

Aclaraciones terminológicas en torno al *Informe Natorp* de Heidegger

Jesús Adrián Escudero*
Universidad Autónoma de Barcelona

Palabras clave: ontología, fenomenología, ser, comprensión, constitución

En el otoño de 1922, Martin Heidegger redacta, a instancias de Paul Natorp, un breve informe sobre el curso de sus investigaciones para optar a la nominación de una plaza de profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo. De ahí que se le conozca también como *Informe Natorp*. El informe en cuestión se titula *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Su principal interés desde el punto de vista de la evolución del pensamiento del joven Heidegger radica en que, por primera vez, se anuncia, de manera programática, el proyecto de una ontología fenomenológica al hilo de una destrucción de la historia de la ontología. Un programa que anticipa uno de los núcleos temáticos de *Ser y tiempo*, a saber, que la determinación del sentido del ser pasa por un previo estudio de las estructuras constitutivas de aquel único ente que de alguna manera ya comprende el ser. Ese ente no es otro que la vida humana, el *Dasein*. Sólo así se está en condiciones de afrontar el reto de la pregunta filosófica por antonomasia: la pregunta por el sentido del ser. De ahí que no pocos estudiosos de la obra temprana de Heidegger consideren este breve, pero denso escrito como el punto de partida de su

* jesus.adrian@uab.es

pensamiento. Ahora bien, no es mi intención entrar a valorar aquí las diferentes interpretaciones ofrecidas alrededor del *Informe Natorp*; más bien, me limito —aprovechando la reciente publicación en castellano de este escrito—¹ a analizar y comentar el significado de algunos de los términos filosóficos fundamentales que Heidegger acuña en este intrincado texto de 1922, con el fin de facilitar la comprensión del mismo a todos aquellos que no están familiarizados con la particular jerga filosófica del joven Heidegger.

ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

1) *Das Wie*, que en función del contexto se puede traducir por el *cómo*, el *modo*, la *manera* o la *modalidad*, constituye una categoría fundamental de la existencia humana. Cabe recordar que el programa filosófico que va tomando cuerpo en el transcurso de las primeras lecciones de Friburgo, impartidas por Heidegger entre 1919-1923, gira en torno al intento de articular conceptualmente los diferentes modos a través de los cuales se relaciona la vida humana con el mundo en el que se halla inmersa. En otras palabras, se esfuerza por mostrar cuáles son las estructuras ontológicas inherentes a esa misma vida humana. Este esfuerzo recibe diferentes nombres durante este período: ciencia originaria de la vida (1919), hermenéutica fenomenológica del *Dasein* (1922) o hermenéutica de la facticidad (1923). Diferentes esbozos y variantes de la analítica existencial de *Ser y tiempo* (1927).

Esta ciencia originaria de la vida no consiste tanto en *describir* el contenido objetivo, el *qué* (*Was*) de las vivencias de la existencia humana como en *comprender* el modo en que se realizan esas vivencias, el *cómo* (*Wie*) se establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido. El *cuidado*, la *solicitud*, la *caída*, el *uno* o la *preocupación* son algunas de las modalidades que ilustran cómo se desenvuelve la vida con el mundo de las cosas y con las demás personas. Ahora bien, ante la insatisfacción que le produce la fenomenología *reflexiva* de Edmund Husserl por colocar la vida inmediata y sus vivencias ante la región autónoma de la conciencia teórica según el esquema sujeto-objeto, Heidegger se decide a elaborar lo que él mismo llama una fenomenología

¹ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.

hermenéutica que busca penetrar en las tramas de significado que configuran la comprensión preteórica y arreflexiva que la vida ya siempre tiene de sí misma. En definitiva, este texto no hace más que intensificar este rechazo explícito del clásico paradigma de la filosofía de la conciencia, por considerar que es incapaz de hacer accesible ese nivel de donación originaria y de manifestación inmediata en el que primariamente se da la vida antes de cualquier tipo de reflexión.

Este análisis estrictamente modal de la vida humana se caracteriza por un enconado esfuerzo de relativización de la teoría. Desde el trasfondo de la discusión con Husserl y el neokantismo, la propuesta heideggeriana de una articulación comprensiva de la vida humana o *Dasein* se realiza en términos de indicadores formales (lo que en *Ser y tiempo* equivale a los existenciales). Con esta nueva formulación terminológica se busca una alternativa al engorroso concepto de *categoría*, imbuido de unas resonancias epistemológicas que ya el joven Heidegger pretende evitar a toda costa. La indicación formal no comparte en absoluto el interés de la teoría por ordenar y catalogar los entes, es decir, por fijar su contenido objetivo, su qué (*Was*). Lo decisivo del planteamiento de Heidegger es que los rasgos que constituyen ontológicamente la existencia humana tienen que ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica en cada ocasión. Por tanto, la naturaleza móvil y el carácter histórico de la vida fáctica no responden a los parámetros de una esencia dotada de un contenido eidético invariable y universalmente válido, sino que encarnan un cómo (*Wie*), un determinado modo de ser particular y contingente. Para decirlo gráficamente: existiendo nos jugamos el tipo. Y lo que determina el modo propio o impropio de la existencia del *Dasein* depende de cómo actualiza, de cómo realiza, de cómo dinamiza las posibilidades de ser a su alcance. (Para la cuestión de la importancia metodológica de los indicadores formales en la arquitectura de la analítica existencial).²

2) La expresión *als-was*, que se puede traducir por *como-algo*, *en-tanto-qué*, *en-cuanto-algo* o *como-qué*, conforma uno de los principales núcleos de la transformación hermenéutica de la fenomenología emprendida por Heidegger durante esta fructífera etapa de incubación de *Ser y tiempo*. ¿Cuál es esa idea? La premisa ontológica de que toda vivencia y de que todo fenómeno se inscriben

²Véanse las *Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* de 1919-1921 [GA 9: 8-11 y 27-33], las lecciones del semestre de invierno de 1920/1921 *Introducción a la fenomenología de la religión* [GA 60: §§ 11-13], el curso de 1921/1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [GA 61: 16-41] y, más tarde, las lecciones de 1929/1930 *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad* [GA 29/30: § 70]).

en una realidad ya siempre preinterpretada de algún modo, a saber, que la existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido públicamente vertebrado, que de una u otra manera le resulta familiar y que, por tanto, precomprende, aunque tan sólo sea atemáticamente.

Desde el trasfondo de este horizonte de sentido previamente dado, desde el plano de esta apertura preobjetiva y comprensión inmediata del mundo (que, naturalmente, trae a la memoria el *factum* de la precomprensión del ser de *Ser y tiempo*) se establecerán dos modalidades básicas de determinar algo como algo: el *cómo hermenéutico* de la comprensión primaria y el *cómo apofántico* de la proposición. Formular una proposición, emitir un juicio es decir o predicar algo sobre algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo inherente a la existencia humana. Una cuestión que Heidegger ya trató, si bien en otros términos, en las tempranas lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

Sirva como muestra de esta importante distinción entre un nivel antepredicativo de realidad y otro predicativo, la densa descripción fenomenológica de la vivencia de la cátedra que se lleva a cabo en las mencionadas lecciones de 1919 (cfr. GA 56/57: § 14). Heidegger invita a los estudiantes a fijar la atención sobre un tipo de vivencia de su mundo circundante inmediato: la cátedra que tienen a la vista y desde la que el profesor Heidegger les habla. Ahora bien, ¿qué es lo que se ve de inmediato?, ¿qué es lo primero que sale al encuentro? ¿El color, la forma, la ubicación espacial de la cátedra? ¿O, por el contrario, la cátedra tal cual se da, con los libros, las notas y la tiza que reposa sobre ella? Desde el giro hermenéutico de la fenomenología ya comentado, resulta obvio que la cátedra se da de golpe, que se comprende, de inmediato, desde un contexto familiar como el aula que los estudiantes visitan regularmente, desde un mundo estructurado de manera simbólica como el universitario. Como dice Heidegger, la cátedra *mundea*, es decir, congrega todo un ámbito de recuerdos, vivencias y objetos aglutinados en torno a la cátedra.

Con este nuevo y revolucionario planteamiento se consuma, ya en 1919, un radical cambio de perspectiva metodológica: se pasa del paradigma de la percepción de la filosofía de la conciencia al paradigma de la comprensión de la hermenéutica. Por otro lado, el análisis de la doble estructura hermenéutica y apofántica del *lógos* realizado en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (cfr. GA 21: § 12), así como el § de *Ser y tiempo* sobre los fenómenos de la comprensión y de la interpretación (cfr. GA 2: §§ 32 y 33) se

mantienen en una línea de argumentación similar a la expuesta en el citado ejemplo de la cátedra.

3) En relación con la explicación del término anterior, el *woraufo* o el *woraufhin*, traducible por *el hacia-dónde*, el *aquello-con-vistas-a-lo-cual* o el *aquello-conforme-a-lo-cual*, se corresponde con el horizonte de sentido que sirve de fondo de proyección y de principio de comprensión. Quizá por ello resulta más comprensible en castellano hablar de *horizonte* o, en algunos momentos, de *meta*. Pero no se trata de un horizonte o de una meta que estén por detrás o por delante del *Dasein*, sino que éste ya siempre forma parte de aquellos. Heidegger está afirmando, contra la opinión de Natorp de que resulta imposible escapar a la inevitable objetivación de cualquier vivencia intencional, que hay que superar el esquema sujeto-objeto, romper con la idea de que existe un yo contrapuesto al mundo para dar paso a una relación mucho más dinámica entre ambos (*cf.* GA 56/57: § 20).

Evidentemente, Heidegger se hace eco de la noción husserliana de intencionalidad para mostrar la estricta correlación existente entre la vivencia intencional y el objeto intencional, para llamar la atención sobre la intrínseca copertenencia de mundo y el yo que vive en él.³ Ahora bien, Heidegger —a diferencia de Husserl— coloca el acento sobre el mundo en detrimento de la actividad constitutiva de la conciencia pura. El *woraufhin*, al igual que después el estado de abierto analizado profusamente en *Ser y tiempo*, muestra que las cosas no se dan primariamente a la subjetividad de la conciencia, sino que ya siempre nos salen al encuentro en el ámbito abierto del mundo, del *aquí* del *Dasein*, en el que estamos previamente instalados y desde el cual nos las tenemos que ver con las diferentes personas, situaciones y cosas. Con este cambio de perspectiva, la problemática que expone Heidegger cobra una nueva dimensión: ya no se pregunta por los diferentes modos de darse las cosas como en el caso de Husserl, sino que ahora se plantea la cuestión trascendental de cómo es posible algo así como el darse en general.

4) La tríada de *Blickstand*, *Blickrichtung* y *Sichtweite* constitutiva de la situación hermenéutica indica que toda interpretación se enmarca en una realidad sociocultural concreta, se remonta a una tradición ya transmitida o se alimenta de la cultura a la que pertenece quien interpreta. En otras palabras, jamás se da una interpretación libre de presupuestos y exenta de valoraciones, tal como preconiza

³ Véanse, por ejemplo, las lecciones del semestre de invierno de 1921/1922 *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [GA 61: 50 y ss].

el ideal husserliano de una filosofía como ciencia estricta. En este sentido, Heidegger sostiene —al igual que lo hará más tarde Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método*— que toda interpretación correcta tiene que protegerse frente a la arbitrariedad de las ocurrencias y frente a los propios hábitos lingüísticos. De ahí la importancia metodológica concedida a la clarificación de la situación hermenéutica de la que parte esta investigación sobre las estructuras ontológicas de la vida humana. Si se desea lograr una aproximación correcta y adecuada o, como dirá después el texto, una apropiación originaria del fenómeno de la vida fáctica o del *Dasein* —que no esté lastrada teóricamente, distorsionada por la tradición filosófica o desfigurada por las interpretaciones públicas—, es menester tener muy claro cuáles son las presuposiciones implícitas en todo acto de interpretación.

La misma hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve esencialmente en la esfera de la comprensión preontológica que la vida tiene de su propio ser. Su principal tarea consiste en hacer transparente, en explicitar, de manera conceptual, esa apertura primaria de sentido. ¿Y cómo se lleva a cabo esa tarea?, básicamente, tomando como hilo conductor el sentido del ser de la vida fáctica. La apropiación de la situación hermenéutica, de la que Heidegger habla aquí en repetidas ocasiones, va encaminada a conquistar críticamente ese horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida para desenmascarar, en una estrategia de desmontaje o destrucción, los conceptos operativos en la precomprensión de ese fenómeno de la vida y devolverlos a su origen.

Aquí se señalan las tres coordenadas del *punto de mira* (*Blickstand*), de la *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*) y del *horizonte de la mirada* (*Sichtweite*). Más tarde, esa situación hermenéutica quedará definitivamente configurada por la triple estructura de *Vorhabe* (presuposición o presupuesto, esto es, el horizonte de sentido dado previamente y que facilita una comprensión inmediata del contexto en el que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones o problemas, así como una comprensión de esos mismos entes), *Vorsicht* (previsión o manera previa de ver, es decir, la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez esas cosas, personas, situaciones o problemas; por ejemplo, una cascada puede verse desde una perspectiva poética como encarnación de la fuerza de la naturaleza, desde una perspectiva industrial como fuente de energía o desde una perspectiva urbanística como lugar propicio para construir un balneario) y *Vorgriff*

(preconcepción o preconcepto, o sea, el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación).⁴

5) *Vollzug* equivale a *realización, ejecución, cumplimiento o consumación*. El uso y el significado de este término sólo se comprenden de manera adecuada desde el trasfondo del *a priori* de correlación *nóesis-noéma* de Husserl. Heidegger recurre al esquema de la intencionalidad husserliana para poder explicar de forma satisfactoria la mutua copertenencia de mundo y vida. Ahora bien, en la medida en que Husserl reduce el *referirse a*, el *dirigirse a* de la conciencia a un patrón meramente cognoscitivo, desaparece la posibilidad de dar testimonio de la relación eminentemente práctica y dinámica que se establece entre la vida fáctica y el mundo. La conciencia es conciencia *de* algo; esto significa que la conciencia existe fuera de sí, apuntando hacia un ser que no es ella misma. Retomando el ejemplo de la cátedra, diríamos que ésta no está *en* la conciencia, ni siquiera como representación. La cátedra está en el espacio académico del aula universitaria, junto a la ventana, delante de la pizarra, etcétera. El primer paso de la filosofía consiste en expulsar las cosas de la conciencia y reestablecer la relación originaria entre las cosas y el mundo. No existe, por tanto, una cosa en sí, un más allá de los fenómenos. Si logramos desprendernos de lo que Friedrich Nietzsche llama *la ilusión de los trasmundos*, estaremos en disposición de rechazar el dualismo de la apariencia y de la esencia, del sujeto y del objeto. La conciencia de sí plasma una relación inmediata entre las vivencias y la vida; la vida —como se comenta más tarde en este escrito— responde al fenómeno de la intencionalidad plena.

En este intento por evitar cualquier recaída en el ámbito de la región psíquica y por ahuyentar las resonancias teóricas de la intencionalidad husserliana, Heidegger irá sustituyendo gradualmente el término *vivencia* por el de *comportamiento*. De ahí que también opte por una radicalización de la correlación *nóesis-noéma* (cfr. GA 20: § 5). *Vollzug*, por tanto, es un modo de comportarse la vida, indica el cómo, el *Wie* en que se realizan o ejecutan los actos de la vida; dicho en términos husserlianos, equivale a los actos no éticos, a las diversas modalidades a través de las cuales nos referimos en cada ocasión al mundo. Esta obsesión por destacar los aspectos prácticos, dinámicos, realizativos y, por ende, ateoréticos y arreflexivos de la vida humana, que ya está presente en el primer curso de Friburgo de 1919,

⁴ Véanse, por ejemplo, las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (GA 20: § 31), así como *Ser y tiempo* (GA 2: § 32).

sobrevuela por encima de toda la obra temprana de Heidegger. Aspectos todos ellos que después se integran perfectamente en la noción de cuidado.⁵

Este ingrediente dinámico, activo, energético —esto es, la capacidad de realizar una acción o producir un efecto (*enérgeia*)— está muy presente en el *Diccionario alemán* de los hermanos Grimm que Heidegger gustaba de consultar. No sin reservas, pienso que es muy probable que el joven Heidegger tuviera presente la entrada *vollziehen*, al igual que hiciera en 1919 con aquella otra expresión que tanto cautivara y desconcertara a Gadamer, la de *welten*. *Welten* significa en el diccionario de los hermanos Grimm tanto como *llevar una vida relajada o alegre* (*ein flottes Leben führen*), incluso *vivir con boato, ostentación o pompa*. Volviendo al verbo *vollziehen*, encontramos que los hermanos Grimm insisten en la idea de *llevar algo a cabo hasta el final, fijar una meta, poner por obra o conducir un asunto por los cauces más diversos*.⁶ Como se puede observar, topamos con todo un abanico de expresiones que de una u otra manera remiten a la noción de actividad, proceso o movilidad que Heidegger intenta transmitir —no sólo en este informe, sino durante toda su periodo de juventud— a través de la expresión de realización.

6) El adjetivo *jeweilig* significa *cada vez, correspondiente, en cada caso y, en la medida en que evoca el griego ékastos*, también cabría traducirlo como *respectivo*. Sin embargo, con estos términos se pierde de vista la dimensión temporal vinculada con la raíz *Weile* (instante, momento). El sentido de *Weile*, por cierto, se halla muy próximo al *kairós* griego, al instante oportuno, a la ocasión propicia, al momento adecuado: un sentido con el que Heidegger estaba estrechamente familiarizado a raíz de las lecciones que en el semestre de invierno de 1920/1921 *Introducción a la fenomenología de la religión* dedicó a la interpretación del fenómeno de la *parousía* en las epístolas paulinas a los tesalonicenses (*cfr.* GA 60: §§ 26 y 27). Por ello, traducimos *jeweilig* preferentemente por “en cada ocasión” con el fin de conservar ese carácter temporal, de resaltar la unicidad y la particularidad de cada situación concreta. Por otro lado, el prefijo *je* —que inunda por doquier todas las lecciones del joven Heidegger— indica que una estructura formal (como, por ejemplo, el ser-en-el-mundo, la caída, el uno o el ser-con-otros) tiene que realizarse en cada caso, debe desplegarse cada vez, se ha de ejecutar en cada ocasión de una manera diferente. En otras palabras, la estructura

⁵ *Cfr.*, por ejemplo, GA 56/57: §§ 12 y 15; GA 60: § 13; GA 61: 52-53.

⁶ *Cfr.* Jacob y Wilhelm Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. XXVI, 1984, Munich, DTV, pp. 727-733.

formal muestra un sentido particular que depende del modo y de las circunstancias en las que se actualiza en cada situación concreta.

7) *Dasein*: en el lenguaje filosófico y en el lenguaje corriente *Dasein* significa básicamente *existencia*. Ahora bien, en el joven Heidegger el término *Dasein* adquiere un rango ontológico primordial. No en vano se convierte en el eje principal en torno al cual giran los diversos análisis fenomenológicos de las estructuras constitutivas de la existencia humana elaborados a lo largo de la década de 1920 (cfr. nota 1). Su traducción no es sencilla y cualquiera de las opciones elegidas siempre suscita la legítima réplica de uno u otro especialista. Algo, por otro lado, muy frecuente en el peculiar uso que hace Heidegger del idioma alemán. Piénsese, por ejemplo, en expresiones verbales como *welten*, *zeitigen*, *nichten* o sustantivos como *Lichtung*, *Geviert*, *Geschick*.

El término *Dasein* suele traducirse por *ser-ahí*, *ser-aquí*, *estar aquí* o *existir*. Pero también resulta cada vez más corriente mantener el vocablo alemán sin traducir, como hace Jorge Eduardo Rivera en la nueva versión de *Ser y tiempo*. Sin entrar en la discusión sobre las ventajas y desventajas de cada una de estas opciones, quisiera señalar, en primer lugar, que en el contexto de este informe —redactado en 1922— el término *Dasein* empieza a adquirir a un valor técnico que se consolidará en las lecciones de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Si bien es cierto que Heidegger ya emplea, en 1920, el término *Dasein* en su reseña al libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, para referirse al yo histórico, para indicar la situación concreta en la que vive, en cada caso arrojada la existencia del individuo, para aludir a la experiencia fáctica de la vida humana (cfr. GA 9: 8-10, 14-15, 23-24, 29-32). Sin duda, estas son diferentes formas de referirse al *Dasein* humano, esto es, la vida en cada ocasión mía (*jemeinig*).

No obstante, *Dasein* también se utiliza para remitir simplemente al fenómeno de la existencia, tal como pueden hacerlo Aristóteles, San Pablo, la escolástica medieval, Martín Lutero o Immanuel Kant. Así, pues, cuando *Dasein* se utiliza en este último sentido lo traduzco como *existencia*; cuando Heidegger apela al sentido más técnico del término, he optado, según el contexto, por la fórmula *existencia humana* o, simplemente, *Dasein* seguido de los adjetivos que le correspondan en cada caso (como los de fáctico, humano, histórico o propio). En cualquier caso, ha de quedar claro que con *Dasein* se alude siempre al modo de ser propio de la vida humana, es decir, al modo en el que la existencia humana concreta y fáctica vive, habita, reside en el aquí (*Da*) del ser (*Sein*). Por otro lado, la expresión *ex-sistencia*

que utiliza Manuel Jiménez Redondo en su reciente traducción de las lecciones de 1928/29 *Introducción a la filosofía* con la intención de conservar la noción latina de *ex-sistere* (en el sentido de aquello que existe o es en el *fuera*, en el *ex* —o sea, el mundo como escenario en el que se desarrollan todas las actividades del *Dasein* o de la ex-sistencia)—, no me acaba de convencer. Me parece que *ex-sistencia* logra reproducir con exactitud la tardía idea heideggeriana de *Ek-sistenz*, pero no tanto la de *Dasein* (si bien, en ambos casos, se parte de la convicción de que la existencia humana no puede comprenderse en términos de un yo encapsulado en sí mismo sino que su ser consiste, precisamente, en mantenerse abierto hacia el mundo, en relacionarse dinámicamente con las cosas, personas y situaciones que de manera constante le salen al encuentro).

Esta interpretación ontológica del *Dasein* o ex-sistencia, omnipresente en la obra temprana de Heidegger, arremete directa y conscientemente contra la injustificada preeminencia del ideal matemático de conocimiento y de la subsiguiente prioridad ontológica concedida al *cogito* autotransparente de René Descartes, al yo gnoseológico del neokantismo y, en especial, al yo transcendental de Husserl como responsable último de la constitución del mundo. Es evidente que esta concepción excesivamente epistemológica peca de reduccionista, pues deja a un lado todas aquellas manifestaciones humanas vinculadas con la praxis mundana (como, por ejemplo, la religión y la cultura, la historia y la literatura, la vida cotidiana y la vida social). Para una crítica profunda y magistralmente argumentada de las consecuencias de este predominio del ideal de conocimiento teórico-contemplativo, resultan de obligada consulta las lecciones del semestre de invierno de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17: §§ 5, 15, 16, 22, 44-50).

8) *Bewegtheit*, que puede traducirse por *movilidad* o *actividad* (y, en función del contexto, por *dinamismo* o *carácter dinámico*). Heidegger construye un sustantivo abstracto a partir del verbo *bewegen* (*moverse*, *desplazarse*) con la intención, por un lado, de resaltar el aspecto móvil, cinético y temporal de la vida humana y, por el otro, de diferenciar este tipo de movilidad ontológicamente constitutiva del *Dasein* del movimiento y del tiempo propios de la naturaleza (*Bewegung* o *Beweglichkeit*), especialmente en los términos en los que Aristóteles analiza ese fenómeno en el libro IV de la *Física*. En las páginas finales del escrito, Heidegger señala la radical diferencia que existe entre la movilidad fundamental del *Dasein* (esto es, la posibilidad a la par que la necesidad de poder y de tener que realizarse en cada caso en el tiempo, de gestarse históricamente) y la

concepción cuantitativa del “tiempo como número del movimiento según el antes y el después” (*Física* IV, 219b1-2). Este es un tema que, por cierto, reaparece con fuerza en la conferencia que dictó, en 1924, ante la Sociedad Teológica de Marburgo con el título “El concepto de tiempo” y que, desde ese momento, se convierte en una de las piedras angulares de la segunda sección de *Ser y tiempo*.

Además, como señala el diccionario de María Moliner, *movilidad indica la cualidad de movable y movable remite a lo que es susceptible de moverse o de ser movido*. He ahí dos tipos de movilidad, una pasiva y otra activa, que encajan muy bien con la idea heideggeriana de que el *Dasein* realiza su ser de dos formas básicas e irreconciliables entre sí: la primera, impropia y gobernada por la normatividad de las opiniones públicas del *uno* y, la segunda, propia y al alcance de quienes se proyectan resueltamente hacia la propia muerte. Desde la perspectiva de estas dos modalidades fundamentales de existencia, se puede hablar de dos tipos de movilidad: por un lado, la movilidad pasiva e impropia que responde a la inercia impuesta por el uno y por la que el *Dasein* se deja llevar de un lado a otro, de una ocupación a otra sin más criterio que el de las modas de una época determinada y las habladerías del momento; y, por otro lado, la movilidad activa y propia que emana de una decisión que el *Dasein*, en cada uno de mis casos, toma con resolución a la hora de encarar el fenómeno de la muerte. Un gesto de autodeterminación que lo distancia del mundo públicamente vertebrado, que lo singulariza con respecto a las demás personas. Uno de los aspectos interesantes de este escrito consiste en que, por primera vez, se apela a la certeza de la propia muerte como principio de individuación y el contramovimiento de la caída en las redes públicas.

Precisamente, el énfasis heideggeriano depositado en la naturaleza activa del *Dasein* también permite traducir *Bewegtheit* por *actividad*; en concreto, la actividad propiamente humana que es irreductible al tipo de movimiento de los entes físicos (*kínesis*) y al de la actividad pura (*enérgeia*). La vida humana —como se irá repitiendo con insistencia en este escrito— no es un simple proceso objetivo (*Vorgang*) sino que se caracteriza por su capacidad de apropiarse comprensivamente el mundo que la envuelve (*Ereignis*). Es cierto que Heidegger podría haber recurrido a los términos *Handlung* o *Tätigkeit* para insistir en la actividad del *Dasein*, pero, en su intento de alejarse de los conceptos consagrados por la tradición filosófica, acuña la expresión *Bewegtheit*.

9) *Zeitigung* es el sustantivo derivado del verbo *zeitigen*, que significa *madurar, sazonar, dar lugar a...*, *hacer planes*. De nuevo nos encontramos con una

construcción terminológica que remite a la dimensión temporal de un proceso natural, de un proceso histórico o de cualquier tipo de actividad humana. Todo comportamiento humano, todas las relaciones que el *Dasein* establece con el mundo que le envuelve están inextricablemente vinculadas con la temporalidad; es más, sólo se despliegan, se realizan, se ejecutan en el tiempo y a través del tiempo. En este sentido, se puede traducir *Zeitigung* por *temporización* y *zeitigen* por *temporizar*, aunque, en ocasiones, también recorro a la opción barajada por la traducción francesa de *despliegue o desarrollo temporal* y *desplegarse temporalmente o desplegarse en el tiempo*, respectivamente.

En el marco de las lecciones del semestre de invierno de 1921/1922 que, al igual que este *Informe*, también abordan la cuestión metodológica de cómo acceder al ámbito originario de la vida humana y de cómo comprender su movilidad fundamental a partir de una interpretación fenomenológica sobre Aristóteles, el sentido de la temporización (*Zeitigungssinn*) constituye una especie de cuarta dimensión por la que discurren los tres siguientes movimientos intencionales de la vida fáctica: a) el sentido de contenido (*Gehaltsinn*) que, fundamentalmente, remite al mundo como polo noemático de los actos intencionales de la vida; b) el sentido de relación (*Bezugssinn*) que abarca los modos noéticos de comportarse con el mundo (bien desde la modalidad del cuidarse del mundo propio, del mundo compartido o del mundo circundante, bien desde la modalidad del distanciamiento, de la relucencia o de la culpa); y c) el sentido de realización (*Vollzugssinn*) que remite al modo como la relación intencional de vida y mundo se ejecuta interpretativamente en situaciones concretas, partiendo del estado de caída y de ruina en el que ya siempre nos encontramos fácticamente arrojados (véase GA 61: 52-60 y 85-155).

10) El acto de repetir o la repetición (*wiederholen* y *Wiederholung*, respectivamente) juega un papel metodológico fundamental a la hora de desarrollar la hermenéutica de la facticidad. Si la tarea de la hermenéutica filosófica consiste en explicitar la comprensión inmediata y espontánea que la vida tiene de sí misma, se plantea para Heidegger el siguiente problema: ¿Cómo debe proceder el análisis de las estructuras ontológicas de la vida fáctica? ¿Cómo se logra esa comprensión primaria del fenómeno de la vida sin caer en la objetivación de las vivencias del mundo circundante? ¿Cómo se accede al ámbito originario de donación de las cosas mismas? A partir de esta cuestión se establece el verdadero reto entre Husserl y Heidegger. Éste apuesta por el método de la comprensión hermenéutica y ateorética, mientras aquél se inclina en favor del método de la reflexión

descriptivo y teórico. Esto supone caracterizar las vivencias de dos formas: ora como un proceso (*Vorgang*) que objetiva y coloca delante de la conciencia el objeto intuido; ora como una apropiación (*Ereignis*) que repite y se sumerge en la corriente significativa de toda vivencia originaria. Ahora bien, para Heidegger no existe una esfera de objetos que se den puramente en la percepción de la conciencia, sino que las cosas ya siempre se comprenden como útiles desde el trasfondo de un mundo ya preinterpretado. Pues bien, la repetición que propone Heidegger, a diferencia de la reflexión de Husserl, retoma la vivencia tal como se da atemática y prerrelexivamente, sin cesuras artificiales como la introducida por la *epoché* husserliana. Se trata, como recuerda sistemáticamente Heidegger en las lecciones de 1919 y 1921/1922, de prolongar, de sintonizar, de dejarse llevar por el movimiento de autocomprensión en el que se encuentra la vida. No hay que olvidar que la palabra alemana *wiederholen* encierra el doble sentido, difícil de reproducir en castellano, de repetir o reiterar y de retomar o recoger. Esto significa que la vida no pone nada. Simplemente retoma lo dado *de facto*. De ahí que se conciba la hermenéutica como autointerpretación de la vida fáctica (*cfr.*, por ejemplo, GA 56/57: §§ 14, 15, 17, 20 y GA 61: 80 y ss).

11) *Sorge*: topamos aquí con una de las estructuras ontológicas fundamentales de la existencia humana. *Sorge* tiene en alemán múltiples acepciones: *cuidado*, *preocupación*, *inquietud* o *solicitud*. Dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la *Sorge*, he optado por el término *cuidado*. Este ingrediente de actividad y movilidad inherente a la vida fáctica queda muy bien reflejado en el verbo *sorgen* en cuanto *cuidar*, *tener cuidado* o *habérselas con*. ¿Y de qué tiene cuidado la vida fáctica? Manteniéndose fiel a la estructura intencional que gobierna todos sus comportamientos, la vida fáctica se cuida de, se ocupa de, se preocupa por todo aquello que le sale al encuentro en su trato diario y cotidiano con el mundo. Y el mundo, como se apresura a señalar Heidegger en este mismo párrafo, no cabe entenderlo como la totalidad de los entes, como el receptáculo inerte que contiene todas las cosas existentes; antes bien, el mundo comparece, se da, se manifiesta de tres maneras diferentes: a) como el mundo circundante (*Umwelt*) en el que tratamos con objetos, cosas o situaciones; b) como el mundo compartido (*Mitwelt*) con las demás personas; y c) como el mundo propio (*Selbstwelt*) de las vivencias del propio *Dasein*. Más tarde, esta distinción tan marcada entre lo que podríamos llamar el mundo objetivo, intersubjetivo y subjetivo se diluye en *Ser y tiempo*. Por otro lado, en este texto queda muy claro el parentesco que la *Sorge* guarda tanto con la *sollicitudo* latina como con la

cura de San Agustín. Cabe recordar que Heidegger ya había analizado, en 1921, este fenómeno de la *cura* y el de la *curiositas* a ella asociada al hilo de una pormenorizada interpretación fenomenológica del libro X de *Las confesiones* (cfr. GA 60: §§ 12 y ss.). En ellas, la *cura* se entiende en la doble vertiente del genuino cuidado de sí mismo que culmina en la *continentia* y del cuidado impropio de los asuntos mundanos que degenera en la *dispersio*.

Así, pues, nos vamos a encontrar con al menos cuatro términos que se mueven en el mismo campo semántico: *Sorge* (cuidado) o *sorgen* (cuidarse de), *Besorgen* (ocupación) o *besorgen* (ocuparse de), *Fürsorge* (solicitud) o *fürsorgen* (preocuparse por los demás) y *Bekümmern* (inquietud) o *sich bekümmern* (inquietarse). En líneas generales, la *Sorge*, o el cuidado, designaría la estructura general que engloba a los tres modos básicos de relacionarse con el mundo: a) el ocuparse de las cosas del mundo circundante o de los quehaceres mundanos (*Besorgen*); b) el preocuparse por las demás personas con las que el *Dasein* comparte el mundo (*Fürsorge*); c) las inquietudes de cada uno o las preocupaciones propias del sí mismo (*Bekümmern*).

12) *Trato* recoge en castellano el sentido de las palabras alemanas *Umgang* y *umgehen*. *Umgang* designa el trato o el comercio que alguien mantiene con otras personas, así como la habilidad de desenvolverse sin complicaciones con los utensilios y las situaciones de la vida diaria (tales como el uso de un martillo, el arranque del coche, el saludo a los compañeros del trabajo, el encendido de un cigarrillo, la extracción de dinero de un cajero automático o los hábitos de higiene). Todo un abanico de comportamientos que forman parte de un tipo de conocimiento prerreflexivo, automatizado, rutinizado, propio del mundo de la vida que, en términos de la fenomenología social de Alfred Schütz o de Thomas Luckmann y Peter Berger, se entienden como saber de receta, acervo de conocimiento o depósito social de conocimiento. El trato indica, pues, el modo esencialmente práctico en el que el *Dasein* se relaciona originariamente (es decir, inmediata y arreflexivamente) con el mundo en la triple dirección ya señalada. Esta dimensión práctica queda perfectamente reflejada en la definición que el *Diccionario de la Real Academia Española* ofrece de la entrada *trato*: “*Trato*. Acción y efecto de tratar o de tratarse.// *Tratar*. Manejar una cosa y usarla materialmente./Comunicar, relacionarse con un individuo”.

En cualquier caso, no hay que pasar por alto el trasfondo de la *prâxis* aristotélica. De hecho, en este *Informe*, en el que se describen las líneas maestras de lo que debería haber sido un libro sobre la filosofía de Aristóteles, contempla la nece-

sidad de llevar a cabo una profunda reinterpretación en clave ontológica del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. En las escasas páginas que Heidegger dedica a esbozar su comprensión del texto aristotélico, se hace evidente el esfuerzo por demostrar que todo conocimiento teórico y reflexivo descansa, en última instancia, en un saber práctico y prerreflexivo. Para una exposición mucho más detallada de esta cuestión y, en concreto, para profundizar en la homología estructural entre los modos de comportamiento de la *prâxis* aristotélica y el cuidado heideggeriano, resulta fundamental y tremendamente esclarecedor consultar las primeras 200 páginas de las lecciones del semestre de invierno 1924/25 *Platón: El sofista*.⁷

13) Pero en función del tipo de trato que mantengamos con el mundo y con las demás personas, se lleva a cabo un trato distinto. Heidegger recurre básicamente al *trato realizativo* (*verrichtender Umgang*), *trato cuidadoso o propio del cuidado* (*sorgender Umgang*) y *trato solícito* (*besorgender Umgang*), que comento brevemente a continuación. Por una lado, *Verrichten* significa *ejecutar un plan, emprender una acción, realizar un propósito, cumplir una tarea o llevar a cabo una proyecto*: toda una serie de expresiones que, de diferente manera, acentúan la vertiente más instrumental del trato que la vida establece con el mundo. Nos hallamos, pues, ante un tipo de actividad humana, ante una modalidad del trato muy similar a la *poíesis* aristotélica, que consiste en la fabricación y manipulación de utensilios que están a nuestra disposición cumpliendo ciertas formas de servicio. Por otro lado, el trato cuidadoso indica que los objetos, las personas, las situaciones, los documentos, en definitiva, los entes que nos salen al encuentro en nuestro trato, no forman parte de un reino ideal sin anclaje en la realidad efectiva del mundo en el que vivimos, sino que, por el contrario, sólo se manifiestan plenamente en nuestro habitual radio de circunspección. Los asuntos de los que se ocupa, por lo regular, el trato se inscriben en la esfera de nuestra realidad cotidiana, de nuestro mundo circundante inmediato; un mundo que, de manera constante, reclama nuestra atención y que constantemente nos empuja a la acción. La vida, por tanto, no encaja demasiado bien en los parámetros de la pura reflexión abstracta sino que, más bien, se caracteriza por una naturaleza cinética que la obliga a estar incesantemente en camino, que la somete a un perenne proceso de realización, que la coloca ante situaciones siempre nuevas y cambiantes a las que necesariamente tiene que hacer frente en cada caso. La vida (*bíos*) —como recuerda Aristóteles— está, en principio, preparada para la acción (*prâxis*) y no tanto para

⁷ Véase, por ejemplo, GA 19: §§ 4-9, 19-24.

la contemplación. He ahí un conjunto de determinaciones presentes en expresiones como *trato realizativo*, *trato cuidadoso* o *trato solícito*.

En el contexto del mundo circundante, el trato propio del cuidado se despliega principalmente en las dos direcciones en las que el *Dasein* realiza su existencia: cuidándose de las cosas (*besorgen*); preocupándose por los otros (*fürsorgen*). Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el trato propio del cuidado obedece a dos tipos básicos de racionalidad: una, técnico-instrumental con arreglo a fines, aplicada al uso y producción de utensilios; y otra, pragmático-comunicativa, orientada hacia las relaciones que en cada caso concreto establecemos con las demás personas. La lectura ontológica del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, que se esboza al final de este escrito, establece que esta doble dimensión del trato ya está originariamente contenida en la *poésis* y en la *prâxis* aristotélicas, respectivamente.

14) *Umsicht* (*circunspección*) remite al hecho de mirar alrededor, de abarcar con la vista el horizonte inmediato en el que se ejecuta el cuidado, de moverse en un ámbito de acción próximo y familiar y, por supuesto, de mostrar cierto interés por ese horizonte del mundo circundante en el que nos ocupamos de las cosas y nos preocupamos por las personas que comparecen en el mismo. A diferencia de *Hinsicht* —que remite, principalmente, a la mirada contemplativa, al modo teórico como nos detenemos ante una cosa para escrutar cómo es—, *Umsicht* alude a un modo de tratar con el mundo que se guía menos por el cumplimiento explícito de unas reglas de acción (*know-what*) que por la habilidad con la que nos desenvolvemos ante las situaciones de la vida diaria (*know-how*). Esta modalidad del cuidado circunspecto (*umsichtiges Besorgen*) es típica del trato cotidiano que mantenemos con las vivencias del mundo circundante, tales como las de abrir una puerta, encender la luz, conectar el ordenador, estacionar el coche o programar el horno de microondas. Este es el tipo de vivencia inmediata que Heidegger, ya desde 1919 y a lo largo de toda su obra temprana, contrapone sistemáticamente a los diferentes mecanismos de objetivación que aplica, por ejemplo, la conciencia husserliana a la hora de aplicar la reducción eidética.

15) *Hinsehen* significa *mirar hacia o sobre, fijarse bien, alargar la vista o inspeccionar*, aunque Heidegger utiliza *hinsehen* más en el sentido de observar algo en términos básicamente teóricos y abstractos: un modo de abordar el mundo que, evidentemente, se sitúa en las antípodas del modo intuitivo y práctico de abordar las cosas entre las que por lo regular nos hallamos inmersos. En las primeras lecciones de la época de Friburgo (1919-1921), Heidegger acostumbra a recurrir a la expresión acuñada por Emil Lask de *Hingabe* para contrarrestar la carga

teorética implícita en *Hinsicht*. *Hingabe* alude a la experiencia inmediata y no reflexiva que se tiene del mundo que nos rodea, de la realidad que nos circunda. Desde esta perspectiva, quizá se entienda mejor la diferencia que Heidegger establece aquí entre inmersión (*Hingabe*) y observación (*Hinsicht*), entre realización y contemplación, entre praxis y teoría. El *Dasein* se realiza, en primer lugar, a través del contacto directo con los entes del mundo circundante, con los entes que están a-la-mano (como se dirá luego en *Ser y tiempo*), mientras que el conocimiento teórico se adquiere a través de la observación con la intención de comprender el ser de los objetos, de tener a-la-vista el *eídos* de las cosas. Hemos ante dos modalidades de tratar con el mundo de las que la segunda es parasitaria de la primera; dicho en otras palabras, toda actividad teórica precisa de una precomprensión del mundo práctico de la vida cotidiana.

16) *Vorgang* (*proceso*), sin duda, es uno de los conceptos fundamentales elaborados por el joven Heidegger en su controversia con Husserl. A estas alturas del texto ya habrá quedado claro que uno de los obstáculos metodológicos a superar es el de cómo se manifiesta originariamente el ámbito de las vivencias inmediatas del mundo circundante y cómo se accede al mismo. El texto en cuestión apuesta por la solución del método hermenéutico de la comprensión en clara oposición al método fenomenológico de la observación. En otras palabras, hay dos posibles maneras de aproximarse al ámbito de donación inmediata de las cosas: por un lado, podemos adoptar la actitud teórico-reflexiva de Husserl y, por otro lado, podemos apostar por la actitud ateorético-prerreflexiva de Heidegger. Pues bien, dependiendo del tipo de actitud por el que nos inclinemos, las vivencias (*Erlebnisse*) de la existencia humana se nos darán bien como un proceso (*Vorgang*) bien como una apropiación (*Ereignis*).

De nuevo hay que recurrir a las fecundas lecciones del semestre de 1919 para apreciar la diferencia entre una y otra forma de manifestación fenomenológica de la esfera de las vivencias. En el caso de la apropiación (*Ereignis*) —que, por cierto, aquí no tiene nada que ver con el acontecimiento apropiador del que se habla, por ejemplo, en la conferencia “Tiempo y ser”— nos sumergimos de manera instantánea y arreflexiva en el mundo de la vida, sintonizamos empáticamente con las vivencias que se dan en él y nos hallamos familiarmente inmersos en la corriente significativa del mundo circundante que el *Dasein* ya siempre precomprende en cada caso de alguna manera. Por su parte, el proceso (*Vorgang*) responde a un procedimiento objetivante que contempla las vivencias de una forma neutra y distante, esto es, desvinculadas del yo fáctico que vive, desgajadas del yo histórico

que experimenta, separadas artificialmente del *Dasein* en cada caso mío (cfr. GA 56/57: §§ 14 y 15). El diccionario de María Moliner también se hace eco de este efecto distanciador implícito en el verbo *proceder* que arranca del latín *procedere*, *pasar delante o adelante*. Desde el punto de vista epistemológico, las cosas desfilan ante la conciencia que las observa y las esquematiza. Esta comprensión aséptica y naturalizada de la vida trae consigo un fenómeno de desvitalización (*Entlebung*) y de deshistorización (*Entgeschichtlichung*) que Heidegger rechaza con vehemencia. La filosofía se define desde ese momento como ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*) y su tarea consiste en elaborar un análisis hermenéutico-fenomenológico de la vida preteórica, o lo que es lo mismo, desarrollar una ontología fenomenológica de la vida capaz de mostrar las estructuras constitutivas del *Dasein*. Una tarea que este Informe de 1922 asume desde las páginas iniciales.

17) *Durchschnittlich* es un adjetivo que significa literalmente *por término medio* y se aplica, por ejemplo, a los gustos, a las costumbres y a los hábitos que una persona comparte con el resto de la gente. *Durchschnittlich* también puede entenderse en el sentido del *precio medio de un artículo*, de *los ingresos medios de una persona, familia o empresa* o en el sentido de *la estatura mediana o del peso mediano de un individuo o grupo de individuos*. En cualquier caso, nos movemos en el campo semántico de lo que se considera *mediano, habitual, regular, intermedio, aceptable, mediocre, de calidad media o del montón*. A partir de esta aclaración terminológica, traduzco *durchschnittlich* preferentemente por *término medio, mediano o de forma corriente y habitual* y *Durchschnittlichkeit* por *medianía o término medio*.

En el contexto del análisis heideggeriano de las estructuras constitutivas de la vida humana, las expresiones *por término medio* y *medianía* indican el modo esencialmente impropio de relacionarse con el mundo a través del sometimiento acrítico a las modas imperantes, de la obediencia ciega a los cánones establecidos, de la repetición mecánica de formas de conducta heterodirigidas o de la fe depositada en las habladurías; en definitiva, la medianía incluye todo un ramillete de comportamientos por los que la vida humana o el *Dasein* quedan presos de los efectos normalizadores y alienantes de la corriente cotidiana y anónima de las opiniones públicas, es decir, del *uno* (cfr. nota siguiente). Un tema que Heidegger ya había abordado en 1922, si bien lo desarrollará con más detalle en las lecciones del semestre de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* con el epígrafe de la *actualidad cotidiana* o el *hoy (das Heute)* (cfr. GA 63: §§ 6, 18-20).

Los resultados de estas lecciones se incorporan luego plenamente a los análisis de la cotidianidad y del *uno* elaborados en las lecciones de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (cfr. GA 20: § 23) y en *Ser y tiempo* (cfr. GA 2: §§ 25-27, 35-38).

18) *Man* es otro de los términos capitales de la obra temprana de Heidegger. La expresión sustantivada *das Man*, que ya en alemán resulta extraña, todavía conserva el eco de la palabra latina *homo* (en alemán, *Mann* y, en catalán, *hom*), que después da pie al pronombre indefinido de la tercera persona *man* (*se*) que se aplica indistintamente a los dos géneros. *Man* alude a las cosas realizadas o pensadas por cualquier persona, por alguien que no se distingue del resto, por un sujeto todavía indeterminado, es decir, por nadie en concreto.⁸ Esta referencia a un tipo de hombre normal y corriente (*Normalmensch*), esta alusión a una especie de sujeto impersonal y anónimo queda muy bien reflejada en la noción de *la gente* acuñada por José Ortega y Gasset. En este sentido, la existencia humana no es capaz de salir del círculo de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente o hace. Buscando un equivalente castellano a la expresión heideggeriana de *das Man* he optado por el *uno*, aunque en ocasiones también recurro a la sustantivación del impersonal *se*. Así, por ejemplo, se pueden traducir expresiones como *man sagt* (*se dice*), *man glaubt* (*se piensa*), *man sorgt für* (*uno se preocupa por*), *man fragt sich* (*uno se pregunta*) o *man sieht* (*uno ve*) sin provocar ningún tipo de estridencias en castellano. En cualquier caso, ha de quedar claro que el *uno* o el *se* remite a una modalidad de existencia impropia en la que el *Dasein* no es dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que el *Dasein* es de alguna manera vivido por los demás, en la que el *Dasein* queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que el *Dasein* vive en la medianía.

19) En este texto ya se empieza a vislumbrar la importancia concedida a la pareja de términos *eigentlich* y *uneigentlich*, que se pueden traducir sin mayores problemas por *auténtico* e *inauténtico*, *genuino* y *no genuino*, *verdadero* e *impropio*, respectivamente. Ahora bien, cuando los adjetivos *eigentlich* y *uneigentlich* se utilizan para indicar los dos modos fundamentales de existencia del *Dasein* creo que es más ajustada la opción de *propio* e *impropio*, sobre todo si se presta atención a la raíz *eigen* que significa *propio*, *particular*, *peculiar*, *característico* o *especial*. Un sentido que, si de nuevo echamos mano del

⁸ Para más información, véase la interesante entrada del término *man* en el *Diccionario alemán* de los hermanos Grimm.

Diccionario alemán de los hermanos Grimm, nos remite a los términos griego y latín que significan *apoderarse, retener, lo que le pertenece a uno, lo que depende de uno mismo*. *Eigen*, según los hermanos Grimm, también alude a la idea de *seguir el propio camino guiándose por el espíritu* o de *estar en casa y a cobijo de las inclemencias*. Como se ve, nos hallamos ante diferentes giros lingüísticos que, de una u otra manera, insisten en la existencia de una esfera privada, interior, genuina, secreta, originaria o extraordinaria que no se ve afectada por los acontecimientos externos, que no se deja dictar las normas desde una instancia ajena al espíritu, al alma, al sujeto; en términos heideggerianos, se trataría de un tipo de existencia que no obedece a los dictámenes ordinarios del uno público, ya que es el *Dasein* mismo quien en cada caso debe realizar la difícil tarea de asumir su existencia como algo que le pertenece en propiedad (*Eigentum*), de tomar posesión de la existencia en cada caso mío (*jemeinig*), contrarrestando así la tendencia hacia la caída y neutralizando la inclinación a apartarse de su propio camino. Con cierta frecuencia, Heidegger juega con la sugestiva imagen de que cuando la existencia humana sucumbe ante la inercia de la impropiedad se aleja de sí (*Weg-sein*), mientras que cuando se mantiene en la órbita de la propiedad está cerca de sí (*Da-sein*). En este sentido, la existencia humana está sometida a un movimiento de reapropiación constante de sí misma; en otras palabras, debe liberarse de los lazos que la mantienen atada a las rutinas de la vida diaria y remontar infatigablemente las resbaladizas pendientes de la actualidad cotidiana (una tarea interminable y a veces infructuosa, que en muchos casos evoca la imagen de Sísifo). Así, pues, en los contextos en los que *eigentlich* y *uneigentlich*, *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* remitan a la existencia humana opto por *propio* e *impropio*, *propiedad* e *impropiedad*, respectivamente.

20) *Abbauender Rückgang*, (*estrategia de desmontaje* o *regreso desconstructivo*) plantea quizá uno de los problemas metodológicos fundamentales al que tiene que hacer frente toda la obra temprana de Heidegger: ¿cómo se logra una apropiación originaria del fenómeno de la vida? ¿Cómo se alcanza una comprensión propia de la existencia humana que no esté adulterada por la tradición heredada, que no pase por el filtro de la cotidianidad? En definitiva, ¿cómo conquista el *Dasein* su verdadero ser? Henos aquí ante la auténtica misión reservada a la filosofía: explicitar el sentido del ser de la vida fáctica o *Dasein*. Ahora bien, de entre los diferentes horizontes en los que se mueve la vida, ¿cuál es el fenomenológicamente más cercano a la vida humana y que ha de guiar a la hermenéutica de la facticidad? Es una decisión importante la que aquí esté en

juego, porque —como se señala en las lecciones de 1923— “todo radica en que el objeto no sea falsificado de antemano en el primer arranque de la explicación hermenéutica” (GA 63: §§ 6, 29). Heidegger escoge como punto de partida la situación en la que ya estamos *de facto*, a saber, la comprensión cotidiana, habitual y corriente del *uno*. La apropiación fenomenológica de la vida se dirige, pues, a la interpretación públicamente vertebrada que ya siempre delimita de manera fluctuante el ámbito desde el cual el *Dasein* se comprende. Precisamente la asunción, consciente o inconsciente, de este magma de opiniones públicas y tradiciones es el reflejo —como se repite con insistencia en este escrito y en las restantes lecciones de este periodo— de una tendencia estructural de la vida hacia el encubrimiento (*Verdeckung*), la ruina (*Ruinanz*), la precipitación (*Sturz*), el enmascaramiento (*Maske*) o la caída (*Verfallen*).⁹ Al reconocer que en la interpretación pública en la que nos movemos existen elementos que pueden ocultar, desfigurar, encubrir, velar, deformar, enmascarar, nivelar o desvirtuar nuestra comprensión inmediata de la situación hermenéutica, se impone un momento crítico de desmontaje (*Abbau*) de la orientación previa. Hay que asumir críticamente los prejuicios, es decir, apropiarse de su sentido original regresando al suelo originario del que nacieron, reconstruyendo la experiencia de la que surgieron. Este es el sentido que hay que dar a la expresión *abbauender Rückgang*, en tanto que una estrategia de desmontaje que se remonta críticamente a las fuentes originarias de las que emana el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida.

Es justo aquí donde la hermenéutica interviene en calidad de contra-movimiento que des-cubre, des-vela o des-oculta las diferentes máscaras de la publicidad, ya que incluso en la deformación tenemos una conciencia atemática de lo originario, al igual que a través de los rasgos deformantes de las caricaturas se pueden intuir las verdaderas facciones del rostro. Por tanto, la vida fáctica también se caracteriza por la capacidad de cuestionarse a sí misma, de interrogarse por el estado de su existencia. En virtud de esta búsqueda prerreflexiva de transparencia se genera en el *Dasein* una fuerza capaz de neutralizar, de suspender la validez de la autoridad anónima de la tradición. Se activa —como apunta el texto— un movimiento opuesto al de la caída que abre la posibilidad de una comprensión originaria, en guerra permanente contra su propia ruina y desmoronamiento. Este contramovimiento se asienta, en último término, en una experiencia fundamental que nos hace tomar conciencia de nuestro verdadero ser. En este *Informe* se apunta, por primera vez,

⁹ Véanse, por ejemplo, GA 61: 131ss; GA 63: § 6; GA 20: § 29; GA 2: § 38.

al fenómeno de la muerte, si bien no será hasta la conferencia de 1924, *El concepto de tiempo*, en donde se empiece a fraguar la idea de la anticipación de la posibilidad extrema de la muerte como experiencia límite que nos coloca ante nosotros mismos. A partir de las lecciones de 1925, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, y, sobre todo, de *Ser y tiempo* se incorporarán los sugestivos análisis en torno al fenómeno de la angustia: un estado de ánimo fundamental que provoca la simple y desnuda experiencia del ser en el mundo, es decir, que abre un campo de autodonación que posibilita el acceso genuino a la existencia humana (*cf.* GA 20: § 30 y GA 2: § 40).

21) *Destruktion* implica devolver las tradiciones sedimentadas y enquistadas en el *uno* a su origen en la experiencia fáctica de la vida. La investigación filosófica no puede eludir una crítica a la conceptualidad que usualmente se emplea para abordar el fenómeno de la vida fáctica que aquí se desea analizar en su nivel más originario. Ahora bien,

[...] la destrucción [se recuerda en un importante pasaje de las lecciones de 1923] no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo cual implica acotarla siempre en sus límites [...] La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado ni pretende sepultarlo en la nada, sino que su crítica afecta al 'hoy' y al modo corriente de tratar con la historia (GA 63: § § 15 y 75).

La destrucción (*Destruktion*), la crítica (*Kritik*) o el desmontaje (*Abbau*) son un instrumento metodológico aplicado cada vez que Heidegger se enfrenta ya sea al tema de la vida fáctica ya sea a la exégesis de textos como los de la mística medieval, los de San Agustín, los de las epístolas paulinas o los de la filosofía práctica de Aristóteles. La destrucción pone al descubierto los diferentes prejuicios interpretativos presentes a lo largo de la tradición teológico-filosófica y los retrotrae a su origen. Destrucción, por tanto, es apropiación: una apropiación, por lo demás, limitada por la propia finitud y radical historicidad que subyace a la misma tarea hermenéutica. Desde esta perspectiva resulta bastante evidente que el método de la destrucción incorpora parcialmente el procedimiento husserliano de la reducción. Del mismo modo que en Husserl la reducción pone entre paréntesis la validez del mundo inmediato, encontramos que en Heidegger la destrucción cancela la validez de los presupuestos filosóficos heredados de la tradición. Es más, si en Husserl la reducción es correlativa al descubrimiento de la actividad constitutiva de la subje-

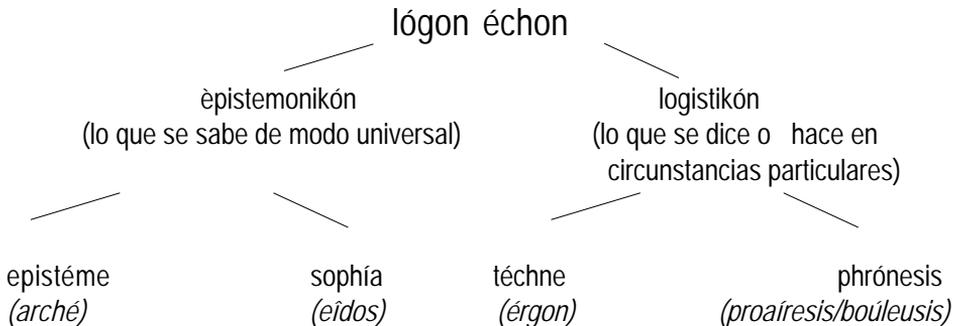
tividad, en Heidegger se aprecia que la destrucción desempeña una función metodológica básica a la hora de fundar la ontología fundamental. No hay que perder de perspectiva que, para Heidegger, reducción, destrucción y construcción son elementos cooriginarios del método de la investigación filosófica (cfr. GA 24: § 5).

Por otro lado, el concepto de *destrucción* se alimenta de la *destructio* luterana y de la crítica que de la metafísica hiciera Kierkegaard. En el semestre de invierno de 1919/1920, Heidegger se hace eco del ataque de Martín Lutero a Aristóteles, sirviéndose por primera vez del término *Destruktion* (cfr. GA 58: 139 y ss). Con todo, será en los cursos de los semestres de invierno de 1920/1921 y de verano de 1921, dedicados respectivamente a la interpretación de las epístolas paulinas y de las *Confesiones* de San Agustín, cuando realmente se aventure en la propuesta de una destrucción de la tradición metafísica que arranca de Aristóteles. El presente texto se mueve, de manera indefectible, en estas mismas coordenadas e insiste en la necesidad de superar el proceso de helenización (*Gräzisierung*) al que se ha visto sometida la experiencia fáctica e histórica de la vida, en especial, a partir de la teología cristiana.¹⁰ En resumen, es menester llevar a cabo una previa destrucción de la metafísica que, al pensar el ser como presencia, no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se complementa la vida fáctica, ya que la vacía de su contenido histórico; dicho de otro modo, es menester dismantelar la arquitectura conceptual griega que invade a la filosofía medieval, cuyas objetivaciones soterran la experiencia genuina y originaria del fenómeno de la vida (tal como se manifiesta, por ejemplo, en la filosofía práctica de Aristóteles, en el cristianismo primitivo, en la mística medieval o en los *Discursos sobre la religión* de Friedrich Schleiermacher). En este sentido, una aproximación estrictamente fenomenológica a la filosofía aristotélica implica, al mismo tiempo, descubrir las fuentes de significado originarias de las que bebe el léxico heredado de la filosofía. Este es el caso, por ejemplo, de las audaces reformulaciones heideggerianas de términos griegos como *alétheia*, *phrónesis*, *lógos*, *ousía* o *téchne* que podemos encontrar a lo largo de este escrito. El problema de la formación de conceptos (*Begriffsbildung*) no es, por tanto, un tema baladí y acompaña a Heidegger desde el inicio de su carrera académica.

22) Por último, una breve referencia al alcance de la interpretación ontológica que Heidegger ofrece del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*. En las interesantísimas lecciones del semestre de invierno de 1924/1925 *Platón: El sofista* (que

¹⁰ Véanse GA 58: §§ 14, 60 y ss. y GA 61: 6 y ss.

amplían en gran medida lo que en este escrito sólo se anuncia de forma esquemática), Heidegger ofrece un pormenorizado comentario de estos dos modos fundamentales de acometer racionalmente aquello que, por un lado, pertenece al ámbito de la ciencia (*epistémē*) de los primeros principios (*arché*) y del conocimiento (*sophía*) de la forma (*eîdos*) y aquello que, por otro lado, se inscribe en el horizonte de la habilidad (*téchne*) determinada por la producción (*érgon*) y de la prudencia determinada por la acción humana (*proaíresis*) y la deliberación ética (*bouleusis*) (GA 19: §§ 4-9). De forma gráfica se presenta así:



Ahora bien, de entre estos modos de vivir en la verdad —lo que en el lenguaje de *Ser y tiempo* se podría equiparar con los modos como el *Dasein* está inmerso en la precomprensión del ser— Heidegger centra su atención en las tres formas de conocimiento de la *téchne*, de la *epistémē* y de la *phrónesis* y de sus respectivos modos de comportamiento de la *poíesis*, de la *theoría* y de la *prâxis*. El joven Heidegger considera que este trinomio de *poíesis*, *theoría* y *prâxis* conjuga los tres modos fundamentales del cuidado del *Dasein*, a saber: la actividad productiva y de uso de los utensilios a nuestro alcance (ser-a-la-mano), el conocimiento teórico (ser-a-la-vista) y la acción orientada hacia los otros (solicitud) y hacia uno mismo (cuidado de sí). Y, como cabe esperar, la *prâxis* se convierte en la estructura ontológica fundamental. La *prâxis* no es algo inmutable y estático, sino más bien el reflejo de la naturaleza dinámica y temporal de la vida humana. Precisamente, al enlazarse con la temporalidad, la praxis humana se transforma en empresa, en proyecto, en creación, esto es, abre un espacio de libertad y de potencial autodeterminación que se proyecta hacia el futuro desde su condición arrojada.