido al ámbito de lo sensible, meta principal de la sexta *IL*.

Habría que recordar en un primer momento que, en los planteamientos husserlianos, *intuición*, a grandes rasgos –explica Heidegger en GA 20–, puede entenderse como un "ver" que aprehende plenamente lo dado. En su comprensión más básica, se encuentra referida a la percepción sensible. Sin embargo, como se verá a lo largo de las siguientes páginas, la intuición no se agota en la esfera de las sensaciones. La idea de percepción misma quedará, así, configurada eventualmente a lo largo de los presentes análisis como una posibilidad de captación de lo formal.

En este orden de ideas, para decirlo también con Heidegger, la estructura intencional de las vivencias, de acuerdo a la interpretación que se ofrece de la intuición categorial en GA 20, es una base fenomenológica que posibilita que se dé, en función de ciertos actos, una aprehensión *comprensiva*[65] formalmente configurada que ve sintácticamente cosas intuidas o situaciones objetivas. Esta aprehensión ocurre ciertamente gracias a lo que de categorial tiene la propia intuición. Es viable afirmar, de tal modo, que cierto tipo de vivencias estarían permeadas por una dimensión que, como lo señala el propio Husserl en la sexta *IL*, implica la puesta en marcha de actos de percepción tanto de lo "material" como de lo "formal". Esto es, el vivir,[66] por decirlo de alguna manera de nuevo con el propio Heidegger, se encuentra siempre comprensiva y formalmente ya cabe los entes incluso en la más simple de las miradas perceptivas que arroja sobre las cosas. En este sentido, el mirar perceptivo, por ejemplo, no sería nunca una captación sensible

---

conocer de otras especies de síntesis de cumplimiento consiste en el hecho de que el cumplimiento de las correspondientes intenciones significativas tiene lugar aquí en la forma de una peculiar "síntesis de identificación"(*Identifizierung*), en virtud de la cual acontece una "unificación" o "puesta en coincidencia" (*In-Eins-Setzung*), esto es, de la mención (i. e. la intención significativa) y lo mentado (i. e. el correspondiente contenido objetivo, dado intuitivamente) (*cf.* LU VI, "*Einleitung*" p. 539)». Vigo, *Juicio, experiencia, verdad.*, p. 142, 143.

[65] El "comprender" (*Verstehen*), como se sabe, alcanza su culminación conceptual en *Ser y tiempo* (concretamente el § 31) como un momento originario de la estructura ontológica fundamental del *Dasein*.

[66] Cabe recordar que, en el caso de la propuesta heideggeriana de la primera época, el vivir, el ente al que le va su existencia muy señaladamente, es ya siempre histórico y concretamente implicado fácticamente con las cosas y con los otros. Hablaremos de esto en los siguientes apartados.

de “objetos reales”, como dijimos en el apartado anterior, sino que estaría tocada siempre por esta dimensión del comprender o, si se quiere, del “ver” cosas *siendo* de esta o aquella manera en situaciones sintéticamente vividas. De hecho, dado el caso, la percepción, como señala Husserl en la misma sexta *IL*, puede ver “ideas”, es decir, “percibir universales”. Estos pueden llegar a ser captados por medio de una modalidad de la abstracción, la ideatoria, capaz de “percibir” *especies*.[67]

Lo anterior implica que la vivencia analizada fenomenológicamente, en última instancia, supone la participación de lo que la tradición filosófica en su deriva de crítica del conocimiento ha denominado tradicionalmente “materia” y “forma”. Lo que se quiere decir con esto es que el ámbito de dicha vivencia –donde cosas, situaciones e ideas universales se dan en la experiencia–, cuando se somete a un examen desde la perspectiva fenomenológica, supone una consideración de la intuición y la percepción que ha de entenderse desde un sentido básico hasta lo complejo, va lo restringido a lo lato. Planteado de otro modo, lo *dado* no se restringe a las sensaciones; la percepción misma posee una dimensión formal que se experimenta intuitiva e inmediatamente.

En concordancia con lo señalado, partimos de la interpretación fenomenológica que ve la vivencia como el vasto ámbito desde el cual se vuelve posible comportarse de cierto modo respecto a lo dado, de intentar entenderlo teoréticamente e incluso llevarlo al discurrir filosófico. Todas estas posibilidades implican, tal como esperamos mostrar, la puesta en marcha de actos formales. En todo caso, lo que queremos destacar aquí, siguiendo a Husserl, es que los actos categoriales tal como están presentados en *IL* poseen una deriva intuitiva que abre la posibilidad de dar cuenta de un modo excepcional de la conceptuación como una configuración intelectiva arraigada en el darse de las propias cosas, de las situaciones.

Las cuestiones aquí planteadas, como se verá, apuntan a una consideración que ve la intuición en su carácter categorial-sintáctico que remite a un darse de lo “formal” en cierto tipo de actos muy concretos. Con ello esperamos mostrar también que lo dado, desde sí mismo, implica que categorialmente hay formas intuibles de

[67] *Cf.* subapartado 4 del presente capítulo.

modo análogo a como lo sensible es percibido en los actos simples. De hecho, de la mano del propio Heidegger, es importante mantener presente la consideración que lleva la teoría de la intuición categorial husserliana al análisis de los actos formales como un hilo conductor que atraviesa la vivencia en su totalidad. En este sentido, se lee en GA 20:

> El descubrimiento de la intuición categorial es la prueba, en primer lugar, de que hay un aprehender simple de lo categorial, aquellos elementos subsistentes de lo ente que tradicionalmente se denominan categorías y que bien pronto se vieron, aunque fuera toscamente. En segundo lugar, es sobre todo la prueba de que ese aprehender se halla implícito en la más cotidiana de las percepciones, en cualquier experiencia (GA 20: 64).

La aprehensión categorial, como la denomina Heidegger en este pasaje, sucede en el ámbito de lo inmediato, en la más natural de las actitudes. Con ello se podría decir que la experiencia, a grandes rasgos, es vista por la fenomenología como el nivel donde, como se verá, está la posibilidad de la intuitivación simple de lo categorial sin necesidad de la puesta en marcha de actos reflexivos.[68] El concepto mismo de percepción simple, en este sentido, queda sometido por ello a una reconsideración metódica decisiva. Que algo se perciba quiere decir que eso aprehendido se *pone a la vista* de un modo básico, pero también formal. Por ello es que Heidegger puede afirmar en GA 20 que tanto actuaciones como vivencias son *expresadas*, aun sin palabras, pues «se hallan en determinada articulación gracias al entendimiento que tengo de ellas por el hecho del simple vivir en ellas, sin que se las haga objeto de consideración» (GA 20: 65).

En la aclaración de estas ideas concentraremos nuestros esfuerzos ahora sin perder de vista que lo buscado a través del examen de la intuición categorial es examinar la posibilidad de que dicha modalidad de la intuición haya sido la fuente de la que bebe Heidegger para configurar la noción de indicación formal. ¿La conceptuación filosófica, en su modalidad indicativa-formal, tal como la desarrolló Heidegger en la

[68] Esto tiene sus debidos matices en la abstracción ideatoria, como se verá más adelante en el apartado 4 del presente capítulo.

“década fenomenológica”, está en posibilidad de ser un rendimiento de primer orden para el quehacer de la filosofía?, ¿es este último fruto de los actos categoriales tal como los describió Husserl en la sexta *IL*? ¿La posibilidad de discurrir filosóficamente *sobre* lo dado o, mejor aún, *desde* él en términos “indicativos formales”, es viable desde una noción fenomenológica de “conocer”, es decir, como una síntesis donde se cumple lo dicho en lo intuido?

b. La cuestión del conocimiento en perspectiva fenomenológica.

El examen lógico-fenomenológico de la relación entre significación y conceptuación que lleva a cabo Husserl en los *Prolegómenos a la lógica pura* permite ver que uno de los elementos esenciales del conocimiento es la concordancia entre lo intuido y las intenciones significativas correspondientes a ello. Estas últimas son lo que ha de encontrar cumplimiento en la intuición a fin de alcanzar el estatus de conocimiento. Hay, de tal manera, a grandes rasgos, dos unidades: la relativa a lo intuido y la relativa a la verdad mentada gracias a la función intelectiva; dicho tradicionalmente, lo referente a la sensibilidad y lo que llamaríamos entendimiento. Ambas se manifiestan en el juicio de conocimiento. Cuando el correlato se nos *da originariamente*, sostiene Husserl, es cuando aparece la posibilidad de juzgar con evidencia.[69] Esto significa que cuando cierta situación objetiva, por ejemplo, se da “ante nuestros ojos”, esta se encuentra sujeta a ser vivida con evidencia intelectiva

[69] La importante relación entre verdad y evidencia la abordaremos más adelante. Por lo pronto señalar, de la mano de R. Rodríguez que “evidencia” en Husserl es sinónimo de conocimiento verdadero por excelencia, “vivencia de la verdad”: «La característica primera de la evidencia, fenomenológicamente entendida, no es la apodicticidad ni la indubitabilidad, sino la *autodonación* (*Selbstgebung*) de la cosa misma». Rodríguez, “La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl”, p. 23, 24.

(*Evidenz/Einsicht*); está sujeta a ser conocida intuitivamente.[70] *Conocer*, en este sentido primordial y desde una primera aproximación, quiere decir que la cosa intendida *se da* a la intuición en el "juicio evidente" correspondiente a la vivencia. Regresaremos a la tematización de la evidencia más adelante.

De momento es importante afirmar que el quehacer fenomenológico en la época de las *IL*, tal como está anunciado en la introducción a esta obra*,* se propone como tarea "iluminar" los problemas que la tradición de la teoría crítica del conocimiento ha intentado aclarar. Para Husserl, la posibilidad de una salida fecunda a estas cuestiones ha de estar *fundada en la intuición* comprendida esta, como se verá, en un sentido extenso. Aquí se deja ver cómo, en términos generales, lo que la lógica fenomenológica pretende analizar reiteradamente es lo relativo a una posible idea de un entendimiento categorial vinculado de modo fundamental a la intuición tanto material como formalmente. En este sentido, los actos que brindan fundamento a lo conocido deben buscarse en los análisis fenomenológicos de lo que significa intuición. A esto último se refiere Husserl cuando habla en la introducción a las *IL* de intenciones significativas y de cumplimiento significativo, es decir, lo que define el *conocer*.

Así pues, es necesario tener presente que los análisis relativos a la lógica del conocimiento en el contexto fenomenológico están estrechamente vinculados con el esclarecimiento de sus condiciones de posibilidad. El conocimiento, en este sentido, consiste en una particular síntesis de cumplimiento de las intenciones significativas gracias a la intuición que provee de cumplimiento a tales intenciones. Como se verá a lo largo de estas páginas, no hay que dejar de lado que las intenciones significativas ofrecen la posibilidad de ciertas configuraciones conceptuales que eventualmente pueden llegar a constituir el cuerpo del conocer, siempre arraigadas en la intuición. Esta suerte de retorno al "origen", si se quiere hablar de este modo, es decir, "a las cosas mismas" –o a lo que se da intuitivamente a la conciencia como polo de los actos intencionales– , posibilita

[70] La evidencia en Husserl implica, a decir de Pilar Fernández, el hacerse patente algo de modo originario a alguien. En Fernández Beites, "La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación", en Serrano (ed.), *La posibilidad de la fenomenología.*

fenomenológicamente hablar de la vivencia de la evidencia intuitiva de los conceptos en cuestión. Dicho de otro modo, los actos de intuición sensible y junto a ellos los categoriales a través de los cuales se pone en marcha la intuición en un sentido amplio y formal, abren la posibilidad de que las intenciones significativas encuentren cumplimientos y así fundamentar el conocer verdadero.

Digamos, pues, que la correspondencia entre la mención y lo dado intuitivamente es lo que logra que se cumpla la correlación necesaria para que se dé el conocer como una modalidad de "síntesis de cumplimiento". En la introducción a la sexta *IL* el asunto aparece planteado en los siguientes términos:

> La síntesis de cumplimiento en este caso es la *evidencia* o el *conocimiento* en sentido *estricto de la palabra*. En él está realizado el ser en el sentido de la verdad, de la «concordancia» bien entendida, de la *adaequiatio rei ac intellectus*; en él está dada ella misma, es directamente intuible y aprehensible. Los *diferentes conceptos de verdad* que pueden constituirse sobre la base de una y la misma situación fenomenológica, encuentran aquí su esclarecimiento (Hua XIX, 6°, Intr.).

Husserl recupera, así, la tradicional concepción de verdad como adecuación que esperamos poder escalecer en las siguientes páginas. A lo largo de este apartado tematizaremos el importante asunto que se refiere, pues, a esta síntesis de cumplimiento y a los modos en los que esta ocurre al interior de la teoría de la intuición categorial. Como se podrá advertir ahora, es de suma relevancia dejar en claro cómo es que se describe fenomenológicamente dicha síntesis en pos de alcanzar cierta base sólida y vislumbrar si es que la *indicación formal*, tal como la va a plantear Heidegger en la década de los veinte, puede con justicia ser un rendimiento de la intuición categorial y, en ese sentido, un modo de plantear categorías filosófico-fenomenológicas que se cumplen intuitivamente.

c. Pensamiento e intuición.

La sexta *IL* abre con al siguiente afirmación: «La significación de las expresiones reside innegablemente –y esta es una muy valiosa intelección– en la esencia intencional de los actos correspondientes» (Hua XIX, 6°, Intr.). La esencia intencional de los actos se refiere muy señaladamente a la materia de estos en tanto *sentido de la aprehensión*, como se señaló anteriormente en este trabajo. Esto significa que a lo que se refiere el "acto correspondiente" es, por decirlo así, a *eso* expresado en la expresión y no a sus notas sensibles, a su contenido representado. La materia indica el sentido, la dirección a la que se dirige la expresión y que da aquello mentado como lo expresado. En la primera de las *IL* encontramos, pues, que las intenciones significativas poseen dos momentos prioritarios; los actos significativos como tales, los que hacen mención[71] de contenidos o situaciones intendidas y un segundo acto que consiste en la posibilidad de cumplir el sentido del acto previo, es decir, en dar plenitud intuitiva a dicha intención significativa. Ello es a lo que Husserl denomina "cumplimiento significativo". Esto quiere decir que la intención significativa se *realiza* cognoscitivamente cuando se da la intuitivación. En este sentido Levinas, comentando la teoría de la significación de Husserl, señala que «en la comprensión puramente simbólica de las palabras, el acto de significar está presente, la palabra significa algo, pero nada ha sido conocido aún».[72] La intuición es, en este orden de ideas, lo que da cumplimiento, o sea, que confirma o "ilustra" la intención, le da "fundamento", "llena" la significación que por sí misma es vacía. La expresión plena es, pues, la suma del acto de dar sentido y el

[71] En este orden de ideas, Serrano de Haro apunta: «La fenomenología aspira a intuir la intuición, a experimentar la experiencia, a traer a fenómeno todo aquello que, operativo y no destacado, hace posible el aparecer. Con ello, junto a ello, la fenomenología aspira también a llevar a análisis intuitivo las formas y las dinámicas de la conciencia solo judicativa; la mera mención de objetos es un acto de conciencia en sentido pleno –*Phänomen*– y de un género decisivo que, aunque apunte en vacío a su correlato es como tal plenamente analizable en la intuición». Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid.,* p. 68-69.

[72] Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición.,* p. 97.

cumplimiento, eso que “robustece” lo manifestado por la expresión, en sí misma no carente del todo de valor, como se verá en estas páginas.[73]

Así pues, la expresión, de acuerdo con Husserl, consta esquemáticamente de tres momentos característicos: primero y quizá de forma muy elemental, está el signo –en su sentido físico. En segunda instancia se encuentra el acto de dar sentido o significación –la intención significativa– y, finalmente, el acto de cumplir el sentido, es decir, la plenitud intuitiva. Este último, el sentido impletivo, instancia que *cumple* la intención significativa, permite ver, dado el caso, lo mentado como correlato de lo intuido (Hua XIX, 1°, § 13). Husserl explica del siguiente modo la manera en el que vienen o pueden llegar a coincidir la significación y su cumplimiento: «En esta unidad de coincidencia entre significación y cumplimiento de la significación, corresponde a la significación, como esencia del significar, la esencia correlativa del cumplimiento de la significación; y este es el sentido impletivo y, como también puede decirse, el sentido expresado por la expresión» (Hua XIX, 1°, § 13). Al respecto el siguiente comentario.

Una mirada a lo que por cumplimiento entiende la fenomenología de las *IL*, es decir, el sentido impletivo, deja ver que lo mentado en la expresión significativa, cuando tal intención significativa se llena, significa que eso que forma el contenido de la mención está “verdaderamente” ahí delante para nosotros intuitivamente. En el acto de cumplimiento, pues, se encuentran lo propiamente significativo y lo intuido como tal. Es necesario destacar que en el fenómeno del cumplimiento el dar significación (intención) y cumplir la significación (sentido impletivo) están referidos a una aprehensión de lo representado considerado ahora como algo *conocido*. En este orden de ideas la expresión, en última instancia, es viable caracterizarla dentro de sus posibilidades como una función cognoscitiva que puede estar fundada en la intuitivación de lo intencionado que ella manifiesta. Cuando la intención significativa

[73] Aunque las intenciones significativas se caracterizan por ser vacías, es decir, que no son equivalentes a la manifestación o aparición del objeto, en consonancia con el comentario de Serrano de Haro, esta «no-aparición confiere a las intenciones significativas una singular precisión; pues únicamente las palabras poseen la virtud de hacer referencia a una propiedad o relación del objeto con entera abstracción de otros rasgos sin los cuales esas mismas propiedades o relaciones no pueden existir». Serrano de Haro, *op. cit.*, p. 61.

–o, se podría decir, la representación conceptual– se cumple intuitivamente, esta, señala Husserl, «adquiere «claridad y distinción» y se confirma como «exacta», «realmente» ejecutable (…). La letra (…) girada sobre la intuición, queda, en efecto, saldada» (Hua XIX, 1°, § 15).

En este orden de ideas, las intenciones significativas, de acuerdo con Husserl y tal como se lee desde el principio de *IL*, se pueden explicar fenomenológicamente cuando se observa que la propia significación está determinada por los actos perceptivos, es decir, intuitivos, en una primera y básica acepción, sin que la significación misma se encuentre *per se* en la percepción. Esta última, en tanto intuición determinante de la intención significativa, "da la dirección objetiva" a la significación, apunta Husserl (Hua XIX, 6°, § 5), le provee de referencia material. Lo que cabe destacar es que entre la significación y la percepción-intuición que determina a aquella no hay una relación de mismidad de principio. Con ello lo que se quiere indicar es que la intuición perceptiva, en este orden de ideas ceñida a lo sensible, en un primer momento, aunque es determinante para la significación supone un movimiento de la naturaleza del acto, por decirlo así, que hace de la intención significativa algo distinto a la percepción. Dicho de otro modo, el significar implica de suyo una *nueva* modalidad de acto en relación al perceptivo en donde ocurre que se mienta aquello percibido que, si bien determina lo mencionado, no lo constituye cabal y estrictamente hablando. La mención y la percepción, entendidas como vivencias, son distintas. De cualquier modo, es el propio Husserl quien se encarga de reiterar en el § 5 que «*sobre la base de la percepción se edifica un nuevo acto*» (Hua XIX, 6°, § 5), el acto de la mención de lo intuido, de lo percibido. La significación es, pues, continúa Husserl, donde está la significación y no en la percepción en sí.

Con lo anterior se allana de alguna manera el camino que van trazando las *IL* en su última parte en pos de esclarecer cómo es que se puede comprender la relación entre lo intuido y lo que se muestra en la mención de eso precisamente percibido. No cabe duda; en los análisis fenomenológicos, si falta la intuición, la mostración apofántica que caracteriza cierto modo del habla, justamente el mostrativo, carece

de base y finalmente de sentido. Por ello puede decirse a partir de Husserl que la condición de posibilidad de todo logos apofántico, si se puede hablar en estos términos, es la intuición de aquello que se quiere mostrar en el hablar. Junto a ello también se debe tener presente que la percepción, como se señaló arriba, por sí sola no contiene la significación.

Es necesario destacar, de cualquier forma, que en las menciones que tienen la forma de juicios de percepción hay una suerte de "intimidad" entre lo percibido y lo que mientan este tipo de enunciados, de acuerdo con Husserl. Pongamos el caso de un juicio perceptivo como el de "esta pared es azul". Lo que cabe destacar en este ejemplo es que existe entre el enunciado como al que se acaba de hacer referencia y la intuición perceptiva misma de esa pared siendo de color azul una *concordancia* que ya se está refiriendo a lo que en fenomenología se denomina "unidad de cumplimiento". Husserl lo expone de la siguiente manera:

> *Hay que separar por completo la percepción que da el objeto y el enunciado que lo piensa y expresa por medio del juicio*, o por medio de los «actos de pensamiento» entretejidos en la unidad del juicio; aunque en el caso presente, en el caso del juicio de percepción, una y otro se hallan en la más íntima relación mutua, en la relación de *coincidencia*, de unidad de cumplimiento (Hua XIX, 6°, § 5).

La intuición que da el objeto intendido en los actos perceptivos y la mención apofántica que de él se desprende son, como se pude constatar por lo citado arriba, dos actos radicalmente distintos. Sin embargo, cabe la posibilidad de que esa distinción no sea tan absoluta. Es factible establecer una relación de fundamentación, no bidireccional, entre la percepción como lo fundante y la significación como lo fundado. Cuando dicha relación es coincidente, sostiene Husserl, estamos ante una "unidad de cumplimiento".

Así las cosas, es relativamente claro observar el modo en el que Husserl coloca el *conocer* en cuanto tal como una "unidad de coincidencia" en la cual la intuición llena de sentido al decir mostrativo que expresa. Dicha unidad, cuando se da inmediatamente, es decir, cuando no se despliega en el tiempo, es denominada

“estática”. “He aquí una guitarra”: este tipo de enunciación mostrativa manifiesta que el “entendimiento” que menciona a la guitarra como estando frente a mí es un pensamiento significativo que toma como punto de apoyo la percepción dentro de la cual algo es dado gracias al acto de intuitivación en el momento: «*el pensamiento que da significación se basa en una intuición y se refiere por medio de ella a su objeto*» (Hua XIX, 6°, § 6). La “referencia intuitiva” a la que hace alusión en este pasaje Husserl debe dejar en claro que los pensamientos, en su carácter referencial, piensan significativamente la cosa y sin ser ellos mismos actos de percepción se basan “en una intuición”. De ahí que sea necesario recordar que son actos distintos los que hacen que se den las cosas y, por otro lado, las palabras, aunque puedan llegar a coincidencia inmediata en lo que se denomina “unidad estática”.[74]

Nos encontramos aquí, dicho en términos fenomenológicos, no frente a una relación entre “las palabras y las cosas”, sino ante dos actos de diferente índole que, sin embargo, se vinculan de un modo tal que pueden llegar a constituir una unidad que se denomina en este contexto *conocer*. Esto quiere decir que lo percibido es también conocido en términos de la “unidad estática” mencionada arriba. Lo mentado es, pues, la cosa donde, apunta Husserl, «la expresión aparece como *superpuesta* a la cosa como su vestidura, por decirlo así» (Hua XIX, 6°, § 6).

A la unidad *estática* que acabamos de señalar le corresponde como posibilidad análoga pero de distinta índole la unidad *dinámica.* En ella, el cumplimiento entre la mención y la intuición permiten hablar de la *vivencia de identidad*. Lo que en un primer momento diferencia la unidad estática de cumplimiento de la dinámica, siguiendo a Husserl, es que esta última *se despliega en el tiempo*. Esto significa que se puede pensar como un proceso, consta de momentos, a diferencia de la primera que encuentra la correspondencia entre expresión e intuición, como dijimos, de modo inmediato: «un inmóvil estar cumplido; no un venir a coincidir, sino el estar en

[74] Aquí el propio Husserl recuerda que «tenemos cierto curso de vivencias de la clase de la sensación, unificadas de un modo sensible en su sucesión, determinada de esta y de esta manera, y animadas por cierto carácter de acto, la «aprehensión», que les presta sentido objetivo. Este carácter de acto es el que hace que nos aparezca un *objeto*, este tintero, en el modo de la percepción. Y naturalmente, la palabra que aparece se constituye de un modo análogo en un acto de percepción o de representación en la fantasía» (Hua XIX, 6°, § 6). También primera *Investigación*, §§ 9 y 10.

coincidencia» (Hua XIX, 6°, § 8). Otra manera de plantear la naturaleza de la unidad dinámica sería que la expresión “vacía”, en primera instancia, carente de la intuición que la llene en ese hipotético plano inicial, viene a cumplirse en un momento distinto, con posterioridad, en la percepción adecuada a ella. Por ello Husserl puede afirmar en el tenor de la unidad dinámica de cumplimiento lo siguiente: «El acto de puro significar encuentra en el modo de una intención teleológica su cumplimiento en el acto intuitivo» (Hua XIX, 6°, § 8).

Es notorio que Husserl habla, en el caso de esta unidad dinámica de cumplimiento, del *conocer* en un sentido, vamos a decir, “diferido”. Es decir, cuando se menciona algo así como una intención teleológica, a lo que se hace referencia es a la meta o fines a los que tiende el “puro significar” en tanto mención vacía que necesita, para gozar del estatus de conocimiento, de un cumplimiento intuitivo correspondiente. Este “puro significar simbólico” no implica verdaderamente conocer cosa alguna. La conciencia de cumplimiento entendida como unidad dinámica que permite, estrictamente, hablar de conocer algo requiere que a la intención significativa le “sobrevenga”, dice Husserl, la intuición correspondiente. Dicho de otro modo, la síntesis de cumplimiento precisa de una peculiar unidad de actos correspondientes que, en términos tradicionales, si se quiere “objetivos”, equivaldría a la coincidencia entre el “pensar conceptual” referido a “objetos de la intuición”.

d. Vivencia de identidad

La unidad de cumplimiento por antonomasia es la *unidad de identidad.* Esta *vivencia* es la que subyace, señala Husserl, antes de todo acto reflexivo o comparativo y consiste concretamente en la conciencia de la identidad entre “lo pensado” y “lo intuido”; dicho más precisamente, entre la mención del acto expresivo y el correlato del acto de intuición. La así llamada “vivencia de identidad” como uno de los

rendimientos de los actos en cuestión se puede caracterizar como esa “que existe ya antes” de toda intelectualización, apunta Husserl (Hua XIX, 6°, § 8). Al tiempo, revela que hay un tercer acto en juego –además de la intención significativa y de la intuición– dentro del contexto que ahora comentamos; a saber, el *acto de adecuación*. La vivencia de identidad, así, es lo que habría que considerar como aquello que se configura en el acto de conocer en tanto unidad de cumplimiento y que permite hablar, en última instancia, de síntesis objetiva. En ella acontece una unidad relacional entre los actos que configuran la síntesis de cumplimiento y que dan cuenta de las condiciones de posibilidad del conocer. De hecho, queda establecido al final de los pasajes dedicados a estos temas que es perfectamente viable establecer que el acto identificador, la vivencia de la identidad, es otro nombre para la vivencia o acto del conocer, así como para el de cumplimiento entre lo intuido y lo pensado.

Tomando en consideración lo dicho arriba, se vuelve claro que las intenciones significativas pueden cumplirse y configurar, así, actos de cumplimiento o de conocer que se consideran en fenomenología vivencias de identidad, en las cuales vienen a corresponder o identificarse intenciones e intuiciones. Es en este orden de ideas que cabe hablar de *actos impletivos*. Estos se refieren a las modalidades de acto en las cuales las intenciones significativas se cumplen. Dichas consideraciones hacen que aparezca de modo más nítido lo que por actos objetivantes[75] está entendiendo Husserl en el capítulo 2 de la sexta *IL*. Son, concretamente dicho, los actos, señala Husserl, “de dar sentido” (Hua XIX, 6°, § 13). Esto significa, por principio, que son aquellos actos en los que cabe incluir tanto a los actos de intención significativa como a los de cumplimiento intuitivo: «*su unidad de cumplimiento tiene el carácter de la unidad de la identificación,* y eventualmente el carácter estricto de la *unidad de conocimiento*, o sea, el de un acto al que corresponde, como correlato intencional, una identidad objetiva» (Hua XIX, 6°, § 13). Debemos considerar que los actos objetivantes, a partir de lo dicho por Husserl en la sexta *IL*, son el tipo de actos que posibilitan la identificación y la unidad de

[75] *Cf.* también el capítulo 5 de la quinta *IL.*

cumplimiento, a la vez que arropan a las dos, por decirlo de alguna manera, pues los actos objetivantes son «aquéllos cuya síntesis de cumplimiento tiene el carácter de la identificación (…)» (Hua XIX, 6°, § 13). En última instancia, son el tipo de actos que operan como condición de posibilidad para los actos de conocer. Ello significa que "intuir" y "pensar", en tanto actos, son finalmente *actos objetivantes.*

e. Aproximación a la cosa misma desde el concepto.

La relación que se puede establecer entre los actos de intuición y los de intención significativa posee variabilidad en cuanto a los grados de plenitud con los que la intuición llena lo significado. A esto se refiere Husserl cuando habla de una "desigualdad de valor" (Hua XIX, 6°, § 16) entre lo intuido y lo significado. En tanto esta relación no es homogénea o "simétrica" –como Vigo la denomina–,[76] el conocer requiere un análisis de los componentes que lo configuran que están lejos de ser estáticos. Lo que cabe destacar de esta idea es que, finalmente, lo intuitivado llena de modos diversos y con distintos grados de plenitud lo significado intencionalmente. En este sentido, cabe señalar que la pura intención signitiva, por ponerlo en estos términos, es ciega cognoscitivamente cuando no tiene delante o no intuye aquello que menciona o pretende mostrar en el hablar. Con todo, los análisis fenomenológicos apuntan a la posibilidad de que no siempre sucede que lo significado tenga delante corporalmente aquello que lo cumple en su totalidad de elementos. Este modo gradual de establecer la plenitud conduce a la consideración que hace del cumplimiento en tanto vivencia un proceso que posee dinamicidad. Aun cuando el modelo ideal de cumplimiento descanse en la percepción cabal de lo

[76] *Cf.* Vigo, "La concepción husserliana de la intuición categorial", en *Juicio, experiencia, verdad*.

significado, cabe pensar en el cumplimiento de diversos grados y modalidades. Por ello Husserl sostiene:

> Es posible que en el progreso del conocimiento, en el gradual ascender desde los actos de menor plenitud cognoscitiva hacia los de más rica plenitud, acabemos por llegar necesariamente a percepciones impletivas; más no por ello ha de contener cada grado, es decir, cada identificación caracterizada por sí como un cumplimiento, una percepción como acto impletivo (Hua XIX, 6°, § 16).

Así pues, en primera instancia, las percepciones impletivas como modelo ideal de cumplimiento dejan abierta la vía de una consideración gradual del propio conocimiento. Gracias al cumplimiento, señala Husserl, podemos decir “esto es ello mismo” (Hua XIX, 6°, § 16), incluso aunque no estemos percibiendo directa y totalmente cada componente que integra la significación del enunciado en cuestión. Lo importante es destacar, de cualquier modo, que en la síntesis de cumplimiento la intuitivación goza de una prioridad señalada en términos de aquello a lo que tiende el propio conocer, la representación adecuada de eso intencionado. De acuerdo con esto, el acto impletivo «obtiene una *preeminencia* que falta a la mera intención y que consiste en que *aquel comunica a esta la plenitud del* «mismo», *o por lo menos la acerca* más directamente *a la cosa misma*» (Hua XIX, 6°, § 16). Por ello es necesario mantener la consideración de que la plenitud como tal no es absoluta en sí misma, aunque posea un ideal de adecuación confirmativa absoluta de la intención significativa gracias a la intuitivación.

En este orden de ideas, es preciso señalar que la “aproximación” o “acercamiento” a la cosa misma desde la intención significativa hasta su plenificación, tal como está manifestado en el pasaje arriba citado, devela que ha habido todo este tiempo un binomio, como hemos estado apuntando implícitamente a lo largo de estas páginas, conformado por la intención y el cumplimiento correspondiente. Ahora bien, este mismo par de nociones operan como base fenomenológica que vuelve viable considerar el asunto, con las debidas precauciones terminológicas, bajo los títulos de *concepto* e *intuición* (Hua XIX, 6°, § 17), siempre y cuando estén referidos a los

actos que fenomenológicamente les convienen. El “pensar” que pretende *claridad* cognoscitiva, el concepto que pretende aproximarse a la “cosa misma”, sostiene Husserl, no tiene otro camino que el de los actos intuitivos con su ideal en la plenitud. Por esta razón, la claridad en términos cognoscitivos, se lee en el § 17 de la sexta *IL*, «se refiere a ese remontarse a la intuición impletiva, al «origen» de los conceptos y de las proposiciones en la intuición de las cosas mismas» (Hua XIX, 6°, § 17). Estas, las cosas que se dan en el acto cognoscente, para ser dadas es necesario que acontezca la intuitivación de la intención. Por ello, la conceptuación –en su deriva fenomenológica– es un rendimiento del pensar en tanto acto intencional significativo que requiere, para ser verdadero, cumplirse. Ello implica que, por sí mismo, carece del estatus de “verdadero” si no es gracias a los actos intuitivos.

Lo que se acaba de apuntar reviste una importancia destacada en relación a las metas de este trabajo. En un primer momento porque es necesario considerar la comprensión del sentido del “concepto”, como aquella configuración del pensar que, planteado tradicionalmente, significa y precisamente concibe “cosas” o “situaciones” que para el entendimiento pueden ser verdaderas o falsas, posibles o imposibles. En el análisis fenomenológico, por su parte, se marca una dirección de análisis que considera la conceptuación en términos de su origen y validez –de acuerdo con lo expuesto hasta ahora en relación a los planteamientos de Husserl– arraigado en los actos intuitivos y de cumplimiento.

f. Primea torsión del sentido de materia.

Hacia el § 21 de la sexta *IL* la materia que constituye la esencia de los actos intencionales –junto con la cualidad y los contenidos representantes– se interpreta, en relación a la correspondencia implicada en el cumplimiento, como lo preeminente

entre los elementos que constituyen el acto, por encima de la cualidad. En este sentido, Husserl deja ver un principio que sostiene lo siguiente:

> A toda intención intuitiva corresponde –dicho en el sentido de una posibilidad ideal– una intención signitiva exactamente adecuada a ella por su materia. Esta unidad de identificación posee necesariamente el carácter de una unidad de cumplimiento, en la cual el miembro intuitivo, no el signitivo, tiene el carácter de miembro impletivo, y por ende, el de miembro que da plenitud en el sentido más propio (Hua XIX, 6°, § 21).

Esto significa que la materia, el sentido de la aprehensión en la estructura de los actos intencionales, es lo que de alguna manera da cohesión y coherencia interna a la unidad del acto de cumplimiento entre intuición y significación. De ahí que lo que se ha denominado aquí intenciones signitivas sean elementos vacíos, pero plenificables dada la materia común que prevalece “idealmente”, vamos a decirlo así, entre el pensamiento conceptual y lo por él intuido. Ambos actos tienen la misma materia, es decir, poseen un sentido compartido. Con todo, es necesaria una importante aclaración que permite comenzar a considerar aquí el estatus categorial-predicativo en el cual es notorio que determinados actos objetivantes articulan los contenidos intuidos por la percepción de un modo señalado.

Al significar o “intelectualizar” lo percibido, dice Husserl, la materia intencional, el sentido de la aprehensión se altera (Hua XIX, 6°, § 49). Lo que esto implica de modo fundamental es aquello a lo que se refiere Husserl en la quinta *IL* y que hemos abordado en el § 9 de este trabajo. Hablamos del cambio que se suscita en el sentido de la representación cuando esta, digamos un acto objetivante entendiendo representación en un sentido lato, adquiere forma en el juicio cuyo correlato es la situación misma a la que se refiere. Los actos objetivantes como puntos de referencia de cualesquiera relaciones (Hua XIX, 6°, § 49), advierte Husserl, ven modificada su materia intencional y, por tanto, el sentido de la aprehensión que en ellos domina, que vendría a ser lo mismo. La función intelectiva, el juicio, da forma de nuevo a la objetividad de la situación a través de formas nominales; con ello queda sobre la mesa una “nueva objetividad” fruto de la función intelectiva. La

representación plurirradial, la predicación que tiene a los nombres o sujetos como representaciones base, aporta un sentido nuevo, es decir, una materia alterada categorialmente a la totalidad del acto en cuestión.

Respecto, entonces, a lo que sucede con las representaciones en la "intelectualización" de estas mismas, se puede leer en el § 49 de la sexta *IL*:

> La función del pensamiento sintético (la función intelectiva) les hace algo, las forma de nuevo, aunque como función categorial, en un modo categorial; de tal suerte, pues, que el contenido *sensible* del objeto aparente permanece *inalterado*. El objeto no se ofrece con nuevas propiedades reales; está presente como el mismo antes, pero *en un nuevo modo* (Hua XIX, 6°, § 49).

Tendremos oportunidad de regresar al sentido de lo aprehendido y cómo se reconfigura este gracias a la puesta en marcha de actos categoriales en términos de este "nuevo modo" de presentación intelectiva de lo representado. Lo que es preciso señalar ahora es Husserl parece indicar que la materia de los actos signitivos y de los perceptivos es una y diversa pues siendo lo común en actos objetivantes de sensibilidad y en actos objetivantes de entendimiento, al mismo tiempo, se modifica. Dicho de otra manera, lo percibido, cuando es "tocado" por la función intelectiva se presenta de otro modo, donde los contenidos propiamente sensibles dejan de ser preeminentes en términos de la representación categorial.

g. Verdad

La intención significativa, por sí sola, no es en estricto sentido representación cabal pues carece de esa plenitud que proporciona lo dado intuitivamente. La pura mención signitiva como alusión, pues, no es representación plena. En este sentido la identificación entre lo aludido y lo verdaderamente representado permite hablar

con toda justicia de conocimiento, no así la mera intención que, siguiendo a Husserl, ni siquiera es análoga a lo que el acto intuitivo y pleno puede dar.

Ocurre, por tanto, que los análisis que Husserl ofrece en estos importantes pasajes de las *IL* obligan a dar el título de *plenitud de la representación* a las propiedades que aprehenden intuitivamente lo dado en el acto como siendo ello mismo. De ahí que, como señala Husserl, «Cuanto «más clara» sea la representación, y más *vivacidad* tenga, tanto más alta estará en el *grado de plasticidad* que alcanza y tanto más rica será en plenitud» (Hua XIX, 6°, § 21). En este sentido, el hecho de que pueda aumentar la "claridad", la vivacidad a la que puede aspirar la plenitud, devela también que esta última puede poseer diferentes grados de intensidad dentro de la propia síntesis de cumplimiento.

En este orden de ideas, es justo decir ahora que la *vivencia* que marca la pauta decisiva para hablar con todo rigor de conocimiento desde la perspectiva fenomenológica descansa en la *evidencia* que la síntesis de cumplimiento precisa. Esta conduce a la consideración de la *verdad* que, en sus diversos sentidos, se refiere al modo en el cual lo dado se hace presente y cómo es que pueden llegar a corresponder cabal y totalmente el pensamiento y la intuición.

En un primer momento, desde lo que se ha venido considerando hasta ahora en relación al cumplimiento y su plenitud, Husserl advierte que la definitividad de la compleción misma estriba en el "término final" al ser llenada la intención cabalmente mediante la intuición correspondiente. La representación resultante de la *identificación* entre la representación y lo representado es lo que permite dar con esto que Husserl denomina "ideal del cumplimiento definitivo". Es, pues, en la síntesis cognoscitiva de los polos correspondientes que la tradición ha denominado "sensibilidad" y "entendimiento", en términos fenomenológicos el acto intuitivo y el signitivo, respectivamente, permiten que el correlato objetivo de la unidad de dichos actos se capte tal como es. Husserl lo explica de la siguiente manera:

> Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como lo que es en la intención;* ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento (Hua XIX, 6°, § 37).

El modelo de referencia de la adecuación perfecta lo ostenta, en un primer momento, la percepción que idealmente corresponde cabal y definitivamente con la intención significativa que le corresponde. El cumplimiento definitivo en tanto *identificación* de la representación y lo representado en los actos objetivantes que le convienen implica una vivencia que de suyo goza de preeminencia en términos de la crítica al conocimiento. Hemos de agregar que esta aproximación al análisis de la evidencia como un momento de la verdad y como identificación rebasa el mero ámbito de la teoría clásica del conocimiento. Proponemos esto porque al plantear cuestiones que se vinculan directamente con el problema de la verdad, la fenomenología abre también el análisis que considera la dimensión ontológica de aquello a lo que se refiere lo verdadero. Es decir, hay un modo del darse los objetos y situaciones objetivas en tanto correlatos intencionales de ciertos actos que poseen ya de suyo su propio estatus veritativo previo a toda predicación, como esperamos hacer ver aquí. De cualquier forma, lo que merece la pena destacar es que la adecuación cognoscente cabal y definitiva acontece cuando sucede la identificación entre lo pensado y lo intuido, es decir, cuando la significación en tanto mención del pensamiento se confirma gracias a la intuitivación en tanto percepción. Dice por ello Husserl respecto al concepto de confirmación: «se refiere exclusivamente a los *actos ponentes en relación a su cumplimiento ponente y,* en último término*, a su cumplimiento por medio de percepciones*» (Hua XIX, 6°, § 38).

Lo anterior de alguna manera va perfilando las consideraciones en torno a la verdad en el sentido de vivencia de evidencia y, por tanto, de *identidad* muy señalada entre la mención y lo mentado. Husserl se refiere explícitamente, en este tenor, a la posibilidad de que la evidencia en su sentido más riguroso sea el «*acto de síntesis*

de cumplimiento más perfecta» (Hua XIX, 6°, § 38) entre la intención significativa y la percepción que la llena de contenido. En este caso lo mentado por la mención significativa deja de ser solo algo que se quiere mostrar en el juicio, por ejemplo, y cobra el estatus de algo *dado* y mencionado tal cual es. Este "algo" dado en el decir apofántico goza, así, del estatus de verdadero. Dicho de otro modo, se habla de *"ser en el sentido de la verdad"*, aquello que en la evidencia funciona como correlato de la vivencia de la propia verdad.

En consonancia con el comentario de Roberto Walton, el concepto de verdad en Husserl de acuerdo con el § 39 de la sexta *IL* posee claramente cuatro sentidos. El primero de ellos se refiere a la verdad como concordancia, es decir, a la comprensión que la interpreta como unidad idéntica entre lo significado o mentado y su aprehensión intuitiva. En segundo término, verdad es la adecuación absoluta entre la mención y lo mentado. Es, en realidad, una suerte de "polo ideal" pues resulta imposible alcanzar este carácter absoluto de la verdad –señala Walton– debido a sus "infinitos aspectos". Un tercer sentido se refiere al darse de las cosas mismas; la "objetividad" que *se da* en persona. Finalmente, verdad significa justeza o corrección de la mención significativa.[77]

Con lo anterior como guía, se puede decir que la tematización de la noción de verdad en el citado parágrafo de las *IL* que ahora comentamos apunta hacia dos perspectivas que el propio Husserl se encarga de diferenciar. Una relativa concretamente al ámbito de la verdad como adecuación entre percepción y significación, es decir, como *adaequatio rei et intellectus*; como síntesis de cumplimiento. La otra perspectiva está referida a una esfera que vincula a la verdad con la dimensión ontológica. Esto último apunta a la interpretación de la verdad como ser en tanto este es idéntico a lo que se mienta en lo mentado y que es dado como correlato objetivo de un acto sintético de identidad, o en el caso de una situación objetiva, el correlato objetivo de una síntesis categorial que diferencia elementos. En este orden de ideas, Husserl establece claramente el lugar de los ámbitos de lo veritativo y lo ontológico en los siguientes términos: «El concepto

[77] *Cfr.* Walton, *Intencionalidad y horizonticidad.*, p. 164 y ss.

estricto de la verdad se limitaría a la adecuación ideal de un acto *relacionante* a la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva. El concepto estricto de ser afectaría al ser de los objetos absolutos y lo distinguiría de la peculiar «existencia» de las situaciones objetivas» (Hua XIX, 6°, § 39). Con ello, finalmente, la verdad queda caracterizada como el momento de la concordancia por excelencia. Y la comprensión del ser que aquí se pone sobre la mesa no es la que más adelante saldrá a la luz que lo analiza desde su función de cópula en la estructura formal y categorial referida propiamente a los actos fundados de la intuición en su modalidad compleja, sintética y no estrictamente sensible. Al respecto se lee en el § 39: «*el ser en el sentido de la verdad del juicio es vivido, pero no expresado,* o sea, no coincide nunca con el ser vivido y mentado en el *es* del enunciado» (Hua XIX, 6°, § 39).

En el tenor de lo anterior, cabría señalar de cara a la configuración de la teoría de la intuición categorial, que la manera del ser que se mienta sintéticamente en el enunciado, dice Husserl, es «mentada asertóricamente y percibida adecuadamente, o sea, dada en sí misma» (Hua XIX, 6°, § 39). Con esto se anuncia ya desde ahora el sentido de la cópula predicativa que aparece categorialmente en los predicados y que no encuentra intuitivación perceptiva en tanto la intuición se comprenda en sentido restringido. En cuanto se amplía la noción misma de intuición, como veremos, resulta claro que esta forma categorial “es”, verdaderamente *se da* y se encuentra de hecho en la situación objetiva misma que se percibe. Lo relevante, pues, es destacar que este *es*, como señala Husserl, es *vivido* y por eso puede llegar a mención y cumplimiento intuitivo en un sentido amplio.

Regresando al asunto de la *verdad*, esta, en su deriva ontológica viene a significar *identidad vivida* entre lo que se menciona en la intención significativa y lo que se da plenamente como tal en el acto intuitivo. Esto indica que, en un primer momento, no hay captación reflexiva de la señalada concordancia objetiva. Ella, en tanto evidencia, está y subiste como vivencia antes de toda aprehensión objetivante. En este mismo tenor, la verdad es el correlato objetivo que se da, decíamos arriba junto con Walton, con plenitud; lo que se mienta es lo dado él mismo como *siendo*

verdadero. Se podría decir desde esta perspectiva ontológica, junto con Husserl, que *vivimos* en la verdad.[78]

*

Finalmente, lo que se denomina en los análisis fenomenológicos "síntesis de cumplimiento" goza de una relevancia señalada en las páginas que conforman la *Investigación* que Husserl dedica al "*esclarecimiento fenomenológico del conocimiento*", la que ahora prioritariamente comentamos. De hecho –y esto habría que mantenerlo presente en todo momento– cuando Husserl se refiere al "cumplimiento definitivo" en términos de "ideal de perfección" de la síntesis de conocimiento, se plantea explícitamente que esta idea descansa en una modalidad de "percepción correspondiente" que sobrepasa la sensibilidad en un sentido estrecho . Esta superación de la noción básica de percepción sensible como único modo de comprender la posibilidad de efectuación de la síntesis de cumplimiento señala claramente la necesidad de ampliar el sentido, como decíamos, de la propia "percepción correspondiente" a una esfera de lo categorial, tal como esperamos mostrar a lo largo de las siguientes páginas.

La síntesis de cumplimiento de la que se habla ahora implica, pues, la consideración de lo que nuestra tradición filosófica ha pensado desde sus inicios bajo el rubro de "verdad" como adecuación entre el pensar y la cosa, lo dicho y a lo que se refiere el decir. En términos fenomenológicos, esto cobra la forma de una intención significativa y el ser colmada por la "intuición correspondiente", por decirlo en estos términos. Cuando dicha adecuación ocurre es cuando estrictamente hablando se abre la posibilidad de hablar de *conocer*. Lo verdadero es, desde esta aproximación

[78] En este sentido, Vigo señala que toda la teoría de la intuición categorial que ahora comentamos, realmente trata de desentrañar cómo se dan y en qué consisten las condiciones que posibilitan la verdad en los términos del conocimiento. «En la medida en que la doctrina de la intuición categorial viene a dar cuenta de la posibilidad de tales fenómenos de síntesis de cumplimiento a través de los cuales el conocer adquiere su determinación como *verdadero*, puede decirse que, desde el punto de vista sistemático, el desarrollo de dicha doctrina constituye, a la vez, un capítulo central para la elaboración de una concepción fenomenológica en torno a las condiciones de posibilidad de la verdad, como tal, o bien, dicho de otro modo, para la elaboración de una concepción fenomenológica de la "*verdad trascendental*"». Vigo, *op. cit.,* p. 144, 145.

fenomenológica, la correspondencia entre los *actos* significativo e intuitivo, la "verdadera adecuación", y no tanto lo que la tradición ha planteado en términos de "pensamiento" y "cosa". Lo que encuentra eventual adecuación, finalmente, son *actos*.

Comprender en su amplitud el sentido del concepto de "adecuación" requiere ver de cerca el modo en que Husserl aborda en la segunda sección de la sexta de las *IL* un asunto que para los fines de esta investigación resulta crucial; a saber, la distinción fenomenológica entre actos sensibles y actos categoriales. En términos de una interpretación "objetivante" de la cuestión, podría decirse que esta diferencia se refiere a aquella que priva entre lo que se denominaría "materia sensible" y "formas categoriales". En última instancia, lo que se quiere destacar aquí es que dichas formas categoriales, dentro del esquema fenomenológico del análisis crítico del conocimiento, poseen el rasgo, algo que no deja de ser asombroso, de que estas se ofrecen a cierto tipo de "percepción". Este darse de lo categorial ocurre en actos, señala Husserl, «que están *fundados* en otros actos y últimamente en actos de la sensibilidad» (Hua XIX, 6°, intr.). Los actos categoriales terminan siendo, pues, actos fundados en actos más básicos. Con todo, es el propio Husserl quien señala que la sensibilidad en un sentido estrecho o restringido no da cumplimiento directo a las intenciones cuya forma es la categorial. Habrá que pensar, entonces, en una suerte de sensibilidad "del entendimiento", por ponerlo en estos términos, en lo referente al cumplimiento categorial:

> (…) el cumplimiento reside siempre en una sensibilidad formada por actos categoriales. Con esto se relaciona una *ampliación absolutamente indispensable de los conceptos primitivamente sensibles de intuición y percepción;* dicha ampliación permite hablar de *intuición categorial* y especialmente de *intuición general* (Hua XIX, 6°, intr.).

La intuición categorial, en este orden de ideas, se expondrá desde la posibilidad de que esta sea una modalidad de la sensibilidad, si se permite hablar en estos términos, que pone sobre la mesa la sugerente idea de que es completamente viable *ver* "objetividades categoriales" y, por ende, conocer verdaderamente cosas

que no necesariamente se presentan a los sentidos tal como los entendemos de manera regular. La *forma* de aquello que se presenta en la experiencia, pues, es intuible de modo análogo a como la así llamada por la perspectiva objetiva "materia sensible" se da en los actos de percepción en un sentido estrecho.

La intuición es lo que permite hablar de cumplimiento. Hemos de decir todavía, sin embargo, que ella es un elemento que no se deja comprender única y exclusivamente desde un ámbito perceptual, como hemos dicho. Como se verá más nítidamente, un tipo nuevo de "objetividad" categorial se configura gracias a determinados actos que rebasan el ámbito de la percepción en sentido estricto. ¿Puede haber un modo de *conocimiento* que intuitivamente "perciba" sus contenidos de una manera "supra-sensible"? ¿Cabe hablar de ello en el caso de las matemáticas o en el de las así llamadas "ciencias del espíritu", de la filosofía?[79]

Desde lo que aquí se acaba de apuntar, creemos conveniente recordar que la cuestión sigue siendo en qué medida el terreno en el que se mueve la intuición categorial y lo que esta permite pensar, es decir, la posibilidad de ver verdadera e intuitivamente elementos formales a partir de ciertos actos constituye una base filosófica para la configuración hermenéutica de la *indicación formal*. Esta última, como se verá en el siguiente capítulo, ensaya un modo de categorizar la facticidad por derroteros que pretenden alejarse de generalidades y de consideraciones de lo formal fruto de la lógica en su sentido tradicional. Lo que la indicación formal pretende hacer ver a través de categorías muy señaladas son, como se verá, estructuras del vivir fáctico. ¿Está ello inspirado en las contribuciones que se encuentran en la sexta *IL* que pretenden resolver satisfactoriamente cómo es que el conocimiento y con ello la evidencia implican una intuitivación de las intenciones significativas aun cuando dicho intuir no tenga su correlato en la materia sensible?

[79] Como bien señala Agustín Serrano de Haro, los "fenómenos" de los que trata la fenomenología, en una consideración amplia, podrían referirse en algunos casos únicamente a lo signitivo. Así, «el análisis de la intencionalidad admite (…) un modo de ser fenómeno sin manifestación, que desde luego reviste grandísima relevancia en la existencia humana». Serrano de Haro, *op. cit.*, p. 64.

§ 11. La eclosión de la intuición sensible: las formas categoriales

La sexta de las *IL* –tan cara a la deriva hermenéutica que inicia con los planteamientos que Heidegger desarrolla en la década de los veinte en diversos cursos–, establece desde el principio la relevancia que posee la relación entre el pensar y aquello que lo "llena" o cumple. Con la tematización de la síntesis de cumplimiento estamos ante una cuestión que ha sido quizá una de las cuestiones filosóficas más abordadas por la tradición. Nos referimos a la relación entre lo pensado y el pensar mismo, o si se quiere decir de otra forma, entre la conceptuación y eso que es conceptuado. En fenomenología esta relación pretende verse desde un cariz más nítido y riguroso cuando se le plantea en términos actos de "intención significativa" y "cumplimiento de la misma" (IL: 598), como hemos señalado en el apartado anterior.

En este orden de ideas, muy pronto Husserl anuncia en la sexta *IL* que a través de los actos relativos a la síntesis de cumplimiento se va a intentar caracterizar los conceptos de intuición y significación de un modo más preciso aún que en las investigaciones anteriores. Es muy importante destacar para los fines de este trabajo que desde este momento Husserl considera la necesidad metodológica de ensanchar el sentido de los conceptos señalados, muy concretamente el de *intuición*, como lo hemos ya anunciado reiteradamente. Es preciso considerar, con todo, que la dilucidación de la naturaleza del *conocimiento* mismo, en términos generales, tiene en su base la comprensión de la propia intuición en su modalidad sensible-perceptual. Esto, sin embargo, no exime de la necesidad de ampliar el sentido del término, como se verá puntualmente en las siguientes páginas. La fenomenología está obligada, pues, a responder ante el problema metodológico en torno al sentido de nociones como sensibilidad, percepción e intuición. Esto en

función del dar cuenta de los actos sintéticos categoriales como componentes decisivos del *conocer,* actos que, a primera vista, parecen contra-intuitivos.

Es necesario apuntar ahora que en algunos momentos de la exposición que sigue creemos conveniente traer a colación elementos puntuales de la lectura que Heidegger ofrece de la teoría de la *intuición categorial* en GA 20. Esto en la media que ahí se subrayan aspectos fundamentales que permiten cuestionar eventualmente hasta dónde impacta esta en la conformación del proyecto fenomenológico hermenéutico. Si nuestra tesis se confirma, Husserl habría sentado las bases que posibilitan que Heidegger elabore una propuesta de categorización fenomenológica que ve la lógica del discurrir filosófico sobre la base de un ámbito fáctico que no aparece explícitamente en las *IL*. En esta dirección, es necesario establecer si los fundamentos metodológicos de la perspectiva husserliana que hemos mostrado hasta ahora, tal como fueron planteados en la sexta *Investigación*, se mantienen en la estructura lógica de la *indicación formal* postulada por Heidegger. La otra posibilidad es que la aparición de la categorización propia de la hermenéutica fenomenológica suponga una reelaboración disruptiva de base respecto a los principios lógicos de la *intuición categorial*. Dirimir estás cuestiones estriba en determinar si Heidegger mantiene el esquema husserliano de la síntesis de cumplimiento significación-intuición y en qué medida se cumple el acto formal en el caso de la *intuición categorial*.

Es en el capítulo 6 de la sexta *IL* donde se dirimen, finalmente, de modo explícito las cuestiones relativas al estatus metodológico y fenomenológico de las formas objetivas categoriales en el contexto del problema del conocimiento. ¿Cómo se cumplen, es decir, en qué medida se puede hablar de intuitivación de todas las partes de los enunciados de percepción? ¿Qué partes del juicio encuentran y cuales no plenitud en la percepción sensible entendida en sentido estrecho? Parece que nos encontramos ante la importante tematización de la correspondencia cabal y plena entre la mención y lo mentado. Este último posee un estatus objetivo como el correlato de ciertos actos que, en tanto totalidad dada, no se deja comprender temáticamente si no es a través del ensanchamiento de ciertas consideraciones

relativas a las nociones de percepción e intuición misma. La puesta en marcha de un análisis de las formas objetivas categoriales resulta en este momento necesaria para observar detenidamente el estatus y alcances de los principios fenomenológicos propuestos por Husserl en su primera gran obra. El descubrimiento de la intuición categorial, señala Heidegger en GA 20, supone un intento sin precedentes en el ámbito filosófico por dar cuenta de modo claro del origen intuitivo de las categorías.

a. La otra naturaleza de las intuiciones.

En primera instancia es preciso considerar la posibilidad de que las formas objetivas categoriales sean elementos que constituyan la totalidad de la vivencia y que, en este sentido, funcionen dentro de ciertos actos sintéticos como elementos que contribuyan, junto con las representaciones nominales, a la posibilidad del conocimiento, es decir, a la adecuación que implica la compleción cabal entre menciones y lo mentado en ellas. Todo esto considerando, además, que estas formas categoriales no son un rendimiento de la razón o producto de la reflexión, estrictamente hablando, como esperamos mostrar en las siguientes páginas.

El problema se ve claramente, como el propio Husserl lo aborda, cuando se cuestiona por la posibilidad de que los enunciados de percepción simple, como el de “esta pipa es marrón”, encuentren cumplimiento cabal como totalidad. Los elementos de representación nominal que le constituyen, en el ejemplo “pipa” y “marrón”, se aceptará con toda evidencia que se cumplen en la percepción de la pipa siendo de color marrón. Ahora, también es claro que al enunciado no lo conforman solamente estos elementos representativos nominales. Hay partes de esta proposición que se cumplen, a pesar de que no sea tan claro en un primer momento, en una intuición que les corresponde. Estos elementos de los que se

habla aquí, aunque constituyen la totalidad el enunciado, dice Husserl, “trascienden” a su «materia», o sea, a los “términos nominales” (Hua XIX, 6°, § 40). La pregunta no puede ser más explícita y comprensible: «¿Qué es lo que da y puede dar cumplimiento a esos momentos de la significación, que constituyen la forma de la proposición como tal, a los momentos de la *forma categorial* –a los cuales pertenece, por ejemplo, la cópula?» (Hua XIX, 6°, § 40). El “esta” y el “es”, en el caso de nuestro ejemplo, no aparecen por ningún lado en la percepción sensible, no son parte de la representación nominal. «*¿Corresponden a todas las partes y formas de la significación partes y formas de la percepción?*» (Hua XIX, 6°, § 40). Del “es” de lo marrón no se tiene una vivencia sensible. La percepción, en sentido estrecho, no consigue establecer la compleción que todo conocimiento requiere entre lo significado – que ahora incluye además de representaciones nominales formas categoriales– y lo dado en el acto intuitivo. Por ello resulta claro el señalamiento de Husserl que sostiene lo siguiente: «*solo a ciertas partes del enunciado (que pueden indicarse de antemano en la mera forma del juicio) corresponde algo en la intuición, no habiendo nada en esta que pueda corresponder a las demás partes del enunciado*» (Hua XIX, 6°, § 42). Sin embargo, se constata un cumplimiento cabal, de momento de modo un tanto enigmático, en la vivencia misma que tengo de esta pipa que es marrón y que sostengo en mi mano cuando menciono “esta pipa es marrón”.

Ante esta situación, el análisis fenomenológico ensayado por Husserl cobra una dimensión decisiva en la cual los actos de percepción sensible operan de tal modo que *fundan* la posibilidad de que otros actos esencialmente distintos a ellos hagan factible la constitución de correlatos sujetos a una intuitivación allende los límites de los actos perceptivos. Estos “nuevos” actos, señala Husserl, abren la posibilidad de relacionar, unificar y dar cuenta de aquello que en la percepción se da; estos actos estarían *fundados* en los actos de simple percepción, pero modificando, de algún modo, no el correlato en términos de sus contenidos sensibles como tales, sino el modo en el que este se ofrece como totalidad de sentido. Esto viene a señalar que los actos así llamados *fundados* (*fundierte Akte*) posibilitan una correspondencia *sui generis* que ya no obedece estrictamente hablando, como hasta ahora se había

establecido preeminentemente, a la relación de compleción entre lo percibido sensiblemente y lo mentado. La naturaleza de estos nuevos actos lo que señala es que se abre la posibilidad de un "paralelismo", apunta Husserl, «entre las intenciones significativas y aquellos *actos que están fundados en las percepciones*» (Hua XIX, 6°, § 40). Dicho de otra manera, lo mentado como totalidad en un enunciado de percepción simple del tipo "esta pipa es marrón" encuentra correspondencia o adecuación ya no en la percepción sensible de la pipa en cuanto tal de manera directa, sino en intuiciones de otra naturaleza. El cumpliendo de la mención en un sentido total implica, pues, la intuitivación en un sentido amplio de los elementos extra nominales o *materiales*[80] de la predicación, esto es, de las *formas* categoriales.

Cabría preguntar ahora, en primera instancia y siguiendo la lectura que presenta Heidegger en GA 20 sobre la teoría de la intuición categorial, en qué estriba la diferencia sustancial entre los actos de intuición sensible y los de índole formal.

Los actos categoriales ciertamente no se pueden identificar con los de percepción simple, en primer lugar, porque aquellos son caracterizados por Husserl como "actos fundados" en estos, como se señaló arriba. Con todo Heidegger destaca que, en cualquier caso, los actos intuitivos simples, en tanto caracterizados como de percepción sensible, están en cierta medida "traspasados" por la intuición categorial (GA 20: 81). Las razones se exponen a continuación.

En la presentación de los planteamientos husserlianos que lleva a cabo Heidegger en GA 20 se subraya que la percepción simple se efectúa en *un* solo nivel del acto. Esto significa que la simplicidad que caracteriza los actos perceptivos implica la ausencia de niveles diversos. Simple es, pues, el modo en que se da la aprehensión sensible, dice Heidegger, en tanto constituye el «carácter de la intencionalidad». La cosa en su corporalidad, continúan las lecciones de GA 20, se da en ciertos actos como "totalidad", afirma Heidegger. Lo que se quiere decir con ello es que los

[80] No a la materia como parte fundamental de la esencia del acto intencional. Dice Husserl al respecto: «de materia y forma se habla en otros muchos sentidos. Expresamente advertimos que el sentido usual de la palabra materia, en oposición a la forma categorial, no tiene en absoluto nada que ver con el sentido de la palabra materia en oposición a la cualidad del acto» (Hua XIX, 6°, § 42).

elementos que constituyen el contenido representante de los actos intencionales son percibidos en los actos de percepción sensible. A pesar de no estar *destacados* existe la posibilidad de distinguirlos, pues los elementos como tales están *originariamente dados* ya que, explica Heidegger, sirven de apoyo para lo que Husserl designa en la sexta *IL* un nuevo modo de objetualidad. Heidegger mismo lo explica de la siguiente manera: «Esta percepción simple, lo que en ella se da –el propio ente presente– puede, por supuesto, a su vez convertirse en fundamento de actos que, tomándola como suelo y base (*Boden*), haciendo de su intencionalidad específica el correlato de su objetualidad, construyan sobre ella nuevas objetividades» (GA 20: 83).

Dicho esto, la posibilidad de que donaciones de nueva especie se ofrezcan en determinados actos queda señalada, aunque resta explicar cómo se establece el nexo entre los rendimientos de los actos de percepción sensible y esta nueva dimensión objetual que ya no es estrictamente sensible, aunque sí fundada en ella. Heidegger subraya que la clave está en no perder de vista la función operativa de la intencionalidad, pues es lo que constituye la estructura misma de la vivencia. Dar cuenta, pues, de los nexos entre actos formales y de percepción simple requiere poner a la vista que la estructura de la intencionalidad posibilita comprender que el percibir algo formalmente implica que la conciencia está dirigida a una objetualidad que fundamentalmente se da en actos simples o “de un solo nivel”. Cuando en fenomenología se habla de actos de distintos niveles, ello se refiere a una objetualidad señalada que no puede darse en los actos simples de percepción. De manera un tanto asombrosa, el resultado es que lo simple *aparece* formalmente, señala Heidegger, de un modo tal que este se da como una nueva especie de cosa siendo ella misma, solo que ahora *expresada* en una dimensión de sentido que la ilumina bajo una nueva luz, ya de índole formal. Heidegger aborda la cuestión en los siguientes términos:

> Acerca de la relación entre los actos fundados y los que fundan, los simples, se puede decir de modo muy general que lo actos fundados, los categoriales, se dirigen, efectivamente, también a las objetualidades de los actos simples,

> los que fundan, puestas a la vez en ellos, pero de tal manera que no coinciden con la intencionalidad de los propios actos dadores simples, como si en cierto modo el acto categorial fuera solo una repetición formalizadora del acto dador simple. En esto se basa el que los actos fundados *alumbren de nuevo* los objetos simplemente dados de antemano y de tal manera que llegan a ser aprehendidos justamente como lo que son (GA 20: 84).

Hay, por tanto, siguiendo la interpretación de Heidegger a este respecto, una dimensión formal de la aprehensión que posibilita percibir lo dado en su aspecto *entitativo*, como siendo eso que *es* y que se vuelve constatable en la vivencia a través de la intuición en su modo categorial. Y es que si Heidegger considera el descubrimiento de la *intuición categorial* por parte de Husserl como un rendimiento fenomenológico de máxima relevancia es porque este modo formal de la intuición contribuye claramente a destacar lo que las cosas y situaciones *son*. ¿Determina ello el rumbo de las aportaciones que la hermenéutica de la facticidad va a ir generando en la década de los veinte en términos de modos de conceptuación que puede llevar a cabo la filosofía? Una respuesta satisfactoria requiere una indagación más amplia de algunas de las aportaciones decisivas respecto a la teoría de la intuición categorial.

En GA 20 Heidegger explica que los actos categoriales sintéticos se basan en la percepción simple y fundante que capta lo dado ahí presente. Como se dijo, estos actos fundamentantes son de un solo nivel y, por ende, no consiguen por si solos aprehender las partes y elementos formales que constituyen eso que se denomina en fenomenología estado o relación de cosas. Sin embargo, esas partes de lo dado en la situación objetiva al estar presentes y a la vez invisibles para la percepción simple conforman la «unidad del objeto total aprehendido simplemente», afirma Heidegger. Ciertamente ellas mismas ofrecen la posibilidad de ser captadas de un modo que ya no es simple y, en este sentido, «llegar a distinguirse en nuevos actos propios de la explicación» (GA 20: 85). Esta distinción a la que hace referencia Heidegger muestra que lo aprehendido formalmente es percibido inmediatamente de un modo categorial. Frente a la percepción de un primer nivel que no tiene ojos

para la dimensión relacional que constituye la situación dada, la intuición categorial lleva a cabo actos sintácticos y sintéticos que, como se verá, permiten que el estado de cosas se muestre de su modo relacional.

Los actos sintácticos categoriales perciben, pues, formas sintéticas gracias a las cuales los elementos constitutivos de una determinada situación objetiva aparecen como predicados de sujetos nominalizados plurirradialmente. Las predicaciones posibilitan, así, que se vuelva efectivamente discernible el complejo relacional que, finalmente, da al sujeto mismo realce tanto como a lo predicado de él. Por ejemplo, apunta Heidegger, lo amarillo de la silla, cuando es intuido formalmente, realza tanto lo amarillo (P) como la silla (S) al quedar articulados los elementos nominales que constituyen la totalidad unitaria del estado-relación de cosas (S es P), en este caso lo amarillo y la silla misma. Predicado y sujeto quedan, así, destacados judicativamente como elementos relacionados sin dejar de ser una unidad aprehendida de modo simple. En última instancia, lo puesto de relieve en el acto categorial sintético es precisamente la disposición conjunta de las partes nominales de la situación en cuestión.

Ahora bien, aunque lo puesto de relieve categorialmente está fundado en un acto simple, es decir, en la percepción de un solo nivel, de la situación objetiva no se puede afirmar que sea un complejo relacional “real”. Esto quiere decir que lo predicado del sujeto en tanto situación objetiva articulada solo se vive a través de actos sintéticos que no es que estén dirigidos a objetos “reales”, sino que viven objetualidades formalmente dadas gracias a dichos actos. En este sentido, cabe señalar que uno de los puntos medulares y que constituye, quizá, uno de los elementos donde descansa la diferencia específica de la fenomenología respecto a otros modos del análisis filosófico en su modalidad de crítica del conocimiento es que el objeto como tal no figura en la vivencia, tal como lo señalamos en este trabajo en su momento. Lo que hay en ella son actos perceptivos, intuitivos, intenciones significativas que abren la posibilidad y por ende fundan el conocer como acto que establece una correspondencia entre estos diferentes tipos de vivencias intencionales. Lo que advierte la *intuición categorial* en su modalidad sintética, pues,

es justamente lo que la propia cosa *es* en tanto donación articulada y sintáctica. Además, come se verá a lo largo de esta exposición, la *nueva objetualidad* que este tipo de actos hacen emerger no es arbitraria y tampoco un rendimiento de la conciencia reflexiva, sino captación formal de lo que se da. Heidegger se refiere a lo presente captado categorial-sintéticamente en estos términos:

> Su presencia [*Anwesenheit*], su estar presente [*Gegenwart*] resulta más verdadero [*eigentlicher*] gracias al enunciado, al realzarse el que se encuentra en S, esto es, al realzarse la relación [*Beziehung*] implícita en el estado de cosas. En este realzar la relación implícita en el estado de cosas tenemos una manera de objetualización más verdadera de la cosa dada de antemano (GA 20: 86).

Realzar lo presente a través de la intuición categorial-sintética es, pues, en este contexto, llevar la relación de elementos de una situación a articulación explícita. Esto permite, por decirlo así, que lo presente mismo se ilumine de un modo más "verdadero", señala Heidegger, pues a través de los actos objetivantes formales se ofrece la posibilidad de advertir judicativamente determinada situación y aprehender sus elementos como sujetos de posibles predicaciones, todo ello como rendimiento de la intuición categorial. Los actos de síntesis, de tal modo, aprehenden las relaciones que conforman las cosas vividas intencionalmente en su estar dadas situacionalmente de esta o aquella manera. En este sentido, la intuición categorial, a decir de Heidegger, es ese rendimiento fenomenológico que hace de la objetualidad algo aprehensible de modo pletórico, por ponerlo en estos términos, pues posibilita la articulación formal de las partes que constituyen estructuralmente el todo vivido sintéticamente. Cabe todavía preguntar si el ver categorial, en tanto posee esta capacidad para que lo presente pueda ser aprehendido *siendo lo que es* sintéticamente, puede funcionar como un modelo metodológico para una "sintaxis filosófica" de cuño fenomenológico-hermenéutico. También queda por indagar qué sucede, de acuerdo con la teoría de la intuición categorial que Husserl desarrolla en la sexta *IL*, con el cumplimiento intuitivo de los excedentes significativos que constituyen la totalidad de la predicación respecto a la percepción.

b. Intuición de lo formal: percepción categorial del *es.*

La cuestión que sigue marcando el hilo conductor de los presentes planteamientos continúa siendo si el esquema husserliano de cumplimiento significación-intuición opera del mismo modo en lo que Heidegger eventualmente propone como modo de conceptuación filosófica a partir de configuración de la indicación formal como modo de categorizar la vida fáctica. Dar cabida a una respuesta a dicha cuestión implica plantear qué es, finalmente, lo que cumple cabalmente todos los elementos que constituyen los juicios de acuerdo con la teoría de la intuición categorial.

En este sentido, la relación que establece Husserl entre intuición y expresión en el contexto de la teoría de la intuición categorial es expuesta por Heidegger en GA 20 enfatizando el carácter *formal* que atraviesa la percepción de una situación objetiva. La conclusión a la que conducen estas disertaciones es que, en cierta medida, hay una dimensión "supra-sensible", si se puede decir así, que determina los actos intuitivos complejos. Los enunciados son actos de significación y hablan expresamente sobre vivencias intencionales en las cuales cosas o estados de cosas se dan estructuralmente constituidas por elementos formales. La cuestión es, por tanto, discernir hasta dónde la intuición puede acceder a lo formal y cómo opera el ámbito de lo categorial dentro de los actos intuitivos. El mismo Heidegger señala, en este orden de ideas, que nuestras actuaciones vitales están atravesadas por enunciados, refiriéndose con esto a horizontes de sentido ya comprendidos. En cierta medida, el ver es siempre *formal.* A pesar de la extensión, vale la pena citar la siguiente explicación que se ofrece en GA 20 al respecto:

> (…) nuestras percepciones y nuestros estados constitutivos más simples y directos son ya *expresos*, aún más, están en cierto modo *interpretados* [*interpretiert*]. No es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla. Esta peculiar determinación del mundo por medio de lo (ya) expreso, del haber hablado y vuelto a hablar acerca de ello, es lo que hay que poner ahora

> fundamentalmente a la vista al cuestionar por la estructura de la intuición categorial (GA 20: 75).

Al caracterizar las percepciones y los "estados constitutivos más simples" como algo "expreso", Heidegger se refiere a la intuición en su modalidad categorial que Husserl pone sobre la mesa para dar una explicación fenomenológica del conocimiento. El matiz que Heidegger aporta cuando habla de lo "expreso", en todo caso, tiene que ver con el sentido que fundamentalmente posee todo acto intuitivo y que señala lo que de comprensivo y formal hay de suyo en él. Que nuestras percepciones estén *interpretadas* significa no que elaboremos reflexivamente actos teorizantes que apunten a esta o aquella "lectura" de ciertos objetos o situaciones objetivas. Lo que se quiere señalar con ello es que nuestras actuaciones están atravesadas por el habla (*Rede*), es decir, por el sentido y por la posibilidad de comprender lo dado inmediata y formalmente. Al afirmar esto, Heidegger se cuida de no referirse al lenguaje, sino justamente al *habla*, ese fenómeno comprensivo fundamental que posibilita que haya palabras y decir apofántico. El habla opera aquí como una estructura fenomenológica de las vivencias que da cuenta del carácter comprensor implícito en toda actuación y, por ende, en todo acto intuitivo.

Siguiendo con este desarrollo, Heidegger aborda en GA 20 la lógica fenomenológica de los enunciados de percepción sirviéndose del ejemplo "esta silla es amarilla". Este juicio, como otros de su tipo, «pone de relieve determinados estados o relaciones [*verhalte*] de la cosa aprehendida de primeras de modo simple en una totalidad no diferenciada, los extrae del contenido intuitivo originariamente dado» (GA 20: 76-77). En el caso del ejemplo con el que Heidegger está trabajando a lo largo de estas lecciones, en la aprehensión simple lo que se destaca es que la silla intuida, esa que tenemos frente a nosotros, *es* amarilla. Gracias a la percepción originaria y simple de esta *situación* podemos elaborar un enunciado perceptivo que, sin embargo, esconde bajo su simpleza una complejidad que supone un «*exceso de intenciones*, cuya acreditación es imposible de lograr a través de la simple y directa percepción de la cosa» (GA 20: 77). Las intenciones significativas que no encuentran acreditación en la percepción sensible directa, de acuerdo con la teoría

de la intuición categorial, claramente se refieren, entre otros elementos, al "ser" en cuanto verbo copulativo que relaciona la silla con el color amarillo que le *es* propio, al pronombre demostrativo "esta", y demás instancias que no encuentran evidencia en el sentido de una coincidencia de la intención significativa con lo percibido en términos restringidos. Pero, ¿en qué sentido el *ser* amarilla la silla no se "ve" por ningún lado en la experiencia intuitiva que de ese estado de cosas se tiene? Si debe haber identidad entre lo dado y lo mentado, ¿qué cumple el verbo "ser"?[81]

El "ser" en su función atributiva y predicativa, explica Husserl en el § 43 de la sexta *IL*, no tiene cumplimiento en ninguna percepción del tipo de las sensibles. Siguiendo la célebre afirmación kantiana que sostiene que el "ser no es predicado real del objeto", es evidente que no es posible "ver" el *ser* coloreado de las cosas, sino el color como tal, como sensación –en tanto contenido representante del acto. Los ejemplos pueden multiplicarse, en todos veríamos que lo que manifiesta la palabra "ser" en su carácter copulativo no aparece por ningún lado en términos sensibles, no solo en lo que el entendimiento tradicional llama "objeto", sino tampoco en algo que podríamos denominar unidad objetiva formada por objetos de la misma índole sensible "real".[82] En este sentido, se puede leer en el citado parágrafo respecto al "ser" en su función atributiva y predicativa:

> (…) tampoco se refiere a las formas *reales* de unidad que agrupan objetos en otros objetos más amplios, los colores en figuras coloreadas, los sonidos en armonías, las cosas en cosas más amplias o en ordenes de cosas

[81] Vigo, en la citada obra *Juicio, experiencia, verdad*, habla del modo en el que Husserl rechaza un paralelismo unidimensional entre lo que expresa el enunciado de juicio perceptivo y el contenido perceptivo al que se refiere dicho enunciado. Por ello cabe hablar de excedentes en las intenciones significativas que encuentran intuitivación ya no en la sensibilidad, sino en las formas "percibidas" gracias a la intuición categorial. A esto le denomina Vigo "paralelismo bidimensional", en cierto modo "asimétrico" entre la expresión y lo expresado. Vigo, *Op. cit.,* p. 151.

[82] Una perspectiva ontológica del papel que juega la intuición categorial en Husserl la ofrece Ramón Rodríguez en el citado artículo "La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl". De ahí extraemos este fragmento que ejemplifica nítidamente a lo que nos referimos: «(…) el análisis que Husserl realiza en el capítulo sobre la intuición categorial se centra en lo que, a mi modo de ver, es el concepto *originario* de ser, el ser verbal del enunciado. La bien conocida tesis de Husserl, que recoge la idea kantiana «ser no es un predicado real», es que «es» –predicativo o existencial– no tiene contrapartida alguna en la intuición del objeto del que se dice, y, por tanto, el cumplimiento de esos juicios, su comprobación en la evidencia, requiere una forma de percepción no sensible, que Husserl llama categorial». Rodríguez, *op. cit.*, p. 27.

> (jardines, calles, mundo exterior fenoménico). En estas formas reales de unidad radican las notas externas de los objetos, la derecha y la izquierda, lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo suave, etc., entre las cuales no se encuentra, naturalmente, nada parecido a un *es* (Hua XIX, 6°, § 43).

En este orden de ideas, queda del todo manifiesto que el *ser* (en este sentido predicativo) no es nada que puede ser vivido en términos perceptivos sino un componente de la significación del juicio perceptivo, también vivido. El *es,* pues, al no ser *parte* del contenido intencionado, ni dentro pero tampoco fuera de él[83] obliga a buscar la compleción correspondiente en un correlato objetual radicalmente distinto a la que impera en la percepción sensible y, sin embargo, fundada en ella.

Ahora bien, resulta claro también que, con todo, lo que ocurre con el "*ser"* sucede análogamente para todas las formas categoriales que se pueden encontrar en el enunciado. Al sentido del "ser" y de los demás enlaces y formas que están expresadas en un enunciado perceptivo no les corresponde claramente ningún correlato objetivo en la esfera de los contenidos de percepción sensible. El cumplimiento, en función de estos elementos, resultaría siempre parcial, es decir, no cabría concebir un ideal de plenitud absoluta puesto que siempre habría partes de la expresión que no encontrarían base intuitiva. Recordemos que el cumplimiento, para la fenomenología, es el fundamento que permite hablar, como lo hemos señalado antes, de conocimiento en sentido estricto.

Siempre cabe la posibilidad de plantearse, parece señalar Husserl, que, si no es la percepción externa la que funciona como el origen del ser predicativo, lo sea la interna. Si este fuera el caso, se estaría planteado una posibilidad que ya no arraigaría el origen de los conceptos en el darse los correlatos objetivos en ciertos actos sujetos a cumplimiento intuitivo. Dicho con otras palabras, el *es* de un

---

[83] Con cierto patetismo, Heidegger habla en *Introducción a la metafísica* en el semestre estival del año de 1935 en los siguientes términos del problema que ahora planteamos: «Aquel cuadro de Van Gogh: un par de zapatos rústicos, nada más. De hecho, la imagen no representa nada. Sin embargo, uno se encuentra enseguida a solas con lo que allí *es*, como si uno mismo, al caer la tarde otoñal, regresara cansado del campo a casa, con el pico en la mano y a la débil lumbre de las últimas brasas de la hojarasca de patata quemada. ¿Qué es aquí lo que *es*? ¿La tela? ¿Los trazos de pincel? ¿Las manchas de color?» (GA 40: 38)

enunciado como “la mar es azul”, en los análisis fenomenológicos, no puede ser un rendimiento de actos internos. Husserl explica que el ser, en tanto componente no real del juicio, como ya se dijo, no es una nota real de correlatos objetivos. El “*es”* expresa un sentido o significado dentro del juicio, por ejemplo, que la mar es azul. Lo que sucede es que, de acuerdo con lo señalado en este pasaje de las *Investigaciones*, el propio *es* se *da* de modo evidente en la unidad entre el juicio y algo que se domina *intuición judicativa. ¿*Dónde se da el es, finalmente, entonces?: «*Dado él mismo,* o al menos, supuestamente dado, hállase en el *cumplimiento* que acompaña en ciertas circunstancias al juicio: el *darse cuenta* de la supuesta situación objetiva» (Hua XIX, 6°, § 44). Por intuición judicativa habría que entender, por lo pronto, esa inmediata percepción formal, en sentido amplio, que abre la posibilidad de advertir de modo evidente, gracias al cumplimiento entre el juicio de percepción mismo y la intuición formal correspondiente, la situación objetiva. El *es* de la mar siendo azul, dice Husserl, *aparece* en el dar cuenta judicativamente de la situación objetiva en cuestión.

El acto de juzgar, de acuerdo con lo anterior, no solo implica intenciones significativas sino sus posibles cumplimientos dentro de los cuales participan de modo señalado las formas categoriales, preeminentemente el ser en tanto cópula. Lo importante es destacar que dichas formas, en función de lo establecido por Husserl, son *aprehensibles* en el propio juicio, por un lado, y por el otro no son rendimiento de algo así como la reflexión. Lo que sigue debería ser ordenado nítidamente como desarrollo de estos dos aspectos (Hua XIX, 6°, § 44) pues el ser copulativo es un elemento no-independiente en función de la situación objetiva del caso.

En el § 44 se lee: «*la misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que* la pone (de un modo más o menos adecuado)» (Hua XIX, 6°, § 44). De ahí que tengamos que considerar la situación objetiva en tanto aquello que llega a conciencia en el juicio y, en ese tenor, como elemento fundante que abre la posibilidad del acto ponente-categorial, del llevar a cabo una proposición judicativa.

De acuerdo con la idea de que las formas categoriales no son rendimiento de la reflexión, Heidegger subraya en el citado volumen 20 de la GA que el paulatino desarrollo y eventual configuración de la intuición categorial por parte de Husserl en la sexta *IL* pone de relieve precisamente que el origen del *excedente* intencional de los actos intuitivos no se debe buscar en "lo subjetivo". Es en el propio darse de la situación objetiva misma percibida donde se encuentra lo que eventualmente se expresa en las proposiciones sintácticas-categoriales. Esto señala claramente que hay elementos formales que *se dan* en sí mismos en la propia situación objetiva. Si bien dichos elementos no encuentran una acreditación directa en los contenidos sensibles de los actos, sí aparecen de modo intuitivo. A aquello que posibilita, pues, acceder a esta nueva modalidad de la objetividad es precisamente lo que la fenomenología denomina *intuición categorial*.

En este orden de ideas, la postulación del carácter categorial de la intuición exige que la pensemos como algo que se da en la situación objetiva y no en la subjetividad del sujeto. Todo consiste en considerar, sostiene Heidegger citando a su mentor, que el origen del concepto de "ser" en tanto cópula no se encuentra en la reflexión, decíamos. El "es" de "la mar es azul", por ejemplo, no nace del acto de percibir internamente la vivencia volviéndose objetiva para nosotros,[84] sino en la percepción de la situación objetiva como tal, en el correlato del acto en el que se lleva a cabo una abstracción que genera conceptos como el de "ser". Es aquí, señala Husserl, donde está el fundamento para la configuración de conceptos como el de "ser". El § 44 de la sexta *Investigación* lo expresa de la siguiente manera:

> *El origen de los conceptos de situación objetiva y de ser* (en el sentido de la cópula) *no está verdaderamente en la* reflexión *sobre los juicios, o más bien, sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos* de los juicios; el fundamento de la abstracción, por medio de la cual realizamos dichos conceptos, no se encuentra en *estos casos tomados como objetos,* sino en los *objetos de esos actos*; y, naturalmente, las modificaciones

[84] *Cf.* Hua XIX, 6°, § 44.

> conformes de estos actos nos proporcionan un buen fundamento (Hua XIX, 6°, § 44).

En base a lo anterior Heidegger puede afirmar siguiendo la exposición de Husserl: ««Ser» (categoría), «y», «o», «esto», «uno», «único», «luego», no son nada que la conciencia aporte, sino el correlato de determinados actos» (GA 20: 79). Lo categorial, finalmente, no encuentra su origen en los actos reflexivos porque el *es* "vivido y mentado" predicativamente se da en la situación de hecho que el acto categorial percibe. De tal modo, el acto preceptivo no se convierte en objeto gracias a la reflexión; el "ser", en este orden de ideas, no es un rendimiento de subjetividad alguna, sino de un acto de abstracción que se funda en una intuición categorial.

Los actos categoriales perciben, pues, un modo de la objetualidad que de otra manera sería imposible ver gracias al carácter específico que tiene este acto formal. La intuición categorial*,* de tal modo, posee una índole distinta a la intuición meramente sensible percibiendo la situación objetiva en su estar dada y constituida por elementos categoriales. Gracias a la intuición categorial, pues, los elementos formales que constituyen el nuevo tipo de objetualidad encuentran cumplimiento de modo análogo a como esto acontece en la percepción sensible pues ellos también se dan, además originariamente, explica Heidegger:

> «Totalidad», «y», «o»… no son nada de la conciencia, nada psíquico, sino objetualidad de un tipo particular. Se trata aquí de actos que por sí mismos deben dar algo, y precisamente algo tal que no tiene el carácter de los objetos-cosas sensibles y reales de los componentes y los elementos de los objetos [*Objekte*]. Tales elementos *no se pueden acreditar por medio de la percepción sensible,* y, sin embargo, se acreditan en el modo de una *compleción* esencialmente *del mismo tipo*, en concreto, en el *darse originario* en los actos correspondientes. (…) Los elementos del enunciado pleno que no encuentran en la percepción sensible compleción alguna la hallan por medio de una *percepción no sensible*: la *intuición categorial*. Lo categorial son los elementos del enunciado pleno cuyo modo de compleción no había sido hasta ahora explicado (GA 20: 80-81).

El citado pasaje permite ver que hay formas que, en última instancia, solo se acreditan en la modalidad categorial de la intuición. Esto significa, siguiendo la lectura de Heidegger, que hay cierto tipo de actos formales que dan objetualidades que no son de índole sensible pero que poseen un estatus sujeto a un cumplimiento tan evidente como originario, bajo el entendido que esta nueva objetualidad, como señalamos, no es resultado de procesos psíquicos o de un despliegue reflexivo de la conciencia. Dicho de otro modo, hay una cierta índole de la donación que se ofrece en ciertos actos cuya naturaleza es eminentemente formal, intelectiva y categorial que encuentra, además, pleno cumplimiento intuitivo, tan sujeto a evidencia como el de la percepción sensible de cosas.

En última instancia, de acuerdo con lo anterior, es posible afirmar de la mano de Husserl que si bien el origen de los conceptos, en términos generales, se debe buscar fenomenológicamente analizado en la abstracción a partir del dársenos cierta cosa o situación como algo "delante de los ojos", las formas que constituyen la situación objetiva en cuestión son efectivamente aprehensibles en el juicio, como decíamos antes. Por ello, como apunta el propio Husserl: «Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo*, ha de sernos dada alguna *situación objetiva*, y, naturalmente, por medio de un acto *que nos la dé* –acto que es *análogo a la intuición sensible en sentido vulgar*» (Hua XIX, 6°, § 44). Este acto señalado por Husserl es, a todas luces, el acto categorial que es un modo de la intuición que opera de modo semejante a la percepción-intuición sensible. Lo que esto indica es que conceptos como el de "ser" – una noción verdaderamente cara a la tradición filosófica y particularmente a la recuperación que lleva a cabo Heidegger en *Ser y tiempo*–, precisa, en tanto elemento no-independiente, un arraigo intuitivo muy particular que requiere, además, un modo muy señalado de actos que lo destaquen y den cuenta de él. El modo de destacar estos elementos formales por excelencia es ciertamente el juicio como acto sintético plurirradial que entre sus miembros tiene precisamente de forma preeminente el del *es.*

c. Cumplimiento de lo formal: sensibilidad intelectiva.

La cuestión, en consonancia con la exposición que hemos llevado a cabo en estas páginas, está en ver dónde se cumplen las "formas categoriales de las significaciones", de acuerdo con la pregunta que el propio Husserl lanza al abrir el § 45 de la sexta *Investigación*.

La precepción sensible en sentido estrecho, tal como se ha dicho antes, no es la vía última de compleción a que toda significación tiende, en tanto posible conocimiento. Los enunciados de percepción simple, si es que se cumplen verdaderamente, han de tener la posibilidad de dicha compleción como un todo y no solo de las partes nominales que están vinculadas con los momentos "materiales" –en este contexto en el sentido de lo que se opone a la forma. Husserl afirma tajantemente: «*también las formas encuentran realmente cumplimiento*» (Hua XIX, 6°, § 45). En este orden de ideas, se pone sobre la mesa la necesidad metodológica de que haya cierto tipo de actos que permitan dicho cumplimiento de manera análoga a como sucede con los señalados momentos materiales. Y dado que toda modalidad de cumplimiento se debe en lo fundamental al carácter intuitivo de los actos, es preciso aceptar la existencia de cierto tipo de actos categoriales que posibiliten la compleción en su dimensión formal. En última instancia, el correlato objetivo, señala Husserl, «no es meramente mentado, como en el caso de la función meramente simbólica de las significaciones, sino que nos es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas; o dicho de otro modo, que no es meramente mentado, sino *intuido* o *percibido*» (Hua XIX, 6°, § 45). Esto significa que cabe pensar en la modalidad de la intuición que hemos venido exponiendo y, por tanto, de la percepción allende las fronteras de la sensibilidad, o si se quiere, en una suerte de "sensibilidad intelectiva".[85]

No deja de parecer una paradoja el esquema que Husserl pone sobre la mesa para dar cuenta de la posibilidad de la compleción en el caso de los elementos

[85] De hecho, Alejandro Vigo, en el citado texto, apunta que la "intuición categorial" podría muy bien leerse como un "oxímoron".

categoriales y formales que constituyen la totalidad de la significación en un enunciado de simple percepción. Quizá tampoco sea equívoco señalar que, en sentido estricto, los correlatos objetivos que aparecen con el tipo de actos categoriales se refieran a cierto tipo de objetualidad suprasensible pero *dada* y cuya constatación sigue siendo intuitiva. Es por ello que los correlatos suprasensibles pueden ser comprendidos como, de acuerdo con Husserl, «*los conjuntos, las pluralidades indeterminadas, las totalidades, los grupos de determinado número de objetos, las disyuntivas, los predicados (el ser justo), las situaciones objetivas*; y en «percepciones», los actos por medio de los cuales aparecen como dados» (Hua XIX, 6°, § 45). Esto significa que el ámbito de la sensibilidad, al final del día, no es que esté negado o fuera de juego cuando la meta es el llegar a cumplirse cierta intención significativa que reside en los enunciados de percepción. Lo que Husserl señala es que eso que se podría denominar "sensibilidad, percepción o intuición categorial" está *fundada* en el ámbito básico, simple y restringido de la percepción misma.

En este contexto, lo aprehendido de modo simple, es decir, lo intuible sensiblemente en un sentido estrecho, está referido a correlatos objetivos de grado "inferior", apunta Husserl (Hua XIX, 6°, § 46). Lo que es aprehendido en un grado "superior", como bien puede preverse, es aquello que está sujeto a un modo de la intuición categorial directa. Más allá de establecer una jerarquización entre ambos modos de aprehensión respecto a lo aprehendido en términos de mayor o menor relevancia, es necesario notar que los correlatos de grado "inferior", simples y básicos, operan precisamente como condición de posibilidad de las de grado "superior".

A los actos de percepción simples, en este sentido, señala Husserl, les son dadas inmediatamente aprehensiones básicas que no están constituidas desde actos «relacionantes, unificantes, ni articulados en ninguna otra manera, *los cuales están fundados en otros actos que traen a la percepción otros objetos distintos*» (Hua XIX, 6°, § 46). Este "traer a la percepción objetos distintos" ya implica actos que no son básicos, aunque sí fundados en ellos. Este tipo de actos, en tanto de grado "inferior" son también "simples"; esto quiere decir que poseen un solo grado, contrariamente

a los de grado superior fundado, «los cuales constituyen sus objetos por medio de otros objetos constituidos ya por sí en otros actos» (Hua XIX, 6°, § 46). Dicho en otros términos, lo aprehendido categorialmente habría que entenderlo como un rendimiento no-independiente de lo dado en los actos de percepción sensible de grado "inferior" o básicos.

En este orden de ideas, los actos básicos de percepción sensible en sentido estrecho, siguiendo el "*análisis fenomenológico de la distinción entre percepción sensible y percepción categorial"*, pueden operar como aquello que posibilita la configuración de «*una nueva conciencia de objetividad, que supone esencialmente la primitiva*» (Hua XIX, 6°, § 46). El sentido de esta importante aseveración es que, finalmente, las vivencias que acontecen gracias a los actos categoriales cuya lógica permite unir, separar, generalizar, etc., provee de una dimensión más rica a lo aprehendido. Esto no quiere decir que los actos de percepción simple sean de por sí "pobres" en contenido, ni mucho menos, si estamos entendiendo bien a Husserl. De hecho, pareciera que la riqueza de la que ahora hablamos está de alguna manera implícita en los rendimientos de los actos básicos. Sucede que dicha profusión de posibilidades de síntesis y de aprehensión "nueva" la brindan los actos fundados en los fundantes *dando* algo que la percepción sensible por sí sola no podría ofrecer. De ahí que Husserl afirme lo siguiente: «*Mas por otra parte la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentantes.* Su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia. Trátase aquí de una esfera de objetividades que *solo pueden aparecer «ellas mismas» en actos de tal suerte fundados*» (Hua XIX, 6°, § 46). Estos son, en tanto actos fundados en los rendimientos de actos fundamentantes donde se cumple la intención significativa cabal de los juicios y lo que posibilita traer a conciencia una nueva modalidad de objetividad, sintética, categorial y vinculante.

d. Actos de identificación

La posibilidad de establecer una diferencia clara entre la percepción sensible y la percepción categorial la ofrece Husserl a través de un sugerente comentario en torno a la *identidad* en el contexto de los actos de percepción simple y los complejos. A través de la tematización de la identidad se pretende dejar en claro los alcances de la intuición en su modo categorial como fundada en actos simples y el modo en que cabe hablar de diferencias sustanciales respecto a los actos en ellos fundados.

Una distinción señalada ente ambos modos de la percepción, la "material" y la "formal", para usar expresiones familiares a la tradición, estriba en la homogeneidad de la primera y la heterogeneidad de la segunda posibilidad, fundada en la primera. Lo que Husserl denomina "unidad de la percepción" (Hua XIX, 6°, § 47) simple no es fruto de actos sintéticos, sino «*una fusión inmediata de las intenciones parciales, sin adición de nuevas intenciones de acto*» (Hua XIX, 6°, § 47). Hacia donde esto apunta es a la consideración del acto de percepción sensible como acto simple en tanto no participa en él acto de síntesis alguna. Hablaríamos, en todo caso, de una unidad de lo percibido en actos de percepción donde el correlato en cuestión se da inmediatamente siendo ello mismo. Es indiferente, en este caso, si se ve la cosa (un libro, por ejemplo, apunta Husserl) por arriba o abajo, por dentro o por fuera. El libro es uno y el mismo constituido como tal en tanto intencionado. Lo relevante está en advertir que, aunque se llevan a cabo diferentes actos parciales de percepción dirigidos a la cosa –este libro que tengo en mis manos, que manipulo–, el resultado es que estos actos parciales se fusionan en un solo acto de modo simple. No cabe hablar, por ende, de un acto distinto fundado en estos de percepción sensible que, siendo varios, son en el fondo uno (Hua XIX, 6°, § 47).

Lo que deriva de esta fusión de actos parciales, señala Husserl, no es "nada nuevo"; no hay una *objetividad nueva* como resultado de la unión de los actos de percepción a los que hemos hecho referencia. Estrictamente hablando la cosa percibida, es una y la misma: se puede hablar entones de unidad de *identificación*. Ahora bien, el § 47 advierte que esto no equivale a la unidad de un *acto de identificación*, ya

perteneciente a un modo de *acto fundado* en el básico. El *acto* de identificación ya no es el de percepción simple puesto que, en este último, como se dijo, lo que se mienta es la cosa, el libro siendo él mismo. En el *acto* de identificación lo que se mienta es la identidad de la cosa consigo misma, es decir, de algún modo lo que manifiesta es la propia *mismidad* de la cosa, no la cosa como tal. A esto Husserl lo denomina "*conciencia de identidad*" (Hua XIX, 6°, § 47). Brota la identidad como identidad; hay una "percepción" que ya no es la coincidencia de las percepciones parciales que daban la cosa como una y la misma. Por ponerlo en estos términos, en la "nueva" percepción la cosa se da *como* siendo ella misma. Hay un acto distinto al percibir simple que funda aquel. «El acto de identificación es –apunta Husserl–, en efecto, una nueva conciencia de objetividad que nos presenta un nuevo «objeto», un objeto que *solo* puede ser «dado» o «aprehendido en persona» en un acto fundado de esta naturaleza» (Hua XIX, 6°, § 47).

De acuerdo con lo dicho arriba, se puede ahora considerar que el aprehender algo en tanto algo, un libro *como* siendo libro, por ejemplo, implica ya la puesta en marcha de un acto a todas luces de naturaleza distinta de la percepción simple. Este tipo de actos son, de acuerdo con Husserl, relacionantes. Se lee en el § 47: «es seguro que la aprehensión de un momento, y en general la de una parte, *como* parte del todo dado, por ende, también la aprehensión de una nota sensible *como* nota, de una forma sensible *como* forma, acusa actos claramente fundados, y de un modo más concreto, actos de la especie de los relacionantes» (Hua XIX, 6°, § 47). Se podría decir que lo que relacionan los actos fundados es ese algo consigo *mismo*. El algo *como* algo de los actos de identificación posibilita relacionar momentos de las percepciones parciales que permiten trocar, por ponerlo en estos términos, la *coincidencia* "material" de estas en *identidad* "formal". Hay que insistir, de cualquier manera, que no es metodológicamente posible abandonar la base fenomenológica de la percepción simple que da fundamentación para los rendimientos de actos de identidad cuya naturaleza es distinta a las caracterizadas por la homogeneidad de la percepción en sentido estrecho.

La posibilidad de relacionar elementos de un acto de percepción es, así, una posibilidad formal. En esta aseveración se contienen algunas consideraciones que merece la pena destacar por la relevancia que revisten en lo que tiene que ver con la naturaleza de los actos categoriales y su relación con los de percepción simple.

Los actos de percepción ofrecen lo aprehendido como lo que simplemente está ahí delante. Eso aprehendido está literalmente con-formado por partes que no están destacadas en la percepción, apunta Husserl. La posibilidad de destacar esas partes no explícitas en los actos de la sensibilidad viene otorgada por eso que arriba se denominó “actos relacionantes” como modo de los actos categoriales fundados en actos básicos. Estos actos relacionantes como “nuevos modos de aprehensión” son también denominados actos articulativos que constituyen, junto a los actos de percepción, la posibilidad de una configuración de nuevos “objetos” que, a su vez, implican, dice Husserl, “*unidades de acto superiores*” (Hua XIX, 6°, § 48).

Cerraremos este apartado señalando que los actos fundados y sintéticos que posibilitan relacionar momentos de la percepción son, en un primer momento, “síntesis de grado inferior” en el sentido que, como indica Husserl, están «edificadas inmediatamente sobre la sensibilidad». Ciertamente la posibilidad de la puesta en marcha de síntesis categoriales está incluida en un campo general de representaciones “multirradiales” «de cualquier especie y grado» (Hua XIX, 6°, § 49). Señalamos esto con el fin de subrayar que la “nueva objetivación” que supone el llevar a cabo actos relacionantes, aunque abarca una gama amplia de posibilidades, como veremos más adelante, no altera “el contenido *sensible*” de lo representado. La *formación* categorial en su actuación sintética aporta un nexo formal a lo representado en el siguiente sentido: «La inclusión en el nexo categorial le da un determinado puesto y *papel* en él, el papel de un *miembro de relación*, especialmente el de un *sujeto* u *objeto*; y estas son distinciones que se denotan fenomenológicamente» (Hua XIX, 6°, § 49). Sin embargo, cabe observar por un momento qué es lo que sucede con lo que da sentido al acto categorial como totalidad y qué ocurre, finalmente con los contenidos representantes perceptivos cuando se pone en marcha la intuición categorial.

e. Sobre los representantes en los actos categoriales.

Es importante advertir que lo que ha sido denominado desde la quinta *IL* “esencia intencional del acto”, cuya estructura consiste básicamente en materia, cualidad y contenido representante, aparece en la sexta bajo una luz que modifica y enriquece las consideraciones sobre dicha estructura intencional y que requiere aclaración.

Los contenidos representantes de los actos simples de percepción operan al nivel de los actos categoriales sintéticos de un modo señalado. La percepción categorial ciertamente se vale de este tipo de contenidos, solo que los elementos sensibles de los actos de percepción en un sentido lato tienen una función modificada en la intuición del tipo categorial.

¿Qué elementos de los actos intuitivos de percepción simple dan apoyo, finalmente, al acto signitivo de cara al cumplimiento? ¿Es la intuición como un todo o solo los contenidos representantes? ¿En qué sentido?

Lo primero que debe ser destacado respecto al asunto que ahora nos ocupa en este apartado es que la intuición en su modalidad categorial, como es establecido por Husserl implícitamente a lo largo de toda la sexta *IL*, puede desempeñar las mismas funciones que tienen las intuiciones sensibles en el esquema de la compleción. Recordemos que esto significa, en primer lugar, que en términos generales el *conocimiento* –indagación que motiva toda la *Investigación* que ahora examinamos, como hemos reiterado– debe ser entendido como “unidad de cumplimiento” (Hua XIX, 6°, § 54). Esta modalidad de cumplimiento se configura de actos categoriales y de percepción sensible, o dicho de otro modo de actos de espontaneidad intelectiva y de receptividad sensible. Sin duda la relación bidireccional de estos ámbitos o para decirlo con el bagaje de la tradición, entre el pensar y el intuir, aclara, como lo señala el propio Husserl, en qué consiste verdaderamente el conocimiento y, de paso, justifica al interior de los análisis fenomenológicos la necesidad de ensanchar el sentido de las nociones tanto de intuición como de pensamiento. Se puede leer en el § 53: «Esta interpretación de los actos categoriales como intuiciones es la única que hace realmente diáfana la relación entre el pensar y el

intuir, relación que ninguna crítica del conocimiento ha traído hasta ahora a un grado de claridad admisible, y por ende, la única que hace realmente comprensible el conocimiento en su esencia y su función» (Hua XIX, 6°, § 53).

Así, en tanto el sentido de la intuición en los actos categoriales ha tenido que ensancharse por esta suerte de necesidad metodológica, también es cierto que conserva una estructura análoga a la de los actos de intuición en sentido estrecho. Por tanto, como el propio Husserl señala, los actos de índole categorial poseen también cualidad, materia –en tanto sentido de aprehensión– y representantes. Lo relevante ahora es advertir que la materia de los fundados aparece en cierta media transformada respecto a la de los fudamentantes pues el sentido de aprehensión de los actos de receptividad sensible queda permeado por una nueva objetividad, como se ha dicho, fundada ciertamente en la materia de los actos fundamentantes mismos. Aclaremos esto, además, de cara al comportamiento de los contenidos representantes en los actos categoriales.

Explicar lo aquí señalado implica, pues, destacar el asunto de la operatividad de los contenidos representantes al nivel de los actos categoriales, asunto al que Husserl dedica un pasaje importante de la sexta *IL.* La relevancia que posee la tematización de los contenidos representantes en el ámbito de los actos categoriales está justificada por el hecho de que cabe la pregunta de si esa nueva modalidad de la materia o sentido de la aprehensión en los actos categoriales respecto a los de percepción no supone representantes distintos a los de estos actos fundamentantes en cuanto estos caen eminentemente en el ámbito de la receptividad sensible.

La vivacidad con la que los contenidos representantes se presentan en los actos de la sensibilidad es variable, aun cuando el sentido de la aprehensión se mantenga idéntico, señala Husserl. El ejemplo de ello se puede ver en una representación de la fantasía; idéntica a sí misma en su materia, aquello que representa puede poseer distintos grados de vivacidad. La distinción en estos grados denota esa variabilidad. ¿Opera ello de la misma manera en la estructura de los actos categoriales, si es que cabe postular que los contenidos representantes efectivamente forman parte de la configuración del acto fundado?

La cuestión se zanja de la siguiente manera. En el § 55 de la sexta *IL* se explica que la así denominada “representación funcional entera”, rendimiento de los actos de percepción simple o básica, conlleva una unidad, le es propio el ser homogénea y una en su sentido total. Dicho de otro modo, mirar una cosa es ver efectivamente esa cosa, mirarla a ella directa e inmediatamente con todos los elementos de la percepción señalando eso. La materia del acto de percepción, en su homogeneidad, da cohesión unitaria a lo representado de este modo y, a la vez, incluye las partes variables del contenido representante constituyendo tal unidad de representación (Hua XIX, 6°, § 55). De modo análogo, señala Husserl, en el caso de los actos categoriales, la materia de estos como sentido de la aprehensión es una, aunque ostenta una objetividad nueva en relación al sentido material de los actos de receptividad sensible. Por su parte, los contenidos representantes de los actos categoriales, que en el caso de los actos de percepción son diversos, no suponen una fractura de la representación categorial misma. Esto quiere decir que estos representantes, en el caso de los actos fundados propios de la intuición categorial, conservan también unidad. Husserl lo expone del siguiente modo: «*el contenido representante para cada especie de actos es único, pese al cambio de los actos fundamentantes y de las formas de aprehensión*» (Hua XIX, 6°, § 55). “Único”, aquí, no significa distinto para cada caso de síntesis categorial. Lo que se quiere señalar en este contexto es, más bien, que en contraste con los actos fundamentantes relativos a la percepción sensible que poseen una amplia gama de contenidos representantes, es decir, que disponen de múltiples cualidades sensibles, las intuiciones sintético-categoriales tienen *una* sola forma disponible. El ejemplo resulta esclarecedor: la conjunción copulativa “y” es una y la misma forma siempre. Esta forma, junto con otras como ella –por ejemplo el “es” que funciona como cúpula en las predicaciones–, «deberían entenderse, pues, como *algo análogo al núcleo sensible* de la intuición sensible, abstrayendo de la cualidad y del sentido de la aprehensión» (Hua XIX, 6°, § 55). Con esto tenemos que los contenidos representantes de los actos categoriales, desde esta aproximación, son efectivamente las *formas* (“es”, “y”, “pero”, etc.) que precisamente no encuentran su correlato en la percepción sensible pero que, si hemos conseguido entender

correctamente lo dicho por Husserl, son efectivamente parte de la estructura del acto sintético mismo que intuye verdadera y directamente dichas formas sintácticas.

En todo caso, bajo el entendido de que la materia intencional es la misma para los actos básicos de intuición perceptiva que para los de intuición categorial, cabe la pregunta que interroga por la novedad de la que se ha venido hablando, aportación de la modalidad formal de la intuición. La respuesta pude elaborarse brevemente de la siguiente manera: la intuición categorial, de acuerdo con Husserl, «es una representación funcional que pone delante de nosotros lo objetivo *con su contenido*; que aprehende los contenidos vividos como representantes del objeto mentado» (Hua XIX, 6°, § 55). Esto significa que, en su calidad de acto intuitivo, el de modalidad categorial también *tiene delante* la situación objetiva en cuestión gracias a que dicho acto tiene representantes –en el caso categorial formas copulativas– que constituyen el contenido de lo intuido sintácticamente. Dicho de otro modo, la representación funcional propia de los actos de intuición categorial lo que trae a la luz es la situación objetiva misma haciéndola intuitiva formalmente gracias a los propios contenidos también formales-copulativos, en analogía a los sensibles, que esta tiene (Hua XIX, 6°, § 55).

Una última cuestión relativa a este asunto tiene que ver con la relación que guardan los contenidos representantes sensibles con los categoriales sintácticos en términos de la pregunta por el lugar originario de la síntesis o enlace entre los representantes simples.

A esto Husserl responde que el enlace de lo representado en los actos de percepción sensible pertenece a los rendimientos objetivos de dichos actos fundamentantes. Esto quiere decir que la intuitivación fundamentante ofrece lo representado unitariamente y este puede darse de modo simple o básico, además, gracias a los contenidos representantes que ya se encuentran enlazados independientemente de la formalización categorial-sintética. A ello se refiere Husserl cuando escribe al principio del § 57: «Considerada objetivamente, la síntesis –por ejemplo la síntesis de la identidad, de la relación atributiva, etc.– pertenece a los *objetos* fundamentantes; la identidad es, por ejemplo, identidad de la persona; la

relación atributiva, relación entre el sujeto *árbol* y el predicado *frutal*» (Hua XIX, 6°, § 57).

El *momento* sintético o el *momento* de coincidencia, según sea el contexto, no son los que constituyen la «*unión directa de los representantes pertenecientes a los actos básicos*» (Hua XIX, 6°, § 57). Lo que ocurre, más bien, es que la forma, por ejemplo, de la *identidad* como rendimiento de la intuición categorial, se funda en la totalidad del acto fundante, en lo dado –que hay que entender siempre como el correlato de ciertos actos. En este sentido, cabe recordar que los contenidos representantes son solo uno de los elementos estructurales del acto. ¿Es, pues, en el acto fundante como totalidad donde hay que buscar el sentido básico del carácter fundado de la intuición sintáctica-categorial que hace emerger la nueva objetividad, es decir, un nuevo sentido de aprehensión?

Se precisa, por principio, pensar que entre los contenidos representantes sensibles de los actos básicos y las formas categoriales no hay una relación de fundamentación esencial. Lo categorial está, en última instancia, en la esfera de los actos donde se constituyen situaciones y correlatos objetivos. Lo relevante categorialmente es, entonces, no el contenido sensible representante –que Husserl denomina aquí "elementos extraesenciales"– como tal sino la esfera toda del acto y de modo señalado y preeminente lo relativo al sentido de la aprehensión misma, es decir, la *materia intencional*: «*El momento categorial del acto sintético fundado no enlaza estos elementos extraesenciales* de los actos fundamentantes, sino lo que hay de *esencial* en ambos; enlaza en todas las circunstancias *sus materias intencionales* y está fundado –en el verdadero sentido– en ellas» (Hua XIX, 6°, § 57). Y dicha materia como sentido de la aprehensión es lo que determina los actos objetivantes y lo que está en estricto sentido sujeto a ser llevado al ámbito de la síntesis categorial. Por ello es que los contenidos sensibles no pueden por sí mismos proveer categorías ni abren la posibilidad de la configuración formal

autónomamente. La materia de los actos fundamentantes es esencialmente, pues, lo que es aprehendido como “objetividad nueva”.[86]

§ 12. La mirada que percibe la idea: acto categorial de abstracción ideatoria.

A partir de lo dicho hasta aquí, quizá quepan las siguientes preguntas que se relacionan tangencialmente con una preocupación de primer orden en esta investigación, el examen del estatus de la conceptuación filosófica como *indicación formal* cuyo origen puede estar en la teoría husserliana de la intuición categorial: ¿es factible pensar en el esquema categorial de la intuición propuesto por Husserl en *IL* como condición de posibilidad para la conformación de una categorización filosófica radicalmente nueva dentro de la investigación fenomenológica arraigada en “las cosas mismas”? ¿Corresponde a las metas de la filosofía, en este sentido, la conformación de un complejo categorial que lleve a mostración lo dado en la experiencia en sus aspectos más generales aspirando con ello a la universalidad del concepto? ¿Esto último entra también dentro de las posibilidades de la propia intuición categorial tal como se expone en *IL*?

Tener presentes dichas cuestiones es importante para las metas de este trabajo. Para llevar a cabo una aproximación a lo que ahora se plantea es preciso recordar, en primera instancia, que la intuición en su deriva categorial posibilita una caracterización de los rendimientos que a ella corresponden como *fundados* en

[86] Resta señalar que esta “objetividad nueva”, como Husserl establece en el § 62 de la sexta *Investigación* no “crea” objetos en el sentido real, como el alfarero que da forma a sus vasijas de barro. Si fuera así, este supuesto “objeto nuevo” transmutaría lo dado en la percepción sensible y con ello «el pensar y el conocer relacionante y sintético no sería un pensar ni un conocer de lo que es, sino un transformar mendaz en otra cosa» (Hua XIX, 6°, § 61).

actos de intuición básica. Dicho esto, los actos categoriales, con todo, no solo dan cuenta de la conformación sintáctica y sintética de las situaciones objetivas como correlatos de ciertos juicos. Es necesario diferenciar claramente esta posibilidad de los actos que en fenomenología se denominan de *abstracción ideatoria*. Ambos modos de la intuición categorial son fundados en actos simples; los primeros se caracterizan por ser sintácticos, decíamos, por su capacidad de articular sintética y formalmente los elementos nominales de los actos objetivantes de percepción que se manifiestan en juicios predicativos. Los segundos, los *actos categoriales ideatorios*, por su parte, son aquellos que posibilitan la *intuición de lo universal* que se lleva a cabo en una modalidad de la percepción que explica cómo es posible la configuración de categorías y conceptos suprasensibles arraigados en lo dado.

Los actos categoriales de abstracción ideatoria, a diferencia de los actos sintéticos, posibilitan, pues, la intuición de lo universal. Categorialmente ofrecen otra modalidad de objetividad: el *universal* o *idea*. Esto sucede de tal forma que las repetidas representaciones individuales donde se basan no constituyen su sentido último. Lo que estrictamente se capta en esta modalidad de la intuición son las *especies* y no individuos diferenciados. «La ideación –se lee en la explicación que aporta Heidegger al respecto en GA 20– es aquella intuición dadora que lo que da es la especie, es decir, el universal correspondiente a los individuales» (GA 20: 91). En cierta medida los actos ideatorios ofrecen un tipo de objetualidad, la idea que, si bien se funda en la reiteración de intuiciones simples que aprehenden individuos percibidos, no mienta a estos sintácticamente como sucede en los juicios que corresponden a actos sintéticos donde sujeto y predicado aparecen bajo una nueva luz en su articulación formal. En el caso de la ideación lo inicialmente aprehendido repetidamente en tanto individuo permite hablar de un modo de la intuición categorial que *ve* la especie universal que se encarna, por decirlo así, en lo individual sin efectivamente mentar ese ejemplo concreto. Lo que se quiere indicar con esto es que ante nosotros se da rigurosamente *la* especie “casa” cuando estamos ante una casa, *el* “azul” cuando vemos alguna cosa de ese color.

El *universal* es, pues, lo dado en los actos de intuición ideatoria. Es preciso apuntar que este tipo de actos posibilitan la configuración de conceptos categoriales puros que explican lo estrictamente formal (“relación”, “pluralidad”, “unidad”) y que no admiten elementos de la sensibilidad, como se verá en las siguientes páginas.

a. Intuiciones singulares, intuiciones esenciales.

Una exposición de la abstracción ideatoria precisa traer a colación una breve consideración, a modo de introducción, que aparece en los primeros pasajes de las *IL*. Ahí se establece que la fenomenología tiene como una de sus metas el análisis de la intuición esencial que se efectúa «sobre la base de intuiciones singulares ejemplares de vivencias (aunque sean fijadas en libre fantasía) y la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida» (Hua XIX, Intr., § 6). Esto implica que una consideración fenomenológica sobre el conocimiento advierte una necesidad de encontrar cierto tipo de intuiciones que aquí Husserl denomina “esenciales” fundadas en vivencias dadas en la intuición. Eventualmente este tipo de intuiciones son llevadas a concepto a partir de lo intuido vivencial y ejemplarmente.

El campo de la intuición, como se ha visto a lo largo de estas páginas, es en fenomenología amplio puesto que no está reducido al ámbito de la percepción sensible. En este sentido es claro que para Husserl «toda evidencia del juicio (todo conocer actual en sentido riguroso) supone significaciones intuitivamente cumplidas» (Hua XIX, 1°, § 21). Ahora bien, cuando se piensa el “análisis de significaciones”, la evidencia, correspondencia o correlación entre actos de intuición y de proposición enunciativa está dada en lo que Husserl denomina en la primera de las *Investigaciones* “esencia conceptual”. En esta, «las significaciones universales de las palabras hallan cumplimiento de modo perfecto» (Hua XIX, 1°, §

21). “Esencias conceptuales” son, pues, *necesarias* y “conocidas por intelección”; se refieren a los contenidos de lo dado *en general*, no a las partes o a las relaciones de lo intuido singularmente. Son elaboradas intelectivamente y, aun así, poseen sentido impletivo cuyo origen sigue siendo cierta idea de sensibilidad.

Desde una lógica análoga, la sexta *IL* se da a la tarea de explicar desde la fenomenología cómo es posible conocer los universales en tanto tales, las ideas o especies en sentido riguroso, es decir, intuitivo.

b. Percepción de lo universal, soledad sonora.

De acuerdo con lo que Husserl plantea hacia el final del capítulo 6 y en el 8 de la sexta *IL* es notorio que los actos sintéticos referidos a los enunciados de percepción constituyen solo una de las posibilidades desde las cuales cabe el análisis de la intuición categorial. Los actos sintéticos simples, a los que corresponde la modalidad de la intuición “intelectiva” en su modalidad más básica, permiten que actos relacionantes y sintéticos operen como aquellos, según explicamos ya, que destacan, explicitan y hacen brotar una nueva objetividad.

Se ha de considerar ahora que existe otro tipo de actos categoriales pertenecientes a una modalidad distinta a la sintáctica, como hemos mencionado ya, que corresponde a la ideación. En esta posibilidad categorial que ve lo universal como dado, los correlatos objetivos perceptivos que servían como base de los incluidos en el grupo de actos sintéticos-sintácticos «*no entran concomitantemente* en la intuición del fundado y solo denotarían su estrecha relación con este en otros actos relacionantes» (Hua XIX, 6°, § 52). Con ello se abre, así, la posibilidad de la intuición plena de universales. Ciertamente la noción “percepción de lo universal” –expresión que puede considerarse en la misma línea que el oxímoron “intuición categorial”, de acuerdo con Vigo, como apuntamos antes–, da la impresión de ser una paradoja

semejante a la que nos enfrentamos cuando pensamos en un “hierro de madera”, o en esa “soledad sonora” de San Juan de la Cruz.

Sin renunciar al cimiento intuitivo básico que hace de la fenomenología un ejercicio filosófico arraigado “en las cosas mismas”, Husserl señala que, en la intuición de lo universal, fundado en intuiciones primarias, participa una modalidad de la abstracción denominada, como mencionamos, *abstracción ideatoria*. En esta hace su aparición, literalmente, la idea o el universal que abraza, por decirlo así, a la cosa percibida en la intuición primaria. La especie a la que pertenece lo intuido de modo básico, en el caso de la intuición universal, deja que «pueda estar delante de nuestros ojos y frente a la multitud de los distintos momentos de una y la misma especie, esa especie *misma* y *como una y la misma*» (Hua XIX, 6°, § 52). La *presencia actual* de la “idea” –que contiene el individual intuido– implica que dicha especie es ella misma intuida. Así pues, cabe hablar de la posibilidad de “captar” las especies cuyos individuos se dan en los actos simples de percepción “en carne y hueso”.

La identidad de una cosa consigo misma *como* siendo ella misma –rendimiento del acto fundado de identificación en el caso de la modalidad sintáctica de la intuición categorial que relaciona momentos no explícitos en la percepción sensible– se transmuta ahora, en el contexto de la abstracción ideatoria, en una “*conciencia de identidad universal”* gracias a la repetición, señala Husserl, del acto de abstracción adecuado a la intuición individual. En este sentido, hay que postular una *abstracción sensible* –la que pone de relieve un momento no-independiente de lo aprehendido en la percepción sensible– como condición de posibilidad de la *abstracción ideatoria*. La repetición a la que nos hemos referido acontece en un acto que permite precisamente la conciencia de identidad universal, apunta Husserl, «en un acto superior de identificación que sintetiza todos los actos aislados de abstracción» (Hua XIX, 6°, § 52). La concatenación de dichos actos abstractivos permite, finalmente, pensar en definiciones universales, aquellas proposiciones que destacan los caracteres generales de una región de cosas. Esto sucede, cabe subrayar, sobre una base *intuitiva* sensible, misma que posibilita esa repetición de

casos individuales gracias a los actos asociados a la percepción, ya sea esta imaginativa o sensible.[87] Esto se verá de forma más nítida si se hace un esfuerzo por distinguir con claridad las modalidades sensible y categorial de los actos abstractivos.

c. Abstracción sensible, abstracción ideatoria: hacia una explicación fenomenológica de las categorías.

Por principio de cuentas, Husserl establece algo que ya señalábamos antes y que está revestido de enorme importancia para la aproximación fenomenológica al tipo de abstracción universal que está fundada en intuiciones individuales. El ser fundado de los actos categoriales relativos a la intuición de "ideas", "especies" o "universales" consiste precisamente en descansar sobre una base fundamentante "subyacente", apunta Husserl. Es decir, para la intuición del universal en cuanto tal, la abstracción ideatoria debe poseer de alguna manera un arraigo en repetidas intuiciones individuales, si bien, cabe señalar, no estrictamente intuiciones de la percepción sensible. Lo que esto significa es que hay una suerte de abstracción-perceptiva que "simplemente mira" aquello que se le da. Este "mirar" es lo que constituye lo que Husserl denomina "abstracción sensible" o "simple". Ello ocurre concretamente, por ejemplo, cuando mirando una casa el acto intuitivo de identificación *ve* –abstrayendo– el momento del identificar y brota, por decirlo así, el concepto "casa". Este tipo de conceptos son sensibles o simples pues *se fundan* en el mirar representativo que ve simplemente algo. En un sentido importante, la

[87] En este sentido, Husserl apunta: «El *rojo*, el *triángulo* de la mera fantasía, es específicamente el mismo que el *rojo*, el *triángulo* de la percepción. La conciencia de lo universal se edifica igualmente bien sobre la base de la percepción que sobre la de la imaginación conforme, y una vez edificada, aprehendemos lo universal *mismo*, la idea de *rojo*, la idea de *triángulo*, o sea, lo intuimos en aquel modo único, que no admite diferencias entre la imagen y el original» (Hua XIX, 6°, § 52).

formación de conceptos sensibles implica en tanto tal una configuración abstractiva del sentido de lo representado.

La así llamada abstracción categorial, por otro lado, «se edifica *sobre un acto fundado*» (Hua XIX, 6°, § 58), apunta Husserl, en el sentido de que toma como base la *identidad* del ejemplo anterior en su forma objetivada. Esto significa que el concepto que se genera de aquí no es ciertamente el de "casa", sino el de "*identidad*" misma. Este último es una forma categorial que no opera desde la sensibilidad que simplemente percibe abstrayendo una representación, generando así conceptos también sensibles. Por ello puede leerse en el § 58 de la sexta *IL* que «el momento de identificar, que une fenomenológicamente los actos fundados, es una forma de acto sensible y categorial» (Hua XIX, 6°, § 58). Esto es, la configuración de un "concepto sensible" denota la puesta en marcha de un acto unitario y complejo que abstrae actos intuitivos *mirando* ciertos actos categoriales, no así reflexionando sobre ellos. En este sentido, los contenidos representantes sensibles de los actos de percepción interna son, por decirlo así, la "materia prima" de representaciones categoriales que posibilitan la formación de conceptos como el de "casa" –que tiene cierta forma, tamaño, color, etc.–, donde estos elementos aquí funcionan como apoyos para la función categorial y ya no solo desde la mera sensibilidad.

Los actos reflexivos, por su parte, están vinculados con un modo de la conceptuación que exige una abstracción categorial capaz de configurar conceptos tales como "identidad" o "percepción", claramente de una categoría diferente a los que se constituyen desde la mirada sensible.

En este tenor, y para ver un poco más de cerca esta cuestión, cabe todavía intentar aclarar en dónde estriba la diferencia entre actos sensibles y actos categoriales, esta vez con el acento en la división que impera en estos últimos en tanto actos fundados puros y mixtos y los tipos de conceptos que ellos generan.

Husserl establece una distinción funcional entre "materia" y "forma" que opera tanto para el carácter fundante y como para el fundado de ciertos actos vinculados específicamente con el vasto problema del *conocer*. Esta perspectiva funcional-

relativa lo que pretende es encontrar en la consideración de la “materia” el elemento fundante de la configuración de la “forma” correspondiente. Los actos básicos o simples fundan y, en este sentido, proveen de materia a los actos categoriales. De ahí que sea importante retener lo siguiente: «*Los objetos de los actos fundamentantes en general* suministran la *materia* en sentido relativo, es decir, relativamente a las *nuevas* formas categoriales que reciben en los actos fundados» (Hua XIX, 6°, § 60). Pero, como se señaló brevemente arriba, también los así llamados “objetos de actos categoriales”, dice Husserl, como dos situaciones objetivas, por ejemplo, pueden hacer las veces de *materia* para una *forma* que las pone en relación. Los objetos de los actos fundamentantes son, en este ejemplo, categoriales, por lo que la compleción intuitiva final de dichos actos requiere, dice Husserl, llevar a cabo una suerte de “descenso” gradual en la serie de fundamentaciones (Hua XIX, 6°, § 60).

Es pertinente destacar, finalmente, ciertas notas de los actos categoriales que permiten la comprensión más clara de lo que posibilita la conformación de conceptos categoriales de naturaleza sensible pura, conceptos cuyo estatus categorial es mixto y, finalmente, conceptos categoriales puros, las categorías por excelencia.

Una vez más, resulta muy importante no olvidar que aunque los conceptos categoriales puros brotan de los actos de un “entendimiento puro” –por usar el juego terminológico de la tradición del que se vale el propio Husserl–, no cabe identificar sin más el estatus “puro” con el de un pensar desprovisto absoluta y radicalmente de intuiciones sensibles como elementos fundantes o de receptividad sensible respecto de los actos de espontaneidad intelectiva. Husserl se refiere a esta cuestión en los siguientes términos: «todo lo categorial descansa últimamente en una intuición sensible; más aún, una intuición categorial, es decir, una intelección del entendimiento, un pensar, en el más alto sentido, que no se funde en una sensibilidad, es un contrasentido» (Hua XIX, 6°, § 60). El arraigo en la intuición sensible que permite la validación en términos de conocer que todo planteamiento pensante precisa queda, con lo dicho por Husserl, confirmada. Sin embargo,

también es necesario advertir los matices que hay en la consideración de algo así como una “conceptuación pura” en el contexto de los análisis fenomenológicos de la sexta *IL*.

En relación a lo anterior, Husserl afirma que la “pureza” que caracteriza al tipo más acabado de conceptos categoriales tiene un lugar en ciertas explicaciones fenomenológicas. Una vía para dar cuenta de esto, ciertamente, se encuentra en la propia lógica de la *abstracción ideatoria*. Esta, como se ha señalado, “descansa” en intuiciones individuales que no *mientan* estrictamente hablando al individuo en cuestión. Cuando afirmamos que la abstracción de lo universal tiene como punto de apoyo las intuiciones repetidas de lo individual, no se está diciendo con ello que la propia intuición de lo universal tenga al individuo mismo precisamente como eso intuido. Esto sería un contrasentido. Lo que verdaderamente se presenta es, como hemos señalado, lo universal en cuanto tal, la propia “idea” o “especie” que engloba al individuo intuido. Dicha abstracción ideatoria, entonces, lo que advierte es lo universal que se da en lo particular, por ponerlo en estos términos. Y este *darse*, como se podrá reconocer, es en fenomenología una donación de la cosa, en este caso de la idea, gracias a ciertos actos. En este contexto, hablamos evidentemente de actos categoriales de ideación o abstracción ideatoria que no “hablan” de individuos concretos, sino de “universales concretos” percibidos en cuanto tales que solo toman a las intuiciones individuales como referencias o puntos de apoyo.

Es a partir de lo anterior que puede hacerse comprensible de un modo más claro que dicha referencia a las intuiciones individuales de la que se vale la ideación que configura conceptos categoriales puros no considera como materia –en tanto el sentido de la aprehensión– de los actos de abstracción ideatoria los contenidos representantes sensibles de lo aprehendido individualmente en los actos de percepción.

Por su parte, la configuración de conceptos sensibles como rendimiento de la abstracción sensible implica actos que sí contemplan la participación de contenidos representantes que, además, se modifican en el acto de percepción categorial cuando se *mira* el momento de coincidencia o de identificación que configura el

propio acto.[88] En el § 60 de la *Investigación* que ahora comentamos se agrega a esto la subdivisión de los conceptos en sensibles, mixtos y puros. En el último de estos casos la abstracción categorial pura abre, puntualmente, la posibilidad de que broten *conceptos categoriales puros* (Hua XIX, 6°, § 60). Ejemplos de los tres grupos de conceptos los ofrece Husserl mismo: «*Color, casa, juicio, deseo,* son conceptos sensibles puros; *coloración* (ser-coloreado), *virtud*, *axioma de las paralelas,* etc., son conceptos categoriales mixtos; *unidad, pluralidad, relación, concepto,* son conceptos categoriales puros» (Hua XIX, 6°, § 60).

Como se deja ver en este pasaje, en primera instancia, la configuración conceptual implica la puesta en marcha de actos abstractivos cuya heterogeneidad depende del sentido de la aprehensión correspondiente. La representación de una casa, de un color, de un juicio o de un deseo, de acuerdo con los ejemplos que pone sobre la mesa Husserl, abre la posibilidad de que se den los conceptos correspondientes. Esta deriva está vinculada con la intuición sensible; esto se ve claramente en el caso de la casa o el color y no tanto en lo referente al juicio o al deseo. Cabe recordar, sin embargo, que los conceptos de sensibilidad y de percepción al interior de la fenomenología, como hemos tratado de hacer ver, son amplios y exigen un traspasamiento de los límites de la comprensión regular en torno a ellos. Esto indica ya que los contenidos de los actos de abstracción sensible son ciertamente intuibles en un solo rayo puesto que directamente se tiene la vivencia en un sentido unirradial del color o del deseo, de un juicio o de una casa desde la receptividad sensible. Se mira la representación y ese mirar es *simple*.

Por otro lado, los conceptos sensibles mixtos incluyen, como señala Husserl, la participación de elementos categoriales. A través de los ejemplos “coloración”, “virtud”, “axioma de las paralelas”, es posible destacar que en los actos que brindan la posibilidad de que se den este tipo de formaciones conceptuales hay, si se quiere, una dimensión abstractiva que implica la toma de conciencia de la dimensión sensible. En cierto sentido, el camino que se traza del concepto “color” al “ser-coloreado” denota el cambio de objetualidad. La “novedad”, como gusta Husserl

[88] *Cf.* la última parte del apartado anterior.

llamar al rendimiento de la intuición categorial, consiste en que los conceptos mixtos de la abstracción sensible están como amasados con una dimensión fundada en la intuición, pero mostrando a la vez formas que sin la participación de lo categorial simple y sencillamente no aparecerían. El “ser-coloreado” no es algo que se puede mirar tal como se mira el color. La “mirada” desde la que se da esta objetualidad requiere de una operación abstractiva que toma cierta distancia de lo sensible sin renunciar enteramente a ello. El concepto de “virtud”, por ejemplo, no salta a la vista ni se imprime tan directamente a la conciencia con la fuerza que lo hace la vivencia de un juicio o de un deseo. La reflexión opera como elemento decisivo en la conceptuación sensible mixta puesto que la aprehensión de este tipo de representaciones no es tan directa como en el caso de los conceptos sensibles puros.

Finalmente, en los *conceptos categoriales puros*, las categorías por excelencia, como decíamos, ya no descansan en la intuición sensible, sino en la intuición de la especie. Husserl provee de un ejemplo a través del concepto de “relación”: «Si, por ejemplo, la abstracción tiene por base la intuición de una relación, la conciencia abstractiva puede dirigirse a la forma de relación *in specie*, de tal suerte que queda fuera todo lo sensible de los fundamentos de la relación» (IL: 733). Con ello resulta claro que las categorías puras pueden ser vistas como intuiciones de lo universal que no contienen conceptos sensibles, aunque, como decíamos antes, no están “*completamente desligadas*” de toda sensibilidad.

¿Es el análisis de este tipo de conceptos categoriales puros la tarea explícita del filosofar? ¿El discurso filosófico se debe adecuar a la configuración de categorías de esta índole? ¿O, por el contrario, debe concentrar sus esfuerzos en la exploración de esa “nueva objetualidad” que emerge con la intuición categorial en su modalidad sintáctica que pone de relieve el “ser” de lo dado?

*

En base a las exposiciones anteriores es preciso mantener presente en los siguientes capítulos de esta investigación en qué sentido es viable pensar en la indicación formal como un recurso categorial fenomenológico de inspiración husserliana y en qué manera lo es, dado el caso. Nos parece que el programa heideggeriano expuesto a lo largo de las lecciones que anteceden la publicación de *Ser y tiempo* retoma en términos operativos los rendimientos de las ideas de Husserl que hemos planteado en este capítulo. Sin embargo, también es verdad que el sentido de *intuición* en Heidegger –como se señaló a manera de presentación del problema en el capítulo primero en una exposición preliminar del sentido de la noción "intuición hermenéutica" a la luz de la lectura de Aristóteles– se modifica significativamente y con ello toda la consideración de qué sea aquello que funda rigurosamente las intenciones significativas y lo que posibilita su cumplimiento. Es preciso ahora explorar en qué consiste, pues, el proyecto heideggeriano que tiene como meta la configuración fenomenológica de una "ciencia rigurosa preteorética" y una hermenéutica de la vida fáctica destacando el recurso de la indicación formal como instancia categorial que tiene como meta destacar las estructuras de la facticidad misma y sus momentos de sentido.

Capítulo tercero

La indicación formal como recurso metodológico para una configuración hermenéutica de la fenomenología

Contar la vida, ¿no es acaso un modo, y tal vez el más profundo
de vivirla? (…) ¿Cuándo se acabará esa contraposición
entre acción y contemplación?
¿Cuándo se acabará de comprender
que la acción es contemplativa y la contemplación es activa?

Miguel de Unamuno

§ 13. Introducción

La pregunta que interroga por la naturaleza de la filosofía, señalaron en su momento Deleuze y Guattari, es una cuestión cuyo planteamiento –pensado evocativamente– puede acontecer en esos momentos próximos a la medianoche o al ocaso de una vida, una vez que aparentemente no queda nada por preguntar o que, por el contrario, ha llegado el tiempo de hablar concreta y resueltamente.[89] La filosofía,

[89] *Cf.* Deleuze y Guattari, *¿Qué es filosofía?,* Anagrama, Barcelona, 1993.

defienden estos autores, es esencialmente un acto creador de conceptos, más allá de sus posibilidades reflexivas, comunicativas o contemplativas. Una suerte de "*ποίησις* conceptual" sería, desde esta perspectiva, el carácter preeminente de todo filosofar. Si nos valemos por un momento de esta idea abrimos también la posibilidad de preguntar por el estatus y las metas de la conceptuación que la filosofía crea y por el horizonte desde el que esta misma brota.

Respecto a este asunto, pero en otro tenor, Gadamer desarrolla algunos planteamientos en torno a la formación de los conceptos filosóficos en un ensayo incluido en el segundo volumen de *Verdad y método*[90] que bien pueden contribuir a introducir la problemática que nos ocupa en esta parte del trabajo.

Para Gadamer, la creación de los conceptos filosóficos está «siempre condicionada hermenéuticamente por un lenguaje hablado».[91] Esto significa que las palabras que constituyen el ámbito expresivo del lenguaje común participan del polo relacional en cuyo extremo opuesto están los conceptos que crea la filosofía. Esta relación es la que habría que mantener siempre a la vista en una consideración sobre la naturaleza discursiva del filosofar. En este sentido, la búsqueda del carácter de sus conceptos, continúa Gadamer, implica una indagación en torno al modo en que la misma filosofía genera y formula sus preguntas frente a la palabra viva. Así, el ejercicio filosófico estaría marcado por una suerte de "*pathos*" lingüístico en tanto la formación de los conceptos que le son propios nace de la insatisfacción del filósofo frente al lenguaje disponible. Algo así como una "penuria lingüística", dicho patéticamente y siguiendo a Gadamer, impulsa productivamente la conceptuación filosófica. Puesto de otra manera; donde faltan las palabras que pongan de manifiesto y cuestionen ciertas cosas y situaciones acontece el nacimiento del concepto. Esto supondría que la insuficiencia del lenguaje cotidiano para dar cuenta adecuadamente de cierto ámbito de la vida, quizá fruto de un desgaste semántico, impulsa los esfuerzos del decir filosófico que busca destacar creativamente lo que regularmente se encuentra velado. Así las cosas, la filosofía podría interpretarse

[90] Gadamer, "La historia del concepto como filosofía", *Verdad y método II.*
[91] *Ibídem.,* p. 84.

como una búsqueda de sentido categorialmente configurada que trata de mostrar de modo más rico aquello que el entendimiento común no puede llegar a concebir. Gadamer alerta que no hay que olvidar, por otro lado, que es precisamente la palabra *común*, en su vitalidad lingüística, la instancia básica que posibilita la formación de los conceptos filosóficos. Insiste, además, en la necesidad de resguardar la dinamicidad de esta modalidad del discurso estableciendo siempre puentes con el decir presente, evitando en todo momento la tendencia que tiene el discurrir de la filosofía a caer en una "rigidez escolástica".

> (…) el ideal del lenguaje filosófico no es una nomenclatura terminológicamente unívoca y desligada al máximo de la vida del lenguaje, sino la religación del pensamiento conceptual al lenguaje y a la verdad global que está en él presente. La filosofía tiene en el habla real o en el diálogo, y en ningún otro lugar, su verdadera y propia piedra de toque.[92]

A partir de estas breves anotaciones, creemos que resulta viable ver en el proyecto fenomenológico que desarrolla Heidegger en la década de los 20's la posibilidad de "religar", como señala Gadamer, la conceptuación creadora –de acuerdo con Deleuze y Guattari– de la que se vale la filosofía con la vitalidad discursiva y romper de paso con la tendencia objetual hacia la que se inclina el saber filosófico. El modo de la articulación categorial de la filosofía que proyecta Heidegger en los trabajos previos a la publicación de *Ser y tiempo*, como se ha señalado, es la indicación formal. Esta se propone ser un cuestionamiento apofántico de la experiencia de la vida fáctica que permita ver las estructuras de la facticidad misma con la mirada puesta en el horizonte originario que le es propio a la existencia. Es precisamente este horizonte donde se ubica el ámbito de toda posible aparición fenoménica y, por tanto, el que fenomenológicamente resulta preeminente en cuanto a su descripción y análisis filosófico. Así las cosas, la exposición que hemos llevado a cabo en el capítulo anterior de algunos elementos que consideramos importantes del

[92] *Ibídem.,* p. 93.

planteamiento de Husserl respecto a la intuición categorial,[93] nos sitúa ahora ante la tarea de comenzar a desarrollar expresamente ciertos momentos del programa filosófico de Heidegger de cara a la configuración de la indicación formal. Esto con las miras puestas en la posibilidad que comprender esta última como un recurso fenomenológico inspirado en los desarrollos husserlianos de la sexta de las *IL* expuestos en el capítulo anterior.

*

La tarea del proyecto heideggeriano en su configuración fenomenológico-hermenéutica es la de llevar a cabo una interpretación explícita de ciertos momentos señalados de la vida fáctica que destacan justamente por ser aquellos donde reside el ser de dicha facticidad. Esto significa que el discurrir filosófico, para Heidegger, es interpretación y explicitación de la experiencia vista precisamente como totalidad fáctica de sentido en su darse desde sí misma tal como es. El modo categorial en el que esta mostración explícita se articula en la fenomenología hermenéutica es precisamente la indicación formal. A su vez, la base fenomenológica donde arraiga esta configuración *indicativa* y *formal* está en la *intuición originaria* que acontece en el ámbito de *lo cotidiano*. Cabe señalar que este modo de la intuición, desde una perspectiva heideggeriana, no implica la puesta en marcha de actos reflexivos para validar objetivamente el carácter fundamental de este horizonte del que parte la investigación. En todo caso, este darse inmediato de la facticidad acontece dentro de un ámbito *pre-teorético* de sentido —asunto que abordaremos en el siguiente apartado de la mano del *Kriegsnotsemester* (*KNS*) de 1919, en lo fundamental— que posibilita precisamente un acceso a la existencia tal como esta se muestra exenta de toda determinación científicista. La mirada fenomenológica en su configuración hermenéutica, en última instancia, busca situarse, así, en dirección a la estructura

[93] Recuérdese el célebre pasaje del semestre estival de 1923: «Mentor en la busca fue el *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dios *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*». (GA 63: 5)

de lo fáctico tal como se da, describiendo sus diferentes momentos. El proyecto heideggeriano persigue, de tal modo, destacar en clave fenomenológica a-teorética y conceptualmente la existencia tal como ella es dándole voz, poniendo de relieve su propio ser mostrándolo en su acontecer originario e histórico.

La deriva hermenéutica de la fenomenología que nace con la apropiación que lleva a cabo Heidegger de los rendimientos de los planteamientos de Husserl, en primera instancia de aquellos que se encuentran en lo fundamental en la sexta de las *Investigaciones lógicas* – pero también de modo muy señalado de algunos elementos decisivos de *Ideas*, como señalaremos en el siguiente capítulo– implica una torsión de primera relevancia para la historia de la fenomenología en sus etapas iniciales. Anunciada en cierto sentido ya en el *KNS* de 1919 alcanza una configuración muy importante en el escrito conocido como *Informe Natorp* de 1922 al que también aludiremos para establecer algunos puntos básicos en torno a las implicaciones y rendimientos propios de la articulación hermenéutica de la fenomenología que está a la base del método en cuestión.

La explicación de la *experiencia de la vida fáctica* como el *leitmotiv* de la década fenomenológica en las lecciones que impartió Heidegger antes de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 obliga a hacer una referencia explícita al modo en el que es señalada esta cuestión a través de sus peculiares configuraciones categoriales. Queremos establecer puntualmente en qué sentido puede abordarse el asunto en dirección al esclarecimiento del estatus de la indicación formal resaltando algunos caracteres muy señalados de la experiencia de la vida fáctica en esta dirección. Uno de estos elementos está en la noción de lo "histórico" que de paso sirve a Heidegger como impulso para plantear con cierta claridad en qué sentido cabe pensar algo así como un modo de conceptuación fenomenológica que no "defina" objetivamente lo pensado. A este asunto daremos también un espacio en este capítulo. A través de la puesta de relieve de este carácter fundamental de la vida fáctica, lo "histórico", se pretende mostrar que la objetividad propia de las posiciones teorizantes no cabe en el método que persigue cultivar la fenomenología en su deriva hermenéutica. Lo "histórico" es, pues, un elemento que de acuerdo con Heidegger debe ser pensado

lejos de todo ámbito general y que resulta indispensable para explicar la facticidad. En esta dirección, los esfuerzos de la tradición por dar cuenta de lo "histórico" a los que se refieren brevemente las lecciones[94] no han podido remitirlo con justa medida hacia aquello que subyace como origen y destino de todo planteamiento cognoscente: el horizonte experiencial de la vida fáctica.

En el presente capítulo también se hará referencia a la posibilidad de que la puesta en marcha de la explicación hermenéutica sea, en tanto quehacer filosófico no objetivante, un "contramovimiento" a-teorético. La propuesta fenomenológica de Heidegger ve el mundo circundante como *topos* donde acontece el fenómeno de la caída que interpretaremos aquí como el tender fundamental del vivir fáctico a quedar absorbido por el mundo que habita y configura. Originariamente este último es circunspectivo, compartido y referido al sí mismo de cuada cuál. El mundo en torno, en tanto plexo significativo, es para el vivir que tiende a la caída un ámbito donde los *contenidos* de tales significados resultan preeminentes encima del sentido de *referencia* y *ejecución*, momentos indispensables de la explicación cabal de la experiencia de la vida fáctica. Se señalará en qué pude consistir esta idea a través de la exposición del modo como entiende Heidegger la preeminencia de lo actitudinal dentro de las posiciones teoréticas y cómo la cuestionabilidad hermenéutica puede llegar a propiciar un "giro radical"[95] hacia otro modo de comprensión más originario destacando la *referencia* y la *ejecución* en tanto momentos decisivos para la comprensión de las metas de la indicación formal.

Finalmente, en la "toma de conocimiento" o el "tomar nota" de lo vivido en la propia vida fáctica, Heidegger identifica un modo del hablar la vida de y desde sí misma que no implica, al menos en un inicio, necesariamente posicionamientos teoréticos.

---

[94] No nos referiremos con detalle al contenido de esta crítica heideggeriana pues está dirigida principalmente a las interpretaciones en torno a lo "histórico" derivadas de Platón, Dilthey, Simmel y Spengler. Aunque por supuesto es relevante el fenómeno de *lo histórico* para el problema que nos ocupa –dedicaremos algunas páginas a ello–, los comentarios puntuales de Heidegger sobre el modo en que ha sido tematizado por los citados autores excede los límites de esta investigación.

[95] Una "investigación filosófica radical" (GA 62: 365), en opinión de Heidegger, es lo que determina las tareas de la fenomenología que se inauguró con la publicación de las *Investigaciones lógicas*. Esto, además, opera como el "punto de mira" que fija el propio Heidegger, en el caso concreto del *IN*, respecto a la tarea de una interpretación de la obra de Aristóteles.

Queremos mostrar hasta qué punto esta modalidad del conocer en un principio próximo a la existencia y a la mostración no objetivante de los nexos significativos que la conforman puede ser o no un recurso del discurrir que haga justicia a la dinamicidad de la experiencia de la vida fáctica.

Es preciso, finalmente, mantener presente que es en las lecciones del semestre del invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*) (GA 60) donde se ofrece una destacada exposición del problema de la conceptuación filosófica en relación a la experiencia de la vida fáctica en el marco del proyecto fenomenológico del joven Heidegger. A ellas acudiremos de modo señalado en varios momentos de este apartado pues el estatus metódico de los momentos explicativos y categoriales de la filosofía que en GA 60 se presenta conduce precisamente a una configuración más o menos explícita de la naturaleza de la indicación formal. Esta se designa allí como un recurso metódico de índole lógico-mostrativa de primer orden para los fines de la hermenéutica fenomenológica cuyo desarrollo se encuentra en ese momento en ciernes. De tal forma, creemos que la puesta en marcha de la indicación formal deja ver que la comprensión fenomenológica ensaya un modo metódicamente muy señalado de la conceptuación filosófica notoriamente diferenciado del que opera[96] en la tradición teoretizante. Es claro que el proyecto que Heidegger se encuentra gestando en los albores de la década de los veinte apunta de manera preeminente a la explicación de los modos estructurales de la experiencia de la vida fáctica. Dicho de otro modo, el planteamiento heideggeriano tiene como meta poner de manifiesto el *lugar* originario de toda manifestación: el vivir fáctico. De esta manera, espero mostrar en estas páginas que el joven profesor de Friburgo intenta apropiarse radicalmente de la herencia conceptual a través de una aproximación crítica a los modos como la vida “ha hablado” consigo misma. Es preciso mantener presente que lo determinante históricamente y, por tanto, lo que es necesario “destruir” es el saber que *cae* actitudinalmente en posiciones teoréticas e interpretaciones

[96] Véase la importante aportación al estatus operatorio de los conceptos en filosofía desarrollada por Eugen Fink en “Los conceptos operatorios de Husserl”, en *Husserl, Tercer coloquio filosófico de Royaumont.*

cientificistas que conducen a una comprensión objetivante (*Objekt*)[97] y general de la totalidad de lo ente.

De tal forma, al interior del proyecto que Heidegger se encuentra configurando en la década de los veinte, la indicación formal busca erigirse como un modo muy específico del *λόγος* filosófico que, en tanto recurso metódico no teorético, objetivo o tematizante, pretende la explicitación apofántica, para decirlo en clave aristotélica, de la vida fáctica que, en esta lectura, toda configuración del conocimiento basada en interpretaciones no originaras omite. Así pues, resulta claro que el modo de acceso a los problemas que se propone llevar a cabo la incipiente fenomenología en su deriva hermenéutica acomete la tarea de poner a salvo de toda objetivación la explicación del horizonte de la experiencia de la vida fáctica a través de un recurso categorial que se asume como novedoso y acorde con lo originario de la vida: la *indicación formal*.

[97] Lo objetivo es designado por Heidegger como nexo temático ordenado lógicamente, a diferencia de “objeto” (*Gegenstand*), interpretado en tanto “algo en general” (*Etwas überhaupt*).

§ 14. Ciencia originaria preteorética en la época del *Kriegsnotsemester*

> La fenomenología es la investigación de la vida en sí misma (…) lo opuesto a una visión del mundo (…). La fenomenología nunca está cerrada, siempre es provisional en su absoluta inmersión en la vida como tal. En ella no hay teorías en disputa, solo intuiciones genuinas frente a las no-genuinas. Las genuinas solo se pueden obtener gracias a una honesta y resuelta inmersión en la vida misma en su ser genuina, y esto es finalmente posible solo a través de una vida personal auténtica.
>
> M. Heidegger
> (Palabras finales del *KNS* no publicadas en la versión definitiva).

La conformación de una "ciencia originaria de la vida" (*Urwissenchaft des Lebens*) de eminente carácter "pre-teorético" (*Vor-theoretisch*) se configura, al menos de manera incipiente, en el célebre curso de 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), conocido como el *Kriegsnotsemester* (*KNS*). Los planteamientos en él incluidos implican para la fenomenología un movimiento decisivo respecto a y en función de lo que Husserl se encontraba desarrollando. Esto en la medida en que en *KNS* se intenta reconsiderar la tarea de la filosofía en su conjunto tomando como hilo conductor el correcto acceso explicativo a la vivencia con su correspondiente expresión en formas significativas e indicativas que ya no sean meras nociones teoréticas, fruto de un comportamiento cientificista, sino originarias y, eventualmente, hermenéuticas.

Heidegger se enlista en el frente el 10 de octubre de 1914 a poco más de dos meses del inicio de la Primera Guerra Mundial. Aunque su labor filosófica no se interrumpe,

esta se desarrolla bajo un clima social de exaltación bélica. Cierto ánimo "vitalista" y de enaltecimiento de la "virtud" inunda el ambiente intelectual alemán. Bajo estas circunstancias se da el primer encuentro con Edmund Husserl en Friburgo hacia 1916, aunque no será hasta el invierno de 1917-1918 que el autor de *Investigaciones lógicas* y padre del movimiento fenomenológico fije su atención en el destacado estudiante de Messkirch.

En consonancia con la atmósfera cultural de la época, el intercambio epistolar entre Martin Heidegger y Elisabeth Blochmann a partir de 1918 –poco antes del final de la Gran Guerra y la derrota de la Triple Alianza– deja ver una suerte de anhelo de "libertad", "veracidad interna" y de "ser esencial" que inunda el ánimo de la juventud alemana. En junio de ese año Heidegger se dirige a Blochmann por la vía epistolar en los siguientes términos: «La vida espiritual tiene que hacerse de nuevo verdaderamente real entre nosotros, ha de recibir un brío, nacido de lo personal, que "derriba" y obliga a levantarse auténticamente».[98] Y en mayo de 1919: «La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros, ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica y plana (superficial); su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total»[99].

En 1919 Heidegger se convierte finalmente en el asistente de Husserl y *Privatdozent* en la Universidad de Friburgo. El joven profesor es cada vez más célebre y las notas de sus lecciones circulan de mano en mano generando entusiasmo entre los estudiantes. Es en los cursos impartidos en esta época, de acuerdo al comentario de Oskar Becker, donde Heidegger inicia verdaderamente su carrera como filósofo, particularmente en el *KNS* ("semestre por necesidad de guerra" o "semestre de posguerra") al que asisten apenas diecinueve estudiantes pero que marca un hito en la vida filosófica del siglo XX. Huelga decir que la actividad docente goza, para el propio Heidegger, de un lugar preminente dentro de su ejercicio filosófico. En una carta dirigida al padre Krebs escrita en enero de 1919 leemos: «Creo que tengo vocación para la filosofía, y debo llevar a cabo esto a través de la investigación y la

[98] Heidegger, *apud* Safranski, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su* tiempo, p. 116.
[99] *Ibídem*, p. 133.

docencia»[100]. De hecho, la excelente reputación de la que gozaba el pensador de Messkirch como profesor, a decir de Hannah Arendt, de alguna manera generó el éxito posterior de *Ser y tiempo*[101]. Es como si con la decisiva publicación de 1927 se hubiese cristalizado, al fin, un pensar largo tiempo cultivado en las aulas. Según el comentario de John van Buren, los sugerentes análisis fenomenológicos del joven académico lograban, literalmente «conjurar el fenómeno delante de sus estudiantes» gracias a coloridos ejemplos que invitaban a ver "la cosa misma" como por primera vez. «Sus cursos –agrega van Buren– mostraban un estilo de pensamiento y de enseñanza que él mismo en 1921 llamó "cuestionamiento kairológico-crítico", esto es, filosofar en el *kairos,* el momento crítico, "el aquí y ahora… en este sitio, en esta aula. Ustedes frente a mí, yo ante ustedes, nosotros con cada cual"»[102]. Ciertamente estas dotes extraordinarias en la cátedra suponen, además, la existencia de un tejido discursivo y conceptual sólido, sugerente y productivo. Nociones tan relevantes para la posterior configuración de la obra heideggeriana como *Ereignis, welten* ("mudear"), intuición hermenéutica o yo-histórico, por mencionar algunas, aparecen de alguna manera en el *KNS*, así como un impulso eminentemente fenomenológico de reformar la filosofía de raíz. En este sentido, el artículo *La filosofía, ciencia rigurosa* de 1911 redactado por Husserl para la revista *Logos* ha de considerarse como un referente insoslayable para comprender el proyecto que Heidegger comienza a elaborar en las lecciones citadas.

[100] Heidegger *apud* Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the hidden King*, p. 134.
[101] Kisiel, *The genesis of Hedegger's Being and Time*, p. 16.
[102] Buren, *op. cit.,* p. 251.

a. Cientificidad vs. ciencia rigurosa.

La convicción husserliana de que la filosofía debe encaminarse a un modelo de cientificidad más radical que el de ninguna otra ciencia implica una ruptura decisiva con la metafísica, el historicismo escéptico y la filosofía entendida como concepción del mundo. La crítica que emprende Husserl a estas configuraciones filosóficas incluye también una afrenta a las formas "científicas" de naturalismo que permean y dominan el terreno del conocimiento que se asume a sí mismo como verdadero. Dichas formas no han resuelto satisfactoriamente, a ojos de Husserl, los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento, con lo cual la noción misma de "experiencia entera" es lo que merece ser puesto en cuestión, según esta perspectiva. Aunado a lo anterior, el análisis de la propia estructura intencional de la conciencia que se dirige a algo, implicadas todas sus configuraciones, permite que la fenomenología de esta época se concentre en el proyecto de llegar a ser una *ciencia rigurosa* frente a la "estadística científica" que se contenta con registrar hechos y regularidades con el método experimental.[103] Con ello Husserl, pero también posteriormente Heidegger, cuestionan el sentido mismo de la objetividad (*Objektivität*) y, por tanto, el de un "vivir y pensar" naturalistamente, es decir, de determinar las cosas (*Sachen*) sin examen y con una mirada fisicalista. Para la fenomenología de esa época la objetividad, desde esta perspectiva, termina siendo una "unidad sustancial de propiedades reales" con lo cual se aleja claramente del carácter intencional de la estructura de la conciencia intuitiva.

Acompaña a la posición ahora señalada una confrontación explicita con la filosofía entendida como concepción del mundo. En el mencionado artículo, Husserl crítica este modo de entender la tarea de la filosofía llamando la atención sobre la pretensión de validez objetiva a la que aspira toda visión del mundo (*Weltanshauung*) pues ella se funda en una factualidad[104] historicista que, además, cree «satisfacer en lo posible nuestra necesidad de conocimiento concluyente y

[103] Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa,* p. 30.
[104] De hechos, "*facts*", no de la facticidad tal como la entiende Heidegger.

unificador», conceptuando y comprendiéndolo todo.[105] De esta manera, continúa Husserl, las filosofías intentan dar una respuesta a los enigmas de la vida y del mundo, proporcionando soluciones teóricas, axiológicas y prácticas a los "asuntos" de una época. Lo anterior, claramente, marca el espíritu del *KNS*. En 1919 Heidegger reitera frente a sus estudiantes las críticas de Husserl a las concepciones del mundo, haciendo referencia a la preocupación fenomenológica por una cientificidad plena, radical y, en el caso del proyecto heideggeriano, originaria. Una suerte de meta-crítica, meta-teoría y meta-filosofía es lo que se pone aquí en juego. El tono discursivo cobra, desde el inicio de las lecciones, formas no exentas de cierto dramatismo, llamando a una profunda reconsideración del camino recorrido por la tradición filosófica. Por momentos incluso parece que el profesor ya no habla de cultivar la filosofía, sino de otra cosa aún no conceptuada del todo, haciendo propia la afirmación de Husserl que se puede leer en *La filosofía como ciencia rigurosa*: «El impulso para investigar tiene que partir no de las filosofías sino de las cosas y los problemas»[106]. Este "nuevo comienzo" fenomenológico intenta ser disruptivo situando a los escuchas ante una disyuntiva sin precedente: la vida o muerte del filosofar. Heidegger se dirige a los estudiantes en los siguientes términos: «Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada –es decir, en la nada de la objetividad absoluta– o bien logramos saltar a otro mundo o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal» (GA 56/57: 63). Con la imagen del gran salto o, mejor dicho, del salto originario (*Ur-sprung*), el joven *Privatdozent* quiere localizar a sus oyentes en "la aridez del desierto" de un pensar que no posee aparatos conceptuales pre-dados y que apuesta por un desarrollo de sus propias posibilidades comprensoras e intuitivas articulando ciertas funciones significativas que encuentren *con*-sonancia con la vivencia inmediata del *mundo circundante* (*Umwelt*). En este orden de ideas, la puesta en marcha de semejante práctica filosófica en la incipiente obra heideggeriana podría considerarse como la primera torsión fenomenológica de cara a la hermenéutica que lleva por nombre "ciencia originaria preteorética".

---

[105] *Ibídem.*, p. 66.
[106] *Ibídem.*, p. 85.

b. La aspiración preteorética.

En última instancia, lo que pretende establecer Heidegger en las lecciones del *KNS* son las bases para desplegar, eventualmente, un método[107] fenomenológico "auténtico", "genuino", que garantice el correcto acceso a la vida y sus momentos básicos, así como su expresión viva, sin caer en la seducción de lo que se designa desde estas lecciones como lenguaje teorético-objetivante, desprovisto de la significatividad plena de la vida como tal. En palabras de Heidegger «[s]e ha de romper con esta 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» (GA 56/57: 59). Acceder a un horizonte preteorético y originario supone, en principio, la adscripción a uno de los principios regulativos básicos de la metodología fenomenológica; a saber, el llevar a cabo investigaciones y análisis pertinentes de las vivencias lejos de presuposiciones dadas, pues estas últimas constituyen y determinan precisamente un comportamiento teoretizante. La *cientificidad* buscada en el *KNS* está "antes o más allá" de esa esfera. Con todo, el término "teoretizar" no se ha de entender aquí como una afrenta a toda ambición de pensar *teóricamente*. Eso nos haría caer en un absurdo y, prácticamente, quizá en la cancelación de toda posibilidad de hacer fenomenología. Lo que Heidegger está señalando en estas lecciones, como en su momento lo hizo Husserl en el artículo de *Logos*, es que no es la vía del naturalismo, el historicismo, el realismo, el idealismo crítico o del pensamiento metafísico como visión del mundo donde es posible encontrar la piedra de toque metodológica, exenta de prejuicios, que permita un correcto acceso desde el análisis a las vivencias. Dicho de otro modo, no es la *teoría*, sino la "teoretización" la que destruye el carácter significativo y circundante que toda aproximación intuitiva ha de respetar. Al respecto Gadamer aporta una interpretación sugerente del sentido auténtico de teoría:

[107] Sobre la cuestión del método Heidegger comenta en *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen:* «El método no es una pieza de la indumentaria de la ciencia, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo» (GA 41: 79).

> [n]o significa un mero "ver", constatar lo existente o acumular información. La *contemplatio* no se demora en un determinado existente, sino en un *dominio*. Es el "estar ahí" en el bello doble sentido que no sólo significa presencia sino también que *el presente está "por completo ahí"*. (…) "Teoría" no es, por lo tanto, en primer lugar una conducta a través de la cual el sujeto se apodera de un objeto o lo hace disponible a través de una explicación[108].

La aclaración que provee aquí el autor de *Verdad y método*, permite pensar que la afrenta a lo teorético por parte de Heidegger no impide considerar las posibilidades de su propio pensamiento fenomenológico como *teórico* en el sentido que Gadamer destaca, es decir, como un "demorarse en un *dominio*".

Dicho esto, podemos establecer que el comportamiento teorético supone una negación de varios momentos fundamentales que constituyen el horizonte desde el cual la ciencia originaria puede pensarse como un nuevo inicio del filosofar, como un nuevo comienzo que intenta acceder de modo adecuado a la vivencia manifestando explícitamente la totalidad de nexos significativos que la componen. La objetividad absoluta que el comportamiento cientificista se pone a sí mismo como meta, por principio, coloca por delante a un "yo" completamente des-historizado (*ent-geschichtlicht*). Además, en la observación y cuestionamiento teoretizantes las vivencias se rompen en fragmentos des-con-textualizados. «Yo no me encuentro a mí mismo en esta vivencia» (GA 56/57: 73), señala Heidegger en el *KNS*. Lo que se busca desde este tipo de posición es algo que no me afecte, un "ser-real" de-significado en términos de aquello que vivo. Se podría decir, en este sentido, que el objeto de conocimiento aparece a costa de la disolución de mi yo más propio e histórico. Este comportamiento impide que mi yo *resuene*, que *sintonice* con el ver inmediato y vivo, con las cosas que se muestran inmediatamente. En última instancia, sostiene Heidegger, lo visto no me afecta, con lo cual la experiencia se vuelve des-vivificadora (*Ent-leben*) (56/57: 74). La cosa y el conjunto se dan objetivados, es decir, como parte de un *proceso* cognoscitivo que reduce al mínimo la riqueza de la vivencia. El yo cognoscente accede a ella de modo sesgado, parcial,

[108] Gadamer, *Elogio de la teoría. Discursos y artículos,* p. 39. (el subrayado es mío)

fragmentado y derivado, es decir, *no originario*; en este comportamiento objetivador-cognoscitivo no *estamos* inmediata y regularmente. Elementos cuantificables, datos objetivos, la "estadística científica" de la que habló Husserl en 1911, todo esto cancela anticipadamente la conexión significativa en la que nos encontramos ya siempre, propiciando con ello un desmoronamiento de la vivencia del mundo. Literalmente, en la actitud teorética ocurre una des-conexión del ámbito significativo entendido como el ámbito donde el viviente es y vive; el plexo deja de tener relevancia y, metodológicamente, los datos aislados ocupan el primer plano del análisis. Una vez más el tono dramático hace su aparición en la cátedra: «Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teorética, éste se derrumba» (GA 56/57: 86). Nos encontramos, me parece, ante un anhelo fenomenológico muy señalado que cobra sentido en la denominación "ciencia originara preteorética": conceptuar de una manera no teoretizante el vasto ámbito de las vivencias.

En este orden de ideas, podemos adelantar que evitar la observación teorética y acceder correctamente a la experiencia de la vivencia en términos de una aprehensión categorial acorde con el vivir mismo desde el análisis fenomenológico, será precisamente la meta de la indicación formal. Heidegger postula, por lo pronto, en el *KNS* la necesidad de permanecer en la intuición inmediata considerada como comportamiento comprensor en el cual nos encontramos ya siempre sumergidos. La introducción a este planteamiento la pone en marcha Heidegger de la siguiente manera: «[*Yo*] voy a evocar una nueva vivencia no sólo para mí mismo, sino que les pido a todos ustedes, a cada yo-mismo singular, sentado aquí, a que hagan lo mismo» (GA 56/57: 70). Así comienza el célebre ejemplo de la vivencia de la cátedra al que Heidegger recurre para destacar que antes de cualquier "formulación lingüística" y por supuesto "objetivante" vemos efectiva y nítidamente "la cátedra de golpe". Antes que elementos descompuestos en análisis del tipo que se quiera, vivimos esencialmente en momentos significativos donde «lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, "*mundea*" [*es weltet*]» (GA 56/57: 73). Heidegger deja claro que la cátedra es algo en lo cual estamos inmersos,

entregados a ella inmediatamente. Al convertir el sustantivo “mundo” en un verbo intransitivo se subraya que este es un fenómeno que acontece de golpe en su significación. «Mundo –señala van Buren– es la categoría básica de lo que tiene un sentido de contenido en la fenomenología de la vida»[109]. Que el *mundo mundea* quiere decir, pues, que este es un plexo de significaciones dinámicas, es decir, direccionales y ejecutantes, que no tienen su base en facultades de un sujeto cognoscente. Contrario a una comprensión epistemológica clásica, cabría hablar de un mundo *propio* dentro del cual nos de-*moramos* sin poseerlo nunca del todo; el mundo mundea para mí (*es weltet für mich*) y estamos siendo en él, agrega van Buren, «como el místico está ‘en Dios’ participando en Dios»[110].

c. El darse primordial

Así pues, la vivencia, ante todo, señala Heidegger, *es*, se da (*es gibt*), pero no como un “simple *acontecer existente*” en el sentido de lo que está ahí como un conjunto de cosas delante nuestro, con un principio y fin sujetos a procesos. Por el contrario, la vivencia *originariamente* se despliega en el tiempo abriendo “contextos de significado”. En el *KNS* este fenómeno se articula conceptualmente como *Er-eignis*, traducido en la versión castellana como “a-propiación”. En él resuenan los términos alemanes *eigen*, lo “propio” o “particular” y *er-eignen,* “suceder” o “acontecimiento”. *Ereignis*, así, denota que la vivencia es «*algo* adherido a un significado» (GA 57/58: 69), apunta Heidegger, donde, además, se *ejecuta* una relación intencional propia entre la persona y el mundo circundante. *Algo* primario, mejor dicho, *originario* (*Ur-twas*) acontece y se apropia temporizándose en el modo de la ejecución (*Vollzug*). La apertura de la vivencia por parte de la ciencia originaria conduce al joven profesor

[109] Buren, *op. cit.* 250-251.
[110] *Ibídem.*, 262.

hasta la tematización de este “algo primordial”, *Ur-etwas* –noción que solo se encuentra en transcripciones de estudiantes y que subsistió en la versión publicada como el “algo pre-mundano” (*das vorweltliche Etwas*). En última instancia, ¿la “absoluta *simpatía con la vida*”, el momento originario del que habla Heidegger en el *KNS*, puede llevarse a concepto a través de una actitud fenomenológica que tiene como base un ver “intuitivo fundante” no teorético a través de la indicación formal?

En función de despejar esta interrogante, habría que considerar el “algo primario” como un fenómeno irreductible desde donde la fenomenología debe partir. El *Ur-etwas* como el algo primordial o “pre-mundano” debe ser entendido como el “momento básico de la vida como tal”, esto atendiendo al esquema que sobre el *KNS* elaboraron Franz Josef Brecht, Gerda Walther y Oskar Becker en sus notas del curso.[111]

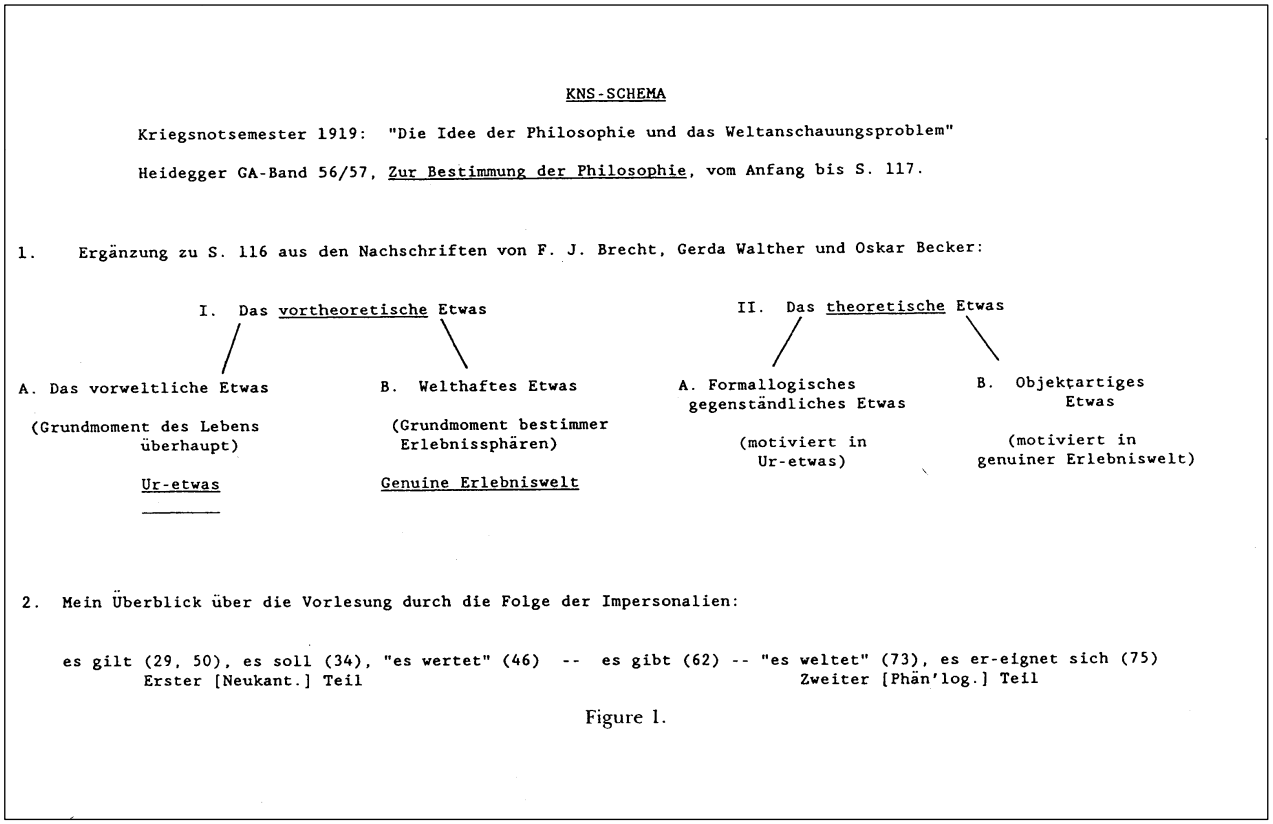

Figure 1.

[111] Kisiel, *op. cit.,* p. 22.

De acuerdo con esto, el *algo mundano*, el momento básico de esferas particulares de experiencia que Heidegger denomina "mundo de vida genuino", remite precisamente a un estrato originario llamado también "*lo vivenciable en general*". El giro que da la exposición es notable al destacar el elemento indiferenciado de lo general como «indicador de la máxima potencialidad de vida» (GA 56/57: 115). Lo general, en este orden de ideas, no remite –como podría pensarse–, al proceso des-vivificador propio de lo teorizante, sino a una vida vivenciable *todavía no* caracterizada en un sentido mundano y particular.

En el algo entendido como lo vivenciable sin más, no debemos ver tanto una cosa radicalmente teorética y privada de vida como un momento esencial de la vida en y para sí, que guarda una estrecha relación con el carácter apropiador de las vivencias en cuanto tales. El *algo* formal y objetivo *de la cognoscibilidad*, el algo de la teoretización formal, arranca *en primer lugar* de este algo "premundano" de la vida (GA 56/57: 116).

La noción de *Ereignis* está entonces vinculada con ese algo originario (*Ur*-etwas) *kinético* como "momento esencial de la vida", apunta Heidegger, que además *motiva* la interpretación de ello como "algo objetivo formal-lógico" (*Formallogishes gegenständliches Etwas*).

Ante la problemática fenomenológica que aquí se presenta relativa a la relación que se puede establecer entre la experiencia inmediata ante-predicativa –sin embargo plena de significado– y su manifestación explícita en conceptos no teoréticos, emerge como solución provisional lo que Heidegger denomina en el *KNS intuición hermenéutica*. Dicho de otro modo, el camino entre el algo "premundano" en el sentido aquí referido y ese algo expresado se libra por la vía de las denominadas "funciones significativas" que más tarde serán denominados precisamente *indicadores formales*. Estos, por anotar un rasgo que esperamos cobre peso a lo largo de las siguientes páginas, intentan explicitar *señalando* las estructuras apuntando a sus propias posibilidades. La esfera de lo originario, la vida en sus motivaciones y tendencias, pretende ser articulada por la *fenomenología* designando *hermenéuticamente* desde categorías formales e indicativas aquello

que hasta ahora parecía inefable y que eventualmente cobrará el nombre de "facticidad".

*

En función de lo dicho hasta aquí, creemos viable que una primera configuración de la problemática de la conceptuación filosófica se puede poner sobre la mesa desde los planteamientos del *KNS*. Las *funciones significativas* expresan, en este sentido, un "momento básico de la vida como tal", de acuerdo con lo señalado arriba. Emergiendo del origen indiferenciado también expresan aquello "hacia lo cual" (*Worauf*) tiende la vida. Estas funciones significativas pueden, por tanto, *referirse* a momentos básicos de la vida como tal o a esferas particulares de la experiencia. En cualquier caso, es un momento expresivo de la vivencia que "se apropia de lo vivido" *ejecutivamente*. Finalmente, Heidegger determina conceptualmente este momento de la manifestación explícita de la vivencia en tanto:

> intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teorético-objetivante y trascendente. La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida (GA 56/57: 117).

d. Acceso fenomenológico a la vida.

A manera de complemento de lo hasta aquí expuesto, en las lecciones dictadas en Friburgo en el semestre invernal de 1919/20 *Problemas fundamentales de la fenomenología (Grundprobleme der Phänomenologie*), (GA 58), Heidegger elabora una serie de consideraciones respecto a las metas de la fenomenología, su

dirección y punto de partida prefigurando, así, los objetivos de lo que eventualmente se va a designar como *indicación formal*, el modo de conceptuación fenomenológico-hermenéutico por antonomasia. En GA 58, así, se sitúa como "problema fundamental de la fenomenología" el acceso a la así denominada vida fáctica y a los modos en que esta última puede destacarse a través de determinados tipos expresivos. En este sentido, Heidegger apunta a la necesidad fenomenológica de elaborar "figuras discursivas" arraigadas metódicamente en los nexos significativos de la experiencia lejos de las determinaciones propias del discurso objetivante.

El Apéndice A de GA 58 Heidegger deja claro que el *acceso* a esta facticidad vital es una forma de aproximación fenomenológica de la propia vida desde sí misma hacia sí misma, una *captación expresiva de la tipología de la experiencia fáctica*. En las lecciones se lee: «desde la vida fáctica, con la articulación fáctica de sus sentidos, su tendencia significativa y sus relaciones situacionales, queremos ganar delineamientos de los caminos y figuras de captación de sí misma, así como la tipología de lo captado (tipología de la expresión)» (GA 58: 155, 156). Tipología, formas o figuras expresivas en este contexto buscan poner al descubierto el modo como la vida fáctica se experimenta a sí misma sin caer en determinaciones cognoscitivas, por ejemplo, de índole psicologista.

Así pues, en GA 58 Heidegger sitúa como "problema fundamental de la fenomenología" el *acceso* a la vida fáctica apelando a la necesidad metodológica de arraigar las investigaciones en lo que se designa ámbito *originario*, base desde la cual el análisis ha de partir y al cual intenta retornar destacando su sentido. Bajo esta luz, a lo largo de *GA 58* Heidegger insiste en la necesidad de comprender la vida "*desde* su origen". En ello estriba la posibilidad de que el incipiente proyecto fenomenológico que se está gestando arraigue sus análisis en el suelo de la vida en tanto horizonte fundamental. De esto depende también, de acuerdo con el programa heideggeriano, que la eventual objetividad y tematización científicas obtengan verdadero fundamento y dirección.

A partir de la meta señalada, como se ha indicado, el quehacer fenomenológico se configura en esta época para el joven profesor de Friburgo como c*iencia originaria* de la vida fáctica. Esto no implica, a pesar de la denominación que mienta cierto carácter "científico", llevar a cabo una captación de «la vida fáctica y sus mundos y contenidos mundanos en sus determinaciones quiditativas y sus conexiones» (GA 58: 81). El rasgo riguroso de esta ciencia es, en última instancia, muy distinto al de las ciencias particulares pues la *cientificidad originaria*[112] se constituye desde una fundamentación fáctica que el conocimiento teórico no reconoce como base. Este último lo que busca prioritariamente es destacar quiditativamente (*Wasgehalt*) los *contenidos* de los objetos que tematiza, mientras los tipos expresivos que pretende configurar la *ciencia originaria* –eventualmente denominados indicadores formales– no se nutren ni de lo captado intuitivamente por la percepción ni de la objetivación lógica y general de las significaciones. Así, dado que la *ciencia originaria de la vida fáctica* no persigue elaborar conceptos quiditativos ni objetivar contenidos a través de definiciones, se puede afirmar que el carácter *dinámico* de la propia vida subyace en un primer momento como base del análisis fenomenológico.

En este orden de ideas, la *ciencia originaria de la vida* intenta una aproximación a los contenidos de la experiencia fáctica, como se ha señalado, no determinada por la actitud objetivante. Superando todo presupuesto teorético o quiditativo, aquello que es posible destacar a través de las figuras expresivas de la ciencia originaria es el *contenido modal* de la propia experiencia. Este constituye un elemento fundamental del horizonte de la vida fáctica cuya relevancia para la explicación fenomenológica Heidegger la expresa de la siguiente forma:

> La vida muestra y da contenidos experienciables que designamos como específicos contenidos modales, tales como la agudización, porque no están ligados a un determinado contenido quiditativo, sino que éstos están en aquellos, y se dan en la forma del "cómo", un *modo* fáctico en el que

[112] Sobre la posición que adopta Heidegger frente al *rigor* filosófico en relación al científico: «El concepto y el sentido de *rigor* son originariamente filosóficos, y *no* científicos; solo la filosofía es originariamente rigurosa por tener un rigor frente al cual el rigor de la ciencia es meramente derivado» (GA 60: 10). Evidentemente el texto de Husserl *La filosofía como ciencia rigurosa* es referencia obligada.

> trascurren las experiencias, una rítmica funcional que la propia vida fáctica acuña, que impone desde sí. Este contenido modal, que se encuentra en ella como contenido, es un «señalar a» (GA 58: 85).

Así, la vida fáctica se caracteriza desde el inicio por tener una cadencia rítmica. Ciertamente el aspecto quiditativo de la vida fáctica, aunque no es preeminentemente lo que considera la explicación fenomenológica en su configuración hermenéutica, no puede simple y sencillamente ser borrado como un ámbito desligado a la referencia y ejecución de la modalidad fáctica. En el pasaje arriba citado el propio Heidegger señala el "qué" como contenido en el "cómo", por decirlo de esta manera. En este orden de ideas, poner de relieve el cómo de la experiencia permite ver, pues, que precisamente dichos contenidos modales están sujetos a un flujo. Este rendimiento de la ciencia originaria de la vida fáctica abre desde el principio la posibilidad de destacar categorial, a-teorética y expresivamente la naturaleza de la experiencia como constituida por contenidos dinámicos. A partir de aquí creemos que es factible considerar esta configuración de la fenomenología como un proyecto que ve en la indicación formal un recurso categorial que se articula de modo sincrónico o acorde respecto al ritmo mismo de la experiencia. El modo en el que acontece la vida, esa "rítmica funcional", es precisamente lo que le interesa poner de manifiesto, en un primer momento, a la fenomenología como *ciencia originaria de la vida* a través de indicadores formales.

Ahora bien, en este orden de ideas cabe apuntar que lo no destacado dentro de la experiencia fáctica pero inmediatamente vivido son los *nexos de significatividad*[113]. De una forma fundamental e inmediata, pues, nos encontramos en ciertas experiencias –una conversación mientras se bebe una copa de vino, por ejemplo– y regularmente no pensamos en los colores, sensaciones o cosas que la constituyen. «Vivo siempre –apunta Heidegger– *atrapado por la significatividad* y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino» (GA 58: 104-105). Y es justamente en

[113] Esto la aproxima, pero no la identifica, a la "toma de conocimiento" que será tematizada en el apartado 6 del presente capítulo.

ese estar atrapado en el nexo significativo no destacado donde descansa la experiencia fáctica, “viva y personal”. Por otro lado, en la tendencia objetivante como posibilidad de conocimiento, los nexos de la experiencia quedan interpretados en un orden de sentido lógico-formal. Por su parte, la meta de la fenomenología es precisamente ver destacando el fenómeno de la experiencia fáctica y sus nexos significativos modales a fin de transparentarlos más allá de toda objetivación y formalización lógica, esto es, desde una aproximación que no traicione su sentido *originario* y pre-teorético.

En esta dirección, en las lecciones invernales de 1919/20 se denomina “ciencia fenomenológica” a una configuración filosófica que pretende radicalizar las posibilidades de la fenomenología misma al exponer los nexos significativos modales no destacados de la experiencia fáctica de la vida tal como esta *se da* sin pasar por la teoretización. Lo cierto es que Heidegger reconoce no solo la dificultad de tal empresa, sino el peligro que ello implica. La tendencia a la objetivación y a la eventual teorización de los resultados de la investigación está siempre latente, sobre todo cuando se emprende una labor científica, aunque originaria, como la que se proyecta dentro del terreno fenomenológico-hermenéutico. De ahí que la constante distancia crítica que Heidegger mantiene frente a la objetivación que lleva a cabo el pensar teoretizante se sostiene sobre la meta de mantener la explicación de la experiencia fáctica en una dirección fenomenológica adecuada.

Resulta claro ahora que la exposición se encuentra en un momento que requiere la explicitación de aquello que Heidegger configura en esta época de su labor filosófica bajo el título de fenomenología hermenéutica.

§ 15. La deriva hermenéutica de la fenomenología: *Informe Natorp*

La elaboración por parte de Heidegger de un proyecto fenomenológico con una clara deriva hermenéutica encuentra una de sus primeras articulaciones decisivas –cuyas bases conceptuales se inspiran de una manera importante en las *Investigaciones lógicas* publicadas pos Husserl en 1900, concretamente en la sexta investigación de acuerdo con nuestra lectura– en el breve pero sustancial escrito de 1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* (*IN*). Este trabajo, escrito en apenas tres semanas, es el resultado de un arduo esfuerzo con el objetivo de ocupar la vacante de profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo, cosa que Heidegger finalmente consigue. El joven docente de Friburgo lleva tres años trabajando con Husserl. El informe tiene como meta mostrar los contenidos y proyecciones de las investigaciones que Heidegger estaba desarrollando en este momento de su labor filosófica. Mostramos a continuación, algunos comentarios muy puntuales respecto a lo que se plantea en esas páginas en relación a la configuración metodológica del proyecto fenomenológico heideggeriano de la época y no del contenido en lo referente a la interpretación de Aristóteles. El objetivo, pues, es esclarecer la finalidad que persigue Heidegger al desarrollar paulatinamente un programa filosófico que verá en la puesta en marcha de una modalidad hermenéutica de la fenomenología la cristalización de las metas de la práctica fenomenológica misma. En esta deriva, de un modo por demás señalado, la indicación formal opera como el modo de conceptuación que se pone en marcha al interior de la filosofía misma cuya meta es destacar, como hemos ya de alguna manera apuntado, las estructuras formales de lo que en este contexto de denomina vida fáctica. El modo en el que se pone en marcha esta tarea es a través de la efectuación de una aprehensión categorial lejos de lo formal-general y próximo a la *realización* de lo por dichas categorías indicado.

a. Meta del proyecto hermenéutico.

La fenomenología en su configuración hermenéutica, como hemos señalado arriba, Heidegger la articula explícitamente en *IN* hacia 1922. Ello implica la formulación de un planteamiento metodológico que contiene una serie de elementos importantes de cara a la comprensión del estatus de la indicación formal que ahora presentamos.

En un primer momento, es importante recordar que las metas de la así llamada fenomenología hermenéutica están dirigidas a la aprehensión de las estructuras formales de la vida fáctica, tarea que ciertamente implica una elaboración metodológica particular. El camino de explicación y análisis fenomenológico ensayado por Heidegger, en este sentido, advierte que el punto de arranque y el destino del filosofar mismo, si se puede plantear en estos términos, es la vida fáctica misma. Esta se encuentra lejos de ser un "objeto" del entendimiento o "tema" de una consideración objetivante que la colocara en una disposición conceptual jerarquizada en términos de géneros y especies. Lo que en última instancia habría que advertir en la deriva hermenéutica de la fenomenología es, por el contrario, que aquello que se trata de aprehender, en tanto vida fáctica, solo puede hacerse como "conocimiento *interrogativo*" o *"investigación*", como se puede leer en el *IN*. En este orden de ideas, queda fuera de juego el que la fenomenología como hermenéutica se ocupe de "generalidades" o de establecer arbitrariamente principios. Filosofar queda comprendido, así, como un llevar a cabo «la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser» (GA 62: 362, 363). Esto implica, en un segundo momento, pero vinculado íntimamente con el primero, continúa Heidegger, comprender la vida fáctica desde sí misma, es decir, «respecto a su facticidad» (GA 62: 363). Quede con ello señalada la dirección que persigue esta modalidad del saber filosófico que busca poner en marcha la configuración categorial en el sentido que a continuación se explica.

La interpretación del actuar fundamental de la vida es asumida por Heidegger como una de las metas de la filosofía. Es preciso apuntar que tal actuación debe

entenderse como vinculada con el ejercicio de categorización de estructuras fundamentales de aquello que se quiere explicar, de acuerdo con el propio Heidegger. La temporización de la propia vida fáctica y, aunado a esto, el modo en el que ella misa «*habla* consigo misma (κατηγορῖεν)» (GA 62: 363) son, en este sentido, aquello que la fenomenología pretende destacar conceptualmente. De acuerdo con esto, es correcto afirmar que la investigación que pone en marcha la fenomenología en su deriva hermenéutica –y ello a través de la conceptuación propia de la indicación formal– busca destacar y aprehender la vida fáctica desde sus posibilidades a partir de la temporización discursiva que le es propia a la facticidad misma. La articulación aprehensiva precisa, pues, de categorías que pongan de relieve los modos en que la vida "habla consigo misma" temporizándose, por ponerlo en estos términos. Esto requiere una consideración más detenida.

La fenomenología hermenéutica se las ve con el problema del *ser* de la vida fáctica. Esto significa que la filosofía misma, tal como es abordada en 1922 por Heidegger, en última instancia, trae consigo una problematización del habla categorial de cara al modo, decíamos, en que la propia vida fáctica "habla" consigo. Escribe Heidegger en el *IN*:

> La filosofía trata del problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica* (GA 62: 364).

Esta suerte de "logicidad" referida a la filosofía como un componente intrínseco a su método da forma a lo que se ha de entender aquí precisamente por *hermenéutica fenomenológica* que tiene por objeto la facticidad. Consiste, de acuerdo a lo expuesto hasta el momento, en el esclarecimiento del modo en el que la vida fáctica se temporiza y, haciéndolo, se configura a sí misma desde la articulación categorial que nombra e interpreta dicha facticidad. Por ello esta comprensión del filosofar no puede estar sino referida a lo *ya* interpretado y nombrado en el horizonte temporal en el que es la propia vida fáctica. ¿Qué *presupuestos* –pregunta Heidegger–

subyacen en el modo como la vida se sitúa?, ¿qué preconcepciones habitan en el vivir cuando este habla y se refiere a sí mismo interpretándose?

b. Desmontaje de lo heredado

Lo que heredaste de tus padres, conquístalo para poseerlo.

Goethe

La labor de lo que Heidegger denomina hacia 1922 hermenéutica fenomenológica de la facticidad se centra en la interpretación de la *situación*[114] del vivir fáctico a través de un examen, si se quiere llamar así, de las "categorías concretas dadas previamente" (GA 62: 368) desde las cuales el propio vivir se ha interpretado a sí mismo. Esta tarea se vincula directamente con el momento metodológico que consiste en "deshacer" las interpretaciones heredadas. "Sobreexponer" los motivos que implícitamente operan en las interpretaciones por medio de las cuales el vivir se ve a sí mismo precisa, en este orden de ideas, una operación de "desmontaje" (*abbauenden Rückgang*) conceptual. Con ello lo que se pretende es llevar a cabo una crítica de las categorías por medio de las cuales el existir se interpreta. Habría que ver en esto un esfuerzo por parte de la *fenomenología hermenéutica* por acceder de un modo preciso a las configuraciones conceptuales heredadas con las miras puestas en aquello que las motiva, en lo que las impulsa y dirige. La dirección que asume este momento del método fenomenológico bien puede destacarse a

[114] Respecto a la noción de "situación", una pequeña pero esclarecedora anotación de Heidegger. «En general: la situación no es una configuración de elementos cósicos según un orden, sino fenómeno, formación vital, nexo vital» (GA 58: 165).

través de la puesta en marcha de una “destrucción” apropiadora de las significaciones y del sentido con el cual determinadas categorías han operado a la base del acontecer histórico. En este tenor señala Heidegger: «La investigación filosófica, en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser de su hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento «*histórico*» en el sentido radical del término» (GA 62: 368). Y este “conocimiento histórico” se articula en las tareas de la fenomenología como un momento crítico del método en virtud la necesidad de poner a la vista el modo en el que el presente se sitúa en función de la tradición heredada, sus sentidos y direcciones interpretativas.

Es factible plantear, a partir de lo dicho, que el acceso metodológico a la vida en cuanto totalidad originariamente no fragmentada se efectúa a través de la *indicación formal* siendo este un modo de categorización, preliminarmente comprendido, que no expresa ni apunta a objetos de la intuición básica. Las figuras expresivas de la indicación formal lo que hacen, se podría decir, es dar *logos* a un horizonte de sentido cuya interpretación, históricamente heredada, se encuentra marcada por la *preconcepción* de lo ya interpretado. La indicación, en última instancia, señala el modo previo de concebir la situación hermenéutica que encuentra su fundamento en lo que Heidegger denomina motivación.

En este sentido, en las lecciones de GA 58 del semestre invernal de 1919/20 *Problemas fundamentales de la fenomenología* se establece de modo muy señalado que las tareas de la investigación estriban metódicamente en «seguir comprensivamente las indicaciones de lo puesto al descubierto de lo vivo» (GA 58: 156-157). “Seguir las indicaciones” de lo que se va descubriendo significa, en el contexto de la obra heideggeriana de la época, llevar a cabo un desmontaje histórico-conceptual de las preconcepciones que rigen la vida fáctica, como se señaló antes. La explicación fenomenológica es, pues, una puesta al descubierto crítica y destructiva de las motivaciones y tendencias que dibujan la situación hermenéutica de la vida fáctica.

*

En esta misma dirección, en las *Anotaciones a la* Psicología de las visiones del mundo *de Karl Jaspers,* (GA 9), (*Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*), texto elaborado entre 1919 y 1921, Heidegger deja claro que las tareas de la fenomenología están íntimamente vinculadas con la puesta al descubierto del sentido de la experiencia fáctica. En ello está implicado el poner de relieve la *preconcepción* que opera de modo determinante en las posiciones que interpretan la vida. Esto quiere decir que al interior de los planteamientos filosóficos, así como de aquellos que se refieren a determinados modos de conocimiento –señaladamente el científico– y a las visiones del mundo, subyacen operativamente concepciones previas que guían los rendimientos de dichos posicionamientos. De tal modo, el análisis del horizonte de la vida fáctica que las *Anotaciones* priorizan presenta una aproximación crítica a lo que históricamente conduce anticipadamente a la existencia cuando articula manifiestamente saberes sobre sí.

Lo anterior apunta a la relevancia de llevar a explicitación dentro del cuestionar fenomenológico «los motivos originarios generadores de sentido» (GA 9: 3). Dichos motivos operan como supuestos que el método fenomenológico, entendido desde su giro hermenéutico, pone en cuestión. El despliegue de la pregunta por los motivos, en este orden de ideas, «tiene que llevarse a cabo de modo muy concreto en la destrucción histórico-espiritual de la tradición orientada de un modo determinado, una tarea que equivale a la explicación de las situaciones originarias y motivadoras de las que brotan las experiencias filosóficas fundamentales» (GA 9: 3), en palabras de Heidegger. La “base de motivación” funciona como lo que orienta por anticipado los modos de ver y comprender explícitamente cierta región de objetos. De tal forma, el acceso fenomenológico a lo que provee de dirección a las interpretaciones que se articulan manifiestamente en los posicionamientos filosóficos y los saberes teoréticos objetivantes cobra la forma de un análisis crítico de la experiencia fáctica vista como horizonte de anticipación. Esto equivale a interpretar la orientación determinada por el concebir previo desde una perspectiva histórico-espiritual, escribe Heidegger. [115] Lo que se busca con este planteamiento

[115] En un sugerente pasaje de GA 40 *Einführung in die Metaphisik* de 1935, Heidegger expone una concepción de lo histórico-espiritual echando mano de su propio discurso rectoral en los siguientes

metodológico es, finalmente, conseguir que los resultados de la investigación fenomenológica de la facticidad tengan en la mira los presupuestos que determinan toda aproximación comprensiva a la experiencia originaria y, por tanto, toda categorización de la misma.

La puesta de relieve del carácter fundado de la objetividad, en última instancia, permite destacar la tendencia cadente que subyace en posiciones y actitudes; a saber, significar unívocamente los contenidos de la experiencia, precindiendo de lo elementos modales que constituyen la propia vida fáctica. La propensión a la objetivación, sostiene Heidegger en GA 9, se encuentra en la mirada que "carga", por decirlo así, con la tradición dominada por dicha predisposición. Por ello la posibilidad de ver desde una conceptualidad genuina los fenómenos de la existencia descasa en la *destrucción* de la tradición. Este modo de categorización destructiva que quiere transparentar los pre-supuestos históricamente condicionantes de las posiciones filosóficas, de la actitud cientificista y de las visiones del mundo, puede verse como una configuración discursiva donde ya está implicada la puesta en marcha de la indicación formal. Es viable afirmar, por tanto, que el proyecto heideggeriano temprano, visto desde este modo de la conceptuación, trata de explicitar el ser de la vida fáctica a través de la conformación de tipos expresivos que tengan presente la interpretación objetivante que ha dominado el saber y que está fundada en la propia originariedad de la facticidad históricamente mediada. Desde esta perspectiva, la destrucción de la tradición aquí referida tiene las miras en la puesta de manifiesto, señala Heidegger, de «las experiencias fundamentales que han actuado como motivación» y busca cuestionarlas «desde el punto de vista de su originariedad. De acuerdo con su sentido, una destrucción tal permanece vinculada a la preocupación de sí mismo concretamente propia y plenamente histórica» (GA 9: 34). Sobre esta base nos parece viable pensar el estatus de la

términos: ««El espíritu no es la hueca sagacidad, ni el juego del ingenio sin compromisos, ni la ilimitada dedicación a los análisis intelectuales, ni mucho menos la razón universal, sino que el espíritu es estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser» («Rektoratsrede», p. 11). El espíritu es el otorgar el poder a las fuerzas del ente como tal en su totalidad» (GA 40: 37-38).

indicación formal como articulación categorial que busca destacar la facticidad desde sí misma interpretando, a una con ello, lo que esta ha dicho ya sobre sí.

Así pues, resulta claro que el programa heideggeriano de la década fenomenológica persigue desarrollar un acceso metódico al tener y concebir previos que subyacen en la experiencia de la vida fáctica, transparentando el rol que juegan las concepciones heredadas histórico-espiritualmente. Estas operan, finalmente, en el explícito comprenderse la vida a sí misma. Con tal destrucción conceptual se busca claridad en el papel de las motivaciones como conformadoras de posiciones y actitudes cognoscentes que condicionan el sentido de la concepción objetiva de las regiones de cosas. De tal manera, se vuelve indispensable para la investigación fenomenológica destacar el elemento de la preconcepción pues explica el modo en que la experiencia queda determinada comprensiva y operativamente. El análisis del sentido de la anticipación deja ver, así, «la objetualidad fundamental en la que debe moverse la delimitación conceptual» (GA 9: 19), apunta Heidegger. Esto significa que los conceptos con los que la existencia se interpreta a sí misma, finalmente, remiten a una comprensión que guía previamente el cómo de las concepciones que conforman el discurso de las ciencias, el de las visiones del mundo y el de la propia filosofía, como se ha señalado. En estas, las *concepciones previas* constituyen la estructura comprensora de la experiencia. De tal modo, el problema en torno a la preconcepción se encuentra íntimamente vinculado con la cuestión del método dentro de la cual, como hemos insistido, se ubica también la indicación formal. Ambas instancias coadyuvan a esclarecer el modo de acceso y la forma de la categorización de la experiencia de la vida fáctica. En este tenor, Heidegger mismo afirma en GA 9 que la *indicación formal* es «un determinado grado del método de explicación fenomenológica» (GA 9: 29). Este “grado” consiste en dirigir la mirada hacia el ámbito fenoménico de la experiencia fáctica en busca de la explicitación del sentido de lo dado e históricamente mediado.

Es, pues, en función de los caracteres de la propia *anticipación* –su grado teórico, su orientación regional, tendencias y motivos– que la cuestión del método queda

delineada. Heidegger intenta con ello dejar en claro que el *concebir previo* marca una dirección metodológica decisiva para su proyecto fenomenológico.

c. Notas sobre el método de la interpretación.

Para Heidegger creemos que, en términos generales, la filosofía se identifica con el método. Si es correcta esta aseveración, es cuestión que solo se puede decidir desde la lectura y revisión crítica de sus escritos. Con todo, lo que es necesario destacar brevemente es que la configuración de la *fenomenología* en su deriva *hermenéutica* supone el desarrollo de ciertas directrices metodológicas que están presentes prácticamente a lo largo de todos los planteamientos que hemos presentado aquí y que vamos a destacar en lo que resta del trabajo. De hecho, podría decirse que la cuestión de la indicación formal es sin lugar a dudas una cuestión que atañe directamente al método fenomenológico hermenéutico que tiene como asunto la vida fáctica. Con todo, el *IN* se refiere explícitamente a un par de elementos que nos gustaría destaca brevemente ahora.

En primera instancia, Heidegger explica que la puesta en marcha de una investigación dentro de los cauces que aquí se plantean exige desarrollar una *interpretación crítica* del modo ya interpretado en el que la vida habla de sí misma. Lo que exige esta tarea hermenéutica implica de modo preeminente que a toda interpretación le corresponde una "*situación* hermenéutica" que le sirve de base y fundamento. Con ello se quiere indicar que la realización de una labor propiamente interpretativa dentro del horizonte metodológico de la fenomenología hermenéutica precisa de la consideración de dicha *situación*. En este sentido, procurar el acceso a esa base resulta por demás indispensable en términos metodológicos. Los momentos que Heidegger enuncia que buscan garantizar el acceso interpretativo adecuado a tal situación hermenéutica son tres; a saber, el "*punto de mira"*

(*Blickstand*), la "*dirección de la mirada*" (*Blickrichtung*) y el "*horizonte de dicha mirada*" (*Sichtweite*). Esto significa que el punto de partida de la interpretación, desde dónde se va a interpretar lo interpretado, está vinculado con un segundo momento en el que la mirada interpretativa debe buscar direccionalmente aquello interpretado en su estar ya comprendido desde cierto horizonte de sentido. "Algo", señala Heidegger, aparece "como algo" precisamente desde de lo ya interpretado, aparece en determinada situación, ese espacio donde las cosas están de alguna manera pre-concebidas, ya sea de manera implícita o explícitamente mostradas en proposiciones y conceptos. En este orden de ideas, un tercer elemento al que Heidegger se refiere como horizonte o ámbito de la mirada permite que se vuelvan visibles tanto el punto de mira como la dirección aquí señalada y ello posibilita que la interpretación alcance sus metas que no son otras sino la clarificación de la *situación hermenéutica* misma «en cuanto apropiación comprensiva del pasado» (GA 62: 347). Dicho sintéticamente, Heidegger señala:

> La posible realización de la interpretación y de la comprensión, así como la consiguiente apropiación del objeto, se hace evidente en la medida en que, desde la óptica de las tres coordenadas arriba mencionadas, se clarifica la situación en la que y por la que se elabora una interpretación. La correspondiente hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla presente a título de situación hermenéutica, desde el principio de la interpretación (GA 62: 347).

Así las cosas, la tarea de la fenomenología hermenéutica es destacar indicativamente la propia vida fáctica inscrita en un marco situacional que se efectúa temporizándose. Esto apela a la historia, como se verá en esta investigación con algo más de detenimiento en lo sucesivo,[116] como factor estructural de la vida donde esta se comprende a sí misma y, por tanto, donde preconcepciones heredadas la conforman estructuralmente.

Dado que el objeto de la fenomenología que proyecta Heidegger en este escrito es la vida fáctica, se precisa señalar aún que la situación hermenéutica que pretende

[116] *Cf.* 5.b., de este capítulo.

destacar interpretativamente la investigación configurada metodológicamente de tal modo, no persigue sino *indicar*. Esto lo expresa Heidegger del siguiente modo: «En esta *indicación* de la situación hermenéutica no se trata de definir en detalle las estructuras del objeto «vida fáctica», ni de aprehenderlas en sus articulaciones constitutivas (…)» (GA 62: 351).[117] Esto sugiere, a nuestro modo de ver, la puesta en marcha al menos en un sentido implícito, el recurso metodológico de la indicación formal. Lo que Heidegger está señalando en este pasaje es que la meta de la interpretación es evitar la definición del objeto así llamado "vida fáctica". Si no es este el objetivo de la fenomenología en su deriva hermenéutica, ¿qué pretende entonces? Da la impresión, con esto, de que el método de la investigación filosófica que Heidegger busca poner en marcha aquí abordará categorialmente aquello que debe pensar "fijando la mirada" en él. Ciertamente es notoria la inflexión que supone esto respecto a los objetivos de un saber objetivante. Lejos, pues, de las pretensiones propias del concepto formal-generalizante, la configuración hermenéutica de la fenomenología tiene como meta la puesta de relieve de aquello que le incumbe sin trastocar su ser definiendo lo por ella indicado.

d. Aprehensión hermenéutica como contramovimiento.

No queremos dejar de destacar aquí un momento metodológico de la hermenéutica que guarda relación con la posibilidad misma de efectuar la aprehensión explícita de lo que se investiga en esta configuración del quehacer filosófico. Nos referimos a la fenomenología como una posibilidad de la investigación que supone un *contramovimiento*[118] frente a una tendencia de la propia vida a *caer* de aquello que

[117] El subrayado es nuestro.
[118] En relación a este asunto en el contexto de *Ser y tiempo*, véase Gatica Gattamelati, "La filosofía como contra-movimiento en la *Begriffsbildung* de *Ser y Tiempo*", en *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía.* Vol. 71, N° 179, 2002.

se denomina *cuidado* (*Sorge*) (GA 62: 360).[119] Lo que se denomina aquí "contramovimiento" es un modo señalado de la in-quietud de la vida fáctica que, tal como lo expresa el mismo Heidegger, evita la caída (*abfallende*) y «determina el modo según el cual se temporiza la posible aprehensión auténtica de la vida» (GA 62: 361). Este modo auténtico de la "aprehensión" se refiere, si nuestra lectura es correcta, precisamente a las posibilidades que en la conceptuación propia de la puesta en marcha de la fenomenología hermenéutica –que tiene en el recurso de la indicación formal su elemento categorial decisivo– encuentran una realización factible.[120] En este orden de ideas, el *IN* destaca que lo designado como vida fáctica en su ser, en tanto *existencia*, como señalamos antes «solo se hace comprensible en su propio ser en el cuestionamiento de la facticidad, en la *destrucción* en cada caso concreto de la facticidad, sacando a la luz los motivos de su actividad, sus orientaciones y sus disposiciones voluntarias» (GA 62: 361).Creemos que aquí se devela una de las tareas del esfuerzo fenomenológico por *aprehender* auténticamente el ser de lo que pretender destacar. Desarrollemos pues estos señalamientos.

Es necesario tener en consideración, en consonancia con lo anterior, que tal "sacar a la luz" el ser de la vida fáctica precisa tener presente como momento metodológico una "inclinación" a la *caída*. Estar en la existencia significa, desde esta mirada, ser proclive *originariamente* a *caer* del *cuidado*.

Cuidado, en el contexto del *IN*, es el "sentido fundamental" del vivir fáctico (GA 62: 352). Este término hace referencia a la estructura ontológica de la vida fáctica que *indica* el carácter activo, *ejecutante* de esta. Una manera de decirlo es que el *cuidado* destaca el estar intencionalmente la vida *tratando* constante y regularmente con el *mundo*, con *su* mundo. *Tratamos* con otros, con cosas y con nosotros mismos.

---

[119] La *Sorge*, como se puede constatar a nivel de *Ser y tiempo* y demás escritos y cursos preparatorios, es quizá la estructura por excelencia del ser de la vida fáctica. No es este el lugar para ahondar en tan amplio y rico elemento conceptual. Sirva solo la referencia a ella en este contexto para esclarecer en qué sentido la puesta en marcha de la fenomenología hermenéutica podría leerse como un contramovimiento frente a la tendencia a la caída, constitutiva de la propia existencia.

[120] En este orden de ideas, afirma Luis Gama que los indicadores formales se encuentran al inicio del «contramovimiento de la caída». Gama, "Los indicadores formales y la filosofía como pregunta", en Lara (Ed.)., *Entre fenomenología y hermenéutica*, p. 48.

Cuidarse del mundo tiene el sentido, así, de un estar dirigido intencionalmente a lo circundante, a lo compartido y al sí mismo. El modo en el que el *trato* es caracterizado, en este orden de ideas, es dinámico y se *ejecuta* de modos diversos, explica Heidegger. La familiaridad, el comprender previamente aquello a lo que está dirigida la vida fáctica y el ver circunspecto estando en el mundo determinan las diversas modalidades del *cuidado* mismo. Determinados modos de aprehensión, de orientación e interpretación lo configuran. Se podría decir que la intencionalidad estructural del ser de la vida fáctica bajo el título del *cuidado* es lo que da cuenta de los modos en los que el mundo, dice Heidegger, «sale al encuentro con el carácter de significatividad» (GA 62: 353).

Ahora bien, este carácter estructural indicativo del ser de la vida fáctica, el *cuidado*, en su calidad de originariedad ejecutante, posibilita precisamente que el estar dirigido a cosas, a los otros y al sí mismo se efectúe concretamente de modo *regular* como lo opuesto a lo "estrictamente ejecutivo". Ello indica una "tendencia originaria" donde la circunspección se efectúa, por ejemplo, como un "mero" observar que se vive desde un estar "no sumergido" en ello en lo que siempre se vive, el propio mundo.

En última instancia, en base al *cuidado* y a su modalidad de ser ejecutivo se encuentra precisamente la posibilidad de una tendencia a quedar, dice Heidegger, absorbido por el mundo, como arrastrado por él (GA 62: 356), por sus estados interpretados; herencia y tradición encontrarían aquí una explicación hermenéutica. La vida, de acuerdo con *IN*, posee en sus propios fundamentos la tendencia a su propia *ruina*.[121] Se lee en el texto: «Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* y por la que se produce un *movimiento de caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma» (GA 62: 356). Dicha tendencia, en última instancia, es traída a la explicación fenomenológica de la vida

[121] Para un desarrollo amplio sobre el indicador "ruina", véase el segundo capítulo de las lecciones del semestre invernal de 1921/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*., GA 61. En el siguiente capítulo comentaremos explícitamente los contenidos de este curso en lo que respecta a la indicación formal.

fáctica como un rasgo fundamental y constitutivo del carácter intencional de su propio ser. En este marco, pues, es donde debe situarse la interpretación de la facticidad a la que nos hemos referido en este apartado. La situación hermenéutica solo se deja comprender y aprehender fenomenológicamente, de tal forma, en función de la captación y puesta de relieve de este comportamiento fundamental del vivir.

Cabe destacar que sobre la base del reconocimiento expreso de la inclinación a la caída como momento fundamental del vivir fáctico sigue siendo factible la *aprehensión* del ser de la facticidad como un contramovimiento y puesta en marcha de la fenomenología hermenéutica. Para Heidegger, según queda de manifiesto en *IN*, aunque la vida se distancie de sí misma, quede absorta en el mundo o se entregue a diversos afanes, no se elimina sino confirma el rasgo intencional que se destaca al poner la mirada indicativamente en la propia vida fáctica. Se lee en el *IN*: «El hecho de «absorberse en» o de «entregarse a» esas ocupaciones comporta en sí mismo, al igual que toda actividad propia de la temporalidad fáctica, que la vida presta una *atención* más o menos expresa y no confesada hacia aquello *ante lo que* huye» (GA 62: 360).

Finalmente, lo que en *IN* es denominado *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* tiene que arraigar metodológicamente sus explicaciones en la situación hermenéutica. Ello apunta a la necesidad de ver dicha situación en su estado de *ya* interpretada lo cual significa que la investigación está obligada a ver lo pre-dado que determina la forma de dicha situación y que se mantiene velado pero explicitable a través de las consideraciones fenomenológicas en su articulación hermenéutica.

*

Así las cosas, se podría afirmar que la *caída*, tanto como el *cuidado* y otros elementos estructurales *indicados* por el análisis hermenéutico que ensaya Heidegger en este escrito, son en sí mismos rendimientos de la *aprehensión* a la que nos hemos estado refiriendo en estos pasajes. En este orden de ideas se ubica el siguiente pasaje del *IN*:

> El sentido de ese hecho mismo originario y el sentido de esta factualidad como tal solo se pude interpretar, en el caso de que sea posible, en función de la facticidad y de su *aprehensión.* La realización de esta comprensión interna de la facticidad y de la aproximación comprensiva a la vida tiene, desde la óptica de sus posibilidades existenciales, el carácter de una interpretación de la vida que se preocupa por el sentido de su ser (GA 62: 362).

La preocupación por el sentido del ser de la vida fáctica, en la óptica que estamos tratando de interpretar *IN*, cobra un cariz *hermenéutico* si se considera que la tarea de esta deriva fenomenológica es la aprehensión explícita de aquella a través de categorías radicalmente nuevas en la media en que estas no pretenden sino contrarrestar la tendencia dominante de la conceptuación objetivante.

*

A fin de cuentas, el estatus fenomenológico del proyecto hermenéutico que Heidegger expone de manera muy sintética en el *IN* se basa en la idea de que la propia vida fáctica en su ser y en su expresión misma –podría decirse, en aquellas concepciones que explícita e implícitamente constituyen la situación hermenéutica– *es fenómeno*. Esto quiere decir que la vida fáctica está sujeta a una consideración que hace de ella, dice Heidegger, algo que estructuralmente goza de "*intencionalidad plena"*. Desde esta comprensión, la vida puede ser caracterizada fundamentalmente como un activo y ejecutivo estar dirigido-a. ¿Esta determinación significativa de la vida fáctica podría verse inspirada por la comprensión de la *vivencia intencional* tal como aparece en el pensamiento de Husserl? Lo cierto es que, para Heidegger, «La intencionalidad, entendida pura y simplemente como el estar referido-a, es el primer carácter fenoménico de la actividad fundamental de la vida (es decir, del cuidado) que puede ser puesto inmediatamente de relieve» (GA 62: 365).

Estos señalamientos encontrarán una clarificación más nítida en cuanto nos enfrentemos a la explícita consideración de los elementos que Heidegger presenta en sus lecciones en torno a la fenomenología de la religión de 1920/21 que a

comentaremos en los dos subapartados que cierran este capítulo. En ellos regresaremos a varios temas tocados apenas acá relativos a la posibilidad de ver en la puesta en marcha de la fenomenología hermenéutica con la indicación formal como recurso metodológico categorial de primer orden la conformación de una conceptuación filosófica radical. El contramovimiento al que hemos hecho referencia arriba encontrará un sentido más nítido a continuación. Así mismo se presenta la posibilidad de ver en las configuraciones categoriales de la hermenéutica heideggeriana de la década fenomenológica como un giro decisivo del hablar filosófico ahora templado por la referencia y la ejecución en tanto elementos del vivir fáctico.

§16. La pregunta por la filosofía en las lecciones sobre *Fenomenología de la religión*

Heidegger plantea en las lecciones del semestre invernal de 1920/21 (GA 60) una primera configuración importante del estatus de la indicación formal en consonancia, en un inicio, con algunas ideas en torno al estatus del quehacer filosófico que merece la pena destacar.

Las metas de las lecciones de GA 60 no se centran en la determinación de qué sea, en términos generales, la filosofía. Sin embargo, es cierto que al principio se ensaya un análisis sobre los modos como la conceptuación filosófica debe proceder frente las configuraciones teoretizantes que busca ubicar críticamente las tareas de la propia fenomenología. Es un momento importante pues ahí se impone para el propio Heidegger la exigencia metodológica de la eventual configuración de la *indicación formal.*

En este orden de ideas, al principio de GA 60 Heidegger señala que la filosofía tomada en general y desde el entendimiento común adolece de una supuesta deficiencia en relación a la manera en que ella explicita sus saberes si se le compara con el conocimiento cientificista. Es hasta cierto punto aceptado en el ámbito de lo público que el discurrir filosófico, señala, cae con más frecuencia en vaguedades y oscuridades que el científico. ¿Se podría decir, por ende, que es factible caracterizar a la filosofía por una carencia que la ciencia no padece? Aparentemente el discurso filosófico, a diferencia del científico, «no dispone de un complejo temático plenamente objetivado en que los conceptos puedan ser ordenados» (GA 60: 3). De la mano de Heidegger es correcto suponer que se corre el peligro, si se acepta sin más este carácter del filosofar, de considerarlo como un mero conjunto de ideas, cuya fluctuación de sentido y falta de referente “objetivo” la haría pasar por algo que ciertamente no es: un conglomerado de pensamientos más o menos sistemáticos, interesantes, pero carentes de rigor y de posibilidad de cumplimiento. Nada más lejos de la filosofía en general y del proyecto fenomenológico en particular.

En todo caso, Heidegger afirma desde las primeras páginas de GA 60 que una indagación en torno a la filosofía no puede dejarse determinar por parámetros cientificistas. Contrario a ello, el filosofar debe pensarse como un *preguntar* que apunta al ámbito de lo *previo* (*Vorfragen*).[122] Si la consideráramos exclusivamente desde el baremo de un ideal científico convencional, continúan las lecciones, el filosofar erraría su camino al pretender permanecer en este "cuestionar previo" pues nada se consigue persistiendo ahí si lo que se quiere es, como se suele asumir en el ámbito cientificista, "resolver problemas concretos". Ciertamente la meta de la fenomenología que se encuentra desarrollando Heidegger en los albores de la década de los veinte es otra y consiste, en cuanto a su carácter metódico, en la necesidad de retrotraer el cuestionar filosófico al dominio donde previamente se configura el sentido de la experiencia.[123]

Así pues, una cuestión ante la que se sitúa Heidegger desde el inicio de las lecciones de GA 60 es, a final de cuentas, la de configurar una comprensión propia de la filosofía desde sí misma siguiendo una dirección fenomenológica *ateorética*.[124] Esto implica que la consideración metódica respecto a las tareas de la fenomenología, sus alcances y modos de acceder a lo originario que reclama explicitación categorial son asuntos de primer orden. De tal modo, a la pregunta por la filosofía no se le debe hacer frente mediante los parámetros de las ciencias que, en última instancia insertan, señala Heidegger, «todo un complejo temático general objetualmente conformado» (GA 60: 8). En este sentido, la comprensión de la filosofía debe ser, finalmente, "comprensión desde sí misma". De ahí que tampoco la determinación de la filosofía como un "sistema conceptual" resulte viable para la fenomenología pues ello implicaría un modo de filosofar objetivo y temático; una

[122] Heidegger escribe: «Pretendo que esta necesidad de la filosofía consistente en ir dando vueltas siempre dentro de preguntas previas aumente y se mantenga viva hasta el extremo de convertirse realmente en una virtud» (GA 60: 5). Más adelante se volverá claro en qué sentido el filosofar es un ejercicio cuyas tareas están vinculadas directamente con el destacar el horizonte previo desde el cual se hace comprensible lo que acontece en la experiencia de la vida fáctica.

[123] Esto se verá más claramente en cuanto queden puestos de relieve los modos que constituyen la totalidad fáctica de la vida que Heidegger denomina *contenido (Gehalt)*, *referencia (Bezug)* y *ejecución (Vollzug)*.

[124] *Cf.* apartado 2 del presente capítulo.

perspectiva gnoseológica como esta perdería de vista el suelo de la *experiencia de la vida fáctica*, como ya se señaló en subapartados anteriores.

Así, queda claro desde el principio de GA 60 que el camino fenomenológico que Heidegger está emprendiendo se encuentra marcado por la explicación y explicitación de los modos en que la experiencia de la vida fáctica se da. A ello se refiere la máxima que está de fondo en todo este proyecto de la primera época: no abandonar el horizonte de la experiencia cuando, llegado el momento, haya que llevarlo a mostración categorial. A esto se refieren las lecciones en los siguientes términos: «Si se toma el problema radicalmente, se cae en cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida» (GA 60: 8). Precisamente en esto consiste la comprensión de la filosofía desde sí misma; no hay desarrollo filosófico posible fuera del ámbito de la facticidad. Así las cosas, la filosofía se puede llegar a comprender a sí misma tanto desde lo que la origina, la vida fáctica, como en función de aquello a lo que aspira, a saber: esclarecer categorialmente ese origen sin echar mano del modo de conceptuación heredado de la tradición que adopta una posición teoretizante.

En este orden de ideas, el concepto de *experiencia fáctica de la vida* es la piedra de toque de la fenomenología heideggeriana de esta época. Dicho concepto, cabe señalar, está revestido de una dimensión fenomenológica que desde el inicio del curso ya destaca como una configuración semántica antagónica a las de índole cientificista u objetivante. ¿Quizá sea adecuado pensar “el *concepto* de experiencia fáctica de la vida” desde ahora como *indicador formal*? Abordar esta cuestión apropiadamente requiere tener presente que la pregunta debe cobrar dirección en función de las diferencias respecto de un concepto cientificista. Ahí vemos una clave para dar cuenta de por qué la indicación formal se inserta de modo tan fundamental dentro del proyecto fenomenológico-hermenéutico. Bajo esta óptica, los indicadores formales, como esperamos mostrar, se sitúan metódicamente en camino a la *realización* de las tareas que competen a la filosofía, entendida desde la perspectiva heideggeriana. Esta, como se ha dicho de modo provisional, consiste en mostrar lo

que originariamente caracteriza la experiencia de la vida fáctica tal como ella *es* en su carácter *ejecutante*. En última instancia nos encontramos ante un desarrollo filosófico que ve en la indicación formal la posibilidad de una configuración categorial que brota del horizonte inmediato en el cual nos encontramos ya siempre irreductiblemente en dirección a él mismo. Desarrollemos ahora, pues, en qué consiste la noción de experiencia de la vida fáctica con el acento en el modo en el que esta se relaciona con la tarea de desarrollar elementos categoriales indicativos.

§ 17. Facticidad categorial

Hemos dilatado una referencia explícita a la noción de experiencia de vida fáctica de la cual hemos hablando reiteradamente en el presente capítulo. Esta, en tanto "punto de partida" y como aquello que quiere ser destacado por la fenomenología hermenéutica a través de la indicación formal que Heidegger configura en sus lecciones tempranas, precisa de una aclaración que ahora presentamos de la mano de las lecciones del semestre invernal de 1920/21. Priorizamos *Introducción a la fenomenología de la religión* para abordar la noción de experiencia de vida fáctica por ser en estas lecciones donde se ubica una referencia clara y hasta cierto punto explícita al asunto de la indicación formal.

a. Caracteres de la experiencia fáctica de la vida.

En un primer momento habría que establecer que la experiencia fáctica de la vida se deja comprender desde la consideración de la *ciencia originaria* a partir de dos instancias complementarias y diferenciadas; el polo "experienciante" y el polo "experienciado", de acuerdo con lo que se puede leer en GA 60. Heidegger apunta que lo básico de la experiencia fáctica es que el experienciante y lo experienciado no se puedan desgajar cual si fueran dos cosas radicalmente distintas (GA 60: 9). Es en la explicación fenomenológica que se abre la posibilidad de concebir estos dos polos constituyendo una relación que bien puede verse como una actualización hermenéutica de la intencionalidad husserliana. Habría que decir que, como señalamos antes, la estructura del *cuidado* se encuentra presente en esta consideración. En otros términos, la experiencia de la vida fáctica no considerada

objetiva o empíricamente, sino como “algo con lo que hay que lidiar” mundanamente, para decirlo brevemente, es una totalidad intencional de sentido que puede llegar a estar bajo la mirada fenomenológica y, en ese orden de ideas, en posibilidad de ser puesta de relieve categorial y formalmente desde sus momentos estructurales. Estos constituyen precisamente la experiencia fáctica en tanto totalidad no objetivada sino vitalmente intencional.

En este sentido, la puesta al descubierto de los caracteres de la experiencia fáctica que Heidegger lleva a cabo en las lecciones de GA 60 sitúa explícitamente en un primer momento el contenido (*Gehalt*) en tanto lo referido al *qué* significativo del experienciar mismo. Paralelamente el *modo*, es decir, el *cómo* del experienciar en cuestión es también destacado, aunque en este caso como aquello que se encuentra velado en el curso del vivir. A esto Heidegger lo denomina *sentido referencial* (*Bezugssinn*). Estos elementos, tanto el *contenido* como la *referencia*, son dos de las dimensiones de sentido de la experiencia que van a constituir, junto con la ejecución (*Vollzug*), aquello de lo que se encarga de dar cuenta indicativamente la fenomenología. De esta manera, el “contenido” (*Gehalt*), la “referencia” (*Bezug*) y la “ejecución” (*Vollzug*) son los modos que *señalan* la dirección que ha de establecerse para explicitar la estructura de lo experienciado y del experienciar de la propia facticidad como un todo estructural.

Poner de relieve por la vía de la ejecución de un preguntar por las «direcciones de sentido» de los fenómenos de la fenomenología, es decir, los modos de la vida fáctica, explica Heidegger (GA 60: 63), implica considerarlos como una totalidad constituida por el contenido, la referencia y la ejecución originarios. El *contenido* señala, decíamos, “*qué*” es aquello experienciado. La *referencia* apunta a “*cómo*” es que eso es experienciado y, finalmente, la *ejecución* indica “*cómo*” «el sentido referencial es ejercido (*der Bezugssinn vollzogen wird*)» (GA 60: 63). De esta manera, la meta categorial de la fenomenología bajo la dirección de la indicación formal puede prefigurarse, desde lo que Heidegger subraya en las lecciones que comentamos, como «la explicación de esta totalidad de sentido, da el «*λόγος*» de

los fenómenos, «*λόγος*» en sentido de «verbum internum» (no en el sentido de la logicización)» (GA 60: 63).[125]

Así pues, los tres momentos estructurales de la experiencia fáctica –entendida como "totalidad intencional de sentido"– a los que se ha hecho referencia permiten advertir que en el proyecto heideggeriano de la década fenomenológica la configuración de un conjunto de categorías referidas a vida fáctica anuncia ya otro modo de conceptuación en relación al objetivante. Esto ya señala la naturaleza de la indicación formal que, como espero dejar en claro, es lo que va a posibilitar metódica y conceptualmente poner en marcha la descripción de las estructuras de la vida fáctica de un modo acorde al ámbito originario tal como este se da. El filosofar, así, ya no pretende resaltar generalidades temáticamente determinadas de plexos objetivos, sino precisamente *indicar* caracteres de la experiencia de la vida fáctica que subyacen en ella misma de una manera más fundamental que aquello a lo que se puede acceder desde las posiciones de una consideración teorética. Un ejemplo claro de esto a lo que ahora se hace referencia está en la consideración de lo "histórico" como rasgo eminente de la facticidad. A continuación, un desarrollo al respecto.

b. Lo "histórico", rasgo de la facticidad.

La experiencia fáctica de la vida, tal como es abordada por Heidegger en *GA 60*, no se refiere a lo efectivo natural ni hace alusión a una cosa "real". En última instancia se deja comprender cabal y correctamente, señala Heidegger, cuando se le ve desde el aspecto "histórico" como hilo conductor estructural de la vivencia de la vida fáctica misma. El acento en este carácter decisivo de lo fáctico sirve como guía,

[125] Para una referencia relativa a la relación entre hermenéutica, el problema del lenguaje desde una perspectiva cristiana y el *verbum internum* véase Risser, "Hermeneutics and the Linguisticality of the Christian Word".

pues, no solo para la problematización de este concepto como tal, sino para distinguir el sentido de las categorías de la vida, los *indicadores formales*, de los conceptos objetivos propios de las configuraciones de las posiciones teoréticas. Escribe Heidegger al respecto: «El concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo «histórico» [*Historischen*]» (GA 60: 9).[126]

A través de la problematización de lo "histórico" es, de hecho, como Heidegger desembocará en la exposición pormenorizada de la indicación formal en la primera parte de GA 60. Esto se debe en buena medida a que la comprensión de la filosofía, su sentido y metas tal como las ve Heidegger, están íntimamente vinculados, como se ha dicho, con la cuestión del método, es decir, con el modo de acceso y explicación categorial de la experiencia de la vida fáctica en un sentido originario, ateorético y no objetivo. El ejercicio fenomenológico, en este orden de ideas, no se debe entender, pues, como un "sistema metodológicamente" conciso, dice Heidegger, sino desde la «cuestión del acceso que conduce por la senda de la experiencia fáctica de la vida» (GA 60: 34) y esta última solo es comprensible a través de la consideración de lo "histórico".

Es necesario, en este sentido, evitar toda interpretación que asuma lo "histórico" originariamente como una anticipación teórica objetivante. Lo *histórico*, propiamente visto, de acuerdo con Heidegger, es el *cómo* de la "preocupación" (*Bekümmerung*) como modo del *cuidado*, es decir el modo en que el "sí mismo" (*Selbst*)[127] experiencia fundamentalmente el habérselas con un plexo significativo mundano dinámico, referencial. En este sentido, Heidegger apunta: «El tenerse a sí mismo nace de, se mantiene en y tiende hacia la *preocupación*, en la cual se experimentan el pasado del yo, el presente y el futuro, pero no como esquemas temporales para un ordenamiento concreto y objetivo, sino en el sentido no esquemático de la

[126] No es este el espacio para desarrollar una exposición acabada en torno al sentido de lo "histórico" y su significado a la luz del pensamiento de Heidegger de esta época. Este objetivo rebasa los límites de esta investigación. Lo que sigue es un intento por destacar algunos elementos que considero importantes para efectuar una aproximación más precisa a la noción de vida fáctica examinada desde la indicación formal.

[127] Más adelante regresaremos al asunto del "sí mismo". *Cf.* 5. c. α., de este capítulo.

preocupación que atañe al cumplimiento de la experiencia en su Cómo» (GA 9: 32, 33). De hecho, Heidegger afirma que lo histórico propiamente consiste en «lo que nosotros mismos somos y lo que nos soporta» (GA 9: 34), más allá de cualquier "saber sistemático".

Lo buscado en el análisis fenomenológico, contrario a la perspectiva temática-cognoscitiva, es, pues, lo "histórico" en un sentido *originario.* Esto es posible desde la puesta en marcha de la conceptuación propia de la indicación formal arraigada en la experiencia fáctica de la vida. A estas alturas esperamos que sea evidente que la vía que sigue la fenomenología no encuentra en las consideraciones del entendimiento común o en los planteamientos cientificistas su dirección y fundamento. En el contexto de la obra de Heidegger de esta época, la tarea de llevar a cabo una interpretación de lo "histórico" apartada tanto de "los cauces del sentido común" como de teorías cientificistas, es prioritaria como señala Heidegger en el Apéndice A de GA 58:

> La historia – entendida no como crítica de fuentes e historiografía, como colección de material o tienda de antigüedades, ni como realidad empírica indómita que se ha vuelto domeñable mediante la formación individualizada de conceptos, sino como vida co-viviente, como el estar familiarizada la vida consigo misma en todas sus relaciones – ofrece las experiencias directrices; y, al tratarse de experiencias vivas, quedan resguardadas de ser vistas tan solo en perspectiva enana y fácilmente absolutizadora del presente, pues la historia misma solo llega a originariedad viva en la multivocidad (GA 58: 159, 160).

En consonancia a lo señalado aquí por Heidegger, diremos que en las posiciones objetivantes predomina la idea de que "la realidad histórica humana" es algo que "se modifica" con el paso del tiempo. Lo "histórico" acaba siendo un nexo temático ordenado que determina la comprensión del mundo y de la historia misma perdiendo de vista la experiencia fáctica tal como Heidegger comienza a prefigurarla en la época de sus lecciones tempranas. Pareciera por un momento, en franca oposición a los análisis fenomenológicos que Heidegger estaba desarrollando en aquel

momento, que lo “histórico” se considera en el amplio espectro del conocimiento como algo que atañe al ser humano en términos de su “realidad” en el tiempo. Esta objetivación de la historia es ciertamente un ejemplo de lo que caracteriza la actitud teórica para el joven profesor de Friburgo. De hecho, un elemento importante para comprender las posiciones que asumen como meta el análisis de lo “histórico” orientado por la consideración objetivante es, de acuerdo con Heidegger, «el carácter *actitudinal* de la referencia a la historia» (*der* einstellungsmäßige *Charakter des Bezugs auf die Geschichte*) (GA 60: 48).

Cabe hacer aquí un comentario que servirá para comprender de modo claro el estatuto metodológico de la indicación formal. En las lecciones que comentamos lo que se designa actitud o posición (*Einstellung*) tiene de suyo un “carácter referencial” *(»Bezugs«-Charakter*), señala Heidegger, dirigido a “objetividades” (*Objekten*) que hacen que el comportamiento se sumerja en un *complejo temático* (*Sachzusammenhang*) (GA 60: 48). En este contexto, lo que ocurre es que cuando nos *dirigimos temáticamente* a algo es como si “yo no existiera”, siguiendo lo dicho por Heidegger en estas y otras lecciones de esta época –recuérdese el caso del *KNS* ya referido en este capítulo. De tal modo, lo que se denomina en GA 60 una “comprensión fenomenológica” (*phänomenologischen Verstehen*) dista mucho de una “comprensión actitudinal” (*einstellungsmäßiges Verstehen*) pues en la primera lo que se busca es no suspender o poner distancia frente al horizonte de la experiencia fáctica de la vida. Por su lado, la comprensión objetiva-actitudinal no puede relacionarse *vivamente* con sus objetos de conocimiento y esto, señala finalmente Heidegger, constituye una tendencia de la vida fáctica insoslayable; «caer en el modo de la actitud (*einstellungsmäßig abzufallen)*» (GA 60: 51).

Regresando al asunto de lo histórico y sin perder de vista lo que acabamos de señalar, en un primer momento, la consideración que cabe hacer en relación a cómo puede comprenderse su sentido ya no desde la objetivación, sino a partir de la facticidad, implica claramente la puesta en marcha de la *indicación formal* como recurso fenomenológico para la propia vida fáctica lejos de la comprensión actitudinal. El estatus conceptual de la indicación formal queda de alguna manera

señalado cuando se comprende que este da a entender aquello que designa, en el caso del ejemplo en torno a lo histórico, *sin prejuzgar* lo por la indicación mostrado.

Cuando lo histórico es abordado desde la conceptuación propia de la indicación formal, apunta Heidegger en al final del § 13 de GA 60, se abre con ello la posibilidad de que el sentido de este sea interpretado ya no desde generalizaciones que lo interpretan como ese algo que "llega a ser en el tiempo" (GA 60: 64). Lo histórico desde la indicación formal, no pasa por la objetivación, por la consideración estructural, ni por generalizaciones. Heidegger señala que, en todo caso, el carácter "temporal" constitutivo de lo histórico desde la perspectiva de la indicación formal consiste en que ha de ser comprendido *provisionalmente* de otro modo (GA 60: 65), incluso sin determinar el contenido significativo cabal de este desde el comienzo. En este orden de cosas, Heidegger señala: «En la medida en que el sentido de «temporal» esté indeterminado, se lo podría tomar como algo que no prejuzga» (GA 60: 65). Tal indeterminación del contenido o sentido del significado de lo histórico evita, de acuerdo con lo dicho aquí, apresurar definiciones que obedecen a tendencias objetivantes. Puede llegar a ser incluso desconcertante la manera de plantear el asunto en la medida en que pareciera que la indicación formal nos deja en un ámbito en el cual la *indicación* no prioriza los contenidos de significado.

Así pues, lejos de las generalizaciones, definiciones y de todo aspecto teórico-formal, la *indicación* conceptual implicada en la indicación formal pretende señalar al ámbito de la facticidad de un modo claro. Esto es, el "experienciar fáctico", apunta Heidegger, opera aquí como dirección de lo que puede entrar a esta nueva modalidad de conceptuación. A ello se refiere cuando destaca la necesidad de abordar el problema del tiempo considerando como base el modo en que *nosotros* experimentamos la temporalidad misma. La cuestión, en última instancia, cobra la siguiente forma:

> Tenemos que preguntar, antes bien: ¿qué es originariamente la temporalidad en la experiencia fáctica?, ¿qué quiere decir pasado, presente y futuro en la experiencia fáctica? Nuestra vía parte de la experiencia fáctica, de la que se

> obtiene el sentido del tiempo. Así está caracterizado el problema de lo histórico (GA 60: 65).

De tal forma, el sentido de lo indicado por la indicación formal ha de buscarse en el propio experienciar originario y fáctico de la vida –distinto a la experiencia empírica–, no en elaboraciones teóricas u objetivas que apelan a definiciones dadas de antemano que, en el fondo, lo que hacen es prejuzgar sobre el significado de lo por ellas pensado. De esto se puede sacar la provisional conclusión de que la indicación formal lo que exige es una apertura a la experiencia que nos incumbe respecto a lo que motiva las preguntas rectoras de la filosofía, y no tanto a definiciones predadas.[128]

En última instancia, lo que persigue la puesta en marcha de la indicación formal es mantener, en el ejemplo que ahora nos encontramos tematizando, el foco en la experiencia fáctica de la vida poniendo el acento en el momento de la ejecución aplicado al carácter esencialmente histórico. Este pasa por la consideración del experienciar mismo, decíamos. Hemos apuntado que la conceptuación de la indicación formal, en este orden de ideas, pretende configurarse como un modo del decir que se mantenga en ese ámbito que Heidegger designa "*originario*". Esto implica, como se lee en *GA 60*, la efectuación de un giro en el modo de llevar a cabo la exposición de los análisis que la fenomenología se plantea. Lo que en el fondo se pretende, pues, es "captar la situación" como *efectuación*, es decir, subrayar el momento de la *ejecución*, los modos como se experiencia ejecutivamente en este caso lo histórico más allá de la mera constitución del vivir fáctico enfocada exclusivamente en sus contenidos. Heidegger ve que hay un modo de llevar a conceptuación lo histórico que es, en relación a los conceptos generales que tematizan y dan forma objetiva a lo pensado, más *originario*. El texto lo señala de la siguiente manera: «Cada cosa explicada no se entiende mientras su complejo de sentido anunciado no haya sido ejercido. El complejo ejecutivo mismo forma parte

[128] Más adelante en el texto de GA 60, Heidegger aclara una confusión que podría ser natural: en los análisis fenomenológicos que implican la puesta en marcha de la indicación formal no se trata de hablar desde la experiencia personal. Se puede leer, en este sentido, hacia el § 22: «El comportamiento básico de la experiencia vital personal del espectador (fenomenólogo) está desconectado» (GA 60: 84).

del concepto del fenómeno. El concepto filosófico tiene una estructura incomparable a la del concepto temático» (GA 60: 85).

En este pasaje hay varios elementos que merece la pena destacar. Primeramente, Heidegger habla de una *ejecución* del complejo de sentido para alcanzar la comprensión cabal de eso a lo que refiere el modo de conceptuación más originario. De hecho, se hace mención de que, a dichos conceptos –léase aquellos que constituyen precisamente la modalidad que cae bajo el nombre de indicación formal –, les corresponde el ser *ejecutivos*. Dicho de otra manera, el modo referencial y el cómo se ejecuta aquello pensado y manifestado conceptualmente por las indicaciones formales constituyen parte sustancial de la explicación fenomenológica. Así pues, el carácter histórico referido a la vida fáctica pasa por poner en la mira la situación a través de la indicación formal y no así de una objetivación que consideraría lo temporal histórico desde lo general-formal. De tal modo, lo relevante en la explicación fenomenológica sería efectuar un giro que va de la consideración de la historia como un fenómeno objetivo a abordarla desde una configuración originaria que la interpreta como *situación* histórico-ejecutiva (GA 60: 88, 89).

Es preciso destacar que la noción de *situación* que opera aquí como "término fenomenológico" ya *indica* la efectuación del giro del sentido conceptual que va de lo "tematizante" a lo *originario*. Así lo deja claro Heidegger el § 24 de GA 60 en tanto "situación" posee un sentido funcional que no debe aplicarse a plexos objetivos ordenados sino a una "comprensión ejecutiva", en este caso de lo histórico, arraigada en la experiencia de la vida fáctica. La ejecución destaca el modo en el que es realizada la referencia en la experiencia de la vida fáctica. De hecho, la propia consideración conceptual de la *situación* como lo que determina de alguna manera la comprensión no objetiva de lo histórico se deja captar de manera adecuada siempre y cuando se le interprete desde la *indicación formal*. Esto quiere decir que el concepto de *situación* no denota una unidad lógico-formal o un orden dado; solo *indica* el camino que debe seguir la explicación fenomenológica. Ello precisa, a su vez, pensar la *situación* desde la indicación formal como plexo unitario

y diverso que, sin embargo, no prejuzga sobre la "estaticidad" o dinamicidad de la situación misma. Lejos de definiciones genérico-formales, lo histórico interpretado como el "tiempo de la vida fáctica" se obtiene de esta misma en tanto le es propio el ser *efectuación* de modo primordial. Solo sobre esta base se vuelve posible decidir *a posteriori* si lo estático o lo dinámico le corresponden a la situación y en qué sentido y modo. Al respecto, Heidegger señala en las lecciones que comentamos: «Tomamos la situación de un modo puramente formal como unidad de la pluralidad. Lo que constituye su unidad queda sin definir, pero la situación no es un sector homogéneo de relaciones; la estructura de la situación no transcurre en una o más dimensiones, sino de una manera diversa» (GA 60: 92). La propia *situación,* pues, se lee formalmente, en consonancia con este pasaje, como el tiempo de la vida fáctica, su dinamicidad, y de ahí la posibilidad de pensar lo histórico como *indicación formal*. A una con ello se interpreta la situación como complejo uno y diverso no definido ni prejuzgado, lo cual explica que, como el mismo Heidegger señala, uno haya de volver siempre al punto de partida en lo que respecta a los análisis fenomenológicos cuyo recurso categorial está marcado por la indicación formal.

*

Finalmente resta señalar que lo "histórico" es para Heidegger un *Kernphänomen*, un "*fenómeno nuclear*" que permite el acceso a la comprensión de la experiencia fáctica vista a la luz del filosofar fenomenológico. Sucede, sin embargo, tal como él mismo señala, que el concepto referido a este fenómeno es equívoco y su compresión está dominada por una consideración objetiva.

La historia no se ha pensado rigurosamente, escribe Heidegger, y es dentro de la comprensión dominante desde donde opera precisamente como un "concepto general" (*Allgemeinbegriffe*). Desde esta consideración dominante lo "histórico" permea de modo subyacente los análisis dentro y fuera de la filosofía. Esto significa que se le interpreta *previamente* desde una determinación tal que funciona de modo implícito temática-cognoscitivamente como aquello que explica el "transcurso en el tiempo real" de la totalidad del ámbito de lo humano. Engloba, así, todas las cosas

que caen en el terreno del conocer y el actuar. Heidegger afirma que esta interpretación de lo "histórico" responde a una "anticipación", "concebir previo" o "pre-concepción" (*Vorgriff*) que determina la comprensión misma del fenómeno en cuestión. De acuerdo con esto, lo previamente interpretado desde lo general se adhiere a una conceptuación escindida del ámbito experiencial y caracteriza anticipadamente lo histórico como *objeto* que «tiene la *propiedad* de transcurrir en el tiempo, de modificarse» (GA 60: 32). La "conceptuación previa" se vincula de tal modo con la motivación,[129] con la orientación que anticipándose guía el saber tanto regional como general. Es necesario tener claro, pues, que la investigación fenomenológica desde la perspectiva hermenéutica que elaboró Heidegger en la década de los veinte –siguiendo ahora a Rodríguez– exige una fidelidad metódica frente a lo investigado, la experiencia de la vida fáctica, bajo la forma de un «atenerse a lo vivido tal como es vivido».[130] Esto sitúa, en primera instancia, a la cotidianidad como aquello que «implica comprensión pre-reflexiva y existencia pública e históricamente mediada. Esta cotidianidad es la verdadera inmediatez y a ella hay que acudir».[131] En ella reside la base que posibilita un saber fenomenológico vital que no posee, por ejemplo, la aproximación a la experiencia desde la autoconciencia o la reflexión teorética que no tiene ojos para una consideración metodológica a cuya base se encuentre el ámbito de lo cotidiano.[132] En esta misma dirección, habría que tener claro que el carácter fenomenológico de la hermenéutica desarrollada por Heidegger obliga al investigador a arraigar sus resultados en los propios fenómenos que acontecen en lo habitual y cotidiano "históricamente mediados". Lo comprendido, así, ha de tener su base en lo intuido originariamente dentro de este horizonte de interpretación.[133]

---

[129] Cabe señalar que no se habla de motivos desde una consideración psicológica o desde alguna perspectiva que los asumiera como "impulsos" del saber.
[130] Rodríguez, *op. cit., ,* p. 155.
[131] Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 150.
[132] Para una exposición de los planteamientos heideggerianos previos a la publicación de *Ser y tiempo* centrada en la distancia que toma Heidegger de la reflexión tal como metódicamente se inserta en la fenomenología husserliana, véase Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica.*
[133] Al respecto, Rodríguez pregunta, «¿puede entenderse el proceso hermenéutico como un traer a la evidencia la orientación conductora de la interpretación?» Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología,* p. 158.

c. La posibilidad de un giro conceptual radical.

Se ha reiterado que la puesta de relieve de la estructura originaria de la *experiencia de la vida fáctica* es para Heidegger la tarea a través del cual se pone en marcha la filosofía entendida como fenomenología desde una perspectiva hermenéutica. Paradójicamente es este mismo horizonte de experiencia fáctica donde el filosofar puede llegar a extraviarse y abandonar el suelo del cual brota debido a una tendencia caediza *actitudinal* que la constituye, como se ha señalado ya. Mirar de cerca este carácter de la vida fáctica –el ser también el ámbito que propicia la pérdida del referente originario– resulta esclarecedor desde el planteamiento heideggeriano en GA 60 en tanto ofrece elementos que dan cuenta del modo de ser de la propia *facticidad* y por tanto de las tareas de la indicación formal.

Cuando la facticidad se extravía cayendo en lo actitudinal, es como si la filosofía, señala Heidegger, «volviese a salirse fuera de la experiencia fáctica de la vida» (GA 60: 10). ¿A qué se debe tal pérdida de norte? En una primera aproximación, en el interior del quehacer filosófico históricamente comprendido la tendencia a objetivar actitudinal y temáticamente la totalidad de sentido experiencial es dominante, como ya se dijo. La experiencia de la vida fáctica *originariamente* pensada no constituye explícitamente la consideración cientificista. De cualquier forma, las posiciones teorético-objetivantes, ignorando su propio suelo, construyen las *visiones del mundo* que condicionan y modelan veladamente el actuar y el pensar humanos, como lo mencionamos ya al principio de este capítulo.[134] En este sentido, el planteamiento que ofrece Heidegger en las lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión* es que el filosofar tiene como posibilidad efectuar un "*giro radical*" respecto al modo en que se accede y eventualmente se categoriza la experiencia de la vida. Esto supone la necesaria disolución de nociones como la de "objeto de conocimiento" del espacio semántico de las categorías existenciales que arraiguen en la facticidad. Al respecto señala Heidegger a modo de sentencia: «(…) mediante

[134] *Cf.* 2. a. de este trabajo.

la explicación del estar-ahí fáctico saltará en pedazos el entero sistema categorial filosófico: tan radicalmente nuevas serán las *categorías del estar-ahí fáctico*» (GA 60: 54).

Con esta acotación de por medio resulta comprensible que el proyecto que tenemos ante nosotros implique la puesta al descubierto del horizonte de la experiencia a través de figuras expresivas de un estatus distinto al disponible operativamente en la interpretación cientificista históricamente heredada. La pertinencia de esta "precaución" metódica o puesta en guardia contra la objetivación tematizante la explica Heidegger de la siguiente manera, en lo que consideramos un pasaje esclarecedor respecto a los impulsos decisivos de la indicación formal: «La necesidad de esta medida de precaución procede de la tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica que amenaza constantemente con deslizarse extraviándose en lo objetual y de la cual *tenemos*, en cambio, *que resaltar los fenómenos entresacándolos*» (GA 60: 64).[135] Se va así imponiendo, en el transcurso de estas lecciones, una comprensión crítica del método mismo del filosofar respecto a lo habitualmente asumido, un giro en relación a la actitud teorética y, en consecuencia, una revisión del estatus y alcances de las categorías de la fenomenología de la experiencia fáctica.

De acuerdo con Heidegger, dicho viraje permite que se vuelvan manifiestos motivos de una índole distinta respecto a las pretensiones cientificistas o a los modos de conocimiento que establecen complejos objetuales o lógicas temáticas consagrados meramente a los contenidos significativos. En GA 60 se puede leer: «Pero junto a estas [motivaciones cientificistas] en la experiencia fáctica de la vida están los motivos del talante puramente filosófico que pueden hacerse manifiestos solo mediante un peculiar giro radical en el comportamiento filosófico» (GA 60: 15). En este sentido, Heidegger subraya la viabilidad de un viraje conceptual, por decirlo así, que el vivir fáctico puede llevar a cabo en términos del comportamiento filosófico que le corresponde como posibilidad fáctica frente a la tendencia caediza. En tal

[135] El subrayado es mío.

giro se puede llegar a poner de manifiesto un talante de carácter filosófico en medio de tendencias de la vida fáctica que lo impiden.

De tal forma y como se puede constatar a estas alturas de la investigación, el camino hacia una comprensión propia de la filosofía –y por tanto al modo del acceso metódico y categorial a la experiencia de la vida fáctica– se aleja claramente de la ordenación temática propia de la ciencia. La tendencia caediza de la experiencia fáctica que prioriza los contenidos en tanto nexos objetivos contraviene el proyecto fenomenológico pues el filosofar no es considerado por Heidegger como un trazado conceptual desde la lógica temática hacia un plexo de objetos, ni como el desarrollo de un discurso dominado por la mera significación que ve en definiciones generales[136] su meta máxima. Por el contrario, solo en la efectuación del mencionado *viraje* de comportamiento se abre la posibilidad de contrarrestar la propensión fáctica a dirigirse solo a los nexos significativos. Así lo plantea Heidegger:

> La tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica a dirigirse de continuo hacia los complejos significativos del mundo fácticamente experienciado, como si fuese su centro de gravedad, condiciona una tendencia a una determinación actitudinal de objetualidades y a una regulación objetual de la vida fácticamente vivida. El sentido de la experiencia fáctica de la vida se opone a nuestra tesis. *Tenemos que examinar la experiencia fáctica de la vida para obtener un motivo que produzca el giro radical* (GA 60: 17, 18).[137]

De acuerdo con este pasaje, es la puesta en marcha de un examen de la experiencia de la vida fáctica, en palabras del propio Heidegger, lo que posibilita la efectuación del viraje a un modo no caedizo de llevar a cabo el filosofar. El razonamiento, sin embargo, tiene aspecto de circularidad: el giro radical sucede en base al motivo y este debido al análisis de la experiencia, mismo que ya implicaría ciertamente un campo de trabajo exento del dominio de la posición objetivante, lo que supondría

[136] De ello hablaremos explícitamente en el siguiente capítulo.
[137] El subrayado es nuestro.

una previa transformación de la perspectiva cientificista, un “giro” anticipado de la mirada filosófica.

La circularidad no es ajena a los planteamientos de Heidegger. De alguna manera funciona como una invitación a entrar en ámbito no lineal. En este caso, habría que tener presente, en primera instancia, que la preeminencia que ostenta el *contenido* frente a la *referencia* en el curso del experienciar y que relega a esta última *a caer* en un segundo plano se ha de interpretar como una inclinación originaria del vivir fáctico. En este sentido, creemos que a partir de lo que el propio Heidegger sostiene en estas lecciones es viable situar la posibilidad de revertir esta tendencia caediza objetivante y abrir metódicamente la viabilidad de la *indicación formal* a través de la motivación que cuestiona por la experiencia del vivir en el mundo con el foco en la vivencia del *sí mismo*.

α. Mundo del sí mismo desde la indicación formal.

Para Heidegger la puesta en marcha de la filosofía –comprendida como una explicación fenomenológica que parte de la experiencia fáctica y que pretende volver a ella con una mirada categorial indicativa– requiere que el comportamiento efectúe, como hemos señalado, un *viraje metódico radical*. Este se encuentra en cierto modo impedido por la propia facticidad debido a la propensión que le es propia, en el curso del vivir mismo, a volcarse de modo exclusivo al ámbito de la significatividad mundana, es decir, a objetivar los contenidos experienciados dentro del horizonte que llamamos *mundo*.

Es necesario recordar que Heidegger ve la posibilidad de la filosofía, en un sentido originario, dentro de la propia facticidad que a su vez es caracterizada por su tendencia caediza. Esto es, resulta viable –a pesar del peligro de extravío– destacar

categorialmente la estructura de la experiencia sin echar mano de una conceptuación que haga descansar en generalidades y meros contenidos su valor pretendidamente riguroso científica y filosóficamente. Las lecciones lo explican de la siguiente manera:

> La experiencia fáctica de la vida no cesa de ocultar ella misma, merced a su indiferencia y autosuficiencia, una incipiente tendencia filosófica. Dentro de esta preocupación autosuficiente cae de continuo la experiencia de la vida fáctica en la significatividad y aspira incesantemente a vertebrarse en ciencia y finalmente en una «cultura filosófica». (GA 60: 15).

¿Cómo es que la facticidad, en un primer momento, constituye el espacio de una tendencia cadente que oculta las disposiciones filosóficas originarias debido a su "indiferencia" y "autosuficiencia"? Las claves están en la manera en que Heidegger describe la propia vida fáctica: «*Faktische Lebenserfahrung ist die »einstellungsmäßige, abfallende, bezugsmäßig-indifferente, selbstgenügsame Bedeutsamkeitsbekümmerung«»* (GA 60: 16). La versión en castellano dice: «La experiencia fáctica de la vida es la «preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad»».[138]

Llegados a este punto, la *experiencia de la vida fáctica,* tal como está considerada en los pasajes citados, se puede interpretar como una totalidad de sentido que guía *previamente* la comprensión de las cosas de las que se ocupa. Lo "actitudinal" (*ein-stellungsmäßige*), como hemos mencionado, señala el aspecto de la experiencia volcada a contenidos. La vida fáctica tiende, pues, a la "caída", de acuerdo a lo dicho, en tanto la experiencia se inclina a quedar absorbida por el mundo como plexo objetivo, es decir, por las significaciones heredadas de posicionamientos cientificistas y objetivantes. En el "curso de la vida", por decirlo así, lo que Heidegger denomina *sentido referencial* (*Bezugssinn*) es hasta tal grado "indiferente" que todo lo discernimos desde el estar sumergidos en el *qué* significativo de manera caediza. Sin embargo, el tal sentido referencial subyace como un trasfondo del experienciar fáctico vital. El vivir, sumergido en sus ocupaciones y afanes, al encontrarse volcado

[138] La traducción es de Jorge Uscatescu en Heidegger, *Fenomenología de la religión*, Siruela.

a los contenidos, al *qué* significativo mundano, se despeña en dicha significatividad sin reparar en los *modos* desde los cuales fáctica y concretamente de hecho es vivido lo vivido. Esto quiere decir que en el curso de la vida nos situamos regularmente de modo indiferente ante *cómo* experienciamos aquello *que* precisamente constituye verdaderamente nuestro *entorno vivido*, nuestro mundo. La *referencia* –apunta Heidegger– «no se me hace ni siquiera consciente, sino que me sale al encuentro, a lo sumo, en el contenido que yo experiencio: la experiencia fáctica de la vida muestra una indiferencia con respecto a la forma del experienciar» (GA 60: 12).

Esta dificultad para enfocar vivencialmente "la forma del experienciar", el *sentido de referencia,* permite precisamente destacar el carácter *autosuficiente* (*Selbstgenügsamkeit*) de la experiencia de la vida fáctica, de acuerdo con Heidegger. Dicha autosuficiencia que arroja una mirada indiferente ante el cómo del vivir devela el primado del *qué* sobre el *sentido referencial*. Cuando la experiencia apunta a una preeminencia de los contenidos sobre la referencia misma también deja ver que el *mundo*, como contenido de la experiencia de la vida fáctica, es estructuralmente *significativo*. Heidegger lo planeta así:

> Si atendemos, pues, a la peculiar indiferencia del experienciar fáctico hacia todo vivir fáctico, se nos hará entonces patente un determinado sentido total del mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio: todo lo que se experiencia en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de *significatividad*; todo contenido lleva en ella ese carácter (GA 60: 12-13).

En este sentido, de acuerdo con Heidegger, la *experiencia de la vida fáctica* acontece, si se le piensa en función de su *contenido*, *en* algo que constituye la *situación* del ser existente: el mundo (GA 60: 11). Esta situación no debe leerse como una "posición objetiva" en tanto el ser y experienciar fáctico que está en el mundo no se encuentra originariamente "posicionado" en modo alguno. Lo *que* se experiencia inmediatamente en términos casi pragmáticos es *mundo*, con toda su dinamicidad, como hemos señalado antes. En este orden de ideas, el contenido de lo experienciado es precisamente "mundo circundante" o "mundo entorno":

Umwelt.[139] Esto muestra que el *qué* experienciado no es *originariamente* algo objetivo. Una manera relativamente sencilla de decir esto es que no lidiamos vitalmente, en primer lugar, con objetos gnoseológicamente determinados, sino que nos las vemos con cosas: libros, música, paisajes, sueños, obras de arte, ideas, dioses… A la par, a *nos-otros* nos salen al encuentro otras personas (*Mitwelt*), conocidas o no, vivas o que ya no están más que en el recuerdo, entrañables o indiferentes. Finalmente, soy justamente *yo* y en cada caso yo a quien corresponde *vivir* en el mundo. A esto último se refiere Heidegger cuando señala que un momento constitutivo de la experiencia mundana de la vida fáctica es el *Ich-Selbst*, el *yo-mismo*. Hay, pues, un modo de la experiencia vital cuyo contenido es el "mundo propio" (*Selbstwelt*).[140] De tal modo, las cosas, los otros y el yo-mismo son los tres momentos que conforman, en esta aproximación, el concepto de *mundo*. Estos elementos, por llamarlos ahora de algún modo, no pueden caer dentro de designaciones gnoseológicas-objetuales sin sucumbir en su originariedad. Así lo explica Heidegger:

> No se los puede (…) delimitar mutuamente con rigidez ni considerarlos como conformaciones sueltas ni preguntar por su relación recíproca ni subdividirlos en géneros y especies etc. Todo esto supondría una deformación, un extravío hacia la gnoseología. La respectiva estratificación gnoseológica y la jerarquización de estos tres modos sería un violentamiento (GA 60: 11-12).

El mundo circundante habría que entenderlo entonces como un rendimiento indicativo del análisis de la experiencia fáctica de la vida enfocado en los contenidos de esta. ¿Hay razones para suponer que tanto *"mundo circundante"* como *"vida fáctica"* son ya en sí mismas "*indicaciones formales*"? Esperamos dejar claro que efectivamente es así. Por ahora baste señalar que el concepto de *experiencia fáctica* lo mismo que el de *mundo* están tratados por Heidegger filosóficamente de

[139] Imposible no hacer referencia a la célebre afirmación de Heidegger que aparece en *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* y que muestra claramente uno de los impulsos más decisivos de su pensamiento en aquella época: ««Mundo» es algo dentro de lo que se puede *vivir* (en una objetualidad no se puede vivir)» (GA 60: 11).
[140] El cual ciertamente no se refiere a una suerte de interioridad psíquica.

tal modo que toda determinación objetual posible de la facticidad es, de principio, desterrada del espacio discursivo fenomenológico.

Así pues, los nexos significativos mundanos son vividos de manera que estamos a tal grado en ellos que nos resultan familiares; lo que se experimenta nos concierne señaladamente a cada uno de nosotros mismos. Heidegger lo plantea en *Problemas fundamentales de la fenomenología* de la siguiente manera: «Eso mismo de lo que tenemos experiencia es tal que nos concierne siempre de algún modo. (…) El «yo», el «mí», el «mismo» es aún formal en ese modo de hablar, no prejuzga nada – expresión formal y remisión a algo destacado sin destacar, a un círculo de motivos que puede ser destacado y conformado» (GA 58: 157). Con ello se *indica* que el "tenerse de la vida a sí misma" no destacado, al ponerse de relieve, no se prejuzga ni se convierte ello en objeto del entendimiento cognoscente, como si de un "yo" escindido de la experiencia se tratase. Heidegger lo expresa en estos términos:

> El tenerme a mí mismo no es un mirar fijamente un objeto, no es fijación, sino el vivo proceso de ganar y perder la familiaridad con la vida vivida misma, concreta; en tanto que proceso, no es ningún detenerse en un objeto, sino un inclinarse, proveniente de las experiencias vitales, hacia horizontes nuevos, vivos, cercanos; un porvenir y un inclinarse en el que *soy comprensible para mí mismo* de un modo vivo, aun cuando lo experimentado pueda representar para mi existencia el más arduo enigma. El nexo comprensible es la vida misma, y en ella tengo mi sí-mismo (GA 58: 165).

El cuestionamiento principal no está guiado por la pregunta por el qué sea el sí-mismo en su quididad. Más bien se buscan figuras expresivas del *modo* en el que este es. Heidegger señala que la *situación* es la *figura expresiva* unitaria del sí-mismo que lo permite ver en su qué y en su cómo desde la propia vida fáctica: «Que me tengo a mí mismo quiere decir que la *situación viva se vuelve comprensible*» (GA 58: 166).

Ahora bien, si como se ha señalado en un primer momento el contenido de lo experienciado domina nuestras "situaciones vitales" con lo cual el *aspecto modal* del experienciar queda ensombrecido por el "qué", ¿una pregunta encaminada a-

teorética y filosóficamente por el *cómo me* experimento fácticamente puede llegar a destacar precisamente el *sentido referencial*, sacarlo de la sombra en la que se encuentra en el curso del vivir? Todo parece indicar que sí, de acuerdo con nuestra lectura. Esto implicaría que el modo de abordar la vida fáctica que pone el acento en el *mundo del sí mismo* está en posibilidades de reconocer el *sentido referencial* y el de *ejecución* –el que modaliza la forma de la referencia– extraviados y ensombrecidos debido a la primacía de la que gozan los contenidos, el *qué* mundano. Parece viable plantear que la experiencia del mundo del *sí mismo* posee cierta primacía en el trazado que lleva a cabo Heidegger en cuanto posible punto de partida del viraje radical que busca incitar su proyecto fenomenológico. ¿Lo que abre el camino hacia el talante filosófico y por tanto hacia las metas que tiene la fenomenología, a saber, aclarar explicativamente por medio de una categorización radicalmente nueva la *experiencia fáctica de la vida*, lo posibilita el poner el acento en la vivencia del *sí mismo*? Esto parece sugerir Heidegger cuando se expresa en los siguientes términos: «En la forma de la significatividad que determina el contenido del experienciar mismo, experiencio todas mis situaciones vitales fácticas. Esto se aclarará en cuanto *pregunte cómo*[141] *me* experiencio *a mí mismo* en la experiencia fáctica de la vida: ¡no hay teoría que valga!» (GA 60: 13).

La alusión que coloca el detonante de la explicación fenomenológica en el modo del experienciar el mundo con el énfasis en el cómo del *sí mismo* parece clara. Con ello lo que está reconociendo Heidegger en el análisis que se ofrece en GA 60 es, finalmente, que la experiencia *propia* del mundo es preminente como eventual punto de inflexión fenomenológico-filosófico, como posible detonante del giro al comportamiento filosófico y, por tanto, de la puesta en marcha de una conceptuación bajo el título de *indicación formal*. Ciertamente la interpretación heideggeriana de la experiencia del *mundo del sí mismo* se encuentra lejos de una consideración “yoico-objetual”, como hemos dicho. Ello quiere decir que dicha experiencia no puede verse *originariamente* como una unidad concatenada de vivencias ordenadas psicológicamente pero tampoco desde un yo que debe

[141] El subrayado es mío.

abstraer los contenidos, situarlos a cierta distancia y, así, conocerlos objetivamente. Es necesario que la mirada fenomenológica esté al tanto de que la experiencia *originaria* del yo en el trato con el mundo circundante se efectúa modal y ejecutivamente y no como cúmulo de procesos o de modo objetual. Heidegger se refiere a esta cuestión del siguiente modo:

> Yo mismo no me experimento en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y de procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual cualquiera en un sentido bien delimitado, sino en *aquello que* yo realizo, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia etc. *Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado de lo demás; por el contrario*, estoy siempre sujeto al mundo circundante (GA 60: 13).

Dicha "sujeción al mundo circundante", se refiere a que el "yo" de la vida fáctica se experiencia *en* el trato con el mundo en el *sentido de ejecución* que determina en última instancia el de *referencia*. La realización se lleva a cabo en modo tal que la mentada "sujeción" al mundo resulta radical y, en este sentido, originaria, decíamos. Este momento de la vida fáctica habla concretamente de una experiencia del yo que el decir filosófico en la clave que hemos intentado destacar aquí también precisa poner de relieve en su originariedad y no en términos de procesos, "complejo de vivencias" u otras denominaciones generales.

Así las cosas, es necesario recordar, pues, que desde los primeros parágrafos de GA 60 Heidegger intenta proveer claves que permitan alcanzar una comprensión propia de lo que sea la filosofía. Dicha comprensión está guiada por la idea de que el filosofar implica efectuar el mentado *giro radical* desde una comprensión objetiva de la totalidad enfocada desde conceptos generales hacia figuras expresivas de la filosofía de la facticidad tal como Heidegger las proyecta y que poseen un estatus originario.

*

A partir de lo dicho, caben las siguientes consideraciones: ¿se trataría, entonces, de describir narrativa y vivencialmente nuestro entorno?, ¿volver a traer a presencia nuestras vivencias a través de una forma de conocimiento que toma nota de las vivencias y las recupera “desde nosotros mismos” a través del recuerdo de lo vivido? ¿Existe una modalidad del conocimiento no objetivante arraigado en la facticidad que haga justicia a las vivencias y a sus nexos significativos?

§ 18. La toma de conocimiento: narrar la existencia

No consigo la perfecta libertad de la descripción verdadera,
que nos eleva sobre lo vivido.

F. Kafka. *Diarios*. 20 de octubre de 1911.

Dentro de las posibilidades del conocimiento próximo al ámbito de lo fáctico hay un “fenómeno fundamental” que Heidegger denomina *Kenntnisnahme* (“tomar en conocimiento” o “tomar nota”). Nos parece viable reconocer en este modelo de conocimiento, en un principio narrativo y rememorante, elementos que, si bien no se refieren explícitamente a la conceptuación filosófica, sí aportan claves importantes para entender una modalidad de expresión existencial que se caracteriza por conservar «el estilo fundamental de la experiencia fáctica, del pleno ir-con la vida» (GA 58: 111).

Es importante desarrollar esta noción pues a partir de dicha modalidad de conocimiento es como se vuelve posible dar cuenta de cierta deriva teorética-objetual que nace del "tomar nota" cuando este radicaliza sus propias tendencias. En este orden de ideas, el "tomar en conocimiento", que es tematizado en las lecciones invernales del 1919/20 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en un primer momento como un destacar narrativamente los nexos significativos de lo vivido, aparece en las *Anotaciones a la* Psicología de las visiones del mundo *de Karl Jaspers* como un modo del conocimiento que se inclina claramente a caer en la objetivación de lo dado vivencialmente. La consecuencia eventual de esta narrativa que "toma conocimiento" de lo vivido es la fragmentación objetivante y científica del mundo.

Ciertamente el "tomar nota" es una configuración básica del conocimiento que en un primer momento tematiza narrativamente sin teorizar aquello de lo que "toma conocimiento" o lo que "reconoce", permaneciendo así dentro de cierta fidelidad respecto a la rítmica funcional de la experiencia fáctica. Como explicitación narrativa, la configuración básica del "tomar en conocimiento" permite que la experiencia sea considerada desde su "tejido motivacional". Notar o darse cuenta de lo vivido, puede suceder en primera instancia bajo la luz del recuerdo. Se puede hablar con un amigo, por ejemplo, de lo visto por ambos aquella vez que asistieron juntos a una representación teatral. Lo dicho en esta situación no tiene la forma de un tratado científico, sino se le vuelve a ver con una mirada comprensivamente más rica. Heidegger lo ejemplifica del siguiente modo: «Dos personas conversan sobre algo que les pasó estando juntas y se lo vuelven a *contar* la una a la otra. No se presentan un informe al respecto; incluso sin considerar el carácter quiditativo del asunto, se trata de algo muy distinto a cuando en zoología tengo que describir lo que veo en un microscopio» (GA 58: 111). Es justamente a través del recuerdo de un suceso como este que la "articulación originaria de la vida" se vuelve más patente, pues se va-con ella. En este orden de ideas, en el Apéndice A de GA 58 se puede leer:

> La articulación experimenta aquí una dilatación, un *ensanchamiento* vital. Lo experimentado tiene una distancia vital con el recordar actual. De este modo, se pone de manifiesto la relación con ello y, por ende, el carácter de familiaridad del contenido de experiencia mismo. Me encuentro de algún modo en el recuerdo mismo, este en cuanto tal me expresa, yo mismo me voy dando cuenta de mí en una determinada *figura*. El nexo recordado es un nexo de comprensibilidad por más que *fragmentario* (GA 58: 158, 159).

En este sentido, ¿la toma de conocimiento implica alguna modificación de lo vivido? La riqueza vital que se manifiesta en el "tomar nota" ciertamente conlleva una peculiar modificación que no supone en principio una ordenación legalista como las que llevan a cabo las ontologías regionales. El modo de destacar lo vivido de la toma de conocimiento no trata de captar de entrada una región de objetos, sino de recordar lo vivido desde el flujo de experiencia unitaria, significativa y situacional. La experiencia reconocida es la misma, solo que al tomar nota de ella la narrativa *da* vitalmente *de nuevo* el nexo de significado ensanchándolo. Lo que se modifica es, en última instancia, la disposición. Señala Heidegger: «el *carácter de nexo fenoménico* de aquello en lo que vivo teniendo experiencia es distinto del de aquello en lo que vivo tomando en conocimiento lo experimentado» (GA 58: 117). En resumidas cuentas, la experiencia vital del nexo significativo transcurre inmediata y regularmente desatendida por quien la está viviendo; el viviente se halla literalmente sumergido en el transcurrir de los sucesos y deja sin caracterizar explícitamente los nexos pues vive en la expectativa, "sin mirar atrás". Ahora bien, en el "tomar conocimiento" eso *que* se experimenta fácticamente se modifica en tanto aparece como totalidad vital y dentro del tiempo del mundo, esto es, los nexos de la experiencia quedan resaltados en su transcurrir. Así lo expone Heidegger en *GA 58*:

> En la tendencia de este [el *Kenntnisnahme*], el nexo de experiencia está tomado de antemano relativamente en conjunto, sin que primero esté presente cada una de sus fases. A partir del tiempo del mundo circundante («ayer por la tarde»), o de algún otro modo acorde a la significatividad, se caracteriza y se delimita lo experimentado como una totalidad, como algo que

> puedo recorrer y que, cuando efectúo el tomar en conocimiento, recorro ateniéndome a su duración ciertamente imprecisa, pero fijada concreta y temporalmente (GA 58: 118).

El tiempo del mundo circundante “acorde con la significatividad” permite, en última instancia, abrazar lo vivido como una “totalidad”, como un “conjunto”; se vuelve posible, por decirlo así, “volver la mirada” a lo vivido. Lo que se destaca en el tomar en conocimiento es el nexo de significado; la estructura de la experiencia no teorizada cobra forma. Heidegger señala: «el tomar en conocimiento *da* expresamente *una forma. Explicita un nexo que la experiencia fáctica no conoce, para el que no tiene órgano alguno*» (GA 58: 118).

Es así que los nexos significativos de sentido en tanto conjunto o totalidad no “aparecen” vivencialmente sino hasta que este modo de la explicitación los pone de relieve. En este sentido el tomar conocimiento con-figura el plexo significativo a un nivel narrativo. Este dar forma, señala Heidegger, unifica y capta las fases momentáneas de la experiencia «en su plena apertura significativa» (GA 58: 119). Esta captación supone una articulación de la vida no teorética; literalmente se le da una figura a lo vivido que no la generaliza teoréticamente ni la capta como un acto formal en términos lógico-objetuales.

El tomar en conocimiento posee, de tal forma, diversas figuras que abordan ateoréticamente los nexos cotidianos de significación. Aunque puede ser incompleto y de hecho fragmentario, el tomar nota mienta la relación entre los nexos de significatividad en su flujo vivo y familiar. Lo mentado y recordado evidentemente no se refiere en primera instancia a estados puros de cosas tomadas desde la perspectiva de lo general científico-teorético, sino a la relación viva de los nexos. Ciertamente la articulación que lleva a cabo el tomar en conocimiento se mueve en el ámbito del *mudo circundante* y, como señala Heidegger en una nota de *GA 58*, «lo delimitado como tal puede ser experimentado una y otra vez de forma viva, pues la vida es “más poderosa” que el conocimiento teórico y sus conceptos. No conceptos, sino adecuación significativa al sentido» (GA 58: 111).

La peculiar consideración del conocimiento que narra reconociendo los nexos vivos de significación en un primer momento no busca validez objetiva. En él los contenidos modales de la facticidad operan como base *cierta* de la experiencia viva ya que lo vivido y recordado pre-teoréticamente no requiere de validación objetiva alguna. El plexo significativo que estructura la existencia fáctica posee por sí mismo una "articulación rica y viva". Entonces, ¿cómo es que deriva el tomar nota en una posición teorética?

De acuerdo con Heidegger, el tomar en conocimiento se asemeja al término *Erkennen* que, *stricto sensu,* apela al reconocimiento de algo. En esta modalidad del conocimiento no hay, de entrada, "carácter objetivo" –«no registra ningún objeto conformado» (GA 60: 16)–, aunque Heidegger menciona que sí se puede hablar de la configuración de un nexo o complejo objetivo (*Objektszusammenhang*) significativo «con una lógica temática concreta o con una estructura peculiar a las determinadas situaciones temáticas (*Sachverhalten*)» (GA 60: 14). Muy pronto se advierte en las lecciones sobre fenomenología de la religión que no es esta consideración la que se tiene que identificar con lo que propiamente constituye la lógica de los *indicadores formales*. El tomar nota se presenta desde el principio de GA 60, en ese sentido, como una modalidad del conocimiento que no cumple con las exigencias de un planteamiento fenomenológico, aun cuando está en cierto modo próximo a la experiencia de la vida fáctica. Esto se debe, en primer lugar, a que le es imposible evitar la "caída en la significatividad", es decir, que en tanto "conocer fáctico" se mueve siempre en un nivel que le impide ver más allá del ámbito de los contenidos. La mirada comprensora que se entrega exclusivamente al "qué" relega el *sentido referencial* de la experiencia a segundo plano. Así pues, el tomar en conocimiento posee unos alcances que solo le permiten registrar "complejos objetivos" significativos, sin destacar del todo el *modo* en que estos son experienciados.

En este tenor, es viable interpretar el tomar en conocimiento como una modalidad cognoscitiva de la facticidad que sienta las bases para una ulterior configuración de posiciones científicas caracterizadas por una tendencia "caediza". Ambas

posibilidades elaboran nexos objetuales, es decir, “sectores objetivos”. Heidegger explica el caso de la ciencia de esta manera: «Toda ciencia se esfuerza, en superación continua, por conformar un orden objetual cada vez más riguroso, esto es, una *lógica temática* (*Sachlogik*), un complejo temático, una lógica que esté radicada en las cosas mismas (…)» (GA 60: 17). El tomar en conocimiento, en este orden de ideas, puede llegar a madurar en dirección a una “cientifización” que ordena temáticamente los contenidos a los que se refiere dentro de un plexo objetual.

La posibilidad de articular un conocimiento teorético sobre objetos comienza con lo que Heidegger denomina en el § 26 de GA 58 radicalización del tomar nota. Esta modalidad del conocimiento implica la disolución de los nexos modales significativos e inmediatos de la experiencia pues en la posición teorética el tiempo del *mundo circundante* “se *despedaza*”. El nexo de significatividades como tal, aquello gracias a lo cual se solidifica dicho plexo significativo, pierde su unidad fundamental. Con cierto patetismo, lo que Heidegger está indicando aquí es que el conjunto de lo vivido queda fragmentado; lo que resta son “pedazos”, trozos de vida ya desmembrada que se vuelven materia de otro tipo de conocimiento. Este último puede valerse eventualmente de esos escombros resultantes de la significatividad reconfigurada ahora desde otra lógica: «Escombros surgidos del derrumbamiento de un mundo y, a un tiempo, posibles ladrillos para la *construcción* de algo nuevo, para *una* construcción» (GA 58: 121).

Una deriva posible de esta reconstrucción está en la puesta en marcha de la actitud teórica que rehace la primera disposición que toma lugar en el tomar en conocimiento. En su versión básica el tomar nota va del percibir al recordar que mantiene en sus miras los nexos significativos mundanos. Una radicalización de esto ocurre cuando el percibir y el recordar en tanto actos básicos de la intuición sirven de fundamento para actos complejos teoréticamente determinados; en esta posibilidad el mundo entorno queda *reprimido*, apunta Heidegger. Esta puesta fuera de juego del mundo como nexo de significatividad se encamina a reconstruir los

nexos significativos ya no implicados en la dinámica de la experiencia viva, sino dentro de un marco de referencia *puro* y objetivado lejos de la vitalidad mundana.

Para Heidegger, en última instancia, la deriva teorética del tomar nota que termina disolviendo el sentido vivo de la experiencia fáctica puede interpretarse como fruto de una "ficción metódica". Lo artificioso detrás del método teorético es su afán por poner entre paréntesis la experiencia misma al procurar una intelección de sus objetos como si ante los ojos del investigador sucedieran una serie de eventos de los que habría que dar cuenta desde la pura mirada expectante.[142] Ciertamente la teoretización, cuyo estatus está marcado por la objetivación, disuelve el mundo circundante. Esta es una tendencia que se encuentra en el tomar en conocimiento y es una posibilidad latente en la propia experiencia de la vida fáctica.

En última instancia, el saber teorético es una reconfiguración de los nexos significativos de la vida que, en la versión básica del tomar en conocimiento, permanecían operando todavía como instancias vinculantes. La dirección que cobra la teoretización al radicalizar el tomar nota se dirige a la «formación pura de un nexo propio» (GA 58: 124) con lo cual, señala Heidegger, el tomar conocimiento deriva en una comprensión de la facticidad que se queda con meros fragmentos de vida desgajada de sí. Las fracciones aisladas que originariamente son relaciones significativas vivas adquieren en la teoretización objetual derivada del tomar en conocimiento una "forma" que no corresponde a la experiencia fáctica tomada fenomenológicamente en tanto plexo de significatividad modal.

Así las cosas, cabe preguntar, ¿esta forma narrativa de conocer es por su propio estatus insuficiente filosóficamente, aunque no del todo inadecuado como modo de manifestar el plexo significativo que es la vida fáctica? ¿Ayuda el tomar nota a comprender eventualmente algunas de las tareas de la investigación y el discurrir fenomenológicos? Pareciera que es el propio Heidegger quien contempla la posibilidad de que esos "escombros" que resultan de la radicalización del tomar en

[142] Ramón Xirau explicaba en sus clases que el tiempo vivido se diferenciaba radicalmente de otros modos objetivos de interpretar la vivencia con el siguiente ejemplo: una cosa muy distinta es mirar desde un muelle el pasar de un barco en el horizonte a ir uno mismo dentro ese barco. Véase Xirau, *El tiempo vivido. Acerca del estar*. Siglo XXI, México, 1993.

conocimiento sean fragmentos sobre los cuales se pueden crear otros modos de llevar a expresión los nexos de sentido de la experiencia, además del teorético. Al menos así lo sugiere en las lecciones de GA 58 cuando afirma: «se trata de un suelo rico y fructífero con incalculables posibilidades de explicitación» (GA 58: 126). ¿Está entre estas posibilidades la formación de nuevas categorías filosóficas?

Finalmente, el "viraje" metódico desde la fenomenología propuesto por Heidegger que busca contrarrestar la tendencia caediza actitudinal no puede llevarse a cabo fuera del ámbito de la experiencia fáctica misma. Ciertamente la radicalidad de este giro categorial tampoco consiste en cultivar un tipo de conocimiento caracterizado por ser aproximación narrativa, alusiva y circunstancial de lo que "yo he vivido", como podría suceder en el mero tomar nota.

En última instancia, el modo de categorización filosófica que la fenomenología pretende cultivar a través de la *indicación formal* se funda en la vida fáctica. En los años en torno a la las lecciones que comentamos, Heidegger se ocupa no solo de plantear esta posibilidad, como hemos señalado, sino de presentar esta modalidad de conocimiento, el tomar nota, que está ciertamente arraigado, en un primer momento, en la facticidad, pero que posee un estatus distinto respecto al buscado en filosofía. Así las cosas, el tomar en conocimiento es claramente una modalidad del conocer que se encuentra sujeta a lo fáctico y no está determinada por la posición científica pero tampoco es todavía *rigurosa* en el sentido filosófico. Creemos que el breve desarrollo de esta noción aquí hecho contribuirá a la intelección –quizá por vía negativa– de cómo Heidegger va estableciendo los caracteres distintivos de la *indicación formal*.

Capítulo cuarto

La conceptuación filosófica: lo formal y la apelación indicativa

§ 19. Introducción

En el capítulo anterior hemos destacado algunos de los momentos que constituyen la facticidad de acuerdo con las explicaciones que Heidegger desarrolla a lo largo de los cursos que impartió en la década de los veinte. En ellos es claro que la vía de acceso a la estructura de la experiencia de la vida fáctica se realiza *colocando en la mira*, desde la perspectiva de la fenomenología hermenéutica, los elementos que, bajo el título contenido, referencia y ejecución caracterizan dicho fenómeno. El capítulo que ahora presentamos tiene por meta principal mostrar el *modo indicativo-formal* en que categorialmente esta deriva hermenéutica lleva a expresión esa estructura de la experiencia señalando prioritariamente sus momentos referenciales y ejecutivos por encima de sus contenidos. En este orden de ideas, se pretende llevar a cabo una consideración en torno al modo en que operan *formalmente* los conceptos a través de los cuales la fenomenología apunta a aquello que pretende destacar. Para tal efecto, resulta indispensable considerar hasta qué punto los planteamientos que Husserl desarrolla en los primeros parágrafos de *Ideas*, obra de vital importancia cuya publicación como se sabe supone un momento paradigmático en la historia de la fenomenología, inciden en la articulación y estatus de la

indicación formal en términos de su caracterización *formal*, que no "formalizante" en un sentido lógico. En esta dirección, se vuelve necesario un examen en torno a los elementos que en la citada obra de Husserl abren la posibilidad de *intuir esencias*. Lo que en *Ideas* se configura como un saber eidético será preciso considerarlo en tanto culminación del acto de abstracción ideatoria. En este tenor, otro de los objetivos particulares del presente capítulo es ahondar sobre la medida en que esto permite pensar la posibilidad de que lo logrado en las *IL* posibilite la importante distinción entre generalización y formalización en *Ideas*. Es primordial tener presente la pregunta que interroga por el modo en que lo anterior opera como base para la propia configuración de la *indicación formal* elaborada por Heidegger.

Metodológicamente el punto de partida de la fenomenología es la *experiencia fáctica de la vida*, origen y destino de todo ejercicio filosófico, como hemos reiterado a lo largo de este trabajo, y, por ende, de toda categorización que le sea propia. Esperamos mostrar en lo sucesivo que hay elementos suficientes para sostener que nociones como "vida fáctica", "existencia" o "evidencia-situación" pueden ser vistas desde el principio, en tanto momentos estructurales de la propia facticidad, como ejemplos de la puesta en marcha de la indicación formal. El objetivo ahora consiste, por consiguiente, en esclarecer el modo de categorización del que se vale no la filosofía tomada en general, sino concretamente la fenomenología hermenéutica proyectada en las lecciones tempranas de la obra heideggeriana en sus aspectos formal e indicativo, pensados como una unidad de sentido.

Como hemos señalado, el correcto acceso a la estructura de la vida fáctica, objetivo del programa fenomenológico que Heidegger se encuentra configurando en las lecciones que imparte antes de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, está marcado por la puesta en marcha de la *indicación formal* en tanto *guía* de la explicación de la experiencia. Esto es, la dirección que marca la indicación formal destaca por ser un modo muy señalado a través del cual la vida se coloca bajo una mirada que la categoriza de un modo tal que resulta acorde con lo que la propia facticidad es; a saber, *cuidado*, estructuralmente intencional y circunspectivo. Esto se refiere al hecho de que el vivir fáctico está siendo en un mundo cabe entes

intramundanos, compartiendo mundo con otros y estando, por decirlo así, consigo mismo, todo ello dinámica y ejecutivamente. Los conceptos que expresan estos rasgos han de ser, pues, ellos mismos preeminentemente direccionales y ejecutantes, en consonancia con aquello que tratan de mostrar sin caer en las objetivaciones propias de los posicionamientos teoréticos que prejuzgan eidéticamente maneras muy señaladas de establecer los contenidos de aquello que piensan. Con todo esto se pretende poner de relieve que el *método*, en el contexto fenomenológico, permite ponerse en dirección hacia aquello que se quiere investigar, siendo lo investigado lo que da la pauta para la configuración del método mismo. En otras palabras, la *propia facticidad* marca la ruta de los esfuerzos conceptuales de la fenomenología pues la mostración estructural de la existencia misma exige nuevas formas categoriales en relación a las objetivantes que destaquen la experiencia de la vida fáctica tal como se da ejecutiva y referencialmente ella misma.

En esta dirección, Heidegger deja claro, muy señaladamente en las lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión*, que aquello que *indica* la *indicación formal* contiene el modo y la dirección en las que los fenómenos han de mirarse (GA 60: 55). La indicación formal busca, así, poner de relieve, desde una categorización no objetiva, la situación hermenéutica del vivir fáctico, su estar previamente comprendiéndose, preconcibiendo, por vía del destacar la estructura de la propia facticidad a través de una consideración que abra la posibilidad de hablar de la experiencia en consonancia con ella misma, acorde con su carácter ejecutivo y direccional.[143]

Así pues, la función de *guía metódica* que ejerce la *indicación formal* en el proyecto fenomenológico heideggeriano implica que este modo de la conceptuación filosófica ha de guardarse de caer en consideraciones actitudinales, objetuales, es decir,

[143] Respecto a este carácter ejecutivo, Rodríguez señala: «El ser que es precomprendiendo como orientación previa no es, pues, un conjunto de propiedades humanas esenciales, una esencia dotada de contenido material, que diría Husserl, sino el vivir como realización que es, por tanto, frente a esa esencia «material», una *forma*, un modo determinado de ser, un *Wie des Seins*, como Heidegger tantas veces dice». Rodríguez, *op. cit.,* p. 166.

derivar en determinaciones conceptuales propias de una ontología regional, ese saber eidético que abarca una extensión específica de objetos. La buscada *radicalidad originaria* de las categorías fácticas ensayadas a través de la indicación formal coloca, de esta manera, a la fenomenología metódicamente guiada por ella en posibilidad de contravenir la tendencia del saber filosófico a caer en la ontología formal y, por ende, de superar pre-juicios teoréticos.

Como se señaló en el capítulo anterior, la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) –ejemplificada en la vivencia de la cátedra referida en el *KNS* donde el mirar en torno goza de significatividad originaria antes de toda teorización– sienta las bases metodológicas del punto de partida de la categorización filosófica y, de paso, denota la necesidad de eliminar la vía de las posiciones cientificistas-objetivantes cuando se busca poner de relieve el todo estructural de la facticidad en un *sentido originario*. Queremos, en este sentido, mostrar en el presente capítulo que es la propia *experiencia de la vida fáctica* la que marca la pauta del carácter *formal* e *indicativo* de los conceptos a través de los cuales ella misma puede ponerse de relieve desde un acceso fenomenológico y hermenéutico.

En este orden de ideas, así, de acuerdo con Heidegger se podría decir que la *indicación formal* entra de lleno en el ámbito de lo *teórico* en un sentido auténtico, contrapuesto directamente con lo que domina la perspectiva teorética cientificista. Esto significa, como esperamos mostrar, que la meta de la *indicación* es discernir[144], distinguir (*Unterscheidens*) mostrando formal y categorialmente desde el rigor filosófico aquello que se quiere destacar lejos de determinaciones que establezcan nexos temáticos ordenados logicistamente. Con esto también pretendemos destacar el carácter negativo del estatus de la propia indicación formal al ser esta, en un primer momento, un recurso metodológico categorial que se "pone en guardia" frente a todo intento de posicionamiento teorético. En tanto la indicación formal persigue señalar estructuras de la facticidad sin objetivar ni definir prejuzgando

[144] Es inevitable retrotraerse a Aristóteles. El *λόγος ἀποφαντικός* ostenta la posibilidad de llevar a cabo el acto de la *σΰνθεσις* así como el de la *διαίρεσίς*. El conjuntar y separar son propios del decir apofántico, mostrativo, que busca finalmente conocer. Esto ilumina de alguna manera el sentido en el que Heidegger piensa la indicación formal dentro de la problemática metodológica.

aquello que piensa, la indicación formal podría ser incluso caracterizada como una especie de “contra-concepto”. Esto en el sentido de que no persigue lo que la conceptuación teorética pretende; a saber, generalizar y formalizar lógicamente en términos objetivantes una región ontológica estableciendo así un orden, como veremos.

Finalmente queremos destacar en el último apartado del capítulo hasta qué punto resulta viable que la propia *indicación formal*, en tanto recurso conceptual y metodológico de la fenomenología, se cumpla. La indicación formal, para aspirar a constituirse como un modo del decir filosófico adecuado desde el contexto fenomenológico, debe poder cumplirse; en términos del esquema husserliano expuesto en la sexta *IL* esto implica la posibilidad de arraigarse de alguna manera en las intuiciones correspondientes. Es necesario, en este sentido, reconocer el problema que esto supone cuando lo pensado por la conceptuación filosófica dentro del programa heideggeriano de la primera época es precisamente la vida fáctica, caracterizada por el *cuidado*, por la ejecución y, finalmente, por la ausencia de un referente intuitivo presente. La estructura intencional de la facticidad es dinámica y se actualiza en el propio vivir, *siendo en un mundo* modulado históricamente.[145] Resulta, pues, decisivo preguntarse, a partir de aquí, hasta donde es posible hablar de una intuitivación de la vida fáctica dado el horizonte radicalmente no objetivo que a ella determina.

[145] La realización no remite sino a la posibilidad de una *determinación* conceptual *actual* dentro de la propia facticidad y no a un acto puro en el contexto de la indicación formal, como advierte Rodríguez. Esto quiere decir que lo “actual”, referido a la facticidad, implica estar en un mundo, es decir, que la existencia que se categoriza en los *indicadores formales* se encuentra sumergida en determinadas relaciones intencionales. A decir de Rodríguez, son estas relaciones de donde surgen las categorías lo que posibilita hablar de un «modelo de correlación intencional» Rodríguez, *op. cit.,* p. 167.

§ 20. Esencia y eidos: el ámbito de lo formal en *Ideas*

Como es ampliamente reconcocido, la publicación de *Ideas* en 1913 cristaliza el proyecto del segundo gran momento de la obra husserliana bajo la forma de una ciencia filosófica fundamental; ciencia eidética que se articula bajo el título de *fenomenología trascendental*. En el primer libro de *Ideas,* Husserl desarrolla una doctrina general de esta deriva fenomenológica que pretende hacer visible y accesible teóricamente la conciencia trascendental pura y sus correlatos esenciales. Desatacaremos, ahora, algunos elementos puntales contenidos en los primeros parágrafos de esta obra. En ellos, nociones como la de intuición esencial, esencia, *eidos*, ontología formal y, sobre todo, la diferencia entre generalización y formalización contribuyen enormemente al esclarecimiento del problema del estatus de lo formal en un contexto fenomenológico como al que en este trabajo hemos intentado adscribirnos. Las siguientes páginas, pues, pretenden dejar ver cierta continuidad respecto a los planteamientos husserlianos de *IL* y al mismo tiempo una distancia frente a los mismos. La proximidad entre *IL* y los rendimientos de los primeros parágrafos de *Ideas* la vemos puntualmente en el caso de la modalidad de los actos categoriales denominada en la sexta *Investigación* “abstracción ideatoria” respecto a la posibilidad de un saber eidético categorial en el contexto de *Ideas*. Preeminentemente, hacia donde quieren apuntar los siguientes comentarios es, en este sentido, a interpretar la diferencia entre *generalización* y *formalización* como base conceptual que abre la posibilidad de la configuración de la idea de *indicación formal* en Heidegger.

a. Lo individual y lo universal esencial.

La actitud teórica natural genera un tipo de ciencias que Husserl denomina “ciencias del mundo”. En ellas, el “ser verdadero”, en el sentido del “ser real” en el mundo, es el objeto respecto al cual desarrollan sus investigaciones. La experiencia natural, entendida en un primer momento en tanto intuición perceptual –en sentido lato– es el ámbito en donde se dan objetos mundanos, es decir, la vía a través de la cual las ciencias “mundanas” abordan sus objetos, en las cuales, señala Husserl, «darse originalmente algo real, “intuirlo” simplemente y “percibir” son una sola cosa» (Hua III: 8). En este rubro no solo están incluidas para Husserl las ciencias naturales o de naturaleza material y “psicofísica” (como la fisiología o la psicología), sino también las ciencias del espíritu (como la historia o la sociología).

Por lo pronto debe quedar establecido que las ciencias del mundo son ciencias de hechos objetivos individuales espacio-temporalmente determinados. El análisis de los objetos que esta manera de hacer ciencia lleva a cabo, en su carácter contingente, presupone, para Husserl, la *esencia* de esos mismos objetos. Dicho de otro modo, lo que en *Ideas* se denomina “facticidad” (lo referido a hechos, *facts*) se encuentra correlativamente referido a la esencia necesaria y universal de esa misma objetividad fáctica. Es el propio Husserl quien señala que «*al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un* eidos *que hay que aprehender en su pureza*, y este *eidos* se halla sujeto a *verdades esenciales de diverso grado de universalidad*» (Hua III: 9).[146] De tal manera, para la fenomenología trascendental que se configura explícitamente alrededor de 1913 los objetos individuales y fácticos están sujetos a una *predicación* esencial, necesaria y universal; solo así, a partir de este “convenirles” lo esencial, puede hablarse de caracteres secundarios –teórica e individualmente pensado– de dichos objetos. De ahí que Husserl afirme que todo lo individual es más que mera individuación. En este orden de cosas, señala: «Todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo *otro individuo*, y los *sumos* universales esenciales (…) acotan *“regiones”* o

[146] Usamos para las citas en castellano la versión de José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.

"categorías" de *individuos*» (Hua III: 9). Cabría señalar en esta dirección que el acto categorial de abstracción ideatoria consigue, desde esta óptica, una reconfiguración a nivel de *Ideas* que siguiere una reapropiación de aquel rendimiento de *IL* ahora explícitamente planteado en términos de "universales esenciales".

Husserl concibe, pues, la esencia como aquello «que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es» (Hua III: 10). "Lo que" *es* individuado ha de poder ser "trasladado" a su idea. Este planteamiento es de suma importancia pues significa que una intuición singular puede convertirse en lo que Husserl llama en *Ideas* una "intuición esencial" precisamente de modo análogo a como la intuición singular abre la posibilidad, en la intuición categorial a través de la abstracción ideatoria, de la "percepción de las especies", "intuición de lo universal": la mirada que está en condiciones de percibir ideas.[147] Esta analogía con lo expuesto en *Investigaciones lógicas* respecto a la posibilidad de "percibir" intuitivamente lo universal a partir de la repetición de casos en la esfera de la intuición básica es notoria y sugiere un desarrollo continuo en los planteamientos husserlianos entre *IL* e *Ideas*. Ambos permiten llegar, pues, a una comprensión más clara sobre la naturaleza de la ideación y, eventualmente, a considerar el sentido en el que esto inspira la conformación de la idea de *indicación formal*.

En los primeros parágrafos de la obra de 1913 a la que ahora nos referimos, se puede leer respeto a lo arriba señalado lo siguiente: «lo intuido en este caso es la correspondiente esencia *pura* o *eidos*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción» (Hua III: 10). De tal modo, la posibilidad de la intuición de esencias y su eventual predicación acontece en la propia experiencia, ya no referida a los hechos "del mundo", sino ahora entendida –en un sentido fenomenológico trascendental–, a las condiciones de posibilidad del darse lo singular, es decir, eso que es denominado aquí "esencia *pura* o *eidos*".

[147] *Cf.* § 12 de este trabajo.

b. Conciencia intuitiva de lo singular y de lo esencial.

Para considerar en su justa media la diferencia entre la intuición individual y la que Husserl denomina “esencial” y, a una con ello, el modo en el que se relacionan, es necesario destacar lo siguiente. Por principio, en el caso de la percepción singular, hay en las formas espaciales de las cosas un modo de darse en cierta manera siempre matizado; es a lo que Husserl llama “escorzos”. Los aspectos sensibles de las cosas –lo que a nivel de *IL* se plantea en términos de contenidos representantes del acto–, en su carácter múltiple, se dan singularmente a la percepción dejando abiertas “nuevas determinaciones” que terminan siendo de alguna manera infinitas. Sucede que, a partir de este tipo de determinaciones intuitivas, individuales y siempre abiertas, es cuando se pone en marcha la ideación, es decir, la intuición de esencias. Cabe hablar, pues, de un acto en el cual *se da* algo en un sentido distinto al intuitivo singular simple: «La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura» (Hua III: 10-11). Y ciertamente, para Husserl, la intuición que aquí se denomina esencial es llamada con todo derecho “intuición” como la que se refiere a lo individual pues lo eidético es “rigurosamente” objetual. En este planteamiento lo que opera como condición de posibilidad para que se den intuitivamente cosas, tanto individuales como esenciales, es la participación de lo que en *Ideas* se denomina “conciencia intuitiva”.

c. Intuitivación y predicación.

En primera instancia, es importante aclarar, de cara a las metas que esta investigación se ha propuesto, que la intuitivación de objetualidades, ya sean singulares o ideales, no implica, de modo primario y original, la predicación, como de alguna manera mostramos en apartados anteriores en el contexto de *IL*. Esto quiere decir que la *manifestación* de la objetividad intuida, cuando se expresa a través del lenguaje, no es estrictamente lo fundante. En todo caso es la intuición lo que *funda* el pensar, como hemos reiterado páginas atrás. El llevar a cabo un juicio sobre una objetualidad que aparece a la conciencia intuitiva es, como ya Husserl había de alguna manera mostrado en *IL*, un momento derivado, fundado sobre una intuición básica. Algo que con toda justeza ha sido llamado por la escuela fenomenológica *horizonte antepredicativo* es, sin lugar a dudas, un momento fundamental para comprender rectamente la relación entre lo fundante y lo fundado, tal y como ya se encuentra en la teoría de la intuición categorial y que en las elaboraciones de *Ideas* resuena bajo una nueva luz.[148] Es el mismo Husserl quien señala: «Todo posible objeto, o dicho lógicamente, "*todo objeto de posibles predicaciones verdaderas"*, tiene, justo, *sus* modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su "identidad personal", lo "aprehende", antes de todo pensar predicativo» (Hua III: 11). Desde esta lectura se podría afirmar, siguiendo a Husserl, que no es en el "logos apofántico", pues, donde se encuentra la cosa dándose originariamente como ella misma. Así también en el desarrollo de la intuición categorial a nivel de *IL* es factible observar que los actos de síntesis predicativa se dan sobre una base intuitiva fundamentante que posee de suyo sentido previo a la predicación misma.[149] Todo ello en el contexto de los

[148] En este sentido, para Rodríguez: «La teoría husserliana de la intuición categorial como acto *fundado* en la percepción sensible y la posterior idea de una experiencia antepredicativa de los objetos-sustrato, indica que hay un darse evidente de los objetos antes de toda inserción en una estructura predicativa». Rodríguez, *op. cit.,* p. 47.

[149] Serrano de Haro señala que la base de la síntesis categorial se encuentra en el aparecer ante-predicativo de lo real, en la manifestación viva e intencional del mundo: «La síntesis categorial que puede convertir las cosas en sintagmas nominales de sujeto, las propiedades en predicados, los grupos en conjuntos, los sucesos en situaciones objetivas, opera esta novedad del entendimiento sobre la base de un aparecer «pre-predicativo», «a-predicativo», de las realidades y de la realidad. Este dominio subyacente de la experiencia, que no coincide con una mera sensibilidad caótica como

pasajes de *Ideas* que ahora comentamos subraya que la intuición individual es el acto desde el cual cobra sentido la intuición esencial ya que «no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda y de desarrollar la conciencia de un ejemplar» (Hua III: 12). Con todo, es necesario tener en consideración que uno y otro modo de la intuición deben ser comprendidas desde la diferencia que supone que la intuición de lo singular o individual se dirige a una modalidad de la objetividad que da preeminencia a lo sensible. A la intuición eidética, por su parte, se le *dan* las esencias lo cual supone, como lo señalamos en su momento, una captación de lo dado en términos suprasensibles.

d. Intuición imaginativa.

Es necesario considerar que el *eidos* o esencia alcanza su ejemplificación en la intuición singular o individual, según sostiene Husserl, aunque esta intuición no ocurra siempre precisamente en la vivencia que se tiene de lo "existente" apareciendo "en carne y hueso". Es decir, la intuición de lo esencial pude ocurrir a través de la percepción o del recuerdo, pero también en la fantasía. Husserl lo expresa de la siguiente forma: «(…) podemos, para aprehender una esencia en sí misma y *originariamente*, partir de las correspondientes intuiciones empíricas, *pero igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien "meramente imaginativas*» (Hua III: 12). En este sentido, a manera de ejemplo, es en la "libre fantasía" donde también es factible producir "formas espaciales". De modo análogo melodías, procesos sociales, sentimientos placenteros o desagradables, son cosas que la imaginación, sin una referencia

material bruto de operaciones cognoscitivas, es justamente una vida intencional, básicamente perceptiva, que trae consigo la noticia efectiva del mundo». Serrano de Haro, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl.,* p. 86.

directa y actual a la experiencia concreta, puede producir. A partir de estas intuiciones no aprehensivas de lo existente, gracias a la fantasía, se vuelve posible intuir originariamente las esencias, incluso adecuadamente, sin que sea necesaria la presencia efectiva de tal o cual objetividad. Con ello, la posibilidad de evidencia y cumplimiento, es decir, de verdad en términos de conocimiento como adecuación entre una intención significativa y la intuición correspondiente que resulta de la intuición de esencias se aleja claramente de lo factual. La propia intuitivación eidética se articula, entonces, como condición de posibilidad de verdades que no mientan hechos. En este sentido, Husserl destaca que «el aprehender intuitivamente *esencias no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos,* por lo que tampoco cabe concluir de ellos solos la más insignificante verdad de hecho» (Hua III: 13). La ideación es, finalmente, una modalidad del pensar, si se nos permite hablar en estos términos, que piensa y ve esencias cuya posibilidad reside en los rendimientos de la intuición esencial.

e. Juicio esencial y juicio eidético.

Cabe hacer aquí una aclaración terminológica importante relativa al acto de juzgar sobre esencias y al juzgar eidético en general.

Cuando Husserl se refiere al juicio sobre esencias, lo que señala es a una forma de conciencia cuya referencia descansa de alguna manera en la experiencia; la aprehensión de dicha esencia se lleva a cabo de manera singular. Esto significa que la intuición efectivamente ocurre en relación a las cosas y sus esencias; se les aprehende de modo particular e individual. Algo diferente sucede con los juicios de validez universal eidética. En ellos las individuaciones son, más bien, ejemplos singulares de las esencias generales, de modo análogo a cómo se comporta la

abstracción ideatoria en la teoría de la intuición categorial. Los juicios universales, en los planteamientos de *Ideas*, juzgan "indeterminadamente" y de manera esencial e "incondicionada". Esto significa que la experiencia, el menos en un sentido lato, no constituye la base de tales juicios. Respecto a su *universalidad esencial*, Husserl advierte: «también esta, así como la intuición que hace de las esencias sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias, *pero no en una experiencia de ellas*» (Hua III: 14). Este "tener a la vista" no está obligado a caer en los límites de lo singular-existente; sin embargo, la visión de ello sí que es fundamental, incluso la que provee la fantasía, como se dijo antes. En última instancia, los juicios sobre esencias son pensados por Husserl en términos de una referencia muy clara a la experiencia que intuye objetivamente individuos. Como una suerte de forma superlativa de este tipo de juicios, los eidéticos-universales poseen un carácter ideal que, sin embargo, no omite la singularidad de lo dado a la intuición. Estos juicios juzgan sobre lo universal pero no colocan al ser individual en ellos. Estos juicios juzgan la *universalidad esencial ideal*.

El juzgar eidético, de acuerdo con Husserl, es, pues, un acto en que la relación entre un caso y una universalidad se presenta. Su carácter es apodíctico, es decir, universalmente necesario. Este juzgar se puede transportar «a algo individual puesto como existente o a una esfera indeterminadamente universal de individuos» (Hua III: 15). El correlato de este es el juicio eidético; consiste en una relación también eidética, consecuencia a su vez apodíctica del propio juzgar: «Todo caso eidético especial y singular de una relación eidética universal se llama, en cuanto tal, una *necesidad esencial. Universalidad esencial y necesidad esencial son, pues, correlatos*» (Hua III: 15). En un tercer momento, Husserl habla de las proposiciones verdaderas, también eidéticas, en el sentido que son producto del juzgar que lleva a cabo este tipo de juicios. Estas proposiciones también establecen una relación entre la universalidad, la necesidad y lo incondicionado o apodíctico, es decir, muestran enunciativamente la relación necesaria entre el caso individual y lo universal necesario. A diferencia de las leyes universales de la naturaleza, como

aquella que establece que todos los cuerpos son pesados, Husserl piensa en la universalidad apodíctica eidética desde una perspectiva más "formal"; el equivalente a la ley natural que usa de ejemplo sería algo así como "todas las cosas materiales son extensas". Finalmente, una proposición universal eidética, para Husserl:

> (…) enuncia lo que se funda puramente en la esencia de una cosa material y en la esencia de una extensión, y lo que podemos traer a evidencia intelectual como validez universal "incondicionada". Esto sucede porque hacemos que se nos dé originariamente la esencia de la cosa material (quizá sobre la libre ficción de una cosa semejante), para dar luego, en el seno de esta conciencia en que se nos da la esencia, los pasos mentales que requiere la "evidencia intelectual" – el darse originariamente la relación esencial sentada expresamente por la proposición. El corresponder a semejantes verdades algo *real* en el espacio no es un mero *factum*, sino, en cuanto caso especial de leyes esenciales, una *necesidad esencial* (Hua III: 16).

Las cosas reales individuadas como contenido de las proposiciones universales eidéticas terminan siendo, en este caso, más que meros hechos singulares. Justamente la *esencia* de eso aquí denominado "lo real" queda destacada en las verdades que son el contenido de los juicios eidéticos. El darse originario de la esencia de la cosa es, en este sentido, posible y, al mismo tiempo, capaz de evidencia intelectual a través de la proposición correspondiente.

f. Ciencias de hechos y ciencias eidéticas. *Ontología regional*.

La distinción entre hechos y esencias, deriva necesariamente en una división epistemológica en cuanto a los modos en los que puede llevarse a cabo el conocimiento científico en sentido teorético. Cabría aún preguntarse si la fenomenología es o puede ser, y en qué media, comprendida como un modo del

conocer constituido por juicios eidéticos. Por lo pronto es necesario apuntar que Husserl establece una diferencia clara, como se señaló antes, entre ciencias de hechos y ciencias de esencias. Donde las ciencias de hechos ven el objeto factual, las de esencias puras no permiten la participación de elementos empíricos. Por ejemplo, la lógica pura, la matemática, la teoría pura del tiempo, no se pueden fundamentar en la experiencia, señala Husserl. Estas ciencias de esencias investigan *posibilidades ideales* y no relaciones reales. ¿Sucede lo mismo con el modo de hacer filosofía que lleva a cabo la fenomenología tal como la hemos venido presentando? Hay que buscar, en todo caso, el fundamento de este tipo de ciencias de esencias eidéticas en la *intuición esencial* y no en evidencias mediatas. Lo inmediato, eidéticamente pensado, se refiere a las evidencias fundadas «en esencias originariamente intuidas» (Hua III: 17). De acuerdo con lo que Husserl ha venido estableciendo hasta ahora, resulta claro que hay una relación de dependencia entre ambas modalidades de ciencias que no es bidireccional.

La ciencia eidética excluye, por principio, la consideración de los resultados de las ciencias de hechos. Las ciencias empíricas, por el contrario, dependen para su fundamentación de las ciencias eidéticas. Husserl lo explica de la siguiente manera: «(…) todo hecho implica un contenido esencial *material* y toda verdad eidética inherente a las esencias puras encerradas en este contenido da forzosamente una ley a la que está sujeto el caso singular fáctico y dado, lo mismo que todo caso singular posible en general» (Hua III: 18). Lo que esto implica, como Husserl inmediatamente destaca en el § 9 de *Ideas*, es que la "objetividad empírica" se encuentra subordinada, en tanto "esencia material" a un *género* sumo que se denomina "región". Esta región de objetos, vistos ahora a través de la óptica científica, a su vez, encuentra correspondencia con una región esencial y esta con una "ciencia regional eidética". A esto es a lo que Husserl denomina "*ontología regional"* (Hua III: 19). Por ello puede afirmar: «*toda ciencia de hechos* (ciencia empírica) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas*» (Hua III: 19).[150] La región está compuesta por objetos posibles, es decir, que no es lo "real"

[150] El estatus de las ciencias regionales eidéticas es descrito por Levinas en los siguientes términos: «El conocimiento de las esencias no es tan sólo el conocimiento de un mundo ideal, yuxtapuesto al

empírico lo que fundamentalmente la constituye. Este es el caso de la física, por ejemplo, en tanto ciencia eidética de la naturaleza física en general; Husserl la denomina también "ontología de la naturaleza". Frente a ella, las ciencias naturales como ciencias de hecho o fácticas están subordinadas precisamente a la ciencia eidética que tiene como tarea la investigación de la esencia de la naturaleza en general. En última instancia, de acuerdo con Husserl, las disciplinas científico-materiales requieren de elementos eidéticos-*formales* acabados para su desarrollo. En este sentido, insistimos, cabe la pregunta por la viabilidad de la filosofía en estos términos, es decir, en tanto configuración discursiva "formal" –ontología formal– referida a las condiciones de posibilidad del saber verdadero. Aún más, ¿es "formalmente" como está obligada a hablar la filosofía, incluso en el caso de que sea el acceso a la propia existencia su meta principal?

g. Saber eidético: lo formal y lo categorial. Categorías significativas.

Un comentario sobre la ontología regional, pero sobre todo en relación a una idea de ontología eidética está en cierta manera obligado a considerar el problema de las categorías y el de lo "formal" como elementos constitutivos de estas modalidades del saber. De paso queremos llamar la atención sobre la posibilidad de que las propias categorías de las que se sirve la filosofía posean este estatus "formal" como lo describe Husserl en los primeros pasajes de *Ideas*. La relevancia de este asunto los fines de este trabajo es notoria, considerando además que es importante advertir en qué sentido lo "formal" opera en el esquema categorial husserliano y cómo

mundo empírico. Las ciencias *eidéticas* desentrañan una nueva dimensión del ser: las condiciones mismas de su existencia, la estructura del objeto, sin la cual ni siquiera podría ser. Se sigue, pues, que el conocimiento de dichas ciencias es *a priori,* ya que se ocupan de aquello que cualquier otro conocimiento presupone. Sin lugar a duda, Husserl llama a estas ciencias «ontologías», porque la necesidad de las leyes de las esencias es la necesidad de las condiciones de la existencia misma del ser. El conocimiento *a priori* no se distingue del *a posteriori* simplemente por el hecho de ser necesario, de ser «apodíctico» El conocimiento *a priori s*upone también una *dignidad ontológica*». Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición.,* p. 144.

impacta críticamente esto en los planteamientos que Heidegger elabora respecto a la propia indicación formal.

Por principio, es necesario apuntar que el elemento eidético está plenamente constituido de modo "inherente", de acuerdo con Husserl, por categorías formales. Dado que la "región" está compuesta por objetualidades a las que no pertenece el estatus de "reales" sino *ideales*, las categorías –en el entendido de que les conviene un estatus *formal*, es decir, vacío de contenido material– se vuelven instancias necesarias para considerar la posibilidad de un saber eidético tal como Husserl lo plantea en esta primea sección de *Ideas*.

Hacia el §10 del texto que comentamos, Husserl sostiene que una categoría, en principio, remite a una "región respectiva", por ejemplo, a la naturaleza física. Además de esto, la categoría establece una relación entre el componente material de la región con su *forma*: «o lo que es lo mismo, con la *esencia formal objeto en general* y con las *categorías formales* inherentes a esta esencia» (Hua III: 21). Por un lado, están las "esencias materiales", que Husserl llama, tomado con cautela, las "verdaderas" esencias, y por otro las "*formas de esencias"*. Por ponerlo en estos términos, tendríamos sobre la mesa "esencias materiales" y "esencias formales". Estas poseen un carácter eidético y, además, "vacío": «una esencia que *se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles*» (Hua III: 21). Lo "formal", pues, aclara Husserl, no es una región, sino la "forma vacía" de una región general; es decir, tiene bajo sí a todas las regiones con todos sus casos de contenido material. En cierto sentido, como esperamos mostrar más adelante, esta "forma vacía" trasciende la "generalidad". En este orden de cosas, lo que se denomina "ontología formal" es la instancia que abre la posibilidad de todas las ontologías materiales: ciencia eidética del objeto en general. Otorga, continúa Husserl, a las ontologías regionales una «constitución formal común» (Hua III: 22). Ello significa que hay una ciencia formal o dicho en otros términos una *ontología eidética* que trata de lo universal exento de toda objetividad material; esta ontología

formal no es otra que la lógica pura (*mathesis universalis*).[151] Así, los pasajes de *Ideas* que aquí comentamos presentan una aproximación analítica a aquello que permite la consideración de las condiciones de posibilidad de que algo se dé en tanto *algo*, posibilidades que se encuentran referidas y examinadas desde una categorización formal que apunta a estratos eidéticos en los siguientes términos:

> (…) objeto es (…) toda cosa y cada cosa, y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*. Pero todas juntas remiten a un pequeño grupo de verdades inmediatas o "fundamentales" que funcionan en las disciplinas puramente lógicas como "axiomas". Definimos, pues, como *categorías lógicas o categoría de la región lógica objetos en general* los *conceptos puramente lógicos fundamentales* que aparecen en estos axiomas (…) en la medida en que haya de poder ser en general un algo (Hua III: 22).

Husserl no duda en decir que estas categorías o conceptos puramente lógicos son analíticos en un sentido preeminente. Este carácter analítico adquiere en *Ideas* el estatus del «único concepto filosóficamente importante» (Hua III: 22). Estas "verdades fundamentales" que operan como axiomas, pues, habría que entenderlas como las categorías puras, aquellas que no incluyen en sí ningún elemento sensible, como ya se había establecido en la teoría de la intuición categorial a nivel de *IL*. Ahí la abstracción ideatoria origina conceptos puros que aparecen como rendimiento de la intuición de lo universal ahora denominadas categorías lógicas – propiedad, relación, identidad, por mencionar algunos ejemplos que proporciona el mismo Husserl tanto en *Ideas* como en *IL*.

---

[151] En un sugerente pasaje sobre la *Mathesis universalis* escribe Leibniz: «Porque mi invención comprende el uso de la razón entera, un juicio para las controversias, un intérprete de nociones, una balanza para las probabilidades, una brújula que nos guiará a través del océano de las experiencias, un inventario de las cosas, una tabla de los pensamientos, un microscopio para examinar las cosas presentes, un telescopio para adivinar las lejanas, un cálculo general, una magia inocente, una cábala no quimérica, una escritura que cada uno leerá en su propia lengua; y, finalmente, una lengua que se podrá aprender en pocas semanas, y que en seguida se extendería por todo el mundo. Y que llevaría consigo, adonde quiera que fuese, la verdadera religión» en G.W. Leibniz, Carta, 1679, citado por U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, p. 11, 12.

Hay que tomar en consideración, además, las *categorías significativas*. Estas se refieren a «los conceptos fundamentales de las diversas formas de proposiciones, miembros y formas de estos, conceptos que son inherentes a la esencia de la proposición (apófansis)» (Hua III: 22). En este orden de ideas, Husserl establece una relación de correspondencia entre objetualidades y la significación en general. Esto quiere decir que aquello que se puede determinar verdad en relación a las significaciones en general, vale también para las objetualidades en general. Las significaciones, así entendidas, en tanto se relacionan y se refieren a cosas, abren la posibilidad de considerar una lógica proposicional que contiene dichas significaciones. Proposicionalmente acontece una mostración de significados referidos a los objetos. Pero en tanto se habla de significaciones y objetos en general, también cabe pensar en la lógica apofántica como “miembro” de la ontología formal. Es decir, hay categorías objetivo-formales que se articulan, por decirlo así, en categorías significativas-apofánticas que mantienen su carácter general debido a que expresan verdades puras sobre objetividades. Las categorías, así, señala Husserl, son, por un lado, conceptos significativos, es decir, mostrativos y, además, son “esencias formales” que hallan su expresión en el carácter apofántico mismo que les es propio. La relación de correspondencia, finalmente, se establece entre las esencias categoriales y los conceptos categoriales o significaciones, que implican expresión por medio de la significación misma.

h. Formas y sustratos.

En este orden de ideas, Husserl sostiene que las objetividades en general, en tanto mantienen una correspondencia con las significaciones en general, reclaman una distinción, dentro de la morfología de las distinciones significativas, entre las *formas* sintácticas asociadas con categorías sintácticas y las *materias* sintácticas asociadas con categorías de sustratos. Las objetividades en su dimensión sintáctica derivan,

gracias a formas sintácticas, de otras objetividades llamadas aquí de sustrato, plenas en sí mismas de sentido antepredicativo. Se podría decir que por medio de formas sintácticas las categorías sintácticas muestran objetividades que corresponden a categorías de sustratos. Como ejemplos de estas categorías sintácticas Husserl refiere a la relación, cualidad, pluralidad, entre otras. De tal modo, es viable afirmar que toda objetividad que se ofrece a la conciencia intuitiva puede ser mostrada gracias a formas sintácticas a las que corresponden categorías como las señaladas. Esto sin olvidar la correspondencia a los últimos sustratos, a los que Husserl denomina "objetos de primero o ínfimo grado". Esto posibilita determinar lógica y sintácticamente a dichos "objetos" a través, señala Husserl, de diversas formas sintácticas; a su vez, deja que se constituyan objetividades "de grado superior". En el caso del pensar predicativo:

> (…) brotan paso a paso expresiones con los correspondientes cuerpos apofánticos de significaciones, que reflejan toda la organización y formas de las objetividades sintácticas en sintaxis significativas exactamente paralelas. Todas estas objetividades categoriales pueden funcionar, lo mismo que las objetividades en general, como sustratos, a su vez, de entidades categoriales, de las que cabe decir otro tanto, y así sucesivamente. A la inversa, cada una de estas entidades remite con evidencia a *sustratos últimos*, a objetos de primero o ínfimo grado, o sea, a objetos *que ya no son entidades categoriales sintácticas,* que en sí mismos ya no encierran nada de aquellas formas ontológicas que son meros correlatos de las funciones del pensamiento (…) (Hua III: 24).

La *región formal* "objetividad en general" se divide, pues, en dos grandes esferas correspondientes; los sustratos materiales últimos, objetivamente primeros, y las objetividades sintácticas. Estás últimas son derivadas y, aunque pueden operar como sustratos ellas mismas, la remisión final tiene como base la objetividad "ínfima", fundante y primera. La propia estructura de las significaciones permite concebir, de acuerdo con Husserl, los sustratos últimos que ya no tienen forma sintáctica. A estos se les denomina en *Ideas* "términos", los sustratos de las formas

apofánticas de toda proposición; los “últimos términos”, aquellos que no tienen nada de forma sintáctica.[152] Estas consideraciones nos conducen, finalmente, a la referencia que hace Husserl a las esencias, no solo a las de naturaleza material o singular, sino a las que entran en la categoría de la lógica cuyo ámbito es lo “formal”.

i. Esencias: género y especie, formalización y generalización.

Bajo la consideración de las esencias, Husserl sitúa las que pertenecen al ámbito de la lógica pura, que son vacías en relación a las que poseen contenido material. Ambas se someten a una gradación en términos de *género* y *especie*. El género se refiere al “sumo género” y consiste en aquellas esencias que no tienen sobre sí género alguno, por ejemplo, las “vivencias en general”. Al sumo *género* corresponde la significación en general. La *especie* indica las diferencias específicas de las singularidades eidéticas. Por ejemplo, al sumo *género* “números cardinales” corresponden las *especies* uno, dos, tres… Lo singular eidético, en última instancia, no permite bajo sí esencias más especiales y debe estar contenido en lo general “directa o indirectamente”, señala Husserl. En este sentido, «Lo singular eidético implica, pues, la totalidad de las universalidades que están sobre él y que a su vez “están encajadas unas en otras” y gradualmente, lo superior siempre en lo inferior» (Hua III: 31).

Ahora bien, la “generalización”, de acuerdo con lo anterior, está dotada de un contenido que la “formalización” no posee, señala Husserl. A esta la distingue su carácter *lógico-puro*. La noción de “especialización” dista, a su vez, del concepto

[152] A lo que hace referencia la noción de sustrato es a la materia sintáctica. Estos pueden ser llenos o vacíos. Los llenos son los que están dotados de contenido material. Los sustratos vacíos se refieren, apunta Husserl, a la «totalidad de relaciones que entran en el contenido de la lógica pura como *mathesis universalis* con todas las objetividades categoriales de que están constituidas estas relaciones» (Hua III: 28).

“desformalización”, que significa “llenar” precisamente la forma vacía, dotar en cierta manera de contenido a lo puramente lógico. «Con arreglo a esto –advierte Husserl–, no debe confundirse la subordinación de una *esencia* a la universalidad formal de una esencia *lógico-pura* con la subordinación de una esencia a sus *géneros* esenciales superiores» (Hua III: 31). Un objeto entendido como singularidad eidética (esencia), digamos un triángulo –para seguir el ejemplo que pone Husserl–, puede estar subordinado, tomado como especie, al género esencial superior “figura espacial”. Por otro lado, esa misma esencia triángulo puede dar contenido, es decir, “desformalizar” precisamente el concepto “formal” “esencia”, entendido este último en un sentido lógico-puro, vacío.

En el seno de una configuración sobre la “generalización” y la “formalización”, a partir de lo expuesto por Husserl en el § 13 de *Ideas*, las categorías concretas ontológico-formales pueden considerarse como “singularidades eidéticas”, es decir, como especies ideales subordinadas al sumo género “categoría ontológico-formal”.[153] Desde esta perspectiva, ¿cabe pensar en una “generalización formal”? Consistiría, si nuestra lectura no se equivoca, en lo que Husserl denomina una genuina especialización hasta llegar a la última diferenciación. En este sentido, todo raciocino particular, determinado y concreto es un caso singular de una determinada *forma lógico-pura* de raciocinio; de modo análogo, toda proposición como singularidad eidética, un caso de una “forma” lógica-pura general de proposición. Hay, pues, “géneros lógicos puros”, “géneros analíticos” que Husserl denomina “esencias lógico-formales” que no residen en los casos singulares dotados de contenido material. Con todo, «tiene toda esencia en general su extensión de casos *individuales*, un conjunto y totalidad ideal de posibles “estos” a los que se la puede

[153] Roberto Walton explica que la “formalización” o “generalización formal” implica un llevar a cabo “un vaciamiento de contenido”, donde este último pasa a segundo plano; lo individual se convierte en general, por decirlo así. Cuando se formaliza un objeto obtenemos un “algo general”, continúa Walton. No como un género supremo material, sino como una “esencia”, como lo invariable (la “X” del objeto) que, además, se da intuitivamente. En este sentido, la “idea” no es lo que metafísicamente existe en sí, sino una «estructura reglante» correlacionada con las estructuras del sujeto. De ahí que la esencia, en palabras del propio Walton, «representa un marco de unidad para dos multiplicidades que se encuentran en una relación recíproca en virtud del paralelismo noético-noemático. Los dos aspectos correlativos son, del lado noemático, el *a priori* ontológico al que están sujetas las apariciones del objeto y, del lado noético, el *a priori* trascendental o constitutivo como estructura reglante para los actos del sujeto». Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, p. 172.

referir en el pensamiento universal-eidético» (Hua III: 27). Lo que Husserl finamente señala es que lo aplicable en este contexto a toda esencia en general se puede transferir a los conceptos en general en tanto estos últimos implican significaciones.

En el mismo tenor, los núcleos de todas las formaciones sintácticas terminan siendo, dice Husserl, "eso que está aquí" individuado. El caso individual de las formas sintácticas se denomina en *Ideas τόδε τι*, es decir, "este-algo"; la presencia fáctica, individual y específica que es sustrato último en posesión de contenido material y objetividad.

Resta, finalmente, especificar la naturaleza de la individuación referida a las formas categoriales. Ahí se encuentran matices importantes que contribuyen a esclarecer la relación entre lo que Husserl denomina sustrato, los conceptos categoriales y lo individual.

Las formas categoriales que remiten correlativamente a un sustrato son "dependientes". «El sustrato y la forma son esencias referidas la una a la otra, inconcebibles "una sin otra"» (Hua III: 28-29). Cuando se habla de un objeto al que «remiten todas las variaciones lógicas», el objeto requerido por la lógica pura, señala Husserl, el absoluto lógico, tenemos un *individuo* que goza de independencia respecto a las formas categoriales; es un concreto o singularidad eidética. En este sentido, señala Husserl, un concreto al que están referidos de manera "inherente" sumos géneros constituidos como unidad, a eso se le llama "región". Ahora bien, esta, la región, tiene una extensión eidética, es decir, posibles individuos –en términos ideales– que conforman una totalidad unificada en relación a las esencias concretas.

Lo que es posible decir en términos verdaderos acerca de dicha región, es decir, en torno a las verdades sintéticas, está fundado en la esencia regional. Husserl denomina "categorías regionales" al conjunto de verdades fundamentales sobre la región determinada. Este tipo de conceptos, las categorías regionales, expresan "*peculiaridades*" de la esencia regional. A diferencia de los conceptos en general que especifican categorías lógico-puras, los regionales manifiestan lo que conviene *a priori*, señala Husserl, "sintéticamente" a un objeto (en tanto individual) de la región

en cuestión. Esta aplicación conceptual, aunque no cae dentro del ámbito de la lógica-pura, sí que goza del carácter apodíctico y necesario. En este sentido, los conocimientos derivados de la esencia regional son sintéticos, materiales y *a priori*. En su calidad de "fundamentales", los conceptos o categorías regionales están configurados en función precisamente de la categoría a la que se refieren.

En última instancia, los esfuerzos de la fenomenología husserliana de la época de *Ideas* están encaminados, como el propio autor señala, a esclarecer las condiciones de posibilidad del conocimiento, meta con la que se podrían identificar los fines de la sexta de las *IL*. Esto quiere decir que lo decisivo es advertir cómo y en qué sentido la conceptuación es posible partiendo de intuiciones, tanto individuales como de aquellas que rebasan el ámbito de lo concreto, ampliamente pensado.

¿Cómo opera, finalmente, el entramado fenomenológico que sitúa Husserl al principio de *Ideas* en relación a la configuración de la idea de una conceptuación filosófica *formal* al mismo tiempo que *indicativa*? ¿Es la "formalización" dentro de los límites de la "ontología formal" como *mathesis universalis* el modelo de lo *formal* al que Heidegger hace referencia cuando pone en marcha la indicación formal?

§ 21. Formalización y generalización en la configuración de la indicación formal

El camino que toma la indicación formal para dar voz a la experiencia de la vida fáctica desde una nueva modalidad de categorizar filosóficamente la experiencia vivida en un mundo no es ciertamente el de la objetualidad cientificista, pero ¿lo es de la "formalización" operativa en la ontología formal? Con esta cuestión como punto de partida, queremos hacer ver algunos elementos que consideramos importantes en la exposición que lleva a cabo Heidegger en GA 60, texto que comentaremos a continuación. El objetivo es mostrar en qué sentido se lleva a cabo en estas lecciones de *Introducción a la fenomenología de la religión* del semestre invernal de 1921/22 una aproximación crítica a la "generalización" (*Generalisierung*) y la "formalización" (*Formalisierung*) tal como Husserl las expuso en el § 13 de *Ideas*. Lo que se busca con esto es establecer en qué medida son adecuadas dichas instancias lógicas de la fenomenología clásica para describir el estatus metódico de la *indicación formal*.

*

A manera de introducción al estatus lógico de la *indicación formal,* Heidegger recurre en *Introducción a la fenomenología de la religión* a un comentario sobre el concepto de lo "histórico", problematizado páginas atrás en este trabajo, y que, de acuerdo con lo ahí expuesto, ha sido tematizado y por tanto comprendido tradicionalmente desde una posición generalizante y "objetualizante". Esto ha incidido en la idea que opera sobre el discurso filosófico "cadente" que piensa sus problemas dentro del marco de la objetualidad. Heidegger lo explica de la siguiente manera:

> Desde hace siglos ha venido siendo considerada la generalidad por parte del objeto como la nota característica de la objetualidad de la filosofía. Y justamente nuestro sentido general de «histórico» puede aparecer adecuado para delimitar un sector preciso dentro de la totalidad de lo ente y llevar a cabo con esta delimitación un trabajo filosófico definitivo, en cuanto que forma parte de la filosofía, como es subdividir la totalidad del ente y asignar a cada ciencia su región propia (GA 60: 56).

"Subdividir" y "clasificar" la totalidad del ente por regiones, señala Heidegger, es desde cierta interpretación, "ontología", como se destacó en el parágrafo anterior. Ello implica el postulado de una *conciencia para* la cual ese ente *es*. Las regiones del ente y la conciencia que lo capta constituyen esa totalidad subdividida en estos dos grandes ámbitos, mismos que pretenden ser el problema filosófico por antonomasia.[154] «Por el lado ontológico, la filosofía tiene que ver con el ente, por el lado de la conciencia, con las leyes originarias de la constitución de la conciencia. Todo lo que es objetivo está bajo la forma de esa constitución» (GA 60: 57), señala Heidegger.[155]

Desde cierta interpretación, la objetividad que asume dentro de sus tareas el llevar a cabo un examen lógico de lo ente desde una perspectiva "general", ha sido también el rasgo distintivo de un modo dominante de comprender la filosofía. Resta discernir hasta donde es viable considerar que destacar la generalidad de los objetos desde esta visión de las cosas sea la meta de la *indicación formal*. Para tal efecto Heidegger estima necesario ver de cerca qué relación subyace entre la "generalización" y la "formalización" a partir de los planteamientos de Husserl en el § 13 de *Ideas* y, en ese tenor, sopesar en qué medida y bajo qué óptica son

---

[154] Heidegger hace mención de dos pensadores que han abordado este problema de un modo señalado que le son absolutamente imprescindibles en varios sentidos: Kant y Husserl. No es este el lugar para desarrollar ampliamente en qué sentido lo es Kant. Esperemos que el capítulo anterior haya dejado claro en qué dirección va la relación entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger en cuanto al tema que nos ocupa.

[155] «(…) cuando en fenomenología se habla de «constitución» nos referimos a la dotación de sentido como obra (*Leistung*) propia de la conciencia pura. Lo que la conciencia «constituye» es precisamente «la objetividad para la subjetividad» (*Ideas I, §* 80, p. 190)». Gómez Romero, "La teoría husserliana de la constitución en *Ideas I.* Planteamiento fundamental de la fenomenología" en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, p. 93.

elementos que aciertan a determinar la auténtica finalidad de la filosofía, concretamente de la fenomenología hermenéutica. En esta misma dirección, los análisis buscan establecer hasta qué punto la indicación formal persigue una configuración categorial de naturaleza totalmente distinta a la de la "generalización" y la "formalización" tal como las aborda Husserl en 1913. Esto derivará, como esperamos mostrar, en una comprensión radicalmente diferente del categorizar filosófico en su aspecto *formal* respecto a lo asumido tradicionalmente por las tendencias objetivantes.

*

Es primordial recordar desde el inicio, apunta Heidegger, que fue Husserl quien desarrolló fenomenológicamente la importante distinción entre "generalización" y "formalización". Es necesario no perder esto de vista porque dicha diferenciación constituye un punto de partida fundamental para arrojar luz sobre el sentido y alcances de la *indicación formal* tal como lo expresa Heidegger mismo en el siguiente pasaje:

> La importancia de la distinción la ve [Husserl], sobre todo, por la parte de la ontología formal y por la parte de la fundamentación de la lógica pura de objetos (mathesis universalis). Queremos intentar seguir construyendo esta distinción y explicar en este perfeccionamiento el sentido de la indicación formal (GA 60: 57).

En *Ideas* escribe Husserl que la "generalización", como se dijo anteriormente, es «la subordinación de una esencia a sus *géneros* esenciales superiores» (Hua III: 31). La esencia "rojo", ejemplifica Heidegger siguiendo a Husserl, está subordinada a su género superior "color"; este, a su vez, a su género esencial superior "cualidad sensible". Por ello es correcto determinar la "generalización" como una «*generalización genérica*» (GA 60: 58). Con todo, es evidente que hay una relación entre "rojo" y "color" de índole distinta que la existente entre "cualidad sensible" y

“esencia”. Esta última ya anuncia la diferencia entre “generalización” y “formalización”. Al respecto Husserl anota en el citado §13 de *Ideas*: «Más bien habrá que designar todas las categorías ontológico-formales como singularidades eidéticas que tienen su sumo género en la esencia “categoría ontológico-formal en general”» (Hua III: 28). Dichas categorías formales son, por ejemplo, “esencia”, “objeto”, etc. Estas pertenecen, por decirlo así, a otro orden que ya no está, como en la “generalización”, atada a un “campo temático” (*Sachgebiet*) concreto en el cual, explica Heidegger, «[l]a secuencia de grados de lo «genérico» (géneros y especies) está determinada *temáticamente*» (GA 60: 58).

En este tenor, en la “formalización” lo pensado y traído a concepto queda “libre” de la tematización material de una región de cosas (*Dinge*); no hay aquí “secuencia de grados” como en la “generalización”. Con todo, aunque la concatenación temática material está ausente en el caso de la “formalización”, ha de haber una *motivación*, señala Heidegger, algo que la impulse. El *motivo* de esta es planteado en las lecciones como el «*sentido de la referencia actitudinal misma* (*Sinn des Einstellungsbezugs* selbst)» (GA 60: 58). Esto significa que, en última instancia, la índole de las configuraciones categoriales y formales de la “formalización” así entendida otorga preeminencia a la objetividad y, con ello, a una comprensión de las cosas teoretizante; evidentemente no es esta la meta del saber fenomenológico hermenéutico, de acuerdo con el proyecto heideggeriano de esta época. Esto se devela cada vez con más nitidez en tanto la exposición se aproxima a la afirmación que sostiene que el sentido de lo *formal* de la *indicación formal* no es el de lo “formal” de la “formalización”. Ciertamente la consideración del objeto en esta última, explica Heidegger, no está centrada en determinar la quididad de este, es decir, en captar sus “notas generificantes”. Sin embargo, en tanto lo característico de la “formalización” es que en ella se lleva a cabo una “referencia actitudinal” (*Einstellungsbezugs*), esta determina teórica y objetualmente al objeto *como algo* general (*Gegenstand überhaupt*), considerando, a la vez, que lo formal-determinante del propio objeto está en él mismo y no en relación a una gradación temática (rojo-color-cualidad sensible).

De acuerdo con lo anterior, en las configuraciones objetuales opera una comprensión de lo "formal" que teoréticamente domina los rendimientos del conocimiento científico. Como hemos intentado señalar aquí, para Heidegger, el origen de lo teorético puede ser abordado fenomenológicamente partiendo de las tres *indicaciones* que constituyen la totalidad de sentido que explica fenomenológicamente la experiencia de la vida fáctica: el contenido, la referencia y la ejecución. Concretamente es en el sentido referencial ejecutado actitudinalmente donde se localiza la clave para entender el origen de lo "formal" de la "formalización" en los términos de la ontología formal. El ámbito filosófico, situado irreflexivamente en esta comprensión del asunto, corre el peligro de quedar determinado desde posicionamientos que terminan enmarcándose en una actitud cientificista teorética. Esta consideración de lo "formal", pues, hace referencia a las categorías ontológico-formales y, en ese orden de ideas, se ejecuta lejos del ámbito de lo originario, aunque justamente parta de él. Es preciso recordar ahora que, en última instancia, para la *ciencia originaria preteorética* la actitud cientificista, el intento de desarrollo de una *mathesis universalis*, la objetivación, ordenación y eventual "formalización" de las regiones de cosas, son todas ellas *modos* de experienciar la vida, de lidiar con el mundo, de abordar la experiencia fáctica.

El sentido de lo *formal* en la indicación formal, a diferencia de lo anterior y como esperamos dejar en claro en el siguiente parágrafo, no puede quedar determinado por la "formalización" tal como esta acontece en el terreno de la ontología formal. De acuerdo con Heidegger, «[l]o común de la formalización y la generalización es la noción de «general», mientras que la indicación formal nada tiene que ver con la generalidad. El significado de «formal» en «indicación formal» es *más originario*, pues uno se está refiriendo en la «ontología formal» a algo conformado objetivamente» (GA 60: 59). En este sentido, cuando la mirada fenomenológica advierte que lo experienciado se experiencía en sentido referencial ejecutado actitudinalmente ello aporta la explicación fenomenológica del origen de lo teórico y de los modos en lo que es posible entender lo "general" en función de la "formalización". Otra forma de plantearlo es que la objetualización abre la posibilidad de concebir algo "formalmente" en tanto objeto (*Gegenstand*) así como de concebir

vivencias y cosas en general (*Erlebnis überhaupt*, *Ding überhaupt*) (GA 60: 59). Las metas de la indicación formal, por el contrario, no corresponden ni a la comprensión ni a las metas de lo "formal" de la "formalización". Si lo objetual y teorético no son, como Heidegger quiere demostrar, lo *originario*, entonces cabe la posibilidad de que la *indicación formal* permita ver los fenómenos sin este tipo de determinaciones de sentido.

En función de lo dicho, estrictamente hablando, tanto la "generalización" como la "formalización" prejuzgan aquello a lo que se aproximan cognoscitivamente. De modo concreto, por el lado de la "generalización", esta coloca lo comprendido ordenado temáticamente. Sucede que el objeto del conocer se inserta en un conjunto global dispuesto de acuerdo a cierta jerarquía o gradación. Heidegger lo explica en los siguientes términos: «La generalización es una determinada gradación, esto es, una gradación de notas inmanente al tema, las cuales están relacionadas entre sí por medio de la mutua afectación, de modo que la nota más general apunta a la última, a la ínfima» (GA 60: 61). Esto significa que lo determinado en la "generalización" recibe su designación quiditativa de otro elemento que se encuentra en el mismo complejo ordenado al que el primero pertenece y que "envuelve" a este, por ponerlo así. En la "formalización", por otro lado, no ocurre un ordenamiento temático y gradual centrado en la determinación de los objetos en función de su quididad. De acuerdo con Heidegger, gracias a la "formalización" lo objetual emerge finalmente como algo que se pude determinar cognoscitivamente en tanto captable, dado. Este "objeto en general" es el modo teorético en que la referencia se ejecuta. En las lecciones de GA 60 se sostiene que la "formalización" es «la determinación de un algo en cuanto objeto, la asignación a una categoría objetiva formal que, por su parte, no es originaria, sino representa tan solo la conformación de una referencia» (GA 60: 61-62). Esta referencia, en tanto teorética, es el modo objetual de experienciar lo experienciado desde la ontología formal que Heidegger constantemente identifica con la *mathesis universalis* de cuya lógica no puede alimentarse su proyecto fenomenológico.

En este orden de cosas, si atendemos a lo expuesto por Heidegger en *Introducción a la fenomenología de la religión*, lo formal de la indicación formal, como se ha señalado, se resiste a una identificación con lo "formal" de la "formalización" pues esta última supone una lógicización general. La "formalización" se refiere a la teoría de lo formal lógico y lo formal ontológico (*mathesis universalis*), apunta Heidegger. La teoría de lo formal ontológico implica una consideración cognoscitiva en términos de una región teórica que, siendo "formal", ciertamente no establece "nada" sobre el contenido quiditativo de los objetos a los que se refiere, pero que finalmente los ve como "algo en general" (*Etwas überhaupt*).

A partir de lo anterior, es posible afirmar que Heidegger pretende llevar a cabo una "fenomenología de lo formal" que quiere ser una «consideración originaria de lo formal mismo y explicación del sentido referencial dentro de su ejercicio» (*ursprüngliche Betrachtung des Formalen selbst und Explikation des Bezugssinns innerhalb seines Vollzugs*) (GA 60: 62). En este orden de ideas, se advierte claramente que la indicación formal se refiere a un sentido de lo *formal* que pretende ser más originario que cualquier configuración teorética, en el sentido de que lo que busca llevar a expresión categorial es la propia vida fáctica.

*

En última instancia, destacar dentro del ámbito del experienciar la totalidad de sentido de la vida fáctica conformada por el contenido (*Gehalt*), la referencia (*Bezug*) y, de manera señalada, la ejecución (*Vollzug*) es la meta de la fenomenología, tal como la entiende Heidegger en la época de estas lecciones; dar el "«*λόγος*» de los fenómenos". Las tres instancias que operan veladamente en la "generalización genérica" y la "formalización" solo han podido ser destacadas fenomenológicamente, de acuerdo con nuestra lectura, poniendo en marcha el recurso metódico de la indicación formal. Y es que la "formalización" no logra por sí misma situarse en el camino hacia esa meta porque desde el inicio considera como

fundamental la actitud teorética-objetivante que, como se ha reiterado aquí, no es posible identificar con el ámbito originario desde el cual la fenomenología ha de partir y al cual aspira retornar para iluminarlo de nuevo. Lo formal-ontológico al omitir toda alusión al contenido (*Gehalt*) es ciega para pensar originariamente el fenómeno, la vida fáctica, pues asume el modo teorético-objetivo del experienciar como la referencia (*Bezug*) preeminente. La *formalización* propia de una *mathesis universalis* tampoco tiene ojos para poner de relieve la *Vollzug*, el modo como se *ejecuta* la referencia, y termina por asumir una posición unívoca respecto al contenido (GA 60: 63). De acuerdo con Heidegger, la historia de la filosofía está dominada por la tendencia a comprenderlo todo desde esta perspectiva parcial alejada del ámbito originario.

Entonces, ¿por qué, finalmente, lo "formal" de la formalización, tal como se ha explicado en este apartado, prejuzga un sentido que no permite el acceso correcto a las estructuras de la vida fáctica? Como Heidegger mismo ha señalado, aquí siguiendo el pasaje arriba citado (GA 60: 63), el sentido de referencia está dominado por la configuración epistemológica clásica que establece un sentido intencional desde la posición que ve los polos sujeto-objeto como lo originario. La "formalización" vista desde la lógica de la ontología formal lo que hace es objetivar en términos vacíos aquello que piensa, pero es un modo de la "formalización" que remite a esencias formales puras, géneros analíticos que carecen de todo contenido material. Esta universalidad formal cuyo modelo es matemático no empata con los fines de una *categorización formal* que extrae de la propia vida fáctica, el fenómeno que verdaderamente le incumbe a la filosofía en el programa heideggeriano, sus conceptos. Dicho de otra manera, la formalización eidética juzga de antemano lo pensado como adecuado *a priori* a un esquema universal-eidético que no extrae, como en el caso de la indicación formal, su sentido de lo dado fácticamente preeminentemente ejecutivo.

§ 22. Lo *formal* de la indicación: estatus conceptual de la indicación formal

La pregunta que interesa despejar en este subapartado es cómo da a entender la indicación formal eso a lo que se refiere; la vida fáctica tal como esta se da. Esta meta habría que ubicarla dentro del problema que pregunta por el estatus de la *indicación formal* en tanto recurso metodológico para acceder fenomenológicamente a la estructura de la vida fáctica. Lo anterior se justifica porque la indicación formal posee características particulares que hacen de ella un modo de la conceptuación filosófica con metas y un carácter *formal* muy concretos. Sobre todo, ahora interesa destacar que los fines a los que tiende la indicación formal están determinados por el *modo* en el que la propia conceptuación opera y en qué sentido destaca *formalmente* aquello a lo que se refiere. El aspecto formal de la indicación, que no es el que determina los posicionamientos universales-eidéticos de la lógica generalizante (*mathesis universalis*), como se señaló antes, requiere ser aclarado. Lo que se pretende destacar en las siguientes páginas, pues, es que lo formal-indicativo del recurso categorial de la fenomenología hermenéutica constituye una unidad de sentido que requiere ser pensada precisamente como tal, donde sus miembros operan solo en tanto se copertenecen metodológicamente.

De tal modo, el carácter formal y modal de la *indicación*, en este contexto, debe ser comprendido a partir de la propia facticidad como lo que marca el rumbo y la naturaleza de este modo de la conceptuación filosófica. Con ello se evita confundir su sentido con la “forma” lógicista tal como esta opera en la “formalización” antes referida. En este tenor, lo *formal* en la *indicación,* señala Heidegger en *Anotaciones la* Psicología de las visiones del mundo *de Karl Jaspers,* implica, estrictamente hablando, la posibilidad de ganar de nuevo:

> el sentido de lo formal partiendo de un modo caracterizado de manera determinada de aquello que está disponible de modo histórico, fáctico y

> concreto y explicando, de modo igualmente determinado, dicha experiencia de partida, en qué medida la expresión conceptual propiamente entendida vuelve a recuperar lo formal, de tal manera que la formación de conceptos no signifique ya una mera exposición de un tema teórico con un propósito exclusivamente teórico, sino el propio experimentar, aclarado mediante la interpretación, o, lo que da igual, el propio llamar la atención sobre ello comunicándoselo a los demás (GA 9: 27, 28).

Con esto Heidegger subraya que la conceptuación filosófica proyectada en sus cursos de la década de los veinte remite a la experiencia como ámbito originario donde se encuentran formas, comportamientos modales a través de los cuales *habla* la vida fáctica. En este sentido, la indicación formal, más que pretender la exposición teórica, general y formalmente logicista de un tema dado, intenta categorizar preteoréticamente cómo es que se ejecutan los modos y contenidos de la experiencia, todo esto enmarcado por el carácter histórico de la propia facticidad, de acuerdo con el pasaje arriba citado.

En este sentido, las figuras expresivas o conceptos de los que la fenomenología se vale para llevar a cabo su tarea –léase la explicitación de la estructura de la vida fáctica– interpretan la existencia "haciéndola accesible" desde una orientación categorial sujeta a constante "renovación", a permanente apropiación de parte del vivir fáctico mismo. Estas "formaciones conceptuales", señala Heidegger, aspiran a mantener a las figuras expresivas en su "genuina «agudeza»" destacando modalmente los caracteres estructurales de la experiencia de la vida fáctica. Veamos ahora un poco más de cerca cómo podría abordarse el problema de la configuración conceptual de la filosofía con el aspecto *formal-indicativo* como hilo conductor del análisis.

a. Hacia una reconfiguración de la conceptuación filosófica de cara a lo formal-indicativo.

Nos encontramos frente al problema, como se ha reiterado a lo largo de todo este trabajo, de conducir la práctica filosófica hacia un cuestionamiento que dé cuenta de sus propios recursos categoriales. El cómo de la conceptuación del filosofar no es, pues, el del estatus científico entendido como universalización eidética de contenidos generales en términos lógico-formales. Los conceptos de la filosofía, concretamente los de la fenomenología hermenéutica, poseen otro sentido y un modo de asumir un carácter *formal* e *indicativo* que evidentemente requiere ahora aclaración.

En el semestre estival de 1920 Heidegger imparte las lecciones que llevan por título *Fenomenología de la intuición y la expresión. Teoría de la formación de conceptos filosóficos* (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*) (GA 59). En el testimonio que de ellas tenemos se aportan algunos comentarios puntuales que merece la pena destacar ahora en relación al modo en que el problema de la conceptuación filosófica puede abordarse desde la deriva hermenéutica. Sirvan estas referencias como preámbulo a la dimensión formal e indicativa de las categorías fenomenológicas que ensaya Heidegger en esta época.

Por principio, es de llamar la atención que desde el inicio de estas lecciones –en las cuales no se encuentra desarrollada explícitamente la teoría de la indicación formal sino por momentos mencionada y acaso tímidamente "indicada"– Heidegger manifiesta la imposibilidad de llevar a cabo una teoría acabada de la formación de los conceptos filosóficos. En primera instancia, las razones para tal limitación provienen, por así decirlo, de la comprensión misma de lo que significa poner en marcha la filosofía. Y es que se podría decir que, para Heidegger, desde los albores de su proyecto, *filosofía es filosofar*, por usar una formula concisa. Por ello el poner

en marcha la filosofía[156] implica reconocer que no estamos ante una "disciplina" del saber universal como un todo ya configurado y acabado, sino justo lo contrario; hacer filosofía supone la tarea de un estar siempre reconfigurándola (*Neugestaltung*), es decir, que la filosofía se entiende propiamente una vez que se le comprende como un dar forma a lo por ella pensado cada vez que se emprende (GA 59: 4). Por ello una noción como la de un "todo" o algo así como un complejo estructural ya conformado no coincide con la idea de filosofía que se plantea en estas lecciones ni en general en la obra posterior de Heidegger. Filosofar es una tarea, un camino que precisa ser andado siempre de nuevo.[157] Una teoría de la formación de conceptos filosóficos, por tanto, resulta de entrada una empresa incompatible con el estatus de la filosofía misma, al menos desde esta perspectiva, puesto que un bagaje categorial disponible del cual se pueda echar mano como se hace con los términos propios de otro tipo de saberes no sería un proceder originario acorde con una *ciencia preteorética*.

Lo cierto es que a pesar de lo anterior sigue siendo viable la tarea de poner de manifiesto el *cómo* de la conceptuación filosófica en la deriva fenomenológica que Heidegger pone sobre la mesa en las lecciones y cursos que imparte en la década de los veinte. De hecho, el giro de perspectiva es notable en relación al modo regular en el que se suelen asumir las metas del filosofar, como esperamos mostrar. Y es que el estatus de las categorías que supuestamente le son propias cobra una dimensión *formal* e *indicativa* muy señalada donde el contenido quiditativo de lo pensado deja de tener preeminencia en pos de una consideración más atenta a los modos ejecutivos y direccionales de las categorías mismas.

Para Heidegger, pues, como se puede constatar en las lecciones a las que ahora nos referimos, los conceptos filosóficos no se caracterizan, al menos desde el ámbito del programa que está en ciernes en 1920, por su funcionalidad cognoscitiva.

---

[156] Véase el curso bajo el título *Introducción a la filosofía,* GA 27 (*Einleitung in die Philosophie*), *(WS 1928/29)* posterior a la publicación de *Ser y tiempo* donde se aborda de manera extensa el sentido de la filosofía como un poner en marcha y llevar a cabo las posibilidades del *Dasein*.

[157] Recuérdese todas las veces que Heidegger hace referencia a la idea de "camino" (*Weg*) en su obra para señalar un rasgo fundamental del quehacer filosófico; "caminos del pesar", "de camino al habla", "sendas del bosque", y otras expresiones dan cuenta de ello.

Dicho de otro modo, la adquisición de conocimientos y saberes positivos no determina el estatus de las categorías de las que se vale el filosofar para destacar aquello de lo que se ocupa. Lo que aporta una clave para comprender verdaderamente su sentido es muy señaladamente la dimensión “ejecutante” que poseen dichas categorías sobre lo fáctico. Ahí reside, precisamente, su posibilidad de “actualización”, tal como el propio Heidegger señala en estas lecciones y como esperamos dejar en claro en estas páginas.

En función de lo anterior, en el contexto fenomenológico la posibilidad de una teoría de la formación de conceptos, se lee en GA 59, es en todo caso radicalmente distinta a la que se puede llevar a cabo desde las consideraciones de las posiciones “filosófico-reflexivas”. En estas, la imagen general de una “filosofía” ya hecha suscita la adopción de una teoría de la formación de sus conceptos fundada en una lógica epistemológica que responde al binomio sujeto-objeto pues acepta implícitamente la existencia de objetividades que en cierta medida están presentadas desde afuera, apunta Heidegger. Por el contrario, en la aproximación que se ensaya aquí, la filosofía es eminentemente ejecución y está vinculada radicalmente a la existencia; esta no es ningún objeto, sino un fenómeno que se da constante y regularmente en plena dinamicidad ejecutiva. Solo de esta manera se puede entender la posibilidad de una comprensión del estatus de sus conceptos. De ahí que Heidegger señale en las lecciones: «Esta explicación y determinación de la esencia de la filosofía no debe ser en adelante comprendida como una tarea de obtener conocimiento, entendido como el resaltar el contenido cósico en sí mismo, sino debe ser comprendida ejecutivamente» (GA 59: 8).

El señalamiento que se ha hecho destaca, en un primer momento, la necesidad de mirar detenidamente al cómo de la conceptuación de la que se vale la filosofía lejos de una operatividad reflexiva. Esto implica que no caben posicionamientos en términos de una subjetividad que tiene frente a sí objetos del entendimiento que pueden ser representados es su carácter objetivo cabal y definitivamente. El sentido que Heidegger imprime a las categorías filosóficas remite a una reconfiguración del “lenguaje” de la filosofía y por ende del estatus mismo del filosofar. Este último

queda determinado, tal como Heidegger lo entiende y como hemos señalado en repetidas ocasiones, desde el ámbito de lo *originario*. Esto significa que la filosofía, estrictamente hablando, no aborda "temas" que puedan ser ordenados en clases o tipos genéricos en función de una disposición teórico-científica (GA 59: 8). El sentido y la función de sus conceptos, por el contrario, está determinado por una comprensión ateorética, a-cientificista y en ello estriban las metas de la filosofía misma. Esta caracterización del filosofar mismo es precisamente la que obliga a que las categorías de las que se tenga que valer se "transformen" en *indicadores formales*, tal como se siguiere en *Fenomenología de la intuición y la expresión.* Heidegger afirma en estas lecciones que el estatus de las palabras empleadas filosóficamente debe ser siempre comprendidas como una "*indicación formal*" y, en ese sentido, integrar cabalmente en sí la problemática propiamente filosófica; romper con las posiciones teórico-cientificistas optando por una configuración semántica de los conceptos completamente diferente. ¿En qué consiste, pues, esta diferencia?

*

Es en el semestre del invierno de 1921 y 1922 cuando Heidegger deja ver de cierto modo más nítidamente los alcances de la conceptuación filosófica bajo la luz de su carácter *formal* e *indicativo.* En las lecciones que llevan por título *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung)* (GA 61), hay importantes señalamientos en relación al estatus de la filosofía y del carácter *formal* de sus conceptos que precisan ahora algunos comentarios.

¿En qué sentido se puede, pues, hablar del estatus de los conceptos de la filosofía desde la fenomenología? Con esta pregunta a modo de dirección metodológica Heidegger introduce el tema que nos interesa desarrollar aquí en las citadas

lecciones. En términos fenomenológicos, en un primer momento, las cosas, las situaciones, lo que se da se *tiene* y aparece de *cierto modo* en el horizonte de la vivencia *fáctica*. El qué y el cómo de aquello que se nos da, en este orden de ideas, se refiere a modos del *tener* que a través de ciertas *formas* determina las maneras en las que precisamente se tiene eso que se da; se le conoce y se le maneja de cierto modo en el ámbito de la experiencia. Las *formas* a las que se refiere Heidegger en estas lecciones, denotan un aspecto que resulta crucial para la configuración de la manera en que la filosofía se refiere conceptualmente a aquello de lo que se ocupa. Las *formas* a las que se hace alusión aquí no son algo que esté adherido a las situaciones o a cualquier cosa que se ofrezca en el ámbito del vivir fáctico. En este tenor, señala Heidegger: «Diese sind nicht etwas, was daraufgesetzt oder angeklebt ist, was sie begleitet, sondern die Weise des den Gegenstand jeweils Habens als solche selbst ist ein *Ansprechen* des Gegenstandes» (GA 61: 18).[158]

Es de primer orden de importancia advertir en este pasaje la preeminencia que posee para la comprensión del estatus fenomenológico del decir filosófico el horizonte de la facticidad. Las *formas* a través de las cuales lo dado, la cosa en cuestión, "resuena" son modos del *tener* que suceden y se actualizan en el horizonte de la situación concreta: "Situación de experiencia fáctica y de existencia" (*Situation faktischen Erfahrens und Daseins*) (GA 61: 19), señala explícitamente Heidegger. Hacia donde finalmente esto apunta es a la consideración de la *situación* y de la propia facticidad como el suelo de toda posible configuración de una "teoría" fenomenológica de las categorías. En este mismo sentido, la resonancia de lo situacionalmente dado es lo que permite vislumbrar cuál sea el modo en el que

[158] Al no disponer de una versión en castellano y evitar equívocos en nuestra versión en español, a partir de aquí ofrecemos de los pasajes con cierta extensión y complejidad de la GA 61 (como este) la traducción al inglés de Richard Rojcewicz: «These forms are not subsequently pasted on; they are not mere extrinsic accompaniments of the modes of possession. On the contrary, it is in these forms that we possess the object itself as such; it is in them that we claim the object» (16), en *Phenomenological Interpretations of Aristotle,* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001.

pueden hablar los conceptos filosóficos como *formas* del *tener* de una naturaleza particular que parten de un *tener previo* fáctico.[159]

Es preciso tomar en consideración, siguiendo esta exposición de Heidegger, la relevancia del *tener previo*, pues la determinación conceptual de la cosa, por decirlo así, debe estar arraigada en «el modo en el cual el objeto es originariamente accesible» (GA 61: 20). Tal originariedad está en la situación concreta en la que la cosa en cuestión se encuentra ya de alguna manera experienciada.

Es conveniente hacer un par de referencias respecto a la reconfiguración de la conceptuación filosófica de cara a lo *formal-indicativo*. En las famosas lecciones del verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) (GA 63), Heidegger apunta que la conceptuación filosófica en clave fenomenológica, en tanto posibilidad de ser, constituye un momento cuyo significado está en condiciones de dejar ver el "haber previo". Además de esto, también la "concepción previa" que reside en la vida fáctica se deja categorizar a través de formas conceptuales muy señaladas (GA 63: 16). En ese sentido los conceptos hermenéuticos literalmente "conciben" algo ya de antemano dado en la situación fáctica determinada. Ahora bien, esta comprensión de los conceptos de los que se puede valer el discurrir filosófico, sin abandonar este suelo de la situación y de la existencia, son "*formalmente indicativos*" (GA 29/30: 425), como reitera Heidegger en el cambio de década ya después de la irrupción de *Ser y tiempo* en la escena filosófica en las lecciones *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* de 1929/30 (GA 29/30). El modo de concebir, en este sentido, denota un modo, como decíamos, diferenciado de los conceptos propios de las posiciones científicas. El *contenido* de los conceptos entendidos como

[159] Lo *formal* en el caso de la indicación formal, de acuerdo con Rodríguez, cabe comprenderlo más bien en dirección a la pregunta por *cómo es* un determinado *ser*. El *Wie des Seins* se refiere al ser que, existiendo, muestra su propio ser y la existencia solo se deja abordar fenomenológicamente, al menos desde la perspectiva hermenéutica, cuando se le considera desde el horizonte marcado por la *Vorhabe,* el "tener previo". Y es precisamente en esta orientación previa que determina el *Wie des Seins* del existente donde acontece lo que Heidegger denomina pre-comprensión o comprender previo. Así las cosas, lejos de toda determinación conceptual-material de "lo humano" con las miras puestas en la quididad de lo tematizado, lo *formal* de la *FA* se refiere muy señaladamente al carácter ejecutante que, junto a los contenidos y la referencia, constituye la estructura básica de la vida fáctica, como esperamos dejar en claro aquí.

indicadores formales queda de alguna manera en un segundo plano pues solo así se vuelven verdaderamente *indicadores* y *formalmente* operativos. La indicación *da*, pues, lo que en ellos se mienta. ¿Cómo entender, entonces, este carácter? Solo si se pone de relieve qué significa "formal" dentro de la "indicación", además considerando ambos elementos como una unidad de sentido que describe la lógica de la conceptuación filosófica, se podrá ver hasta qué punto esta manera de comprender la categorización fenomenológica da un vuelco decisivo con la aparición de la indicación formal.

b. La forma indicativa: ¿un decir a-semántico?

Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν
Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.[160]

Heráclito (B93)

El sentido *formal* de las definiciones a las que se debe atener la filosofía, de acuerdo con la primera parte de las citadas lecciones *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61), tiene que rebasar el ámbito de la lógica y ontología formales. Este punto de partida es propicio para el objetivo que ahora perseguimos: dejar en claro cuál es el estatus de la indicación formal en términos del modo *formal* en que esta da a entender aquello que señala, en qué sentido cabe comprenderlo y qué tanto cabría esperar de ello en términos de un conocer expreso de eso de lo que

[160] "El Señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice, ni oculta, sino hace señales". Traducción de Enrique Hülsz.

habla. Es preciso subrayar que las consideraciones que siguen buscan poner de manifiesto que Heidegger interpreta lo *formal* como *indicativo* y lo *indicativo* como lo que remite a lo *formal*. Esto significa que lo expresado bajo el título de *indicación formal* alude a una unidad de sentido, como decíamos, cuyos elementos no se dejan pensar el uno sin el otro.

El ámbito formal de la definición, en un primer momento, remite a una determinación de sus objetos en tanto su qué y su cómo a partir de la situación fáctica correspondiente, como señalamos antes. Esto significa que la pre-comprensión o tener-previo juega un papel preponderante al constituir la base experiencial desde la cual ha de ser extraída toda posible determinación discursiva. Ahora bien, ¿en qué consiste una "definición filosófica"?, se pegunta Heidegger. Esta modalidad de conceptuación no apela a "hechos" (*facts*) o a "cosas reales" (*Sache*); no tiene, por decirlo así, aquello que le ocupa como una posesión. Lo que hace, por el contrario, es *indicar* aquello que le incumbe (GA 61: 19). Esta indicación, además, opera como un vínculo en el sentido que a continuación se explica.

Lo que Heidegger señala en estas lecciones es decisivo; no hay en el decir filosófico hermenéutico un vuelco hacia el contenido significativo de la cosa pensada. Más bien lo que ocurre es un *pre-giro* hacia (*Vor-»kehrung« nach*) eso pensado en términos *indicativos* y *formales*. Es decir, que la "definición" filosófica –si es que todavía cabe ese título en este contexto– es más bien una aproximación, un camino (*Weg*) hacia lo pensado que busca *vincular* lo pensado con el pensar, por ponerlo en estos términos. Apunta Heidegger: «Es un vínculo específico indeterminado en su contenido y determinado por su ejecución» (GA 61: 20). En este orden de ideas, salta a la vista que el carácter *formal* de la conceptuación filosófica encarnada en la indicación formal se distancia radicalmente de una comprensión de lo "formal" pasada por los filtros de la lógica eidética.[161]

[161] En este orden de ideas, Rodríguez señala: «(…) comprender el sentido de la indicación formal, que es una expresión conceptual, universal, no es estar referido a una entidad objetiva dada, y en el caso de una comprensión plena (del cumplimiento de una significación), captar ese *eidos* objetivo,

La idea regulativa de lo “formal” lógico dentro del contexto de la indicación formal, señala Heidegger, queda fuera de consideración pues ella brota de una configuración objetiva que pretende dar cuenta de una región de cosas dentro de un ámbito de conocimiento determinado, ordenado y totalizante. Por el contrario, en el caso de la *indicación formal* el contenido de lo por ella indicado no está objetivado bajo ninguna de las posiciones de la lógica científica. Lo que plantea Heidegger es, de hecho, radical en el sentido de que el propio contenido semántico de lo *formalmente indicado* prácticamente desaparece para dejar espacio a la realización o actualización correspondiente. Lo que se “define” en términos filosóficos, se lee en GA 61, debe ser asimilado en su contenido como algo indicativo. En última instancia, el acceso comprensor que se ensaya a través de la indicación formal denota que lo *formal indica* una dirección hacia lo por ella señalado donde lo “definido” en cuanto a su contenido opera como instancia vinculante a-temática. Esto es, los rendimientos comprensivos de la *indicación formal* en realidad no conocen “nada” en el sentido positivo del término. Lo que se señala, más bien, es el camino o dirección hacia done tiene que dirigir sus esfuerzos la comprensión misma. De ahí que, escribe Heidegger, «La comprensión comprende que en este modo de acceso el camino a seguir dirigido hacia la apropiación es “formal”» (GA 61: 32).

En función de lo que se ha presentado hasta ahora en torno al carácter formal-indicativo de la conceptuación filosófica, es factible sostener que la significación del contenido de lo llevado a concepto se vuelve, por decirlo de alguna manera, “activa”, diluyéndose así toda posibilidad de “definir” filosóficamente algo en el sentido común del término. De hecho, la indicación formal opera, como se mencionó, como una suerte de defensa o puesta en guardia contra la tendencia a la caída en lo actitudinal.[162] Esto quiere decir que los indicadores formales pretenden alertar sobre los peligros en los que un modo de la conceptuación filosófica puede caer; a saber, que dé preeminencia a los contenidos quiditativos dejando, así, al elemento

sino literalmente, *seguir una indicación, iniciar un camino*; su vaciedad formal consiste precisamente en que indica un hacia dónde, no en presentar una entidad «formal»». Rodríguez, *op. cit.,* p. 168.

[162] Véase § 17 de este trabajo.

ejecutivo y direccional de la experiencia de la vida fáctica en un segundo plano o prácticamente ignorado por la propia conceptuación. La indicación formal pasa por ser, en este sentido, una medida de precaución, señala Heidegger en GA 61, pues deja en lo indeterminado, pero dentro de lo comprensible, aquello a lo que se refiere y señala.

A partir de lo dicho resulta claro que el modo en el que la vacuidad de lo *formal* debe ser entendida originariamente desde lo indicativo. Lo *formal* es vacío de contenido porque remite a la necesidad de actualización de lo señalado. Lo que presenta comprensivamente la indicación formal y el modo de acceso que esta lleva a cabo no es, pues, una representación completa de aquello que indica y que determina. La situación que señala, en su concreción, no es algo que se pueda poseer cognoscitivamente a cabalidad. Tampoco es su ideal regulativo; este modo positivo de entender el conocimiento no pertenece a los fines de la indicación formal. La dirección hacia la concreción, apunta Heidegger, presenta más bien una tarea; a saber, la de la actualización y ejecución de lo por la indicación formal indicado. De acuerdo con esto, el contenido no está, por decirlo así, dado, sino que tiene que ser ganado en tal actualización. Regresaremos a eso en el siguiente apartado. Por lo pronto es preciso apuntar que la vacuidad de lo *formal* opera como una guía indicativa que busca ser *vinculante*, decíamos, donde el acceso a la cosa es dirigido hacia y desde lo ejecutante, no prioritariamente desde su significado.[163] Por ello, estrictamente hablando, lo *formal indicativo* es realmente "inicial", un "arranque" en el sentido de acercar a. En este orden de ideas, escribe Heidegger:

> »Formal«, das »Formale« ist ein solcher Gehalt, daß es die Anzeige in die Richtung verweist, den Weg vorzeichnet. »Formal- anzeigend« hier in der Philosophie nicht zu trennen. Das Formale ist nicht »Form« und Anzeige

[163] Sobre los peligros de una mala comprensión de lo señalado formalmente por la indicación formal Rodríguez comenta: «La posibilidad de su mala intelección está siempre abierta, pues el modo habitual de entender una expresión –también en la fenomenología– es la de ponerla en relación con el objeto al que se refiere. Lo indicado por lo formal no es, pues, su referencia, el supuesto objeto. A lo que nos remite es a la realización del modo de ser por ella indicado. Esa es justamente la concreción que su carácter formal, vacío, requiere». Rodríguez, *op. cit.,* p. 171.

> deren Inhalt, sondern »formal« ist Bestimmungsansatz; Ansatzcharakter! (GA 61: 34)[164]

Lo formal indicativo, pues, ha de pensarse como una tarea, algo que está por realizarse y en cuya realización estriba su valor y su estatus. Finalmente, la indicación formal da a entender aquello de lo que habla de tal modo que se mantiene siempre lejos de definiciones objetivas y más cerca de una modalidad activa donde los contenidos son indeterminados, pero en posibilidad de ofrecer un acceso más vivo y vinculante a aquello a lo que se refieren.

*

A partir de lo dicho hasta ahora, se vuelve factible introducir la posibilidad de que lo formal-indicativo sea cumplido, llenado o des-formalizado a través de la actualización y ejecución que le es propia. En otras palabras, la unidad de sentido que constituye la indicación formal destaca el carácter indicativo de la propia conceptuación filosófica tal como la hemos estado abordando en este apartado. Ello quiere decir que lo dicho en tal indicación es, en tanto *formal*, "impropio" (*uneigentlich*), señala Heidegger en las lecciones invernales de 1921/22. En el prefijo privativo "im" ("*un*"), sin embargo, reside una referencia positiva: «El contenido vacío en esta estructura de sentido es al mismo tiempo aquello que provee dirección hacia la actualización» (GA 61: 33). En otras palabras, el que la *indicación* sea *formal* abre la posibilidad de una des-formalización, de llenar de un modo propio la vacuidad de lo formal, en tanto se llega a acceder ejecutivamente a aquello que mienta la indicación. Por decirlo en estos términos, en la actualización está la posibilidad de cumplimiento. Faltaría ver en qué sentido y si esto empata con el esquema husserliano en el sentido expuesto en este trabajo en el capítulo segundo.

[164] «"Formally", the "formal" is a content which refers to or indicates the direction, i. e., predelineates the way. "Formal-indicative" is a unified, inseparable concept in philosophy. The formal is not the "form", and the indication its content; on the contrary, "formal" means "approach toward the determination", approach-character» (27).

Así pues, el sentido último y radical de lo formal de la indicación, de acuerdo con Heidegger, no es que denote la "esencia" de algo[165] o que sea lo opuesto a lo material, el contenido accidental del objeto. En este sentido lo formal no equivale a lo *eidético* universal-general, sino, se lee en el texto: «»Formal« gibt den »Ansatzcharakter« des Vollzugs der Zeitigung der ursprünglichen Erfüllung des Angezeigten.» (GA 61: 33).[166] ¿Cómo se cumple originariamente lo indicado? ¿Cómo entender la ejecución? A estas cuestiones dedicaremos el siguiente apartado.

[165] A ello se refiere Heidegger de modo muy puntual en un pasaje de las lecciones de 1929/30: «No obstante, el ≪en tanto que≫ podemos seguir denominándolo una relación, y hablar de la relación de ≪en tanto que≫. Solo tenemos que pensar que la *caracterización formal no da la esencia*, sino al contrario: en todo caso, indica solo la *tarea* decisiva de concebir la relación a partir de su dimensión propia, en lugar de, a la inversa, nivelar la dimensión mediante la caracterización formal. La caracterización del ≪en tanto que≫ en el sentido de una relación no enuncia nada sobre el ≪en tanto que≫ en cuanto tal, sino que solo contiene las indicaciones para una tarea peculiar. Por eso, con referencia a una caracterización tal del ≪en tanto que≫, hablo de la *indicación formal*» (GA 29/30: 425).

[166] «"Formal" refers to a way of "approach" toward actualizing the maturation o fan original fulfillment of what was indicated» (27).

§ 23. Hacia la posibilidad de cumplimiento fenomenológico de la indicación formal

> Yo por mi parte sospecho, si se me permite
> esta observación personal, que la hermenéutica
> no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo
> y provisional, lo que, desde luego,
> es su naturaleza más propia: no se trata de acabar
> lo antes posible con ella, sino de mantenerse
> en ella el mayor tiempo posible.
>
> Heidegger

El esquema fenomenológico husserliano a través del cual se hace comprensible la estructura del conocimiento implica que lo pensado se cumpla intuitivamente. Lo mentado, para ser verdad, requiere la puesta en marcha de *adaequatio rei et intellectus*. La intención significativa debe llenarse a través de actos de cumplimiento intuitivo preeminentemente perceptivos. El sentido mismo de la noción de percepción, en el contexto de los análisis fenomenológicos, sufre un ensanchamiento metodológico cuya necesidad está justificada por el hecho mismo de que el conocer funda sus rendimientos en actos categoriales. Con ello aparece la consideración en Husserl de una percepción categorial que posibilita el acceso a cierto tipo de objetividades dadas no sensibles, pero intuibles en un sentido lato.

A partir de ahí, se vuelve obligada la pregunta: ¿en qué sentido cabe hablar de cumplimiento en el caso de la *indicación formal*? ¿Aspira, de hecho, a constituir *conocimiento*? En caso de que sea posible la compleción en el caso de la indicación formal, ¿la evidencia opera de la misma manera que en el caso de los planteamientos husserlianos de *Investigaciones lógicas*?

Hacia 1913 Husserl considera las categorías como esencias formales que se expresan en conceptos. La intuición de dichas esencias es lo que configura el sentido de lo categorial. En el contexto de las *IL* esto corresponde a la intuición de lo universal o abstracción ideatoria. En la época de la configuración de la fenomenología trascendental se podría decir que Husserl admite que las categorías se dan estricta y objetivamente "en persona" (*leibhaftig*) de modo análogo a como se presentan los objetos de la percepción. Lo que es importante destacar ahora es que la posición husserliana que hace de la intuición de esencias formales un acto objetivante que percibe las categorías de manera semejante a como se captan los objetos sensibles es puesto implícitamente en cuestión por Heidegger con la puesta en marcha de la *indicación formal* como categorización de la experiencia fáctica.

En este sentido y de acuerdo con la lectura de Rodríguez, el planteamiento heideggeriano que hace de la indicación formal el modo categorial de abordar la existencia desde la fenomenología hermenéutica rompe con la lógica de la intuición de esencias propuesta por Husserl en *Ideas*. Esto se sostiene bajo la premisa de que los *indicadores formales* no poseen contenidos materiales ni apuntan a esencias o universales que se puedan aprehender como los objetos de la percepción. El cumplimiento en el caso de la indicación formal no descansa en la intuición individual de lo universal ni en la intuitivación de esencias formales. De ahí que, concluye Rodríguez, sea necesario separar en la fenomenología que se despliega como hermenéutica de la facticidad, cumplimiento de intuición y escribe: «(…) en la hermenéutica heideggeriana se abre claramente paso la idea de que es imprescindible deslindar comprobación (*Ausweisung*) de intuición (*Anschauung*) si se quiere entender lo que es un concepto existencial y su modo de originarse»[167].

Así pues, dar cuenta del estatus de las categorías filosóficas en tanto *indicadores formales* remite necesariamente a la puesta en marcha metódica de un análisis en torno al modo en que fenomenológicamente es posible garantizar el acceso a la vida fáctica tal como se da históricamente mediada vista desde sus realizaciones concretas. En todo caso, uno de los rasgos específicos de la indicación formal en

[167] Rodríguez, *op. cit.,* p. 183.

tanto articulación hermenéutica de la existencia estriba en no buscar en la percepción el cumplimiento de la propia indicación. Lo indicado, en todo caso, se encuentra fundado fenomenológicamente, como hemos dicho, en lo que Heidegger denomina “intuición originaria”, es decir, en una evidencia pre-reflexiva que se da modalmente en el existir. Por ello, el acto de articular explícitamente el sentido de las realizaciones de la vida (*Lebensvollzug*) posee un carácter categorial auténtico y, por decirlo así, dinámico pues está arraigado en la propia existencia. Los *indicadores formales* manifiestan, de este modo, una comprensión interpretativa y explícita de la vida desde sí. Si la formación de las categorías existenciales efectivamente está arraigada en la *ejecución*, falta por ver cómo es que desde dicha intuición originaria se pueden cumplir las categorías con las que la existencia se autocomprende. En este sentido se vuelve necesario someter a examen el modo en que la hermenéutica de la facticidad se presenta en el planteamiento de Heidegger como un decir filosófico autoevidente cuyo horizonte de cumplimiento ha de buscarse en el vivir mismo.

En este orden de ideas, ya en su última etapa de producción filosófica, en el *Seminario de Zähringen*-de 1973 Heidegger hace una importante mención en torno a la intuición categorial (*Kategoriale Anschauung*) y su papel dentro de la transmisión que de Husserl heredó. Heidegger sostiene allí que la pregunta por la verdad del ser, que para él es la tarea de la filosofía por excelencia en la época posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, cobra sentido en Husserl bajo la forma de una indagación fenomenológica en torno a las categorías. De acuerdo con Heidegger, la *intuición categorial*, verdadera piedra de toque de las *Investigaciones lógicas*, es lo que realmente posibilita elaborar fenomenológicamente la meta más alta de la filosofía; llevar a cabo la pregunta por el ser del ente. La intuición sensible, donde el objeto de la percepción se configura a partir de los datos *hyléticos*[168], no agota ni mucho menos el análisis en torno a la fenomenicidad del objeto, propiamente dicho, pues este, en rigor, no se da solo como un cúmulo de elementos sensibles. La objetividad para Husserl, explica Heidegger, es algo que no se

[168] Lo se refiere a los contenidos sensibles de una vivencia, a los contenidos primarios. *Cf. Ideas,* I, § 85.

encuentra en el objeto entendido solo desde la sensibilidad pues «el hecho de que el objeto sea objeto no resulta de una intuición sensible» (GA 15: 374).

Lo que la intuición categorial quiere mostrar, según el comentario de Heidegger en el citado seminario, es que hay un modo del *ver* que se dirige "inmediatamente" a las categorías; de aquí resulta que lo categorial es algo dado, un "dato". Vemos cosas y, en cierto sentido, lo que "vemos" realmente son "substancias". Ver un libro o un tintero, ver *algo como algo*, es justamente advertir ese algo como algo que *es*. Hay un excedente (*Überschuß*) en relación a los datos *hyléticos* que también es "visto", señala Heidegger y, como se comentó ya en este trabajo. Lo categorial es algo *dado* –aunque de modo distinto–, tanto como lo sensible. De ahí que se pueda establecer una analogía entre la intuición sensible y la categorial; ambas son modos del "ver" fenomenológico.

> (…) cuando veo este libro, veo ciertamente una cosa substancial, sin ver, empero, la substancialidad al modo en que veo el libro. Ahora bien, es la substancialidad la que sin embargo en su inapariencia permite a lo que aparece aparecer. En este sentido, se puede incluso decir que ella es más aparente que lo aparente mismo (GA 15: 377).

El lugar privilegiado del *es*, finalmente, no reside en el juicio, admite Heidegger. La pegunta por el *es* tiene como uno de sus impulsos más decisivos esta hazaña de Husserl; lo presenta inmediata y categorialmente como algo que se da y que puede articularse en el lenguaje de la filosofía.

*

Al inicio de las lecciones de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* Heidegger trabaja en torno al esclarecimiento de qué sea aquello que puede denominarse "definición filosófica" en estricto sentido. En una configuración de sentido completamente distinta a la propia de los posicionamientos científicos, el estatus de la conceptuación filosófica a través de la figura de la indicación formal ofrece a la fenomenología un modo de acceso explícito a la vida fáctica que lleva la

comprensión de sí misma, de su *ser*. En tanto la *indicación formal* parte de una situación ya plena de significado cabe estimarla, de la mano de Heidegger, como un modo de manifestación conceptual que "define" de una manera, por decirlo así, "negativa" aquello de lo que habla en el siguiente sentido.

En la "definición fenomenológica", se lee en las lecciones que citamos, opera una específica "maduración existencial" (*existenzieller Zeitigung*) (GA 61: 20). Ello implica que la actualización de la "comprensión" de lo formalmente indicado ha de emprender un camino en "retroceso", vamos a decirlo así, hacia la experiencia básica o fundamental (*Grunderfahrung*); hacia la *situación*. Vemos que ahí se abre la posibilidad de hablar de un cumplimiento fenomenológico de la propia *indicación formal*. Lo que realmente ofrece la indicación formal, en este orden de ideas, no es el "conocimiento" de eso de lo que habla; es, en este sentido contra-cognitiva. Lo que da es una dirección eminentemente hacia la propia vida fáctica. En tanto lo por ella llevado a concepto es *formal*, cabe la posibilidad de que esa comprensión vacía de lo formalmente indicado se "llene" a través de la actualización/ejecución fáctica de lo así definido o conceptuado. En esto ciertamente están implicadas una serie de cuestiones de las cuales es preciso hacerse cargo ahora.

*

El "desandar" el camino en dirección a la situación o experiencia fundamental al que invita la indicación formal posibilita la explicitación y problematización de la fuente de las categorías, la puesta al descubierto del horizonte de la pre-concepción así como la mostración de la situación misma.

Es necesario, de cualquier modo, no perder de vista los alcances semánticos de los términos con los cuales la fenomenología que propone Heidegger accede a aquello que piensa. El caso del término "vida" (*Lebens*) ejemplifica esto que ahora nos referimos. Es el propio Heidegger en GA 59 el que destaca la necesaria ambigüedad en la que deben descansar los contenidos significativos de este tipo de nociones.

Lo que esto persigue es abrir la comprensión a una “adecuada caracterización de la situación (*Lage*)” (GA 59: 18) y ver, finalmente, en el indicador “vida” una referencia al fenómeno originario (*Urphänomen*). Heidegger se refiere más adelante en estas lecciones tempranas a la necesidad de ver en los significados semiclaros o rudimentarios de ciertas palabras muy señaladas, concretamente aquellas que tienen como meta la puesta de relieve del “fenómeno originario” al que hemos apuntado, la posibilidad de que ciertos “contornos” de la situación en cuestión puedan ser ganados (GA 59: 34). Como se deja ver aquí, el objetivo de la indicación formal no es desarrollar una definición desde cierto tipo de posición objetiva, sino de “distinguir” momentos de la situación o experiencia fundamental a través de la dinamización de determinados significados, en sí mismos no acabados, siempre provisionales y, en algún sentido, no definitivos en cuanto al contenido.

El llevar la situación y la experiencia fundamental al lenguaje desde el quehacer filosófico a través de la indicación formal precisa una toma de conciencia de los peligros de abrazar irreflexivamente los significados supuestamente autoevidentes que operan como modos dominantes del acceso a la vida. En las ya citadas lecciones del invierno de 1921/22, Heidegger advierte una vez más que el no tener en consideración crítica los modos en los que la tradición se hace con los objetos que determina, es una tendencia “errónea” (*Fehltendenz*) pues no advierte la experiencia fundamental desde la cual la filosofía “viene al lenguaje” (GA 61: 20, 21). Desde esta perspectiva, resulta hasta cierto punto claro que la puesta en marcha de la indicación formal precisa de hacerse cargo de concepciones heredadas además de ponerse en guardia al evitar tomar acríticamente por válidos o fundamentales sentidos acabados y autoevidentes. Respecto a esta tendencia, el contramovimiento que lleva a cabo la conceptuación entendida desde la indicación formal estaría, más bien, obligado a “definir” filosóficamente aquello de lo que habla en términos de una actualización ejecutiva de lo expresado en el propio horizonte de la facticidad. El modo en el que la definición filosófica *tiene* aquello de lo cual habla se efectúa precisamente como un *llevar a cabo ejecutivo* de modo que lo tenido no es una posesión en el sentido objetivo. Es decir, que la tendencia que contraviene la inclinación al error de asumir lo heredado como si fuera autoevidente

requiere que el acceso categorial a la situación sea ejecutante en términos de que la comprensión de lo dicho indicativa y formalmente está en dirección siempre a ser actualizado.

En lo anterior, a nuestro parecer, se encuentra una clave decisiva para dar cuenta del sentido en el que cabría pensar en un posible cumplimiento de lo formalmente indicado en términos fenomenológicos. El asunto se encuentra en traer a una consideración preeminente el acto mismo de la ejecución o actualización como elemento decisivo tanto de la propia experiencia de la vida fáctica como del estatus formal indicativo de la conceptuación filosófica de la fenomenología hermenéutica.

En la medida en que el contenido de la indicación formal es vacío, supone la posibilidad de plantear su cumplimiento. Es decir, lo *formal* de lo *indicado* señala la dirección hacia su propia ejecución. En este sentido, siguiendo a Heidegger, la comprensión que se gana con la puesta en marcha de la *indicación formal* es rica en tanto está dirigida a su propio cumplimiento en lo concreto. El *vínculo* al que apela la indicación formal consiste en que a través de ella yo me sitúo en una muy específica *dirección de aproximación* (*Ansatzrichtung*) (GA 61: 33), apunta Heidegger. Lo decisivo está en ver que la mención formal vacía, por decirlo en términos más próximos a los planteamientos husserlianos, está en posibilidad de compleción “intuitiva”. Operativamente la noción de *intuición* aquí es amplia. No se entiende que la mención indicativa se cumpla en la percepción sensible de cierta objetualidad. Lo que ocurre más bien en el caso de la indicación formal es que la *dirección de aproximación* que ofrece este modo de conceptuación filosófica nos pone en camino a la des-formalización o apropiación “intuitiva” desde un primer momento formal e impropio. Heidegger lo pone en términos de un cumplimiento de lo impropiamente indicado siguiendo la indicación misma (GA 61: 33). El tipo de comprensión que se obtiene, decíamos, a través de la indicación formal es negativo en el sentido de que no implica una “ganancia” para sujeto cognoscente alguno de saberes o contenidos determinados objetivamente. Por el contrario, hay una relación proporcional que podría ser planteada con la siguiente fórmula: a mayor comprensión (radical y formal, dice Heidegger) de lo vacío, de lo indicado

formalmente, más rica se hace la comprensión misma porque nos conduce a lo concreto de la situación. Lo formal vacío sería, en este orden de ideas, la condición que posibilita un modo de cumplimiento ejecutante que acontece en tanto la indicación formal se dirige a la propia situación; la indicación formal es en un sentido eminente, decíamos, *vinculante*.

Heidegger ve, así, en la *aproximación vinculante* a la situación-experiencia fundamental propia del estatus de la indicación formal una vía radicalmente prolífica para el acceso al fenómeno en cuestión, en este caso la propia vida fáctica y, por tanto, del cumplimiento de la indicación misma. Por ponerlo en estos términos, también en consonancia con lo expuesto por Heidegger en las lecciones de GA 61, el contenido de lo "definido" filosóficamente queda más bien determinado por el "cómo". El fenómeno al que la filosofía dirige su mirada, la vida fáctica, en última instancia, queda de alguna manera configurado categorialmente de manera análoga a como esa "nueva objetividad" de la que hablaba Husserl aparece como rendimiento de los actos categoriales, solo que lo intuido aquí es en una vida mundana intencionalmente ejecutiva que apela finalmente a la *situación* y a lo fáctico como tal, no a objetualidades perceptibles. En este sentido, se podría decir ahora que en tanto se pone en marcha la actualización propia de la indicación formal el "qué" de lo que habla la filosofía queda determinado desde su "cómo" gracias a la ejecución que la *indicación formal* posibilita categorialmente. Heidegger lo explica en los siguientes términos: «Das eigentlich ansetzende Verstehen ist nicht im vollen Sinne Erfassen des Seinssinnes, sondern gerade den Ansatzcharakter, aber diesen und gerade diesen. Auf dem Sprung sein bzw. darauf entschlossen ausgehen!» (GA 61: 34).[169]

El sentido de este carácter "iniciante" o "de arranque", seguir la indicación, requiere retrotraer la comprensión de la conceptuación filosófica a un punto en el que esta aparece como una modalidad del decir que, como escribió Heráclito en su momento

[169] «The understanding that follows the genuine way of approach is not in the full sense a grasp of the ontological meaning but is precisely determined by the approach –only by that and precisely by that. To be on the point of departure; to set out resolutely!» (27).

refiriéndose al modo del habla de Apolo, realmente no dice, señala.[170] El carácter indicador sirve de guía, como orientación hacia donde la comprensión tiene que dirigirse: la vida fáctica misma en sus modos ejecutivos, en sus comportamientos más fundamentales. La investigación está obligada, de tal modo, a dirigir la mirada a los comportamientos de la vida fáctica más que a los objetos de una intuición directa marcada por la percepción. De ahí que el sentido de los *indicadores formales* habría que buscarlo en la interpretación de lo que la existencia lleva a cabo modalmente.

En última instancia, el modo auténtico de tener lo indicado en la indicación se resuelve a través de una aproximación ejecutiva y existencial. Heidegger se refiere a ello en las lecciones del invierno de 1921/22 cuando señala que lo que se tiene en la indicación formal es tenido de un modo "inauténtico" en tanto solamente indicado. ¿Es esta aparente falta o defecto un error al que está sujeta la conceptuación filosófica entendida desde la *indicación formal*? Antes dijimos que la "tendencia al error", más bien, consiste en la inclinación a abrazar irreflexivamente los contenidos de la tradición como si fueran autoevidentes. La inautenticidad de la que habla ahora Heidegger más bien se refiere a lo formal y vacío de la indicación. En ello estriba precisamente la posibilidad de compleción, como decíamos, en el sentido de que lo vacío invita a seguir una dirección hacia el cumplimiento des-formalizador en la ejecución propia de la facticidad misma. Tener lo indicado "auténticamente" significa en este contexto, seguir la indicación que señala el decir filosófico. Esto quiere decir que el contenido de lo dicho solo se vuelve *auténtico* cuando se le entiende como ejecución, como algo que se puede llevar a actualización en el horizonte de la experiencia de la vida fáctica que, además, implica temporización, una rítmica y una demora propias de la situación que fundamenta la categorización filosófica.

Cabe señalar que la aproximación a dicha situación o experiencia fundamental tiene como punto de partida eso mismo a lo que se dirige la indicación; la situación misma.

[170] A este respecto un interesante e importante ensayo sobre los orígenes de la filosofía en el contexto griego que hace referencia a esta sentencia heraclítea en Colli, *El nacimiento de la filosofía*.

La actualización o ejecución que plantea la puesta en marcha de la indicación formal requiere que sea el horizonte de la experiencia fáctica el punto de partida y destino de tal aproximación y donde realmente el movimiento de actualización se puede apropiar de aquello indicado por la indicación (GA 61: 34). Tal apropiación o, si se quiere, *auténtico tener lo indicado* precisa, como señalábamos, un acceso crítico al horizonte situacional al que se dirige la aproximación, precisamente para no caer en el error metodológico que señalábamos, el de dar por sentados contenidos arbitrariamente autoevidentes desde lo general.

a. La evidencia en el contexto de la indicación formal

Llegados a este punto es factible poner sobre la mesa la necesidad de establecer una distinción con la cual operan las consideraciones que hemos presentado aquí de la mano de Heidegger. Nos referimos a la pregunta por cómo está planteado el concepto de *evidencia* en el ámbito de la indicación formal. ¿Equivale el sentido que se le da a esta noción en la fenomenología hermenéutica al que opera en las *IL*? ¿Puede aplicarse el esquema husserliano de cumplimiento como correspondencia entre intuición e intención significativa? En las lecciones conocidas como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* Heidegger, refiriéndose a los rendimientos fenomenológicos de la hermenéutica, señala: «El carácter de evidencia de sus explicaciones es esencialmente lábil; pretender anteponerle un ideal de evidencia, y más uno tan excesivo como el de la «visión de las esencias», sería desconocer lo que la hermenéutica puede y debe» (GA 63: 16).

A partir de este pasaje, bien puede reconocerse que hay diálogo crítico que tiene como referente la idea husserliana que establece la posibilidad de una intuición de

las esencias.[171] Estas, como se dijo, son aprehensibles de manera singular. La intuición se dirige a cosas y eventualmente a sus esencias correspondientes particular e individualmente. Cuando se habla de esencias universales, eidéticas, los ejemplos singulares operan como apoyos para la intuición y la visión de tales esencias "formales" que dentro del contexto de la así llamada ontología formal se consuman como conocimiento categorial analítico. La intuición singular posibilita, pues la intuitivación de las esencias a través de un modo de la precepción que da una nueva y rigurosa objetividad eidética de manera evidente. A partir de lo expuesto en este trabajo, es posible afirmar ahora que ciertamente el ideal de "evidencia" que corresponde a los desarrollos de Husserl no empata con la posibilidad de cumplimiento de los indicadores formales tal como Heidegger lo plantea hermenéuticamente. De entrada, se podría decir que la mirada fenomenológica no busca en las cosas y casos particulares puntos de apoyo para llevar a un plano eidético universal y categorial lo por ella visto. La fijación conceptual que esto implica se aleja del proyecto heideggeriano en varios sentidos. Uno de ellos preeminentemente es el que tiene que ver, en palabras del propio Heidegger, con el carácter rigurosamente *cuestionable* de la aproximación que ensaya la indicación formal.

A partir de lo anterior, pues, el primer elemento a destacar aquí respecto al modo en que se problematiza la evidencia en el contexto de la *indicación formal* está en la *cuestionabilidad* con la que accede la conceptuación filosófica a su asunto. En *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* Heidegger apunta que la apropiación que lleva a cabo la "definición" filosófica de aquello a lo que se refiere es, en cierto sentido, no auténtica y no originaria en tanto es una apropiación "absolutamente *cuestionable*" (absolut *fraglich*). Esta cuestionabilidad es un rasgo que confina a las definiciones filosóficas a carecer, en un primer momento, de *evidencia* en el sentido estrecho del término. La definición en filosofía, continúa Heidegger, debe ser entendida dentro de esta cuestionabilidad y falta de evidencia (GA 61: 34). En estas aseveraciones está implicado que el contenido de las

[171] *Cf.,* § 20 de este capítulo.

definiciones no puede ser tomado desde una interpretación que haga de este un "tema" sujeto a demostraciones en un esquema como el que predomina en las posiciones del conocer objetivo; hemos dicho que la dirección aproximativa de la indicación parte y se dirige al ámbito de la vida fáctica, la experiencia fundamental o situación. Por ello no corresponde a lo indicado formalmente un criterio de contrastación cognitiva tal que hiciera de este un modo del saber sin posibilidad alguna de cumplimiento y, en este sentido, una mera mención vacía en términos lógico-formales.

El estatus de la conceptuación filosófica como *indicación formal* quiere subrayar, más bien, la relevancia y radical importancia que posee el acto mismo de la cuestionabilidad como carácter fundamental del discurrir filosófico arraigada en el horizonte existencial. En un sugerente pasaje de las lecciones que ahora comentamos, Heidegger afirma: «Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit;* sich und das Leben und die entscheidenden Vollzüge in die Fraglichkeit zu stellen ist der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung.» (GA 61: 35).[172] Recorre a este pasaje una comprensión de la filosofía como una suerte de "no saber" o de "saber negativo" en el sentido de que aquel que se sitúa a sí mismo en el acto de la cuestionabilidad no aporta como tal respuestas claras y distintas, universales o de carácter general eidético. La conceptuación filosófica se dirige de un modo vinculante a aquello por lo que pregunta –la vida fáctica– con el objetivo de sobrexponer lo que sitúa bajo su mirada y de alcanzar, así, una "radical clarificación", en palabras del propio Heidegger.

En este orden de ideas, resulta de suma relevancia destacar una señal, si se quiere una indicación, que Heidegger aporta de manera casi tangencial pero que creemos importante para el tema que estamos ahora abordando. El sentido operativo de *evidencia* en tanto una forma de conciencia que efectivamente ve lo que se da, aparece en las lecciones de GA 61 bajo una nueva luz que busca dar con la

[172] «The authentic foundation of philosophy is a radical, existentiell grasp of and maturation of questionableness; to pose in questionableness oneself and life and the decisive actualizations is the basic stance of all –incluidng the most radical– clarification» (28).

posibilidad de llevar a cabo el cumplimiento que precisa todo pretendido saber dentro del contexto fenomenológico. El modo de interpretar la evidencia a la que se refiere Heidegger en el contexto de la indicación formal se articula bajo el título de *evidencia-situación* (*Evidenzsituation*) originaria.

Resulta de primer orden de relevancia advertir que la verdadera configuración de aquello de lo que habla la filosofía, su "qué" y su "cómo" –unidos de una manera indisoluble para la mirada fenomenológica, el contenido y la referencia ejecutiva–, reside en el modo auténtico de acceso a esta *evidencia-situación* originaria. De hecho, una vez que se ha efectuado el acceso a esa base es cuando se vuelve pertinente llevar a cabo, dice Heidegger, la discusión "genuina" correspondiente en el instante preciso (GA 61: 35). Lo que este pretende indicar es que el tipo de demostraciones a las que está sujeta la filosofía no pueden interpretarse desde el mismo baremo con el que los criterios cientificistas operan en términos de confirmación y contrastación de sus conocimientos. En otras palabras, lo señalado por las definiciones filosóficas se muestra a la base del correcto y auténtico acceso a la situación, donde esta última opera como elemento que permite hablar de un sentido de evidencia vinculado ahora con la propia situación originaria. En la *evidencia-situación* lo pensado –en el caso de la fenomenología hermenéutica, la propia facticidad– aparece dándose como lo que es y como siendo de esta o aquella manera. Esta experiencia fundamental sirve, decíamos, como base de lo indicado formalmente. La clave para entender correctamente este momento del método está en el acceso a la situación como *efectuación.* La indicación formal precisamente es realización, es decir, aspira a una comprensión de la experiencia básica de la vida fáctica desde su carácter ejecutivo. La efectuación, realización o ejecución opera en este orden de ideas, pues, como un momento característico de la vida fáctica y, al mismo tiempo, como un carácter de la indicación formal que, en tanto conceptuación y articulación del pensar filosófico, debe acompañar toda investigación desde esta perspectiva fenomenológica. En todo caso, la evidencia que se puede exigir a la definición filosófica solo se podría decidir una vez que se ha comprendido que la situación o experiencia básica es lo que abre la posibilidad de cumplimiento dándose ella misma.

Acceder, pues, a la vida fáctica, a la *evidencia-situación* o a la experiencia fundamental a través de la puesta en marcha de la filosofía y, por ende, del recurso metodológico de la *indicación formal*, implica adoptar una mirada que está sujeta precisamente al carácter ejecutivo del propio vivir. Esto quiere decir en el contexto de los planteamientos que Heidegger ofrece a lo largo de las lecciones que comentamos y en general en toda la etapa de producción y cursos de la década fenomenológica, que el "qué" y el "cómo" de la filosofía dista mucho de ser un tema u objeto exento de las dificultades propias de un asunto caracterizado por la dinamicidad. En un pasaje hasta cierto punto atípico dentro de las primeras lecciones que impartió Heidegger, aparece este modo de referirse a lo que ahora mencionamos:

> Esta situación no corresponde a un puerto seguro sino al salto a una barca a la deriva, y ahora depende de tener en la mano la cuerda de las velas y comprobar el viento. Se deben ver precisamente las dificultades; esta clarificación abre primordialmente el horizonte auténtico hacia la vida fáctica (GA 61: 37).[173]

La "apertura primordial" a la que se refiere Heidegger en las lecciones del semestre invernal de 1921/22 habla de la posibilidad de la puesta en marcha de la filosofía como un llevar a cabo la comprensión explícita del horizonte de la facticidad. La *comprobación* de lo dicho por los recursos explicativos que se ensayan en este modo de configurar el filosofar está determinado por el acceso a la propia situación con el énfasis en el carácter ejecutivo de la facticidad misma. La consonancia entre este carácter y el modo en el que los *indicadores formales* hablan de aquello que les ocupa se sostiene sobre la base de la propia realización, no solo como rasgo del vivir fáctico sino de los propios recursos explicativos a él referido. Veamos ahora esta cuestión abordada desde una perspectiva que, referida a lo mismo, se articula con algunos matices destacables en el semestre estival de 1923.

---

[173] Hemos decidido proponer esta traducción directa del alemán porque en este pasaje el lenguaje que emplea Heidegger no está articulado "técnicamente", por decirlo así, en términos conceptuales tan complejos como los anteriores de GA 61. Por ello creemos que el peligro de equívocos es mínimo en este fragmento específico.

b. El “ahí” ocasional y la espacialidad fáctica

En el contexto de las lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* del verano de 1923, Heidegger reitera que la investigación fenomenológica propiamente hermenéutica ha de dirigirse a la facticidad, al *Dasein* en su carácter de ser. La importante aclaración que se deja ver en esas lecciones respecto al tema que ahora nos ocupa es que la cuestión metodológica decisiva estriba en preguntar por la *dirección* del posible *cumplimiento* (*Erfüllungsrichtung*) del concepto de facticidad (GA 63: 29). La clave está, en estas lecciones, en la noción de lo que Heidegger denomina el “ahí” ocasional (*jeweiligen »Da«*) del propio *Dasein*.

En última instancia, lo indicado formalmente, de acuerdo con GA 63, tiene que poder volverse expreso y esto quiere decir que ha de estar en posibilidades de llegar a la intuición, al darse desde sí mismo. En este sentido, la “indagación hermenéutica” implica la búsqueda y eventualmente la articulación de ciertas características indicativas propias del existir. Estas caracterizaciones, decíamos, fenomenológicamente están obligadas a responder a la intuición propia de todo saber; en el contexto de la hermenéutica esto implica una dirección de la mirada hacia el “ahí” ocasional en el que la propia existencia puede “salir a la luz”, apunta Heidegger.

El caso paradigmático de lo dicho arriba lo encuentra Heidegger en estas lecciones en el “tener previo” o “haber previo” como un *indicador formal* que permite la expresión del carácter de ser del vivir fáctico y que puede efectivamente ponerse en dirección a un modo de cumplimiento intuitivo distinto al que opera en los enunciados de percepción, pero igualmente funcional en términos fenomenológicos.

El “tener previo” se caracteriza por ser esa indicación desde la cual puede hacerse expreso el *Dasein* que se encuentra pre-dado en sus modos de estar. En este sentido, la mirada filosófica, de modo muy señalado, articula indicativa y formalmente momentos de la estructura del vivir fáctico gracias a que se encuentra de antemano en un trato respectivo con aquello que precisamente delimita

categorialmente. Heidegger asume, pues, que la meta de la puesta en marcha de la descripción hermenéutica del fenómeno, la vida fáctica, tiene como base la originariedad ocasional del "tener previo" en donde se encuentra situado el propio *Dasein* (GA 63: 80). Esto equivale, continúa Heidegger, a *indicar formalmente* la estructura que señala al existir como ocasionalmente siempre *ya situado* y *siendo en un mundo*. Dicho "tener previo" es preciso «ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de intuición» (GA 63: 80).

Lo anterior destaca muy puntualmente que la indicación formal no tiene dentro de sus metas desarrollar una explicación general con pretensiones de universalidad eidética de aquello de lo que habla. Lejos de "deducciones dialécticas constructivas" (GA 63: 80), la indicación formal dirige la mirada hacia donde está el posible cumplimiento de lo por ella puesto de manifiesto categorialmente. A esta dirección del ver Heidegger se refiere en términos de un "derrotero de la mirada" (*Blickbahn*). Contrario a un punto de vista fijo, la *actualización* propia de la descripción fenomenológico-hermenéutica ensaya un punto de partida que se encuentra él mismo determinado por la *ejecución*. En este sentido, la comprensión que brinda la indicación formal debe entenderse desde cierta indeterminación del contenido del propio vivir fáctico, pero destacando el haber previo que posibilita, finalmente, la dirección-camino que la mirada misma puede llegar a realizar. Los puntos de vista fijos –que se pueden identificar en este contexto discursivo con los posicionamientos científicos de los que hemos venido hablando– son aquello respecto a lo cual la indicación formal se pone en guardia a manera de previsión; frente a los conceptos heredados aparentemente autoevidentes, como lo apuntábamos antes, la indicación formal es un modo de evitar la formalización propia de una *mathesis universalis*.

En este orden de ideas, el "derrotero de la mirada" al que nos referíamos arriba se ofrece como un camino que conduce, en las lecciones de *Ontología* de 1923, a lo que da eventualmente cumplimiento al indicador formal "tener previo". Heidegger afirma aquí que el *ejecutar* esta forma de la indicación formal implica advertir, en un

primer momento, que lo decisivo es ver al *Dasein* en su *cotidianidad* (GA 63: 85). En ella, continúa Heidegger, se da eso que se denomina la temporalidad del existir, donde se encuentra también no solo el "tener previo", sino un modo de "concebir previo", como hemos comentado ya. Pero lo que realmente interesa destacar aquí es que precisamente en ese horizonte cotidiano al que se dirige la mirada fenomenológica es donde los indicadores formales encuentran la posibilidad de cumplimiento. En un importante pasaje a este respecto, Heidegger señala:

> En esa mirada expresa al existir ocasional en su cotidianidad es donde hay que *demostrar de modo intuitivo*[174] la indicación formal del tener previo: «Vivir fáctico (existir) quiere decir ser en un mundo». ¿Qué significa «*mundo*», ¿qué quiere decir «*en*» un mundo?, ¿cómo es eso de «*ser*» en un mundo? No se trata de componer el fenómeno del existir ensamblando esas determinaciones, sino que con la acentuación ocasional de cada *uno* de los términos de la indicación solo se apunta en cada caso a un aspecto posible del mismo fenómeno unitario fundamental (GA 63: 85).

A través, pues, del "tener previo" como ejemplo de indicador formal, Heidegger reitera que es en la propia facticidad, en este caso caracterizada en tanto cotidianidad, donde se "demuestra intuitivamente" lo mentado por la indicación. Resalta que un esquema estrictamente intuitivo como el que podría extraerse de las consideraciones husserlianas respecto a lo modos de cumplimiento a los que están sujetos los enunciados perceptivos dista mucho del modelo de compleción que presenta Heidegger en estas lecciones. Con todo, es necesario advertir que la intuitivación en el caso de los actos categoriales que Husserl presenta en la sexta de las *Investigaciones lógicas* precisamente abre la posibilidad de la aparición de "cosas" categorialmente configuradas cuya posibilidad de "percepción" está más allá de lo sensorial. En el caso de la indicación formal, ¿nos encontramos ante esta posibilidad en el entendido que Heidegger señala que la demostración de un indicador formal como el tener previo está en el *Dasein* ocasional en su cotidianidad? ¿Cómo es este tipo de intuición? Como hemos intentado hacer ver

[174] El subrayado es nuestro.

aquí, la clave para ensanchar el sentido metodológico de la intuición está en el carácter ejecutivo y modal del *qué* de lo pensado por la indicación formal. Aquello a lo que se refiere, la vida fáctica, el existir, se muestra en los modos de su propia realización *en el mundo*. Este, además, está determinado por ser algo que ocurre significativamente.

En el último pasaje al que hemos hecho referencia (GA 63: 85) Heidegger se refiere al mundo como un todo estructural unitario. El "tener previo" se comprueba ahí, en que "de hecho" ocasional y situacionalmente *somos* en el mundo ejecutivamente de diversas *formas*. El sentido de "ser", de "en" y de "mundo" parece remitir a los actos categoriales que se explican en la sexta *IL.* Son esas instancias que se pueden intuir en situaciones objetivas dadas categorialmente y cuya cumplimentación depende de la puesta en marcha de actos precisamente categoriales que remiten finalmente a intuiciones básicas. ¿Se trata de lo mismo en el caso de la indicación formal? Lo que Heidegger sostiene en el citado pasaje es que estos términos solo se vuelven comprensibles a través de una "acentuación ocasional" de cada uno de esos elementos de cara un *fenómeno unitario fundamental*: la propia existencia. En este orden de ideas, creo que se vuelve factible ver que, en el caso de la indicación formal, los elementos que en ella son puestos de relieve en la expresión poseen una base intuitiva en lo que Heidegger denomina *ser en el mundo*; el espacio fáctico donde *ocurre* y se da nuestra propia existencia. Nada hay ahí de general, fantasioso o arbitrario: somos ejecutivamente en cada caso eso, cotidiana y regularmente. "*Ser-en-el-mundo*" encontraría su plena demostración en el *derrotero de la mirada* que ve dándose la situación en la que de entrada ya nos encontramos.

*

Para el proyecto heideggeriano de la época previa a la publicación de *Ser y tiempo* la comprensión e interpretación de la existencia está orientada por el "tener previo". El modo de cumplimiento fenomenológico de esta indicación, por ejemplo, no sucede en la referencia fenoménica a objetualidades. En el propio existir, que es un tener que ejercer la propia existencia históricamente mediada, descansa la posibilidad de cumplimiento que se mueve modalmente en una familiaridad con las

cosas, con los otros y con uno mismo. Por eso se puede decir que la *compleción* de la orientación y tener previos tienen como polo referencial el comportamiento del existir. Los modos ejecutivos de la existencia son, en este sentido, donde precisamente se muestra la anticipación como aquello desde lo cual se vuelve comprensible cómo es y se da la vida fáctica desde sí misma. Ejemplarmente, este momento estructural de la experiencia de la vida fáctica se puede interpretar y por ende explicitar a través de la *indicación formal* gracias a que la existencia se *realiza* y ejecuta como algo ya concebido, que de alguna o de otra manera tenemos.

Respecto a este asunto Heidegger señala, también en las lecciones estivales de 1923 a las que ahora nos hemos referido, que una *estación* de visualización *intuitiva* en la cual se cumple la indicación que señala al mundo como aquello donde la existencia es, se encuentra en el propio afrontar (*begegnet*) el mundo, encontrarse con él, topárselo (GA 63: 85). El mundo ocurre y tiene carácter remisivo en términos de una estructura intencional: existir es estar en el modo del *cuidado en un mundo* que nos circunda, que nos afronta, que nos sale al encuentro. El término “en” contribuye en este contexto a señalar lo que fenomenológicamente, sostiene Heidegger, permite entender la *indicación formal* “ser-*en*-el-mundo” puesto que implica «una interpretación originaria del fenómeno de la espacialidad fáctica que aquí aparece y del ser «en» él» (GA 63: 86). La “espacialidad fáctica” debe leerse como una espacialidad intuitiva que no remite a lo físico-mundano en tanto objeto de las ciencias. Este espacio vital es lo que de alguna manera denota el dónde del habitar fáctico configurado categorialmente como *mundo* del existir.

En un sentido muy señalado, y para concretar los ejemplos que buscan en estas líneas dar cuenta de cómo puede llegar a entenderse la compleción de las indicaciones formales en el contexto del volumen 63 de la *Gesamtausgabe*, el suceder del mundo, apunta Heidegger, ocurre en el modo de la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Es imprescindible ver en ella un modo del ser del *Dasein* que existe en el mundo y no una caracterización semántica de objetos que pertenecieran a cierta región objetiva-formal. Señala Heidegger en este tenor: «Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos con un contenido concreto

a un dominio propio, distinto de otros objetos de otro domino. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir del mundo» (GA 63: 86). De hecho, más adelante en las lecciones Heidegger sostiene que significatividad y *Dasein* son términos equivalentes. Es el modo de la existencia es el ser significativo, su carácter. La significatividad denota, por tanto, en este sentido, un modo en el que el mundo en su concreción *es*. Ahora bien, ¿a partir de aquí puede justamente hablarse de la posibilidad de cumplimiento de los indicadores formales en el mundo, siendo este un plexo de significatividad y no un mero cúmulo de "cosas" al que se les adhieren significados?

La significatividad, siguiendo las lecciones contenidas en el volumen 63 de la GA, se refiere muy explícitamente al modo en el que el mundo *nos afronta*. Las cosas que hay en el mundo, los entes intramundanos son, en este sentido, en tanto significan, en tanto participan, vamos a decirlo así, de la mundanidad del mundo. Esta participación no tiene un esquema en el que los entes "reales" estuvieran dados por un lado "en sí" y en un segundo momento vinieran a significar esto o aquello. Lo significativo del mundo, apunta Heidegger, «no mienta algo existente que además significara algo, sino que su ser viene constituido por el significar que aparece de modo determinado, por el mantenerse en ese significar» (GA 63: 96). Lo que Heidegger trata de hacer ver cuando aborda la cuestión de la significatividad es que el mundo en donde sucede la existencia es un *espacio fáctico* –un estar abierta la existencia en términos de intencionalidad– en el cual de manera cotidiana estamos dirigidos prerreflexivamente a cosas, a otros y al ser propio justamente *en* un plexo significativo.

La deriva "práctica", por decirlo de este modo, con la cual Heidegger explica el fenómeno de la significatividad en lo referente a las cosas con las que tratamos es notoria. Y es que el encontrarse siempre significativo en el mundo implica que hay cosas que están de alguna manera presentes en tanto podemos hacer algo con ellas o dejar de hacer. El fenómeno de la significatividad, en este sentido, se explica a través de un modo de "presencia" (*Vorhandenheit*) de las cosas que están al alcance de la mano y de las que hacemos uso, a las que damos importancia o no.

Esta relación intencional práctica muestra una dimensión del trato con cosas que ciertamente devela una dimensión fundamental de la significatividad previa a todo acto reflexivo. El tener de entrada a la mano cosas a nuestra disposición indica un modo de aparecer originario de los entes caracterizado por el "para qué". La originariedad aquí referida expresa la ausencia de una idea de finalidad posteriormente adherida a las cosas; estas, más bien, se hacen presentes en el mundo *aconteciente* de una manera práctica y significativa que posibilita el que ellas previamente nos aparezcan *aquí, en el mundo,* como sirviendo para esto o aquello. Heidegger lo dice del siguiente modo: «*Lo que el análisis del carácter de ocurrencia del mundo muestra es cómo el aparecer previo, aparecer previo no destacado, tiene su fundamento en la presencia y cómo precisamente esta proporciona a lo que aparece el carácter propio de su aquí*» (GA 63: 98).[175]

Además de este carácter práctico a través del cual se interpreta la presencia originaria de las cosas en tanto polos intencionales del fenómeno de la ocurrencia o suceder del mundo, están los otros. El mundo es significativamente dinámico como plexo de remisiones no solo porque en él hay cosas que usamos o dejamos de usar, sino porque además compartimos mundo. Hemos ya señalado en su momento estos caracteres con los que Heidegger traza las líneas que dibujan el modo en el que el mundo es en términos de su ocurrir. Aquí baste señalar para los fines que perseguimos en este apartado que el ser significativo del mundo pasa por los otros que viven fácticamente conmigo y que hacen, omiten o se comportan, tanto como yo lo hago, en un modo temporizado constituido por momentos como el ya, ahora, ya no… Esta temporeidad *kairológica* de la cotidianidad, dice Heidegger, es

[175] La versión en castellano del tomo 63 de la *Gesamtausgabe* de la cual hemos echado mano en este trabajo es de Jaime Aspiunza. Dados los importantes matices conceptuales que se diluyen aquí respecto a la versión original, remitimos al texto en alemán: «*Wie ihr unabgehobenes Vor-begegnen in der Vorhandenheitmotiviert ist und wie sie gerade zum eigentlichen Da-Charakter des Begegnenden verhilft, zeigt die Analyse des Begegnischarakters der Welt*». Por señalar a qué nos referimos cuando decimos que se pierden algunos matices en la traducción, solo comentar que el "*Begegnischarakters der Welt*", más que "carácter de ocurrencia del mundo", lo que indica es que, como mencionamos antes, el mundo en su significatividad nos afronta y nos sale al encuentro, más que ocurrir de forma pasiva o indiferente. Aunado a ello, Heidegger escribe que el *Vor-begegnen*, el "darse previo" o "aparecer previo", como lo vierte Aspiunza, está *motivado* en la presencia, *Vorhandenheitmotiviert,* y no tanto que tenga "su fundamento" en ella, como reza la versión en castellano.

donde estamos ejecutando intencional y cotidianamente el *hacer,* referidos a entes intramundanos, a los otros y también ante nosotros mismos.

Todo lo anterior también señala a una dimensión de lo cotidiano caracterizada por lo familiar. La significatividad, en tanto modo de ocurrencia del mundo, está permeada estructuralmente por la intencionalidad que acontece no reflexiva, sino habitualmente. Esto quiere decir que hay un modo de "conocimiento práctico" respecto a ese plexo remisivo de significados en el fenómeno de la *apertura* determinado por la familiaridad. Lo que Heidegger denomina el fenómeno de la "apertura" (*Erschlossenheit*) se refiere tanto al trato pragmático que tenemos con las cosas, con los entes intramundanos, como al mundo común (*Mitweltk)* en el cual el *Dasein* es. Así pues, la experiencia fáctica está siempre en un mundo significativo y conocido en el modo de la habitualidad. A este respecto se puede leer en GA 63:

> La cotidianidad domina a través de todos los distintos aspectos concretos de los nexos de remisiones. Todos nos arreglamos en cada ocasión, conocemos a otros, de igual manera que los demás le conocen a uno. Este conocer el mundo común es un conocer normal, medio, que se desarrolla en la cotidianidad y sirve siempre a esta. Este hábito no es un modo de ver las cosas, sino el modo como ocurre lo existente mismo, el ser-en (GA 63: 99, 100).

Así pues, el acontecer del mundo se puede entender a través de la estructura intencional del *cuidado* que implica un ocuparse de cosas, de otros y de uno mismo, en términos ejecutivos, *en* un mundo significativo. El *cuidado*, es decir, las remisiones intencionales significativas, toma lugar en la ocasionalidad de lo cotidiano; es un tratar prácticamente con cosas y comúnmente con los otros. Esto denota claramente que el existir se encuentra sumergido en un mundo-en-torno (*Umwelt*) de manera irreductible. Ese espacio, no físicamente determinado, sino fácticamente caracterizado, es precisamente el mundo, el lugar que denota un en-torno que ocurre significativa y familiarmente.

Con todo, ¿a qué modo de presencia se refiere el estar presentes las cosas con las que tratamos? En tanto entes intramundanos con los que tenemos trato significativo, ¿son cosas que efectivamente destacan por su "realidad" en el sentido usual del término? Planteamos ahora estas cuestiones porque la situación-evidencia por la que hemos estado preguntando a lo largo de este apartado parece no ofrecer el tipo de cumplimiento que opera en los enunciados de percepción. Es necesario recordar que en ellos hay elementos categoriales, el "es" como cópula, por ejemplo, que de acuerdo con el esquema husserliano de compleción intuición-intención significativa, sí es posible que se cumpla a través de actos propiamente categoriales. Al establecer, de la mano de Heidegger, que el mundo es el espacio-fáctico situacional que ocurre como plexo de remisiones significativas donde puede intuirse lo que la indicación formal señala, hemos dado pauta para una compresión muy señalada de la intuición misma. Eso que se presenta intuitivamente como mundo entorno, ocasional y cotidiano, situacionalmente no se "presenta" de un modo perceptivo en sentido estricto.

En esta dirección, Heidegger apunta ya en el semestre invernal de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*: «(…) el conocimiento filosófico de la esencia del mundo no es nunca un recibir noticia de algo presente, sino el abrir comprensivo de algo en un preguntar dirigido de modo determinado, que, en tanto que preguntar, jamás permite que lo preguntado se convierta en algo presente» (GA 29/30: 423).

Esta designación como "no-presencia" de lo mentado por los conceptos filosóficos lo que quiere advertir es que aquello de lo que se habla bajo la forma indicativa no responde a los criterios científicos que objetivan sus contenidos. En primera instancia, ello permite reconocer que el modo del "conocimiento" que ofrece la filosofía en su configuración fenomenológico-hermenéutica, como ya de alguna manera se señaló, no reside en el proveer definiciones positivas sobre lo que habla. La meta, más bien, reside en poner de relieve eso que el pasaje anterior denomina "esencia del mundo"; la filosofía remite más que a un saber claro y distinto, a una formulación cuestionante e indicativa de aquello de lo que habla. Los conceptos

filosóficos alcanzan una configuración, una vez más, en el contexto de las lecciones de 1929/30 como *indicaciones* cuyo sentido no está en la postulación de contenidos de algo presente. Lejos de las "concepciones vulgares de lo ente", continúa Heidegger, la conceptuación filosófica entendida como *indicación formal* tiene la meta no solo de romper con las tendencias de los posicionamientos teoréticos sino, en este tenor, llevar a cabo una transformación que *re-sitúe* en su *ahí* al ente que existe fácticamente. Es por tanto una comprensión filosófico-conceptual *sui generis* pues dirige sus esfuerzos a volver a dimensionar la vida fáctica en toda su plenitud ejecutiva sin definir quiditativamente sus contenidos en términos objetivo-formales, sino destacando *indicativa-formalmente* lo que el existir mismo *es*.

En este orden de ideas, creemos que cabe pensar el mundo en su carácter cotidiano y ocasional como el espacio significativo donde la compleción se vuelve posible. Lo primero, dice Heidegger en GA 63, es la visualización directa del modo en que aparece el mundo, las formas en que ocurre o acontece (GA 63: 87) desde sus tiempos *kairológicos,* decíamos antes; la demora, el ahora, el pronto… Ahí, en esos modos de ser ocasional y cotidiano del mundo, finalmente creemos que es posible ver el cumplimiento de los indicadores formales. Sucede que dicha "compleción", el llenar el vacío de la mención con la intuición de lo por ellos indicado, hemos señalado, es dinámico e implica, además, la capacidad de responder a una exhortación implicada en la propia conceptuación de la filosofía, como esperamos señalar en este último punto.

c. La indicación formal como apelación al sí mismo

Heidegger parece plantear la cuestión del cumplimiento de las *indicaciones formales* en las *Anotaciones a la* Psicología de las visiones del mundo *de Karl Jaspers* con el foco en el "tenerse a sí mismo" (*Sich-selbst-habens*) en tanto posibilidad de aquello que Heidegger denomina "*experiencias fundamentales*" (*Grunderfahrungen*). La pregunta se dirige a cómo podría esto ejemplificar un modo del cumplimiento de lo indicado formalmente cuando se habla del "sí mismo" como momento de la experiencia fáctica del estar en el mundo. Concretamente la cuestión tiene que ver con cómo puede pensarse el *cumplimiento activo* de la *indicación* "existencia" y explicar, escribe Heidegger, «los modos concretos de la experiencia fundamental del tenerse a sí mismo que se preocupa fácticamente de sí» (GA 9: 36).

Por principio, la noción de "existencia", apunta Heidegger, remite a un sentido «del ser que está incluido en el «yo soy» como planteamiento de un contexto fenomenológico de principio y de la problemática que le es propia» (GA 9: 10). En otras palabras, *existencia* es una designación formal que *señala* al ámbito fenoménico originario el sí mismo. Una "articulación fundamental conceptual" como la de "existencia", en su calidad de *indicador formal*, cobra sentido sobre la base de aquello a lo que remite, en este caso a una mismidad del propio vivir fáctico. El cumplimiento del significado de esta *indicación* se realiza, en una primera aproximación, en lo que en GA 9 Heidegger denomina "totalidad de la vida" no objetiva y pre-teorética.

En esta dirección, en las *Anotaciones* Heidegger interpreta la experiencia fundamental del tenerse a sí mismo como el habérselas con el mundo en tanto plexo de sentido. El *tenerse de la vida a sí misma* es, pues, una caracterización estructural de la facticidad. Lo que Heidegger intenta subrayar con ello puede verse a través de una señal que aparece en *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Ahí se plantea que viviendo "vamos-con" la propia vida experiencialmente en un mundo,

irreductiblemente: «La vida está «*mundanamente ceñida*», en sentido literal» (GA 58: 157).

Así pues, desde esta perspectiva, la investigación fenomenológica se implica también en la tarea de buscar en ciertas experiencias fundamentales el sentido de las motivaciones que muestren la estructura de la vida fáctica de modo propio, en ese estar mundanamente ceñida. Un ejemplo de ello se ofrece cuando la mirada se centra en la facticidad destacando la *experiencia fundamental* del "soy" en tanto momento fundamental del vivir, señala Heidegger. Creemos que es viable plantear que aquello que *cumple activamente* esta *indicación* es precisamente el *tenerse a sí mismo (Sich-selbst-habens)* donde el propio *Selbst* ("sí mismo") opera como lo determinante. Lo *indicado* con la figura "existencia", en este orden de ideas, se cumple en cuanto me tengo a mí mismo, en el hecho de que "yo soy".[176] Heidegger lo explica de la siguiente manera:

> El ser del Mismo, así entendido, quiere decir, bajo su indicación formal, existencia. Con esto ya se da a entender de dónde se debe extraer el sentido de la existencia en cuanto determinado Cómo o modalidad del Mismo (del yo). Así pues, lo decisivo es que yo *me tenga*, esto es, la experiencia fundamental en la que yo me encuentro a mí mismo como Mismo, de tal manera que al vivir esa experiencia, y de acuerdo con *su* sentido, yo pueda preguntar el sentido de mi «yo soy» (GA 9: 29).

La "experiencia fundamental" que cumple activamente la figura expresiva "existencia", en este contexto, está en el «*preocuparse* de sí mismo» (*Grunderfahrung des* bekümmerten *Habens seiner selbst*) (GA 9: 30)[177] que sucede en el mundo y no en una objetivación fragmentaria de lo mundano. Esta última posibilidad objetivadora «echa a un lado la existencia y su genuino tener

[176] Heidegger mismo aclara el sentido del "yo" en los siguientes términos: «El yo debe ser entendido aquí como el Mismo históricamente fáctico, pleno y concreto a que se accede en la propia experiencia histórica concreta. Esto no equivale al concepto de sujeto empírico como posible ámbito concreto de consideración psicológico-teórica» (GA 9: 30).

[177] El empleo que aquí se da a "*bekümmerten*" aún no ha alcanzado el sentido pleno de *Sorge* que determinará los cursos de esta época y el contenido del análisis de la existencia en *Ser y tiempo,* sin embargo, está anunciado ya de algún modo. Ciertamente el término aquí usado no está exento de una connotación afectiva, aunque no hay que hacerla pasar por un "afecto" psíquico.

(preocupación)» (GA 9: 30). Por tanto, la *experiencia fundamental* a la que Heidegger hace referencia aquí solo se deja abordar adecuadamente en tanto se le interprete con las miras puestas en una consideración del yo ajena a lo psíquico y, por tanto, lejos también de la "percepción inmanente". El "tenerse a sí mismo" debe interpretarse como algo literalmente in-disponible en el sentido intuitivo de lo puramente presente ahí delante. El cumplimiento activo que nace de la experiencia fundamental reside en un modo de concreción de la vida fáctica que pasa por lo que Heidegger denomina «auténtica extensión histórica en el pasado del «yo», que no es para este un añadido que arrastra consigo, sino que, en el horizonte de expectativas que se anticipa a sí mismo el propio yo, es experimentado como pasado del yo que experimenta históricamente y que al hacerlo logra tenerse también a sí mismo» (GA 9: 31, 32).

A partir de lo anterior, creemos estar en condiciones de afirmar que en la fenomenología hermenéutica se gesta un modelo de cumplimiento que ya no puede descansar en la intuición básica de lo puramente presente ni por supuesto responde al esquema eidético de la intuición de esencias universales. Esto quiere decir que los conceptos que se forjan al interior de la "filosofía de lo fáctico" –si se me permite la expresión– no encuentran en la donación intuitiva de lo presente su comprobación y legitimación como lo dado desde sí mismo. Antes que cosas que se presentan ante el yo como dadas "en carne y hueso", hay originariamente una pre-comprensión intencional mediada históricamente, irreflexiva y relacional de los entes, de los otros y del sí mismo que determina el modo en el que el existente *es*. «Por ello –señala Rodríguez– la comprobación de las categorías no puede estar en otra parte que en el «saber de sí» presente en los comportamientos en los que la categoría está siendo ejercida»[178]. En este tenor, la mencionada pre-comprensión o comprensión originaria es el ámbito fundamental a partir del cual la conceptuación filosófica puede surgir. El decir filosófico, en última instancia, es como un eco de la existencia que ejecutándose se comprende a sí misma.

[178] Rodríguez, *op. cit.,* p. 185.

En este tenor, es notorio el modo en que en las lecciones que hemos traído a colación antes, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*, posteriores a la publicación de *Ser y tiempo* y con Heidegger ya de vuelta a Friburgo, aborda el sentido de la *indicación formal*. La perspectiva que sobresale en los breves pasajes dedicados a esta cuestión en GA 29/30 da a entender que lo indicativo de la conceptuación filosófica remite en última instancia a un *exhorto*. En tanto el contenido del significado de los conceptos filosóficamente indicativos no dice directamente a lo que se refieren, apunta Heidegger, quien es apelado por ellos queda en ese momento como llamado a transformar la comprensión, digamos ahora a modo de ejemplo, desde lo teorético hasta lo existencial. En realidad, pareciera que este tipo de modificación de la comprensión una vez más sirve como una medida de precaución frente a las tendencias cientificistas que conceptúan las regiones de lo ente temáticamente y con ello aíslan los momentos que constituyen la vida fáctica.

Los indicadores formales –tales como *existir*, *muerte*,[179] *apertura*, historia– apelan a la existencia de quien comprende. Esta exhortación abre la posibilidad de ver una vez más que la base desde la que pueden confirmarse los conceptos que poseen el estatus de la indicación formal se encuentra en la propia vida fáctica como fenómeno cuya estructura es intencional, que ocurre en la cotidianidad y que, además, se da históricamente.[180] En este tenor, Heidegger destaca que a los conceptos en cuestión les corresponde una conexión entre sí de tal modo que resulta impropio verles como si fueran unidades aisladas en sí mismas y que, por tanto, apelaran a problemas desde una perspectiva fragmentada. Se pude leer en GA 29/30: «porque todos los conceptos formalmente indicativos y todas las conexiones de la interpretación le apelan a quien comprende en cuanto a la existencia en él, con ello se da también una conexión totalmente *propia* de estos conceptos» (GA 29/30: 432). La *propiedad* de la mentada conexión conceptual no

[179] Estudios sobre la estructura “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*) como ejemplo de la indicación formal están en Schmidt, *Die "Formale Anzeige" am Beispiel der "Todesanalyse" aus Heideggers "*Sein und Zeit*".* También el primer apartado del artículo “Imdhal, „Formale Anzeige“ bei Heidegger”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Volumen 37, 1994. Felix Meiner Verlag GmbH.
[180] Véase el § 17., b., de este trabajo.

se refiere a la posibilidad de hacer de los *indicadores formales* componentes de un sistema dialéctico que disponga en orden de jerarquía características esenciales de lo conocido. Más bien se refiere a la conexión que implica una conceptuación nacida de la facticidad vivida en sí misma e históricamente modulada.

> La viveza de la conexión depende de en qué medida la existencia viene a sí misma en cada caso (que no es lo mismo que el grado de la reflexión subjetiva). La conexión es en sí misma histórica, está oculta en la historia de la existencia. (…) Por eso, los conceptos formalmente indicativos, y sobre todo los conceptos fundamentales, *nunca* pueden tomarse *por aislado* en un sentido eminente (GA 29/30: 432).

Por lo anterior, Heidegger reitera la necesidad de que la mirada filosófica se dirija a lo no presente en el sentido vulgar del término y ponga la atención en lo que está sujeto a indicación formal que tiene, finalmente, la forma de la *propia existencia* en su dinamicidad, ejecución, carácter remisivo y viveza históricamente modulada.

Conclusiones generales

§ 24. Filosofía como exhortación

El hablar filosófico es una articulación apofántica de sentido proposicional muy señalado que pone de relieve las formas no manifiestas en que se hace presente lo dado. Las derivas expresivas a través de las cuales esto se realiza implican cierta concepción operativa de la filosofía frente a sí misma. Aunado a ello, el modo de aproximación a aquello de lo que habla nunca se ha adecuado del todo a la norma cientificista, a los parámetros objetivos que establecen cómo y cuánto avanza un saber. Filosofar es una actividad más viva y crítica que el conocimiento técnico-científico. En este sentido, se podría afirmar que la filosofía es un comportamiento que expone desde sí mismo sus rendimientos conceptuales, pero también sus propias carencias pues abraza una concepción del pensar como ejecución constante y búsqueda inagotable de lo verdadero.

En este orden de ideas, los conceptos filosóficos –preocupación muy señalada del trabajo que hemos presentado– son, en base a lo que se ha dicho aquí, formas de comportamiento del ente existente y como tales están determinados por la historicidad y la situación fundamental propia de la facticidad. Así pues, la puesta en marcha de la filosofía, tal como opera en la fenomenología hermenéutica, somete a examen los presupuestos y los preconceptos a través de los cuales el vivir fáctico se ve a sí mismo comprensivamente. De ahí que podamos afirmar que la aportación

metodológica de la indicación formal como recurso categorial eminente de la fenomenología en su deriva hermenéutica estriba puntualmente en llevar a expresión momentos de la propia existencia en su ejecución modalizada dentro de un plexo significativo que hemos denominado, junto con Heidegger, mundo. Esto significa que la indicación formal no provee la "esencia" de objetos o de contenidos quiditativos eidéticos-universales, sino señala los momentos estructurales del ente que comprende fácticamente el mundo en su dinamicidad y ejecución.

En este trabajo hemos intentado, así, explorar fenomenológicamente el origen de los conceptos conducidos por el Husserl de las *Investigaciones lógicas,* y de manera preliminar por la interpretación heideggeriana del logos apofántico aristotélico. Nos encontramos en ese camino con una idea de intuición que, más allá de un ámbito meramente sensible, deriva en la idea de una captación categorial capaz de intuir formas que configuran estados de cosas judicativamente aprehensibles. En tanto actos sintéticos, pues, los juicios o proposiciones terminan caracterizándose como actos plurirradiales que iluminan bajo una nueva luz intuitiva lo dado. Esto significa que la intuición categorial opera como un recurso metodológico en la fenomenología que aspira a una explicación de la naturaleza formal de las vivencias intencionales. Ello implica que la vivencia misma, el verdadero fenómeno, está intencionalmente dirigida correlativamente a objetualidades metasensibles que se cristalizan bajo un mirar formal proposicional. De ahí que el acto de cumplimiento significativo pleno de las expresiones judicativas proposicionales se entienda solo en tanto se considere que la conciencia se dirige a lo dado más allá de la percepción en sentido restringido. La tematización de las formas categoriales supone, pues, para la fenomenología la aparición de un nuevo sentido de objetualidad, como se ha señalado. Las formas categoriales y las categorías, así, se consideran como rendimientos de actos en los cuales algo aparece de un modo tal que no podría estarlo en los actos básicos y fundamentantes. Los actos categoriales, de tal manera, permiten a la conciencia el darse cuenta de lo dado de un modo sintético que provee de una dimensión particularísima a lo vivido. En este tenor, las

categorías surgen, de acuerdo con los postulados de las *Investigaciones lógicas* que hemos expuesto en nuestro trabajo, cuando la conciencia abstractiva fija su atención en la *forma* de lo intuido. Bajo la caracterización de "intuiciones universales", además, Husserl establece la posibilidad de hablar de percepción de las especies en tanto modalidad de la intuición categorial. Esta última es, pues, rica en perspectivas ya que además de intuir formalmente lo dado en la percepción y judicativamente las situaciones de hecho, logra la ideación abstractiva que permite la visualización intuitiva de universales.

La intuición esencial en Husserl, de tal modo, posee alcances universales; lejos de tener como núcleo de sentido material la intuición individual, se aproxima al *eidos* a través de la puesta en marcha de la abstracción ideatoria. Establecer, así, la naturaleza de las categorías estrictamente lógico-formales como conceptos fundamentales analíticos es, para Husserl, lo verdaderamente relevante a nivel filosófico pues estas categorías relacionan la región ontológica-material con la forma de región eidética universal, con el eidos universal formal de lo dado. Las categorías resultantes son vacías en tanto formales y apuntan a la universalidad formal-lógica.

En este tenor, hemos querido señalar en esta investigación que el problema de lo categorial tal como Husserl lo desarrolló desde la fenomenología descriptiva hasta la consideración eidética que se cristaliza en la época de la publicación de *Ideas*, se transforma en el planteamiento heideggeriano en un análisis hermenéutico que reconsidera el estatus y los alcances de la propia fenomenología conduciéndolos a un terreno fáctico y originario. El presente trabajo ha pretendido poner de relieve algunos momentos de esa torsión y advertir la posibilidad de que la configuración de la indicación formal propuesta en los primeros cursos de Heidegger esté inspirada en la intuición categorial husserliana.

Abordar este asunto supone advertir una nueva configuración de la fenomenología que toma lugar en la obra temprana de Heidegger cuya preocupación pasa explícitamente por un examen de lo que sea la filosofía misma y sus modos categoriales desde los cuales expresa aquello que originariamente le reclama atención: la experiencia de la vida fáctica.

Habría que decir, primeramente, que nos perece factible ver en los planteamientos husserlianos que hemos expuesto en este trabajo una base fenomenológica indudable a partir de la cual Heidegger elabora las bases de su programa hermenéutico. Creemos que la teoría de la intencionalidad tal como es desarrollada por Husserl en la quinta de las *Investigaciones lógicas*, en términos generales, inspira muy señaladamente la forma en que Heidegger da cuenta del plexo significativo en el que se encuentra y que afronta al ente que existe: el mundo.

En el examen de la vivencia del mundo circundante –que en tanto cotidianeidad es caracterizada como existencia fáctica e históricamente mediada– descansa el punto de partida y el horizonte de significatividad dinámica desde donde Heidegger establece el fundamento de la indicación formal como categorización filosófica de la propia facticidad. Dicha vivencia mundana determina el así denominado ámbito originario, cuya naturaleza posibilita el ejercicio de un discurrir fenomenológico que abre la vía para un acceso mostrativo categorial y formalmente indicativo de sus momentos estructuralmente intencionales. Es precisamente en la vivencia intencional bajo el rubro de *cuidado* donde se ubica la posibilidad de mostrar indicativamente la estructura del experienciar fáctico destacando sus momentos constitutivos que justamente no aparecen de modo regular e inmediato pero que efectivamente *se dan*: el contenido, el sentido de referencia y el de ejecución, como hemos señalado en el trabajo. Heidegger intenta abrir, pues, la posibilidad de que el filosofar sea un ver apofántico que investigue, que siga –literalmente– una indicación libre de condicionamientos teoréticos asumidos sin más. Esta suerte de ideal regulativo que pretende llevar a cabo análisis y explicaciones sin tener como base pre-supuestos teoréticos asumidos acríticamente, cabe recordar, es común a Husserl y a Heidegger; el hilo conductor de los planteamientos fenomenológicos de ambos ciertamente persigue abandonar toda aseveración teórica o hermenéutica que no sea fruto de intuiciones exentas de condicionamientos heredados.

En última instancia, creemos que la indicación formal apunta a una articulación categorial ciertamente inspirada en la intuición formal que Husserl elabora en *IL.* Esto en el sentido de que la propia existencia tiene como posibilidad advertir

predicativamente las formas en que se da la vivencia, los modos en los que el vivir fáctico concretamente *es*. Pensamos que es lícita una consideración de los planteamientos husserlianos que describen la expresión nominal y su configuración predicativa plurirradial en base a actos objetivantes en la esfera de la intencionalidad como suelo de la meta programática de la fenomenología del "primer" Heidegger. El mundo como plexo intencional en el que siempre nos encontramos ofrece desde sí mismo la posibilidad de llevar a cabo ciertos actos que pongan de relieve, en el caso de la fenomenología hermenéutica, ya no situaciones objetivas como tales, pero sí momentos que categorialmente son explicitables en función del vivir mismo.

Los recursos expresivos que nacen de la propia vida fáctica y que eventualmente devienen en una categorización filosófica hace de ellos instancias caracterizadas por la posibilidad de un ver apofántico que se dirige precisamente a la facticidad en su darse, al ente que somos nosotros mismos, es decir, a la vida que puede articular una comprensión explícita de sí misma. Se trata, como dice Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20, de «llevar a intuición plena la experiencia fáctica de la vida no destacada» (GA 58: 102). En otros términos, una meta preeminente de la indicación formal es llevar a mostración explícita los momentos estructurales que acontecen modal y ejecutivamente en el horizonte mundano fáctico donde nos encontramos ya siempre, enfrentados y afrontados concreta e históricamente. Lo cierto es que la fenomenología hermenéutica busca en los indicadores formales figuras que expresen la vida en su darse desde ella misma y no universales formales vacíos en el sentido eidético que Husserl lo plantea en los primeros parágrafos de *Ideas*, como lo señalamos en su momento en este trabajo.

Podemos decir también, a modo de conclusión, que con la indicación formal la fenomenología busca interpretar lo que el vivir fáctico *es* como si fuese este un fenómeno que irrumpe una y otra vez desde el origen. Por ello no son conceptos universales lo que se quiere establecer filosóficamente, sino indicaciones formales que buscan señalar lo originario, lo que el propio vivir *es* en sus modos ejecutivos cotidianos e históricamente modulados. La fenomenología hermenéutica, de tal

forma, procura que la vida fáctica se vuelva accesible a través de la expresión indicativa pues las estructuras del vivir no se encuentran delante de nosotros como objetos simplemente ya formados; la facticidad la somos nosotros mismos. Así, lo que ha poder ganarse “siempre de nuevo” expresiva, indicativa y formalmente es el cómo de su ejecución. La indicación formal quiere mostrar, en este orden de ideas, el modo ejecutivo en el que la vida tiene experiencia de sí misma y cómo está caracterizada en lo que respecta a su efectuación. Se puede decir, pues, que la cuestión relativa a los modos de ejercer la significatividad vivida y el carácter *situacional* de la facticidad, operan como fundamentos de la indicación formal, resultando, así, decisivos para la puesta de relieve de los momentos de la vida modulada históricamente.

Bajo esta óptica, la novedad del estatus propio de la indicación formal en el contexto fenomenológico estriba en que eso que Heidegger denomina *situación* hermenéutica posibilita que la indicación extienda sus alcances al ver, tener y concebir *previos*. Con ello es puesto de relieve que no es la mera actualidad de un presente neutro lo que a la propia vida fáctica dota de su amplitud y riqueza. En este orden de ideas, lo formal de la indicación, como hemos reiterado, no busca ser un recurso conceptual que contribuya a la construcción de una *mathesis* pura. Lo formal-hermenéutico apunta, más bien, a un sentido referencial modalizado ejecutivamente capaz de destacar la correlación intencional en tanto estructura caracterizada como ser-en-el-mundo desde su núcleo temporal. La indicación formal señala, de tal modo, a lo dado en el vivir en tanto realización modal pues su meta es la explicitación de estructuras entendidas como momentos de sentido de la propia vida fáctica históricamente mediada. No es, pues, un mentar vacío en un sentido lógico, sino explicitación de la orientación previa, un despliegue de la interpretación que no se restringe al ámbito de lo intuitivo-sensible.

En este tenor, podemos decir a partir de lo expuesto en este trabajo que, si el cumplimiento fenomenológico desde el esquema husserliano pasa por la coincidencia de los actos de intención significativa y los de intuición, el análisis conceptual indicativo de la vida encuentra compleción plena en la propia vida

fáctica, en sus plexos significativos modalmente ejecutivos y en el encontrarse mundanamente en su situación concreta e histórica. Evidentemente el cumplimiento del que aquí se habla no corresponde al esquema husserliano si se considera la intuición meramente desde un aspecto perceptivo-sensible o desde su modalidad ideatoria. Como se señalaba antes, la indicación formal no pretende hablar de objetualidades universales eidéticas. La conceptuación filosófica de la hermenéutica fenomenológica posibilita, más bien, que la vida fáctica se vea a sí misma en tanto comportamiento que tiene como momentos decisivos los sentidos de contenido, referencia y ejecución. La expresión de este entramado situacional, a su vez, permite establecer que el decir filosófico ha de llevarse a cabo como destrucción y desmontaje conceptual. Se vuelve claro que la mostración filosófica como indicación formal procura una crítica de la propia experiencia de la vida fáctica en el mundo destacando conceptualmente las formas en que la vida habla consigo misma, para decirlo con Heidegger. Esta pretensión se encuentra lejos de las que prevalecen en las posiciones actitudinalmente teoréticas, como insistimos en este trabajo. Por ello lo formal de la indicación pretende tomar distancia del contenido material, teorético, objetivo y lógico regularmente adherido a los conceptos de la ontología formal como *mathesis universlis*. Lo que busca es dar al fenómeno de la vida un logos apofántico restándole preeminencia quiditativa al contenido priorizando la referencia y el carácter ejecutivo de este.

Así las cosas, la indicación formal alcanza una justa caracterización como *momento metódico de la explicación fenomenológica* (GA 60: 63) por excelencia que abre la posibilidad de evitar la caída en la conceptuación objetual, esa que mira sesgadamente la estructura del horizonte de fenomenicidad fáctica.

En última instancia, creemos que las razones sobre las que se sostiene la necesidad de ensayar una vía categorial-filosófica más adecuada a los fines de la fenomenología en relación al planteado por Husserl estriban en la consideración que ve en lo *formal* de la *indicación* un señalamiento a la *referencia* originaria modalizada por el sentido ejecutivo de la existencia que permanece precisamente velado en la dimensión formal-ontológica. El *cómo* es llevado a cabo el sentido de

referencia que constituye la estructura del fenómeno de la facticidad, gracias a la intervención de la indicación formal, queda destacado, aunque ciertamente de modo "negativo". Esto quiere decir que la *indicación formal* no decide de antemano cómo es efectivamente realizada la referencia misma pues evita toda determinación de esta. Así, los momentos que constituyen el sentido del fenómeno de la experiencia de la vida procuran ponerse a resguardo de los pre-juicios teoréticos. La mirada que la indicación formal aporta a la filosofía no adopta posiciones respecto a la estructura de la experiencia. Una de las razones que posibilitan esto es que la *indicación* no pretende insertar el fenómeno del vivir fáctico en un nexo temático ordenado lógicamente ni en una narrativa que "toma nota" o "toma conocimiento" de los plexos significativos mundanos, por más próxima a la existencia que esta se encuentre, como vimos en este trabajo. En este sentido, la *lógica* de la indicación formal es *fenómeno-lógica* en el sentido de que esta no prejuzga lo que pretende explicar y mantiene bajo resguardo las direcciones originarias en que la propia vida fáctica se da desde sí misma.

De acuerdo con lo anterior, finalmente, la manera de resaltar los fenómenos que la *indicación formal* posibilita –concreta y preeminentemente los momentos de la existencia– está marcada por una indeterminación temática. Esto significa que la puesta en marcha metódica de la *indicación* supone emprender un "contra movimiento" ante la tendencia cadente de la experiencia a deslizarse hacia lo objetual, lo que resulta en un comportamiento filosófico que no adopta posición teorética alguna. La indicación formal acomete la tarea de dejar en suspenso los fenómenos respecto al nexo temático en que habría que insertarlos teoréticamente. En cierta medida, con la adopción metódica de la *indicación formal* se pone en marcha un filosofar contra-científicista que se arraiga en el suelo originario desde el cual la fenomenología misma parte y a donde busca retornar, como se ha dicho en esta investigación. De ahí que la indicación formal, de acuerdo con Heidegger, sea de manera muy señalada el recurso metódico que da dirección a la explicación fenomenológica pues, como él mismo apunta, la *indicación* solo tiene sentido dentro de este proyecto (GA 60: 64). Con ello claramente se pone en juego lo que significa para Heidegger *filosofar* y en qué medida constituye un equívoco identificarlo con

las tareas que este tradicionalmente ha perseguido cuando cae en la seducción de la objetivación lógico-formal. En última instancia, la pregunta por la experiencia de la vida fáctica considerada fenomenológicamente se zanja en cuanto el sentido de la indicación formal se comprende como el ejercicio y el comienzo de la propia explicación fenomenológica (GA 60: 64).

Creemos conveniente terminar señalando una deriva. Nos parece factible ver en el carácter intencional del mundo del sí mismo fáctico una suerte de núcleo originario donde podría resonar de un modo más agudo el sentido que tratan de destacar los indicadores formales. La pregunta sería si las figuras expresivas de la filosofía entendida desde la fenomenología hermenéutica están en posibilidad de ser comprendidas como una *apelación* al ente que existe. Nos inclinamos afirmativamente ante esta cuestión. Lo que queremos decir con ello es que los indicadores formales invitan a ganar el sentido de lo que señalan con el acento en el tenerse a sí mismo. Ante la pregunta de qué sea eso a lo que apunta la indicación formal, podríamos decir: los indicadores hablan de nosotros, no en un sentido psicológico ni desde posición teorética alguna, sino en tanto exhortación a seguir una dirección, un camino de pensamiento que ellos mismos precisamente indican en tanto hacen eco, por decirlo así, de la existencia que en cada caso somos.

Lo que ensaya Heidegger con la configuración de la indicación formal, así, es una realización conceptual que busca conducir desde la palabra filosóficamente articulada hacia la propia vida que somos modalizada ejecutivamente. Lo que en ello se destaca es que el discurrir filosófico sería, en este sentido, siempre una suerte de inicio, una preparación para la apropiación del sentido de lo por él indicado. ¿Exige esto una transformación de la comprensión misma de lo dicho por la filosofía? Ciertamente la exhortación de la que hablamos arriba, creemos, estriba en que la comprensión que subyace en la indicación formal sufre una transformación que iría de las posiciones teoréticas al ámbito de la existencia. Finalmente, las figuras expresivas de la filosofía en su configuración fenomenológico-hermenéutica buscan un arraigo en la facticidad tal y como esta es, dándose desde sí misma, ofreciendo en la propia indicación una riqueza de sentido que se cumple en la

concreción de eso que conforma nuestro vivir y que invita a penetrar a través de señales en eso que somos; exhorta, pues, a seguir un camino, a *iniciarlo*.

Bibliografía

Textos de Heidegger.

- GA 1.- *Frühe Schriften* (1912-1916), editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978: *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912), *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914), *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1915) [el último texto ha sido traducido por J. Adrián Escudero como "El concepto de tiempo en la ciencia histórica" en *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 13-38].
- GA 2.- *Sein und Zeit* (1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1977 [traducción de José Gaos como *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1951. Traducción de J. Eduardo Rivera como *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997 y Madrid: Trotta, 2003].
- GA 9.-*Wegmarken* (1919-1961), editado por F.-W. von Herrmann, 1976 [traducido por A. Leyte y H. Cortés como *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007. Traducciones parciales: R. Gutierréz Giradot, *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1959; X. Zubiri, *¿Qué es metafísica?* México: Séneca, 1941; J.L. Molinuevo, *Acerca del Nihilismo*. Jünger: *Sobre la línea/ Heidegger: hacia la pregunta del ser*. Barcelona: Paidós, 1994].
- GA 13.-*Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), editado por Hermann Heidegger, 1983. [Traducciones parciales: R. Barce, *De la experiencia del pensar* en: Palos de la crítica, 41/2 (abril-septiembre 1981); F. Duque, *Desde la experiencia del pensar*. Madrid: Abada, 2005; J. B. Llinares, *Desde la experiencia del pensamiento*, texto trilingue. Barcelona: península, 1986; Carlota Rubies, *Camino de campo*. Barcelona: Herder, 2003; A. García

Astrada, *La experiencia del pensar seguido de Hebel, el amigo de la casa.* Córdoba: Ediciones del copista, 2007].

- GA 16.-*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), editado por Hermann Heidegger, 2000. [Traducciones parciales: R. Rodríguez, *Autoafirmación de la Universidad Alemana.* Madrid: Tecnos, 1989].
- GA 17.- *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), editado por F.-W. von Herrmann, 1994 [traducción de J. J. García Norro como *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2008].
- GA 18.- *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), editado por Mark Michalski, 2002 [traducción al inglés de Robert D. Metcalf y Mark B. Tanzer como *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2009].
- GA 19.-*Platon: Sophistes* (WS 1924/25), editado por Ingeborg Schüssler, 1992 [traducción al inglés de Richard Rojcewicz y André Schuwer como *Plato's Sophist*. Bloomington: Indiana University Press, 1997].
- GA 20.- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), editado por Petra Jaeger, 1979 [traducido por Jaime Aspiunza como *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006].
- GA 21.- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), editado por Walter Biemel, 1976 [traducido por Alberto Ciria como *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004].
- GA 24.- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1975 [traducido por J. J. García Norro como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 2000].
- GA 26.- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928), editado por Klaus Held, 1978 [traducido por J. J. García Norro como *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009].
- GA 27.-Einleitung in die Philosophie (WS 1928/29), editado por Otto Saame und Ina Saame-Speidel, 1996 [traducido por M. Jiménez Redondo como *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999].

- GA 29/30.- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30), editado por F.-W. von Herrmann, 1983 [traducido por J. Alberto Ciria como *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*. Madrid: Alianza, 2007].
- GA 40.- Einführung in die Metaphysik (SS 1935), editado por Petra Jaeger, 1983 [traducido por E. Estiú como *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1959. Traducido por P. A. Ackermann como *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993].
- GA 56/57.- *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919) 2. *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (SS 1919) 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919), editado por Bern Heimbüchel, 1987 [El primer curso ha sido traducido por Jesús Adrián Escudero como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005].
- GA 58.-*Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), editado por Hans-Helmuth Gander, 1992 [en proceso de traducción por Francisco de Lara como *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza].
- GA 59.-*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), editado por Claudius Strube, 1993 [traducción al inglés de Tracy Colony como *Phenomenology of intuition and expresión. Theory of philosophical concept fomation*. London: Continuum, 2010].
- GA 60.-*Phänomenologie des religiösen Lebens 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995 [El primer curso ha sido traducido por Jorge Uscatescu como *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela/FCE, 2005. El segundo y tercer cursos han sido traducidos por

Jacobo Muñoz como *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela/FCE, 1997].

- GA 61.- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 [traducción al inglés de Richard Rojcewicz como *Phenomenological interpretations of Aristotle.* Bloomington: Indiana University Press, 2001].
- GA 62.- *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922), editado por Günther Neumann, 2005 [traducción de Jesús Adrián Escudero como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid: Trotta, 2002].
- GA 63.- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 [traducido por J. Aspiunza como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999].

Textos de Husserl

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, HUA III.1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 [traducido por José Gaos como *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962].
- *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*, HUA IX, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968[2], pp. 237-301 [traducido por Antonio Zirión como *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. México: UNAM, 1990].
- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, HUA XXV, *Aufsätze und Vorträge (19111921)*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 3-62

[traducido por Miguel García-Baró como *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009].

- *Logische Untersuchungen*. Band 1, *Prolegomena zur reinen Logik*, HUA XIX, Tübingen, Max Niemeyer, 1968 [traducido por Manuel G. Morente y José Gaos como "Prolegómenos a la lógica pura" en *Investigaciones lógicas 1*. Madrid: Alianza, 2017].
- *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil I, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, HUA XIX, Tübingen, Max Niemeyer, 1968 [traducido por Manuel G. Morente y José Gaos como *Investigaciones lógicas 1*. Madrid: Alianza, 2017].
- *Logische Untersuchungen*. Band 2, Teil II, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, HUA XIX, Tübingen, Max Niemeyer, 1968 [traducido por Manuel G. Morente y José Gaos como *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza, 2017].

Otros textos

- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: FCE, 1998.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Organón). II.* Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.

  ---------- *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

  ---------- *De interpretatione.* Traducción de Alfonso García Suarez y Julán Velarde Lombraña. Valencia: Revista Teorema, 1978.

  ---------- Acerca del alma. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2020.

- Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles.* Traducción de Vidal Peña. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.
- Bortorello, Adrián. *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación.* Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Buren, John van. *The Young Heidegger. Rumor of the hidden King*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Capelle, Philippe. *Fenomenología francesa actual.* Traducción de Gerardo Losada. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.
- Castro Ramírez, Nayelli María. «"El ser y el tiempo" de Martín Heidegger, en la traducción de José Gaos (1951)». *Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. 2012. [En línea]. http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1g188 . [Consulta: 6 mar. 2019].
- Corbacho Sánchez, Alfonso. «Problemas específicos de la traducción del alemán filosófico al español (con especial referencia a *Aufenthalate* de Heidegger)». *Moderna sprak*. Vol. 109, No 2, 2015.
- Courtine (ed.) *Heidegger 1919-1929. De'l herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. París: Vrin, 1994.
- Crowell, Steven Gal. *Husserl, Heidegger and the space of meaning: paths toward trascendental phenomenology.* Evanston: Northernwestern University Press, 2001.
- De Lara, Francisco (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- Dilthey, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada, 2003.
- ---------- *Introducción a las ciencias del espíritu.* Traducción de Eugenio Ímaz. México: FCE, 1949.
- de Nigris, F. «Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl». *Ideas y valores 64*. N°157, 2015. 215-250.
- Duque, Félix (*ed.*). *Sendas que vienen* (2 tomos). Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008.

- Espinoza, Ricardo y Juan Antonio Nicolás (eds.). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.
- Fink, “El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo”. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot [En línea] https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/40580.
- Gadamer, Hans-Georg. *El movimiento fenomenológico*. Traducción de Rogelio Rovira *et. al.* Madrid: Síntesis, 2016.
- ---------- *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 2001.
- ---------- *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Barcelna: Herder, 2003.
- Gaos, José. *De Husserl, Heidegger y Ortega. Obras completas. X*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- ---------- *Husserl.* Madrid: Encuentro, 2007.
- ---------- *Introducción a la fenomenología; seguida de La crítica del psicologismo en Husserl.* Madrid: Encuentro, 2007.
- García-Baró, Miguel. *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*. Madrid: Trotta, 2012.
- ----------. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- ----------. *Vida y mundo: la práctica fenomenológica*. Madrid: Trotta, 1999.
- ----------. “La esencia original de las Investigaciones lógicas”, en *Husserl domani*. Roma: Aracne, 2013. (ed.) E. Baccarini y M. Deodati.
- Gethmann, Carl Friedrich. *Dasein: Erkennen und Handeln Heidegger im phänomenologiscen*. Berlín; New York: de Gruyter, 1993.
- Gómez Romero, Isidro. «La teoría husserliana de la constitución en *Ideas I*. Planteamiento fundamental de la fenomenología». *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. 1996. [En línea] http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9696220563A/4985 [Consulta: 19 mar. 2019.].

- Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phenoménologie.* París: PUF, 2003.
- Held, Kraus. «Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger». *La lámpara de Diógenes*. N° 18 y 19, 2009. 9-29.
- Hermann, F-W von. *Heremeutics and reflection. Heidegger and Husserl on the concept of phenomenology and hermeneutics.* Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2013.
- Hopkins, Burt. *Intentionality in Husserl and Heidegger*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- Humboldt, Wilhelm von. *Escritos sobre el lenguaje*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Península, 1991.
- Ímaz, Eugenio. *La luz en la caverna y otros ensayos; introducción a la psicología*. Madrid: FCE, 2009.
- Jaspers, K. *Psicología de las concepciones del mundo*. Traducción de Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1967.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción Pedro Ribas. Barcelona: Taurus, 2005.
- Kisiel, Theodore. *The genesis of Hedegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1995.
- ---------- "Die Formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffskizzen an der Wandtafel". *Heidegger – neu gelesen.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997. 22-40.
- Lafont, Cristina. «El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*». *Isegoría*. N° 7, 1993. 183-196.
- Landgrebe, L. *El camino de la fenomenología*. Traducción de M. A. Presas. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1968.
- Lara, Francisco de (*ed.*). *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid; México: Plaza y Valdés, 2011.

- Ledesma Albornoz, Álvaro. “La indicación formal y sus tareas metódicas en la fenomenología-hermenéutica de Martin Heidegger”, en *Studia Heideggeriana*. *Heidegger y el idealismo alemán*. Vol. XII, 2023, 255-270.
- Leyte, Arturo. «*Da-sein* y *Ereignis*: La intraducibilidad filosófica del significado “ser”». *Éndoxa: Series filosóficas*. N° 20, Madrid: UNED, 2005. 745-756.
- Levinas, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición.* Traducción de Tania Checchi. México; Salamaca: Epidermis; Sígueme, 2004.
- López, María del Carmen. «La percepción como fenómeno hermenéutico”, en María Luz Pintos (*ed.*). *Fenomenología y ciencias humanas*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal,1999.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona, Península, 1975.
- Müeller, Klaus Theodor. *La desubjetivación como núcleo de la concepción de totalidad en* El ser y el tiempo. México: UNAM, 2014.
- Natorp, Paul. *Einleitung in die psychologie nach kritischer methode*. Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888.
- Pintor Ramos, Antonio. «Inicios de la fenomenología en España». *Diálogo filosófico*. Nº 46, 2000. 35-52.
- Potesta, Andrea. *El origen del sentido en Husserl, Heidegger, Derrida.* Santiago de Chile: Metales Pesados, 2013.
- Rabanaque, Román. «Niveles y estratos noemáticos y la idealidad del sentido». *Escritos de filosofía*. Vol. 22, N° 43, 2003. 321-334.
- Richardson, William. *Heidegger: through phenomenology to thougth*. New York: Fordam University, 2003.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea.* Lima: PUCP, 1993.
- Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger.* Madrid: Tecnos, 1997.
- ----------*Heidegger y la crisis de la época moderna.* Madrid: Síntesis, 2006.

- ---------- «La ontología y las voces de la época», en Félix Duque (ed.), *Heidegger. La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Serbal, 1991.
- ---------- (*ed.*) *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- ---------- (*ed.*) *Métodos del pensamiento ontológico*. Madrid: Síntesis, 2002.
- ---------- *(ed.) Guía Comares de Heidegger.* Madrid: Comares, 2018.
- ---------- *Del sujeto y la verdad.* Madrid: Síntesis, 2004.
- ---------- *Fenómeno e interpretación*. Madrid: Tecnos, 2015.
- ---------- "La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl", en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica.* Vol. 52., Núm., 202. 1996.
- Ruíz Fernández, José. *Sobre el sentido de la fenomenología*. Madrid: Síntesis, 2008.
- San Martín, Javier. *La nueva imagen de Husserl: lecciones de Guanajuato.* Madrid: Trotta, 2015.
- ---------- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2000.
- Serrano de Haro, Agustín. *Paseo filosófico en Madrid*. Madrid: Trotta, 2016.
- ---------- (*ed.*). *La posibilidad de la Fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense, 1997.
- ---------- (ed.) *Guía Comares Husserl.* Granada: Comares, 2021.
- Schimdt, Michael. *Die Formale Anzaige am Beispiel der "Todesanalyse" aus Heideggers "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main: Grin Verlag, 2009.
- Sheehan, Thomas. *Making sense of Heidegger. A paradigm shift*. London: New Heidegger Research, 2015.
- Sokolowski, R. *Introducción a la fenomenología*. Traducción de Esteban Marín Ávila. Morelia: Red Utopía; Jitanjáfora, 2012.

- Spiegelberg, Herbert. *The phenomenological movement. A historical introduction*. The Hague; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Steiner, George. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. Traducción de Adolfo Castañón. México: FCE, 1980.
- Trawny, Peter. *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. Traducción de Raúl Gabas. Barcelona: Herder, 2017.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- ---------- *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología.* Pamplona: Eunsa, 2013.
- ---------- *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- Volpi, *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de María Julia de Ruschi. Buenos Aires: FCE, 2012.
- Waldenfelds, Bernhardt. *De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología.* Traducción de Wolfgang Wegsheider. Barcelona: Paidós, 1997.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizontalidad*. Cali: Aula de Humanidades, 2015.
- Xirau, Joaquín. *La filosofía de Husserl.* Buenos Aires: Troquel,1966.
- Xolocotzi, Ángel *et. al.* (*coord*.) *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica.* México: Eón, 2011.
- Zirión, Antonio. *Historia de la fenomenología en México.* Morelia: Jitanjáfora, 2003.
- ---------- «El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología». *Anuario Colombiano de Fenomenología I*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2007.
- ---------- *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos.* México: UNAM, 1990.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1934).* Madrid: Alianza, 2002.
- ---------- *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza, 1992