

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR  
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**



**Universidad de El Salvador**  
*Hacia la libertad por la cultura*

**TEMA DE TRABAJO DE GRADUACIÓN**  
TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD EN EL JOVEN HEIDEGGER

**PRESENTADO POR:**

RODRÍGUEZ RIVAS, CARLOS ENRIQUE RR01098

**PARA OPTAR AL TÍTULO DE:**

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

**DOCENTE DIRECTOR:**

MTRO. FRANCISCO MAURO GUANDIQUE

**SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA, ENERO DE 2010**

**AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR**

ING. RUFINO ANTONIO QUEZADA SÁNCHEZ

**RECTOR**

ARQ. MIGUEL ANGEL PEREZ RAMOS

**VICERRECTOR ACADEMICO**

MTRO. OSCAR NOE NAVARRETE ROMERO

**VICERRECTOR ADMINISTRATIVO**

LIC. DOUGLAS VLADIMIR ALFARO CHAVEZ

**SECRETARIO GENERAL**

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES**

LIC. JOSÉ RAYMUNDO CALDERÓN MORÁN

**DECANO**

DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO

**VICEDECANO**

LIC. JULIO CÉSAR GRANDE RIVERA

**SECRETARIO GENERAL**

LIC. RICARDO MOLINA MEZA

**JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO

**COORDINADOR GENERAL DE LOS PROCESOS DE GRADO**

MTRO. FRANCISCO MAURO GUANDIQUE

**DOCENTE DIRECTOR**

A mi padre y a mi madre, por su lucha

A mis mentores, amigos entrañables,  
María Isabel Rodríguez y Adolfo Bonilla

A Marcela, compañera inagotable

# Índice

Introducción .....	5
Proyecto de la investigación .....	7
Objetivos generales .....	7
Objetivos específicos .....	7
Justificación .....	8
Marco teórico .....	12
Hipótesis .....	19
Método de investigación .....	22
Plan de la investigación .....	28
La problemática filosófica del joven Heidegger .....	29
Acotación biográfica .....	29
De la lógica filosófica al horizonte de sentido de la vida y el mundo .....	38
Importancia, determinación y sentido de la obra del joven Heidegger .....	43

La fenomenología como modo originario de abordar el asunto fundamental de la filosofía.....	52
Esbozo de las líneas fundamentales de tematización de la vida fáctica .....	63
El proyecto de una ciencia originaria preteórica .....	63
La fenomenología de la vida religiosa .....	66
La apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles .....	70
Hacia una hermenéutica de la facticidad.....	74

## Fenomenología del tiempo y la historia .....

79

La cuestión del tiempo en el joven Heidegger .....

78

La crítica del joven Heidegger a las concepciones  
tradicionales de tiempo .....

85

Aristóteles .....

85

Agustín .....

90

Kant .....

95

Temporalidad e historicidad .....

101

Conclusiones .....

110

Bibliografía .....

112

# Introducción

En las siguientes líneas no pretendemos dar una imagen total y definitiva del pensamiento de juventud de Martin Heidegger. Nos contentamos con resaltar, en el marco de sus principales líneas temáticas, aquellos elementos que consideramos fundamentales para el esclarecimiento de sus planteamientos en torno al tiempo y a la historia.

Consideramos que las limitaciones de esta interpretación son, por un lado, de orden inmanente, mientras que, por otra parte, son limitaciones trascendentes. Las primeras están vinculadas a la historia de quien escribe estas líneas, y se relacionan fundamentalmente con las insuficiencias de formación que posee. Mientras que las trascendentes tienen que ver exclusivamente con la historia de las fuentes primarias del pensamiento del joven Heidegger: sus lecciones, sus textos, sus apuntes. La dificultad que plantea el acceso a estas impone una limitación que tiene que ver con aspectos semánticos, lingüísticos y hermenéuticos que vienen determinados por el decurso del pensamiento heideggeriano y su recepción en Latinoamérica.

Ahora bien, aunque estas limitaciones son un dato objetivo de esta modesta interpretación, ello no obsta para poder alcanzar siquiera una inicial apreciación fenomenológica de las ideas del filósofo alemán. Entendemos aquí por «fenomenológico» un esfuerzo del pensamiento que trata, desde las cosas mismas, de dar cuenta de la realidad. Ante esto, sirvan, al menos, nuestros planteamientos para

recordar que este es un aspecto esencial de la honestidad intelectual del filósofo: el ser fiel, ante todo, a las cosas mismas.

Esto último es precisamente lo que nos ha empujado a interesarnos por el pensamiento de juventud de Martin Heidegger, a saber, su talento, su actitud, el modo en que encara y asume el quehacer filosófico. Y es que la filosofía es, y ya lo enseñó Sócrates, sobre todo actitud. La actitud filosófica es lo más importante en este oficio, puesto que no se trata de alcanzar verdades, sino de estar en una constante preocupación e interrogación sobre aquello que por cosa del misterio conmueve radicalmente a nuestra existencia.

Al joven Heidegger le preocupó filosóficamente el misterio de la vida y la relación intrínseca entre existencia y el asunto del sentido del ser, por ello construyó un proyecto intelectual que nos ha dejado intuiciones fundamentales sobre el modo de ser de nuestra existencia y sus características ontológicas.

Después de él es imposible pensar en una filosofía primera al margen del ser humano, del tiempo y de la historia. El autor de *Ser y Tiempo* es uno de los grandes interlocutores de nuestra época, es imposible entender el devenir de la filosofía occidental al margen de este pensamiento tan vivo, tan dinámico y original.

Finalmente, esperamos que las insuficiencias terminológicas del lenguaje que usamos no impidan acceder al sentido de las intuiciones de Martin Heidegger en torno a la problemática que nos ocupa.

# Proyecto de la investigación

## Objetivos generales

- Experienciar, a través de la obra temprana de Martin Heidegger, el modo en que se forja o se construye un punto de partida radical para la filosofía en función de un proyecto de fundamentación última.
- Mostrar en qué medida es novedoso el abordaje filosófico del joven Heidegger en relación al problema del tiempo y la historia.
- Establecer las conexiones entre el pensamiento del joven Heidegger y su posterior pensamiento expresado en la obra *Ser y Tiempo*.

## Objetivos específicos

- Señalar cuáles son las fuentes de inspiración de los planteamientos teóricos del joven Heidegger en relación al tiempo y a la historia.
- Especificar qué importancia tiene, en el marco del programa filosófico del joven Heidegger, sus investigaciones sobre el tiempo y la historia.
- Esclarece cuáles son las diferencias de enfoque entre el programa filosófico del joven Heidegger y las posteriores etapas de su pensamiento.
- Analizar en qué medida la obra del joven Heidegger, específicamente sus consideraciones en torno al tiempo y la historia, desembocan en la elaboración de *Ser y Tiempo*.
- Fijar la relevancia de las consideraciones teóricas del joven Heidegger para posteriores proyectos filosóficos, como la hermenéutica filosófica.



## Justificación

Es ampliamente conocida la procedencia fenomenológica del pensamiento de Heidegger. Como el mismo Heidegger nos confiesa, Husserl influyó su pensamiento desde el inicio de sus estudios académicos en 1910. Desde el primer semestre leyó con pasión los dos volúmenes de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl<sup>1</sup>. Posteriormente fue reconocido como el principal discípulo de Husserl, hasta convertirse en su asistente en 1916. Heidegger retribuye esta deuda cuando en 1927 dedica a su maestro su *Ser y Tiempo*<sup>2</sup>.

No obstante, desde la lección de 1919, en el contexto de la emergencia de guerra, hay un evidente distanciamiento de las posiciones fenomenológicas tradicionales. Heidegger no acompaña a Husserl en el denominado giro trascendental de la fenomenología. Para Heidegger «lo más importante en el respecto fenomenológico»<sup>3</sup> permanecía en la sexta investigación de las *Investigaciones lógicas*<sup>4</sup>. La fenomenología trascendental se alejaba cada vez más de aquello que era la tarea histórica del pensar según.

Tras este suceso está la convicción de resguardar el gran hallazgo de la fenomenología, y a partir de ahí, iniciar un nuevo punto de partida radical para la filosofía. El autor de *Ser y Tiempo* contrapone a la fenomenología reflexiva de Husserl una fenomenología hermenéutica. De ahí que no pueda ser considerado sin más un fenomenólogo. Al contrario, desde 1919 inicia un camino original que lo llevara hasta

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin. *Mi camino en la fenomenología*. En *Tiempo y Ser*. Tecnos: Madrid, 2003, pág. 95

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003

<sup>3</sup> Heidegger, Martin. *Mi camino en la fenomenología*. Obra citada, pág. 98

<sup>4</sup> Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente: Madrid, 1967

*Ser y Tiempo* y posteriormente al replanteamiento del asunto mismo del pensar, que ya estaba de alguna manera presente en las lecciones de 1919.

Sin duda, este nuevo punto radical de partida convirtió a Martin Heidegger en uno de los filósofos más influyentes de toda la historia. Su influencia es comparable a la que en el ámbito de la filosofía analítica ha ejercido Ludwig Wittgenstein. Quizá Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein fueron los únicos dos filósofos que lograron escribir una obra tan original y tener una influencia histórica tan decisiva. No por nada hay un creciente esfuerzo por acercar ambas filosofías, con la finalidad de apropiarse de sus respectivos momentos de verdad, sobre todo en lo relacionado a la crítica de la modernidad. Este esfuerzo está encabezado por uno de los pocos filósofos vivos en la actualidad, nos referimos a Karl Otto Apel.

También, según Habermas, la actualidad de Heidegger está, en primer lugar, en que su pensamiento restaura a la filosofía en su posición de dominio, de la que había sido expulsada por la crítica de los jóvenes hegelianos. En aquel entonces la desublimación del espíritu se había llevado aún a efecto utilizando los propios conceptos de Hegel. El resultado de esa crítica del idealismo había sido una depotenciación de la filosofía – no sólo frente a la marcha independiente que habían emprendido la ciencia, la moral y el arte, sino también frente al mundo político-social. En una contrajugada, Heidegger devuelve a la filosofía la plenitud de su poder perdido<sup>5</sup>.

En efecto, la formación académica de Heidegger se inicia en el contexto de la filosofía académica oficial alemana de aquellos años. El neokantismo representa, como él mismo lo señala, una tentativa de elaborar una filosofía científica, de donde lo científico le viene dado por el carácter de científicidad de las ciencias particulares. La fenomenología, por otra parte, representó un primer intento de restauración del ámbito propio de la filosofía de cara a las filosofías derivadas de la metodología de la ciencia

---

<sup>5</sup> Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus: Madrid, 1991, pág. 163

moderna, lo que seguramente impactó a Heidegger y le permitió elaborar una propuesta de filosofía como *ciencia originaria*. En este planteamiento, la filosofía se reconoce como un saber autónomo de las ciencias particulares. Antes bien, la filosofía como *ciencia originaria* es el saber primero por antonomasia, de donde las ciencias particulares se muestran como la articulación de una experiencia derivada.

Esto constituye un primer punto a favor del estudio de la obra del joven Heidegger. En ella podemos encontrar la actitud y el talante de un pensador que se propone restaurar un ámbito propio para la filosofía. Lo que brinda una interesante experiencia en torno a lo que es la construcción de un programa filosófico. Un vistazo a la obra del joven Heidegger permite acceder a la problemática de la filosofía primera, a su esencia, a sus requerimientos metodológicos, de fundamentación y a sus apuestas programáticas.

Por otra parte, Heidegger es para muchos el último gran filósofo de la metafísica, el que la condujo a su final y propugnó su destrucción para abrir paso a una nueva forma de pensar. No se trata sólo de un cambio de ideas, sino de una revolución radical en la concepción de la vida, revolución que en algún momento Heidegger creyó inminente, pero que luego fue posponiendo para un momento impreciso. Él ha dejado una profunda huella en la filosofía contemporánea, la crítica de la metafísica está siendo continuada y ahondada por diversos caminos, mientras las filosofías hermenéuticas proponen volver a los monumentos del pasado, a la búsqueda de recursos ocultos no desarrollados; los análisis existenciales en su momento desbordaron la filosofía para ser utilizados en la literatura, la psicología o la psiquiatría. Sin embargo, resulta difícil decir cuál es en definitiva el mensaje de Heidegger, si es que realmente propuso uno y no se limitó a mantener la máxima tensión en el filosofar rompiendo todos los asideros.

Sin duda, el pensamiento de Heidegger ofrece grandes dificultades que ponen en entredicho cualquier modelo filosófico tradicional. No obstante, nos advierte de las restricciones que comporta toda visión sistemática de la filosofía. Él nos pone en

guardia frente a todo intento de proceder dogmáticamente. La obra del filósofo friburgués anunció, sin duda alguna, un nuevo momento para la filosofía. Esto se ve reflejado en las múltiples interpretaciones, discusiones y debates en torno a su obra. La influencia de Heidegger hoy es la de un clásico como Hegel o Marx. Desde la hermenéutica filosófica, pasando por las apropiaciones marxistas, hasta la filosofía posmoderna, la filosofía heideggeriana es una de las puertas de entrada al debate filosófico actual.

Que Heidegger sea un clásico se comprueba fácilmente por la multitud de equívocos que ha generado la interpretación de su pensamiento. La filosofía de Heidegger comenzó siendo considerada como una «filosofía de la existencia», en una interpretación apresurada que tomó como base los análisis fenomenológicos minuciosos del existir humano en su primer gran tratado. Pero la preocupación originaria de Heidegger es el problema del ser, del sentido del ser.

Lastimosamente, en nuestro país no ha existido una regular recepción del pensamiento heideggeriano. Salvo algunos esfuerzos realizados en los años cincuenta y sesenta, no ha existido, por diversas razones, un interés por esta monumental obra. Esto no se explica fácilmente. Pero lo que sí es cierto es que el estudio de la obra de este pensador alemán es un de las líneas que vertebran la filosofía actual, por lo que la presencia de Heidegger en los planes de estudio de las carreras de filosofía es inevitable.

Saltarse a un autor tan importantes es como dejar de estudiar por razones ideológicas a Platón, Aristóteles o a Hegel. Mucho talvez ha contribuido el papel que Heidegger jugó en su leve paso por la política alemana. Aunque su práctica política es denostable, esto no obsta para que por razones ideológicas lo desechemos filosóficamente.

A estas ausencias y a estas omisiones ya tradicionales en el país responde la presente investigación.

## Marco teórico

El problema que salta a la vista a la hora de especificar cuál es el ámbito de despliegue de la presente investigación es definir con precisión cuáles son las obras o el pensamiento que representa al denominado joven Heidegger. La investigación dominante por muchos años en torno al pensamiento heideggeriano centró su atención en *Ser y Tiempo* y posteriormente en el denominado giro (*Kehre*). Olvidando que *Ser y Tiempo* no es una obra que emerge espontáneamente del vacío, sino la expresión de muchos años de trabajo intelectual en los que se forma sistemáticamente y gradualmente un proyecto filosófico<sup>6</sup>.

Al revisar la biografía intelectual de Heidegger, previo a la publicación de *Ser y Tiempo*, es evidente que nuestro autor dedicó un enorme esfuerzo a la construcción de una propuesta filosófica original. Heidegger nació en el año 1889, finalizó su formación académica en 1913 con la realización de su trabajo denominado *La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución crítico positiva a la lógica*, que se publicó en Leipzig en 1914. Tras una breve y fallida estancia en el otoño de 1909 en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis, junto a Feldkirch (Voralberg), Heidegger solicitó su ingreso en el Seminario Teológico de Friburgo, conocido como Collegium Borromaeum, comenzando el semestre de invierno de ese mismo año a estudiar teología católica en la Universidad de Friburgo. Tales estudios, en los que la lectura de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez coexistió con la de los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y que hubieran debido culminar en la ordenación de Heidegger como sacerdote católico, se vieron interrumpidos en el semestre de

---

<sup>6</sup> Escudero, Jesús Adrián (2000). “El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser”. Tesis de Doctorado no publicada. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, España, pág. 24

invierno de 1910-1911 por graves problemas de salud, atribuibles al enorme trabajo intelectual que se autoimpuso el joven candidato a teólogo. Tras un breve periodo de descanso siguió cursos de matemáticas en la Universidad de Friburgo, asistiendo a la vez a las clases y seminarios de Arthur Schneider y de Heinrich Rickert.

El 26 de julio de 1913, obtenía el grado académico de doctor con una tesis sobre la doctrina del juicio en el psicologismo realizada bajo la dirección de Schneider, quien era titular de la cátedra de filosofía católica de aquella universidad. Seguidamente, solicitó con éxito, a través del obispo y decano del cabildo catedralicio Justus Knecht, una beca de la Fundación Von Schaezler para dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria. Con esta beca, Heidegger pudo habilitarse en 1915 con un trabajo sobre Duns Scoto, siendo poco después nombrado *Privatdozent* de la Universidad de Friburgo.

En 1916, Edmund Husserl se instaló en Friburgo como sucesor de Heinrich Rickert. Heidegger, por su parte, vio fracasado su intento de obtener la cátedra de filosofía medieval de esa universidad. Las consecuencias de estos sucesos fueron determinantes para la posterior evolución de un Heidegger cada vez más próximo a Husserl, gracias a cuyos buenos oficios obtuvo el nombramiento de profesor encargado de curso, y cada vez más alejado de los círculos católicos o, en cualquier caso, del sistema del catolicismo. El verano de 1917 fue dedicado por Heidegger al segundo discurso sobre la religión del luterano Schleiermacher. Comenzaba así la larga controversia con la religión de sus orígenes.

Hasta entonces nuestro pensador es un reconocido filósofo católico que ha dedicado su obra a la defensa de las verdades del catolicismo. Sin embargo, en 1919, experimenta un distanciamiento con el «sistema del catolicismo»<sup>7</sup>. Esto último coincide con sus primeras lecciones del año 1919, dictadas entre el 25 de enero y el 16 de abril en la Universidad de Friburgo. Dichas lecciones dictadas en plena posguerra

---

<sup>7</sup> Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 2003, pág. 70

fueron impartidas a estudiantes que en su mayoría habían combatido en la recién concluida guerra mundial, se conocen bajo el nombre de *Kriegsnotsemester* (Semestre de emergencia por motivos de guerra)

En las mencionadas lecciones de 1919, cuyo nombre verdadero es *Zur Bestimmung der Philosophie* (Sobre la determinación de la filosofía), Heidegger expone por primera vez un programa filosófico más allá de su catolicismo anterior y una propuesta de renovación de la filosofía. Dicho programa filosófico se extiende, según nuestra visión de las cosas, hasta el final de su estancia en la Universidad de Marburgo en 1928 y la publicación de su *Ser y Tiempo*. En 1924, Heidegger se desplaza a la Universidad de Marburgo donde se le facilita el nombramiento de profesor titular hasta el año de 1928. En su estancia en Marburgo, Heidegger elabora el primer borrador de *Ser y Tiempo*:

“Hasta donde yo recuerdo, utilicé por primera vez esta denominación (hermenéutica de la facticidad) en un curso ulterior, en el verano de 1923. Por esa época comencé los borradores de *Ser y tiempo*”<sup>8</sup>

Esta breve revisión biográfica nos hace pensar que las lecciones dictadas en Marburgo y Friburgo deben constituir el marco referencial de *Ser y Tiempo*. De hecho, las recientes investigaciones demuestran que *Ser y Tiempo* posee su propia historia efectual que, indudablemente, se gesta en los años en que Heidegger desarrolla su tematización de la vida fáctica, es decir, cuando elabora su denominada hermenéutica de la facticidad a partir de una reelaboración hermenéutica de la fenomenología.

---

<sup>8</sup> Citado en Escudero, Jesús Adrián (2000), “El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser”. Tesis de Doctorado no publicada. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, España, pág. 25

*Ser y Tiempo* es, según nuestras indagaciones, el resultado de varios años de investigación que arrancan con la separación de Heidegger del sistema del catolicismo y con el programa filosófico esbozado en su primera lección de 1919.

Como hemos dejado sentado el periodo que arranca en 1919 y que culmina con *Ser y Tiempo* posee unidad interna y además un explícito programa filosófico referido al esclarecimiento de lo que Heidegger denomina “vida fáctica”. Consideramos que dicho periodo, por su unidad programática, debe ser considerado el ámbito donde se gesta la obra del joven Heidegger, y que se expresa materialmente en los cursos universitarios de Friburgo y Marburgo, es decir, las postrimerías de *Ser y Tiempo*.

Ahora bien, por muchos años las investigaciones en torno a la filosofía heideggeriana, como ya hemos dicho, se concentraron en dos momentos. Por un lado, el denominado primer Heidegger, que es la etapa del pensamiento heideggeriano que habita en la atmósfera de *Ser y Tiempo* (1927). Y por otra parte, el segundo Heidegger que se coloca en el denominado giro (1936) que apunta hacia el esclarecimiento del *Ereignis* (Evento apropiatorio) y que se ha ubicado temporalmente a mediados de los años treinta.

No obstante, las recientes investigaciones en torno a *Ser y Tiempo* han concentrado su atención en la génesis de dicha obra. Ya en algunas clásicas interpretaciones del pensamiento heideggeriano, como la obra de Pöggeler<sup>9</sup>, se apuntan interesantes atisbos sobre la filiación de los planteamientos de *Ser y Tiempo* a un pasado no muy lejano. Recientemente se han publicado en castellano textos que reclaman ser la primera elaboración de *Ser y Tiempo*<sup>10</sup>.

Además, autores como Gadamer han despertado desde hace varios años el interés por una auténtica revaloración de los cursos universitarios de Friburgo y Marburgo de los años veinte. Para Gadamer, el joven Heidegger resulta de fundamental

---

<sup>9</sup> Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986

<sup>10</sup> Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2008



interés para la hermenéutica filosófica, sobre todo en el ámbito del desarrollo de la denominada “hermenéutica de la facticidad”.

Sin embargo, la investigación en torno a la obra del joven Heidegger es relativamente reciente. Esto responde a la lentitud con que se han publicado sus obras completas (*Gesamtausgabe*), pero además al diseño mismo del programa de la edición realizado por Heidegger poco antes de su muerte 1976.

Recordemos que el programa de la *Gesamtausgabe* está constituido por la inmensa cantidad de 102 tomos, que de ninguna manera responden a un orden cronológico. Al contrario, entre 1975 y 1980 se publicaron la mayoría de cursos universitarios de Marburgo (GA 20, 21, 24, 25 y 26), es decir aquellos que tenían un pie puesto en la órbita de *Ser y Tiempo*. Hubo que esperar hasta 1985 para que comenzaran a editarse los primeros cursos de Friburgo, respetando la voluntad del mismo Heidegger. Esto generó un retraso en la interpretación de la obra del joven Heidegger. Pero al mismo tiempo despertó un singular movimiento de renovación, no obstante, sólo accesible a quienes podían penetrar debidamente en el texto en alemán.

Mientras que para el público castellano, el acceso a las fuentes estuvo vedado hasta época muy reciente. En castellano, por mucho tiempo sólo fueron conocidos algunos textos de juventud de Heidegger. Nos referimos, por ejemplo, al *Informe Natorp*, *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* o *Informe de la situación hermenéutica*.

Fue hasta finales de los años noventa que aparecen las primeras traducciones de los cursos universitarios del Joven Heidegger. Mientras que hasta el año 2005 se conoce parcialmente el primer curso de 1919, en la traducción de Jesús Adrián Escudero<sup>11</sup>. Esto demuestra que la más reciente investigación filosófica en torno al pensamiento heideggeriano reconoce un periodo que puede denominarse *pensamiento*

---

<sup>11</sup> Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder: Barcelona, 2005

*filosófico del Joven Heidegger*. Esto es tan cierto que hay ya varias líneas de investigación al respecto. Como señala Escudero, hay por lo menos tres líneas de interpretación en torno a la obra del joven Heidegger.

La primera se mueve en la órbita del monumental trabajo de Theodor Kisiel, quien con las transcripciones de las lecciones, documentos de diferentes archivos universitarios y privados y con la correspondencia de Heidegger ha trazado la génesis de *Ser y Tiempo*<sup>12</sup>. La debilidad de estos trabajos se encuentra en que su exposición es esencialmente histórica y evolutiva; la obra de Kisiel es un estudio y una clasificación de influencias, un registro de presencias y ausencias. Por ello concluye que el pensamiento de Heidegger está dividido en una serie de etapas, pero no logra captar una línea que hilvane todos estos momentos.

Otra línea de investigación la representa Gadamer y sus discípulos. Estos tienden a interpretar los primeros cursos de Friburgo en el acontecimiento de la historia del ser del Heidegger tardío. Para estos, *Ser y Tiempo* representa un enorme fracaso. Un extravío en la línea de un pensamiento más profundo. Para ellos el pensamiento del joven Heidegger representa una primera aproximación al *Ereignis*, por lo que no tiene ninguna filiación a *Ser y Tiempo*.

Finalmente, un tercer intento de interpretación lo representan autores como Ángel Xolocotzi Yáñez y Jesús Adrián Escudero, quienes consideran que el horizonte desde donde puede comprenderse a cabalidad el pensamiento del joven Heidegger es la pregunta por el ser. Para estos existe una línea que hilvana toda la obra de Heidegger. No se trata de que su pensamiento pueda organizarse sistemáticamente porque la unidad de este pensamiento no está en sus respuesta. Se trata más bien de comprender que nuestro autor siempre tuvo presente el mismo problema.

---

<sup>12</sup> Kisiel, Theodor. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press, 1993

A esta última línea de investigación nos adherimos, pues consideramos que una lectura topológica permite establecer de forma adecuada el auténtico valor de las primeras lecciones del joven Heidegger. Estos primeros intentos sirvieron para apropiarse de la filosofía transmitida, pero también para lograr formular expresamente la pregunta por el ser. En 1963 escribía Heidegger:

El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haber pasado; se considera como algo pasado, que únicamente tiene valor junto a otras direcciones de la filosofía. Ahora bien, la fenomenología en su naturaleza más propia no es ninguna dirección. La fenomenología es la posibilidad que tiene el pensar de corresponder a la exigencia de lo que hay que pensar; posibilidad que cambia de cuando en cuando y que solo de esta manera permanece. Si la fenomenología se experimenta y se conserva así, puede desaparecer como título, a favor de la cosa del pensar, cuyo carácter de revelación sigue siendo un misterio.<sup>13</sup>

Y puesto que aquello digno de ser pensado fue para Heidegger el ser, pretendemos reconstruir desde el horizonte de la pregunta por el ser, los aportes que el análisis fenomenológico del tiempo y la historicidad hicieron para allanar el futuro de un pensar que jamás cesó de preguntarse por lo mismo: ¿qué es ser y en qué consiste la unidad de sus múltiples sentidos?

---

<sup>13</sup> Citado en: Berciano Villalibre, Modesto. *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, pág. 45

## Hipótesis

Hemos de partir de un hecho sin lugar a dudas incuestionable. Y es que Heidegger aborda el problema del tiempo y la historia desde coordenadas filosóficas muy novedosas. Esto a pesar de que sus fuentes de inspiración teórica son grandes clásicos de la filosofía como Aristóteles, Agustín y Kierkegaard. Heidegger aborda esta problemática partiendo de una *des-substantivación* de ambos conceptos, tiempo e historia. Es decir, cuestiona la tradicional consideración entitativa del tiempo y la historia que han hecho tanto las ciencias como la metafísica.

En el programa filosófico del joven Heidegger hay una clara pretensión de renovación de la filosofía. Por lo que el esclarecimiento del modo en que la filosofía aborda aquello que sea su objeto propio se distingue radicalmente de otros ámbitos del saber, y por lo tanto, la filosofía se erige como una actividad autónoma respecto de otras disciplinas. Para ello, el joven Heidegger somete a crítica la manera en que la filosofía ha emulado el método propio de otros saberes. De ahí que el enfoque heideggeriano se coloque más allá de la metafísica y de las ciencias.

Para Heidegger, se trata de comprender la historicidad y no de reflexionar sobre la historia. Por historicidad se entiende el ser histórico de aquello que es en cuanto historia. El interés fundamental no busca aclarar originariamente en qué consiste la objetividad de lo histórico, no se trata de mostrar, en consecuencia el modo en que la historia se convierte en objeto de consideración científica. Para Heidegger, antes de plantear esta pregunta en términos científico-teóricos, hay que abordar la cuestión aún más radical del sentido del ser histórico, en concreto, qué sea la *historicidad*.

En *Ser y tiempo*, el concepto existencial de historicidad corresponde a la estructura del ser del gestarse de la existencia humana; sobre cuya base es posible lo que se dice una historia mundial y pertenecer históricamente a la historia mundial. En

su efectiva formulación este concepto se desarrolla a partir de su confrontación con la comprensión vulgar de la historia. Heidegger pone de manifiesto que la idea de la historia, como un acontecer que va con el pasar mismo del tiempo, se rige de acuerdo con el modelo del tiempo lineal, uniforme e irreversible.

El problema de la determinación ontológica del ser de lo histórico no puede, según Heidegger, plantearse en el terreno de la historiografía como ciencia de la historia; antes bien, el adecuado planteamiento de los problemas epistemológicos de la historiografía depende en gran medida de la previa aclaración del ser de lo histórico. Heidegger hace hincapié en que la representación del tiempo lineal como una sucesión de instantes que pasan y vienen, y cuyos caracteres son la homogeneidad y la continuidad, la infinitud y la irreversibilidad, no puede servir para comprender la estructura temporal de la historia. La idea de un tiempo único, como registro universal de todo acontecer fenoménico, es válida en la esfera del pensamiento y de la representación de la naturaleza física, pero resulta obstaculizante para la comprensión del tiempo propio de la historia como unidad teleológica del obrar humano.

Primariamente histórico es el ente humano, dice Heidegger. Sólo en un sentido secundario lo son los demás entes, la naturaleza misma en cuanto suelo de la historia. El ser histórico originario no es, entonces, el mundo pasado tal y como viene al presente en cuanto objeto de nuestra representación; lo originariamente histórico es la existencia humana como tal.

La investigación heideggeriana, entonces, se plantea como un pensar que se propone poner al descubierto la estructura ontológica de un ente que es historia. Este planteamiento de las cosas considera a la fenomenología como el modo apropiado para la investigación ontológica; por ello afirma tajantemente nuestro autor que «el ente debe mostrarse desde sí mismo, es decir, debe convertirse en fenómeno y ser nombrado tal como se muestra».

La historicidad es un carácter ontológico, descubrir quién o qué es este ente que está determinado por este carácter es uno de los asuntos fundamentales. Por otra parte, para el joven Heidegger, la constitución ontológica fundamental de este ente, a partir del cual resulta posible aprehender ontológicamente la historicidad, es la temporalidad: «De esta manera, la tarea de comprender la historicidad nos conduce a la explicación fenomenológica del tiempo»<sup>14</sup>. Ahora bien, ¿qué determina o qué hace posible este nuevo modo de abordar el tradicional problema del tiempo y la historia?

La hipótesis de la presente investigación es que las consideraciones teóricas de Heidegger en torno a la historia y el tiempo, son determinadas desde el planteamiento de un nuevo punto de partida para la filosofía. En consecuencia el programa filosófico del joven Heidegger debe leerse en términos de la elaboración de una filosofía primera, que ciertamente pretende ser una superación de la filosofía tradicional. De ahí que sólo podemos comprender las consecuencias de este planteamiento si previamente esclarecemos las indagaciones metodológicas y de fundamentación sobre las que el joven Heidegger erige su planteamiento en cuestión.

---

<sup>14</sup> Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Herder: Barcelona, 2008, pág. 21.

# Metodología de la investigación

En la presente investigación partimos de un principio metodológico que consideramos fundamental y que está a la base de todo esfuerzo investigativo, incluso en el ámbito de la historia de la filosofía y de la investigación filosófica en general. Este principio consiste en que toda interpretación de la obra de un autor requiere de una debida tematización del ámbito de gestación histórica del cual emerge, así como de la interrelación de la totalidad sus partes. Toda interpretación es una historización; la interpretación se juega su razón de ser en el diálogo que debemos establecer con la historia efectual del pensamiento en cuestión.

De tal manera que debemos acceder de una forma adecuada al ámbito desde cual emerge un determinado pensamiento. No se trata de empezar por describir la época en donde situamos la obra de un filósofo, porque ésta no está contenida en la época como el agua en un recipiente. Se trata más bien de establecer no determinaciones, sino la dialéctica interna entre el pensamiento y su época.

La forma adecuada de acceso, y que al mismo tiempo nos permite acceder a la dialéctica de la que hablamos, es la apropiación de la obra misma del filósofo. Nuestra fuente primaria es la obra del filósofo. Por ello es necesario abrir un espacio de apropiación a través del establecimiento de una línea de interpretación que nos permita hilvanar el pensamiento o la obra en cuestión. No se trata de hacer *a priori* una lectura sistemática, sino de poseer un línea argumentativa lo suficientemente flexible para esbozar el horizonte de interpretación que será siempre abierto.

Esto es importante sobre todo cuando se trata de filósofos que se declaran abiertamente no sistemáticos. Es el caso de Nietzsche pero también de Heidegger. Este último concretamente prefiere referirse a su pensamiento como la expresión de una serie de caminos del pensar y no adjetivarlo como una obra acabada y sistemática.

De tal forma que estamos siempre en un círculo. Acceder a la obra de un filósofo requiere de una previa comprensión, de preconceptos, pero lo suficientemente

flexibles como para avanzar en dicha comprensión partiendo del esclarecimiento de dicho prejuicios, poniéndolos en diálogo con la obra, con la fuente primaria. De tal manera que juntamos dialécticamente lo que nosotros decimos de la obra con lo que la obra misma nos dice. La obra no es independiente de su época, es un fragmento de esta, pero es un fragmento que de alguna manera contiene a la época. Siguiendo a Hegel, a través de la obra encontramos el todo, de lo particular al todo en un círculo que nos mantiene siempre retomando el principio; esta dialéctica está presente en toda interpretación, por el mero hecho de ser la que nos permite seguir dialogando en torno a las cuestiones fundamentales de un pensamiento filosófico.

Poseyendo un previo esbozo interpretativo procedemos a la ubicación de los textos. Estos textos tienen para nosotros un previo sentido, no son meras incógnitas. Sino que ya poseemos la suficiente comprensión de estos, la cual nos permite valorarlos como fundamentales.

Esta previa comprensión no nos viene de la nada. Para ello hemos indagado sobre la existencia de las obras del joven Heidegger. Algunos textos de interpretación de la obra del joven Heidegger nos han brindado la información requerida para establecer cuáles son los textos que nos interesan en el marco de la problemática que queremos resolver. El primer problema con el que nos topamos es que dichos textos<sup>15</sup> son de reciente publicación en alemán, por lo que en la mayoría de los casos no existe traducción al castellano.

Esto se debe al diseño que el mismo Heidegger hizo de su *Gesamtausgabe* (Obra completa), que no responde a un orden cronológico sino como el mismo lema los define "Wege, nicht Werke" (Caminos, no obras). En el plan de las obras completas las lecciones de Marburgo se publicaron antes que las de Friburgo. Esto ha dificultado el acceso a los primeros cursos universitarios del joven Heidegger y, en consecuencia, a una lectura de los orígenes de su pensamiento. Aunque la publicación de los 102 volúmenes comenzó en 1975, fue necesario esperar hasta 1987 para tener acceso a la

---

<sup>15</sup> Nos referimos a los cursos impartidos por Heidegger en la Universidad de Friburgo (1919-1924) y en la Universidad de Marburgo (1924-1928)



primera lección temprana de Friburgo<sup>16</sup>. Pero su traducción al castellano se hizo recientemente por Jesús Adrián Escudero hasta el 2005.

Esto plantea el problema del difícil acceso a los textos. Pero una investigación minuciosa nos permitió ubicar las traducciones al castellano de las lecciones universitarias que detallamos a continuación:

### **Lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923)**

- La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo (semestre de emergencia de la guerra, 1919; GA 56).
- Introducción a la fenomenología de la religión (semestre de invierno, 1920-1921; GA 60).
- Los fundamentos filosóficos de la mística medieval (semestre de invierno, 1918-1919; GA 60).
- Agustín y el neoplatonismo (semestre de verano, 1921; GA 60).
- Ontología. Hermenéutica de la facticidad (semestre de verano, 1923; GA 63)

### **Lecciones y conferencias de Marburgo (1923-1928)**

- Introducción a la investigación fenomenológica (semestre de invierno, 1923-1924; GA 17)
- El concepto de tiempo (conferencia de 1924; GA 64 )
- Prolegómenos al concepto de la historia del tiempo (semestre de verano, 1925; GA 20)
- Lógica. La pregunta por la verdad (semestre de invierno, 1925-1926; GA 21)
- Los problemas fundamentales de la fenomenología (semestre de verano, 1927; GA 24)

(Las respectivas ediciones en castellano se detallan en la bibliografía)

---

<sup>16</sup> Nos referimos al curso denominado *Zur Bestimmung der Philosophie* (Sobre la determinación de la filosofía) que corresponde a los volúmenes 56 y 57 de la edición alemana.

Lastimosamente no existen ejemplares en el país de dichas obras, por lo menos en las bibliotecas y librerías de acceso público. Por esta razón se procedió a la ubicación de dichas publicaciones en librerías españolas, puesto que la mayoría de trabajos han sido publicados por editoriales españolas como Herder, Ciruela, Tecnos y Trotta.

En posesión de las fuentes primarias hemos de establecer los límites de la investigación, que de antemano están impuestos por el acceso limitado a los textos; como ya hemos dicho no poseemos traducciones al castellano de muchas de las lecciones tempranas de Friburgo y Marburgo. Sin embargo, después de hacer una evaluación y crítica de las fuentes primarias concluimos que es posible resolver el problema que plantea la presente investigación con los textos que poseemos.

Finalizado el asunto de las fuentes primarias se procedió a la ubicación de fuentes secundarias, es decir, a interpretaciones de las obras correspondientes al periodo que venimos señalando. Nos topamos con que existen varias tesis doctorales en España y México que desde el año 2000 abordan el estudio de la obra temprana de Heidegger.

Muchas de estas tesis doctorales ya fueron publicadas, lo que nos permite tener un apoyo teórico fundamental. Tal es el caso de los trabajos de Carmen Segura, Jesús Adrián Escudero y Ángel Xolocotzi Yáñez. Por suerte estos trabajos nos ofrecen una interpretación global de la obra temprana de Heidegger, lo que permite elaborar con ayuda de dichas investigaciones un horizonte de interpretación que posibilita el abordaje de la temporalidad e historicidad.

Por otra parte, no hemos ubicado fuentes secundarias que se concentren en el problema de la temporalidad y la historicidad concretamente. Los trabajos publicados a este respecto corresponden casi exclusivamente al periodo de *Ser y Tiempo*.

Esto nos permite un ejercicio que requiere de cierta ubicación y originalidad, sobre todo cuando no existen en el país estudios sobre el joven Heidegger. En el país no ha existido tradicionalmente interés por estudiar la obra de Heidegger, salvo los

trabajos de Manuel Luís Escamilla<sup>17</sup> y los de Francisco Peccorini Letona<sup>18</sup>, quienes no conocieron el pensamiento del joven Heidegger.

Establecidas las fuentes primarias y las fuentes secundarias pretendemos proceder al estudio y revisión de dichos materiales bibliográficos. Las fuentes secundarias facilitan el acceso a las fuentes primarias. No obstante una orientación crítica debe primar en este ejercicio, puesto que no se trata de asumir con serenidad y complacencia todo lo dicho en las fuentes secundarias.

Pretendemos establecer un diálogo crítico con el pensamiento directo del autor (expresado en las fuentes primarias) y con los intérpretes del pensamiento del joven Heidegger (fuentes secundarias). Nuevamente, la fuente primaria orienta este diálogo, porque sólo si somos fieles al pensamiento y a los motivos del autor, podemos realizar una buena interpretación de su obra.

En este último punto es fundamental tener claridad de las preguntas que rigen la investigación. La pregunta central está contenida en la hipótesis, sin embargo, es necesario establecer nuevas preguntas que nos permitan penetrar en la obra. Sólo si establecemos un diálogo con el pensamiento del autor en cuestión es posible dialogar con las fuentes secundarias. Lo contrario sería un esfuerzo espurio.

Al mismo tiempo que establecemos esta dinámica con los textos, consideramos fundamental elaborar borradores provisionales que nos permitan tener presente siempre aquello que queremos sacarle al pensamiento del autor. Estas notas nos permitirán elaborar el resultado de la investigación.

La articulación de la interpretación viene garantizada porque nunca perdamos de vista la pregunta fundamental. Solo así el resultado de la investigación gozará de unidad y de armonía.

---

<sup>17</sup> Escamilla, Manuel Luís. *La Metafísica de "El Ser y El Tiempo" de Heidegger*. San Salvador: Editorial Universitaria, 1961

<sup>18</sup> Peccorini Letona, Francisco. *El hombre en perspectiva ontológica: ensayo comparativo sobre Heidegger, Sciacca y Santo Tomás*. San Salvador: Editorial universitaria, 1963

Pero es imposible avanzar con rapidez en la investigación si nos sumergimos exclusivamente en nuestras propias reflexiones, en la intimidad de nuestra relación con los textos. Necesitamos, además de las fuentes primarias y secundarias, de interlocutores que nos cuestionen. Esto es un defecto que poseen las fuentes. Sólo si establecemos una interlocución con especialistas que actualmente están estudiando al joven Heidegger podemos ser interpelados. Y caer en la cuenta de las insuficiencias de nuestros planteamientos.

Lastimosamente no existen especialistas nacionales que nos apoyen en la investigación, esto plantea una doble dificultad para el investigador como para su asesor. Sin embargo, no todo está perdido. El asesor debe apoyar al estudiante en incentivarlo para que juntos, con una actitud metódica y disciplinada, penetren en un campo que aun no se ha investigado en el país.

La falta de interés en el país por el tema de la presente investigación debe ser un acicate para la realización de esta. Es impresionante que en los dos departamentos de filosofía existentes en el país sólo se haya producido una tesis, hasta el momento, sobre el pensamiento de Heidegger<sup>19</sup>.

Para superar estas deficiencias, tanto el estudiante investigador como el docente asesor han establecido con mucha anticipación contacto con estudiosos de la obra de Heidegger. Entre estos profesionales contamos con el apoyo de Manuel Mazón especialista en Xavier Zubiri y sus conexiones con la obra de Heidegger y con José Manuel Romero quien actualmente desarrolla una investigación sobre la influencia del joven Heidegger en el pensamiento de Herbert Marcuse.

Con este apoyo y con un talante adecuado es posible desarrollar en condiciones favorables los objetivos de la presente investigación.

---

<sup>19</sup> Sánchez González, Mario José (1997). "La concepción de verdad en M. Heidegger y X. Zubiri". Tesis de grado no publicada. UCA, Facultad de Ciencias del hombre, Departamento de Filosofía, El Salvador

# Plan de la investigación

- Ubicación de fuentes primarias y secundarias
- Lectura de fuentes secundarias y revisión de fuentes primarias
- Delimitación de la problemática y elaboración de la línea de investigación
- Selección de las fuentes primarias según la línea de investigación previamente determinada
- Estudios de las fuentes primarias seleccionadas
- Transversalmente a todos los puntos anteriores se establecerá contacto con especialistas en el tema de la investigación
- Redacción de los borradores
- Revisión final del texto de la investigación
- Redacción de las conclusiones
- Evaluación global de la investigación

# Capítulo I: La problemática filosófica del joven Heidegger

## Acotación biográfica

Heidegger nació en septiembre de 1889 en una ciudad del sur de Alemania. Su vida estuvo marcada por una incesante labor filosófica y docente que influenció a gran cantidad de pensadores contemporáneos, entre quienes se puede mencionar a H. G. Gadamer, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, entre otros. Su trabajo intelectual se prolonga hasta los últimos momentos de su vida, Heidegger muere el 26 de mayo de 1976 en la ciudad de Friburgo.

Sus primeros artículos filosóficos, publicados a partir de 1912, (*El problema de la realidad en la filosofía moderna* y *Nuevas investigaciones sobre lógica*<sup>20</sup>) no dejan entrever que fueron redactados en una época de profunda crisis, en la que el autor, como católico convencido, se proponía resolver asuntos relevantes de la doctrina cristiana desde la filosofía. En estos textos argumenta a favor del principio de una realidad cognoscible fiablemente y de la firmeza metafísica de la lógica, en función de rechazar filosóficamente las pretensiones antimetafísicas de una cientificidad mal entendida. Para Heidegger de estos años, los científicos no suelen ser conscientes de

---

<sup>20</sup> Aún no existe traducción al español de estos textos. Están publicados en alemán en el primer volumen de la *Gesamtausgabe*: Heidegger, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978

cuántos prestamos metafísicos utilizan cuando atribuyen el valor de verdad a sus proposiciones. Según Rüdiger Safranski, uno de sus principales biógrafos, el móvil de este interés por la lógica y la filosofía moderna se remonta a un proyecto filosófico que bien puede plantearse en los siguientes términos:

Si pudiera demostrarse que ya en la lógica pura se esconde el «valor trascendente de la vida», entonces la Iglesia, con su «tesoro de verdad», tendría menos posiciones perdidas<sup>21</sup>

No debe olvidarse que Martin Heidegger se concebía como un filósofo católico, y que en los años de su formación estuvo bajo la protección de la Iglesia. Sin embargo, esto cambió radicalmente en 1917, incluso suele especularse que por esos años, después de su boda protestante con Elfride Petri, sufrió una conversión religiosa. Como quiera, su filosofía posterior muestra un giro radical hacia un pensamiento absolutamente secular y nada religioso, que tiene sin duda una larga historia. De ahí que Karl Löwith afirme que el filósofo de friburgués fue: «Jesuita por educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador»<sup>22</sup>

Pero este progresivo y paulatino giro no implicó un cambio inmediato en cuanto a su interés por las investigaciones en el ámbito de la lógica. De hecho, sus incursiones lógicas le llevaron a un nuevo punto de partida para la filosofía. Esto puede verse claramente reflejado cuando en 1913 obtuvo el doctorado en filosofía con su tesis denominada *La teoría del juicio en el psicologismo*<sup>23</sup>. En este trabajo se muestra como un discípulo de Husserl, cuyas *Investigaciones lógicas* influyen poderosamente en su

---

<sup>21</sup> Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 2003, pág. 68

<sup>22</sup> Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pág. 135

<sup>23</sup> En: Heidegger, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978

pensamiento. Se atreve, en su tesis doctoral, a encarar a filósofos tan reconocidos como Theodor Lipps y Wilhem Wundt. En este contexto, la disputa con el psicologismo le obliga por primera vez a una reflexión sobre el gran problema de su posterior obra principal.

A esto debemos agregar que sus investigaciones en el campo de la lógica se extendieron a su tesis de habilitación denominada *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto*<sup>24</sup>. El interés de Heidegger se concentraba en el asunto de la realidad de la idealidad, y encontró en el texto *De modis significandi sive Grammatica speculativa (Sobre los modos de significar o gramática especulativa)* un caudal de intuiciones al respecto. Por aquellos años, se atribuía a Duns Escoto dicho documento, sin embargo, después se llegó a la conclusión de que su autor es Tomás de Erfurt, un filósofo de la escuela de Escoto<sup>25</sup>. Como sea, lo fundamental es lo que motivaba la investigación heideggeriana y no el asunto de la autoría del documento. La idea fundamental de Heidegger es que el pensamiento se mueve en el lenguaje. El lenguaje refiere a la cosas, el asunto es determinar cómo categorialmente tenemos acceso a las cosas.

Como hemos dicho, el novel pensador obtuvo el grado académico de doctor con una tesis sobre la doctrina del juicio en el psicologismo realizada bajo la dirección de Arthur Schneider, quien era titular de la cátedra de filosofía católica de aquella universidad. Seguidamente, solicitó con éxito, a través del obispo y decano del cabildo catedralicio Justus Knecht, una beca de la Fundación Von Schaezler para dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria. Con esta beca, pudo habilitarse en 1915 con su trabajo sobre Duns Scoto, siendo poco después nombrado *Privatdozent* de la Universidad de Friburgo.

---

<sup>24</sup> Publicada en: Heidegger, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978

<sup>25</sup> Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Obra citada, pág. 87



Aunque las líneas fundamentales de sus intereses intelectuales ya no se dirigían al catolicismo, aún no se atrevía a cruzar definitivamente la línea. Probablemente su fidelidad a la Iglesia y su compromiso con la defensa de la filosofía católica estuvo vinculada por mucho tiempo a cuestiones económicas. En un primer momento, dependía del financiamiento de la Iglesia para continuar sus estudios académicos; posteriormente, su interés por la filosofía escolástica estuvo condicionado por la necesidad de conseguir una cátedra universitaria que garantizara una exitosa carrera académica. De cualquier modo, sus vínculos con el catolicismo se mantuvieron hasta el final de su formación con el objeto de garantizar un futuro académico<sup>26</sup>. Sin embargo, el cortocircuito era inevitable, para 1915 nuestro filósofo estaba más allá del catolicismo.

En consonancia con lo anterior, las influencias intelectuales provenientes del neokantismo y de la fenomenología le empujaron al definitivo rompimiento. En 1916, Edmund Husserl se instaló en Friburgo como sucesor de Heinrich Rickert. Heidegger, por su parte, vio fracasados sus intentos de obtener la cátedra de filosofía medieval de esa universidad. Las consecuencias de estos sucesos fueron determinantes para la posterior evolución de un pensamiento cada vez más próximo a Husserl, gracias a cuyos buenos oficios obtuvo el nombramiento de asistente de curso, y cada vez se fue alejando más de los círculos católicos o, en cualquier caso, del sistema del catolicismo. El verano de 1917 fue dedicado por Heidegger al segundo discurso sobre la religión del luterano Friedrich Schleiermacher. Comenzaba así la larga controversia con la religión de sus orígenes.

Hasta entonces, el joven profesor es un reconocido filósofo católico que ha dedicado su obra a la defensa de las verdades del catolicismo. Sin embargo, en 1919, Heidegger expresa un evidente y radical distanciamiento con el «sistema del

---

<sup>26</sup> Ott, Hugo. *Heidegger: en camino a su biografía*. Madrid: Alianza, 1992

catolicismo»<sup>27</sup>. Esto último coincide con sus primeras lecciones del año 1919, dictadas entre el 25 de enero y el 16 de abril en la Universidad de Friburgo. Dichas lecciones dictadas en plena posguerra, fueron impartidas a estudiantes quienes en su mayoría habían combatido en la recién concluida guerra mundial, se conocen bajo el nombre de *Kriegsnotsemester* (Semestre de emergencia por motivos de guerra).

En las mencionadas lecciones de 1919, cuyo nombre verdadero es *Zur Bestimmung der Philosophie* (*Sobre la determinación de la filosofía*<sup>28</sup>), expone por primera vez un programa filosófico más allá de su catolicismo anterior y una propuesta de renovación de la filosofía, una filosofía producto de la «investigación atea» de la cual nos habla Löwith.

Las preocupaciones intelectuales del joven Heidegger en sus años de formación se mueven de un interés por la teología mezclada con la filosofía hacia las ciencias naturales y matemáticas, los cuales se decantan finalmente por una absoluta dedicación a la investigación filosófica inspirada por la fenomenología de Husserl.

Ahora sabemos que su dedicación a la filosofía no fue inmediata, sino que tuvo que dar un rodeo mediante la teología, las ciencias naturales y las matemáticas. Heidegger había llegado a los estudios teológicos en 1909 después de haber concluido el bachillerato en un gimnasio de Friburgo pasando por una frustrada estancia en la Compañía de Jesús. Su inscripción en teología duró cuatro semestres, ya que al final del semestre estival de 1911 padeció una crisis que lo obligó al retiro.

Sin embargo, desde la primavera de ese año pensaba en tres posibles caminos profesionales, a saber, matemáticas, filosofía o teología. Heidegger opta por inscribirse en la Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas. El cambio de los estudios

---

<sup>27</sup> Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Obra citada, pág. 70

<sup>28</sup> Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. B. Heimbuchel, 1987 (GA 56/57). Traducción parcial: Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005

teológicos a las ciencias duras resulta extraño a primera vista, no obstante, en un curriculum que él redactó para los trámites de habilitación en 1915 señala tajantemente:

Junto a la Suma Menor de Santo Tomas de Aquino y obras aisladas de San Buenaventura, las *Investigaciones lógicas* de Husserl fueron determinantes para mi desarrollo científico<sup>29</sup>

Sin duda, a partir de 1916, con la estancia de Husserl en Friburgo, la creciente influencia de la fenomenología determina el camino del pensamiento del joven Heidegger y lo empuja a realizar estudios científicos. No obstante, en un escrito autobiográfico denominado *Mi camino a la fenomenología* publicado en 1963, Martin Heidegger señala que su primer encuentro con la obra de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, se remonta al inicio de sus estudios universitarios de teología en 1909:

Así es que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que pertenecía a la biblioteca de la universidad [...] esperaba en las *Investigaciones lógicas* de Husserl [...] un impulso decisivo a las preguntas suscitadas por la disertación de Brentano<sup>30</sup>

La historia de la relación entre Husserl y Heidegger es impresionante, esta manifiesta la importancia de la influencia intelectual que generó en el joven Martin el círculo de la fenomenología. Prácticamente, la vida intelectual del autor de *Ser y Tiempo* se fraguó en un interminable diálogo apropiatorio del sentido originario de la investigación fenomenológica.

---

<sup>29</sup> Citado en Xocolotzi Yáñez, Ángel. “Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1910”. *Contribuciones desde Coatepec*. 15 (2008): 11-37

<sup>30</sup> Heidegger, Martin. *Mi camino en la fenomenología*. En *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos, 2003, pág. 92

Al parecer la primera lectura de *Investigaciones lógicas* en 1909 no logró causar la conmoción que una relectura posterior, cuando elaboraba su tesis doctoral y de habilitación, generó. Esto, sin duda, le motivó a establecer contacto epistolar con Husserl desde 1914. El renovado interés por la fenomenología se entrecruzaba con el abandono de las ciencias por el estudio de las humanidades y de la historia en 1913.

La lectura de Husserl, desde el seno de la filosofía trascendental de los valores de Heinrich Rickert, desencadenó una posterior revisión de la filosofía neokantiana y de la misma fenomenología que se puede constatar en el curso ya mencionado de 1919.

La amistad que Heidegger trabó con Husserl le llevó a caminos inesperados de reflexión, y a un futuro distanciamiento de la fenomenología oficial expresada en el giro trascendental de la filosofía de Husserl del año 1913. En el fondo, asumió desde muy temprano que la fenomenología debía remontarse a su sentido originario, ante todo consideró que la fenomenología es un modo de ver los fenómenos, y que la apuesta trascendental de Husserl es una desviación del programa original.

En un principio, Edmund Husserl aplaudía la potencia intelectual de su joven asistente y depositó toda su confianza en él. Esto se ve fielmente reflejado en un comentario que Husserl hace con motivo del ofrecimiento de Paul Natorp para que Heidegger asumiera una cátedra como profesor titular en Marburgo:

Sus capacidades receptoras son mínimas, es lo más contrario a un acomodaticio. Una personalidad totalmente original, rondándose a sí mismo y buscando la manera fundada propiamente y creando dedicadamente. Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses – nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que arraigado a su propia originalidad – [...] Él habla sobre

aquello que la investigación profunda prospectiva y fenomenológica de las ciencias del espíritu le enseña [...]<sup>31</sup>

Antes de Husserl, en 1907, Franz Brentano con su trabajo titulado *Del múltiple significado del ente en Aristóteles* determinó esencialmente sus «torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía». Desde entonces, Aristóteles y el asunto de cuál sea el punto de mediación de los múltiples sentidos del ente fue el problema que conmovió su pensamiento.

La fenomenología de las *Investigaciones lógicas* le mostró un modo de acceso a tal problemática, lo que le llevó a una intensa búsqueda de aquello que sea el asunto primordial de la filosofía y el modo en que la filosofía debe abordarlo. Sus fuertes críticas a Husserl y al neokantismo, se enmarcan en la firme convicción de que la metafísica moderna ha traicionado aquello digno de ser pensado.

En 1924, Heidegger se desplaza a la Universidad de Marburgo donde se le facilita el nombramiento de profesor titular hasta el año de 1928. En su estancia en Marburgo, elabora el primer borrador de su *Ser y Tiempo* que posteriormente fue publicado en 1927. Con esto se cierra un ciclo de la vida intelectual de Martin Heidegger.

Desde 1909 a 1919 lo vemos comprometido casi exclusivamente con su formación. Su lectura de Husserl, el paso por la escuela de Heinrich Rickert, la relectura de Aristóteles, su aproximación a las ciencias del espíritu, al historicismo y al vitalismo determinaron radicalmente su futuro pensamiento.

De 1919 a 1924 identificamos un claro ajuste de cuentas con sus principales maestros, sobresalen en sus cursos de Friburgo la crítica y la apropiación de la fenomenología, una relectura de Aristóteles, la apropiación productiva del pensamiento

---

<sup>31</sup> Citado en Xocolotzi Yáñez, Ángel. “Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1910”. *Contribuciones desde Coatepec*. 15 (2008): 11-37

de Agustín y Lutero, el intenso diálogo con el vitalismo de Dilthey, la relectura de la *Critica de la razón pura*, entre otros tantos asuntos.

El periodo de estancia en Marburgo (1924-1928), puede apreciarse como una absorción del trabajo de Friburgo, un espacio de tranquila elaboración de los hallazgos friburgueses, que en alguna medida, propician la publicación de *Ser y Tiempo*.

Posteriormente, en 1928, regresa a Friburgo, como un filosofo consagrado y con la fama despertada por *Ser y Tiempo*, la obra con la que se identificaría su pensamiento hasta la mostración de un giro, que algunos interpretes ubican en *Sobre la esencia de la verdad* (1932). Aunque, el trabajo que representa la esencia del giro es *Contribuciones a la filosofía* (1936).

La cuestión central de este giro consiste en una revisión de las tesis fundamentales de *Ser y Tiempo*. Heidegger se somete a una autocrítica en la que concluye que su pensamiento esta aún muy cerca de la filosofía moderna, en el sentido del trascendentalismo que subyace en la analítica existencial. Aún cuando la pregunta por el «sentido del Ser» siga siendo la pregunta de todas las preguntas, la cuestión del esclarecimiento de la fundación del dominio proyectivo ha sido agotada. La única tarea posible es prepararse «por medio de la fundación largamente anticipatoria de un seguro apuntamiento para lo más digno de preguntar»<sup>32</sup>. De ahí que sea necesario un nuevo cambio de actitud que reviva la problemática del ser y dé la palabra, ya no al sujeto o al Dasein, sino al ser mismo: hay que dejar ser al «Ser».

En cuanto a su vida, su regreso a Friburgo y todo su pensamiento posterior está marcado por su lamentable vinculación al proyecto nacionalsocialista. Sin embargo, este asunto escapa de nuestro campo de investigación, puesto que nuestro trabajo se concentra en el pensamiento anterior a su militancia política iniciada en 1932. Nos interesa concretamente resaltar la profundidad filosófica de los trabajos heideggerianos

---

<sup>32</sup> Heidegger, Martin. *Von Ereignis (Primera parte)*. Traducción de Pablo Oyarzun. Publicado en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/ereignis.pdf>

anteriores a *Ser y Tiempo*, con la finalidad de establecer sus propuestas temáticas y metodológicas, es decir, pretendemos apreciar la génesis de un planteamiento filosófico radical.

### **De la lógica filosófica al horizonte de sentido de la vida y el mundo**

Como ya se ha dicho, desde el inicio de su carrera académica Heidegger se interesó en realizar estudios de lógica y matemáticas. Desde 1912 a 1916 publicó una serie de trabajos en los que el asunto o el qué de la lógica en un sentido filosófico está en discusión.

En un primer momento esto estuvo arraigado al interés por el progreso cultural de la iglesia católica, sin embargo, este programa se va abandonando paulatinamente debido a una creciente influencia de la fenomenología, no sólo por la línea directa de Husserl, sino por otras vías. Para el caso, la influencia del pensamiento filosófico de Emil Lask, quien estuvo influenciado por Husserl, es determinante. Según Theodor Kisiel, en su estudio de la relación Heidegger-Lask, el trabajo de habilitación representa el punto más álgido de la influencia de Lask en Heidegger<sup>33</sup>.

Antes de la influencia de Emil Lask, Heidegger debatía el ámbito de la lógica desde lo intemporal, estaba atrapado en una presunta absolutez intemporal de la lógica. Posteriormente, en la tesis de habilitación, bajo una revisión de lo categorial, remonta la cuestión de la «validez», el ámbito de la lógica, a un sustrato originario, que con la ayuda de Lask, se convirtió en la búsqueda de un fundamento translógico para la lógica.

---

<sup>33</sup> Citado en: Masís, Jethro. “La irrupción onto-hermenéutica del joven Heidegger: de las tesis universitarias hasta la primera lección friburguesa”. Publicado en: [http://www.scribd.com/full/11878255?access\\_key=key-17a520n07st3f09cg5z](http://www.scribd.com/full/11878255?access_key=key-17a520n07st3f09cg5z)

En la tesis doctoral, profundamente influido por Husserl, debatía con el psicologismo de la época, argumentando que el pensamiento como acto psíquico acontece en el tiempo, pero el contenido lógico del pensamiento tiene validez independientemente del tiempo. Lo lógico es un fenómeno estático, que está más allá de toda evolución y de todo cambio, y que, por tanto, no deviene o surge, sino que tiene validez<sup>34</sup>.

Ahora bien, aunque el abordaje filosófico de la lógica pasa por una crítica al psicologismo, para el joven Heidegger, la definición tradicional de lógica, en cuanto ciencia normativa del pensamiento, es insuficiente, ya que restringe la validez del juicio a un mero cálculo proposicional o a la dependencia normativa entre proposiciones, lo que constituye un pasar de largo la cuestión de fondo que requiere ser esclarecida. El asunto de la validez no puede ser reducido a reglas intemporales, ya que un estudio pormenorizado de los juicios nos demuestra que algunos tipos de juicio rebasan las normas formales de la lógica tradicional, pero esto no les resta validez, precisamente porque poseen sentido. Si del sentido depende la validez de los juicios, entonces, hay que remontar la cuestión del fundamento de la lógica a un ámbito temporal.

La conclusión de Heidegger es que una lógica filosófica que pretenda ser ciencia del pensamiento debe asumir irremediablemente que el sentido es aquello que se encuentra auténticamente en estrecha conexión con lo que llamamos pensamiento:

Pero por pensar no comprendemos el concepto amplio de representación, sino el pensar que puede ser correcto o incorrecto, verdadero o falso. A cada juicio le acompaña, pues, un sentido inmanente. La forma real y efectiva del sentido es la validez. [...] Reconocemos la validez como la forma real y

---

<sup>34</sup> Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Obra citada, pág. 71



efectiva de la lógica; es el sentido el que vale y el que, por tanto, encarna la lógica<sup>35</sup>

El planteamiento de Heidegger se inclina a considerar que el problema de la lógica tradicional es su excesiva orientación a lo teórico. En la línea de la filosofía de la época se consideraba que la lógica era la ciencia de la verdad en el sentido de las verdades de la ciencia natural o matemática. Mientras que una lógica filosófica debe ofrecernos un punto de partida más radical, esto significa retrotraer el comportamiento lógico del enunciar y el juzgar hacia las estructuras ontológicas fundamentales que han quedado vedadas en la lógica tradicional<sup>36</sup>. Lo que le interesa a Heidegger es aclarar cómo el sentido, el contenido lógico, está relacionado con los actos de pensamiento y con el ente que los piensa en condiciones históricas y, por tanto, temporales. De tal manera que la investigación lógica ha dejado de ser lógica matemática o proposicional y plantea o cuestiona los fundamentos filosóficos de la lógica y de los modos en que el ser humano piensa las cosas. La lógica filosófica pasa a ser fundamentalmente ciencia de la verdad, pero no en un sentido restringido, sino asumiendo un acceso originario al mundo que nos muestra, de alguna manera, que estar en el mundo es un estar en la verdad.

La argumentación heideggeriana adquiere claridad al revisar el contenido de los juicios impersonales, lo cual muestra que ni las investigaciones psicológicas, ni la determinación de la significación de las palabras pueden expresar el contenido del juicio. Los juicios impersonales se caracterizan por ser carentes de sujeto; por ejemplo,

---

<sup>35</sup> Heidegger, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pág. 172. Citado en Escudero, Jesús Adrián (2000). "El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser". Tesis de Doctorado no publicada. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, España

<sup>36</sup> Escudero, Jesús Adrián (2000). "El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser". Tesis de Doctorado no publicada. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, España, pág. 68

cuando decimos «relampaguea», nos referimos definitivamente a que algo «relampaguea», qué sea este «algo» no está claro en el juicio. Sin embargo, lo comprendemos, esto es así porque el juicio posee un sentido, un contenido que es comprensible para nosotros. No obstante, esta validez del juicio «relampaguea» no viene de una representación formal o de un ámbito de absolutez intemporal. El sentido de este juicio se cifra en el «relampaguear», bien porque va a llover o porque otra fuente luminosa relampaguea, de cualquier forma lo entendemos porque hay una estructura previa que nos permite acceder al sentido pleno del juicio. Esto significa que la validez y el sentido de algunos juicios dependen de otras estructuras, de un contexto previo, de un estar en una determinada comprensión de las circunstancias en las que se enuncia algo.

Estas estructuras donadoras de sentido se convertirán en el motivo fundamental de la reflexión filosófica del joven Heidegger. Este «haber previo» para la donación de sentido o de la validez de los juicios es el punto de partida mundanal del pensamiento heideggeriano. Con ello se abandona la posibilidad de recaer en el idealismo o en un tosco materialismo, se trata, más bien, de superar estos dualismos para encontrar el momento originario en que me son accesibles las cosas, en que poseo experiencia del mundo.

Este momento originario no me es accesible desconectándome del mundo. Aquella estructura donadora de sentido es, por el contrario, lo estrictamente mundanal. Para acceder a este ámbito debo encarar o tematizar aquello en donde mundo y pensamiento están inseparablemente unidos, donde forman una estructura de coopertenencia, pero esto sólo me es accesible desde la vida: la vida en su gestarse continuo, en su coopertenencia con el mundo.

La cuestión clave es que Heidegger ha abandonado la investigación lógica tradicional, buscando un horizonte de fundamentación para la lógica que es prelógico, tratando de identificar cuál es la estructura o el horizonte donador de sentido, que en

definitiva se plantea como un ámbito radicalmente histórico y mundanal, nada parecido al campo intemporal de la lógica tradicional.

En concreto, el joven filósofo se propuso partir del mundo de la vida, de la vida tal y como se nos muestra, pero más que establecer un sistema de la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad como hizo Wilhelm Dilthey, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando.

Establecido el objeto de la filosofía, la vida tal y como se da en su gestarse, se vuelve importante determinar el modo en que me es accesible este objeto. Para el joven Heidegger, es necesario aclarar los principios metódicos del abordaje de la vida en su inmediatez, para ello es fundamental hacer una apropiación productiva de la fenomenología en cuanto modo de ver los fenómenos en su darse originario.

Aunque estas reflexiones son aún muy tempranas, las conclusiones de estas primeras incursiones lógicas siguen posteriormente palpitando en el pensamiento heideggeriano, a tal grado que constituyen el hallazgo que determina su obra. En el curso de Marburgo del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. Lo cuestión de la verdad*, y con referencia al camino recorrido a lo largo de estas lecciones, se dice tajantemente acerca de la Lógica que «es la más imperfecta de todas las disciplinas filosóficas, y sólo se la podrá llevar adelante si se la centra en las estructuras fundamentales de su fenómeno temático, en las estructuras ontológicas primordiales de lo lógico en tanto que un comportarse del ahí-ser, en la temporalidad del ahí-ser mismo»<sup>37</sup>. Hay que retrotraer el comportamiento lógico del enunciar y del juzgar hacia las estructuras fundamentales y hacia las estructuras ontológicas primordiales que habían quedado veladas en la lógica tradicional, pero también en la lógica fenomenológica, es lo que Heidegger lleva a cabo en este curso con la figura de la

---

<sup>37</sup> Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004

temporalidad extática y horizontal del ahí-ser<sup>38</sup>, lo cual es a todas luces un antecedente de los planteamientos de *Ser y Tiempo*.

## Importancia, determinación y sentido de la obra del joven Heidegger

En una carta de marzo de 1962, William Richardson<sup>39</sup> interrogó a Martin Heidegger sobre el impulso inicial que determinó el camino de su pensamiento y sobre el denominado giro o *Kehre*<sup>40</sup>. Heidegger le respondió en los primeros días de abril del mismo año, afirmando rotundamente que dudaba en responder, porque toda respuesta se queda en mera indicación. Las indicaciones se suelen tomar por respuesta definitivas. Esto quiere decir que el mismo Heidegger rechaza o pone en duda toda interpretación global de su obra que se presente como definitiva, lo que incluso afecta a todas sus famosas reflexiones autointerpretativas o autobiográficas<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Von Hermann, Friedrich Wilhelm. “Lógica y verdad en la fenomenología de Husserl y Heidegger”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 13 (1996): 39-55

<sup>39</sup> Es autor del famoso libro: Richardson, William. *Heidegger: trough phenomenology to trough*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974

<sup>40</sup> Heidegger, Martin. “Carta al Padre William Richardson”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 13 (1996): 11-18.

<sup>41</sup> Además de la famosa respuesta a la carta de Richardson podemos mencionar como declaración autointerpretativa o autobiográfica: Heidegger, Martin. *Mi camino en la fenomenología*. En *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2003; también es importante su entrevista en *Der Spiegel* publicada en: Heidegger,

Resulta arriesgado establecer interpretaciones totalizantes a través de la periodización del pensamiento y obra de un filósofo. Ningún esfuerzo encaminado a ello debe establecer límites o motivos fijos. No puede imponerse una clasificación taxonómica o esquemática que no termine en la aniquilación de la movilidad de un esfuerzo intelectual.

Estrictamente hablando, un filósofo construye a lo largo de su vida intelectual varias filosofías, diversos proyectos. Y esto es así porque emergen desde la fluyente corriente de la vida. Diversos motivos y puntos de partida configuran la dinámica del pensamiento filosófico, y aún cuando pueda establecerse un hilván de los diferentes momentos o un horizonte común, lo cierto es que ningún pensamiento es igual a otro. El pensamiento de un autor de ninguna manera puede verse procesualmente o como desgajado en momentos idénticos de un devenir.

La justipreciación del pensamiento filosófico demanda de visiones globales y abarcales. Pero estas lecturas globales deben procurar estar a la altura de la inmanente dinámica del pensamiento. Para ello debemos tener presente la inminente finitud de toda interpretación, siempre que se realiza una interpretación algo muere en lo interpretado. De ahí que las interpretaciones realmente fructíferas para la filosofía sólo sean aquellas que se hacen desde un determinado proyecto filosófico. Las filosofías son útiles en la medida que son apropiadas por un nuevo proyecto filosófico. Este es, desde mi punto de vista, una de las grandes lecciones del joven Heidegger. Y esta fue, en definitiva, su actitud desafiante con la tradición filosófica. Al joven Heidegger hay que tomarlo en este sentido, como un pensador que está en la construcción de un proyecto filosófico. En la medida en que podamos apreciar el modo y la actitud con la que encara la tradición filosófica podremos sacarle un enorme provecho.

---

Martin. *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934, entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1996

En cuanto su obra, la reciente publicación de las lecciones friburguesas y marburguesas de los años veinte han despertado una creciente polémica en torno a los momentos y motivos fundamentales de su obra. Por mucho tiempo en el medio castellano sólo se conocía al Heidegger de *Ser y Tiempo* (1927) y al de *Aportes a la filosofía* (1936). Las lecciones tempranas de los años 1919 a 1928 han puesto de manifiesto que el joven Heidegger es el eslabón que permite establecer una visión global.

Y en efecto, *Ser y Tiempo* parecía hasta hace algunos años una obra sin historia. El acceso a estas nuevas fuentes documentales ha permitido estudiar los orígenes de la fenomenología hermenéutica y de la analítica existencial del *Dasein*, mostrando el ingente esfuerzo intelectual que sostiene el posterior pensamiento heideggeriano.

Sin embargo, la investigación en torno a la obra temprana es relativamente reciente. Esto responde a la lentitud con que se han publicado sus obras completas (*Gesamtausgabe*), pero también al diseño mismo del programa de la edición realizado por Heidegger poco antes de su muerte en 1976.

Recordemos que el programa de la *Gesamtausgabe*<sup>42</sup> está constituido por la inmensa cantidad de 102 volúmenes, que de ninguna manera responden a un orden cronológico; al contrario, el lema de la edición es *Wege nicht Werke* (caminos no obras), lo que implica una especial visión editorial, que prioriza los diferentes senderos del pensamiento y no una posible estructura que de unidad y sistematicidad a la edición. De ahí que entre 1975 y 1980 se publicaron la mayoría de cursos universitarios de Marburgo (GA 20, 21, 24, 25 y 26), es decir, aquellos que tenían un pie puesto en la órbita de *Ser y Tiempo*. Hubo que esperar hasta 1985 para que se comenzaran a editar los primeros cursos de Friburgo, respetando la voluntad del autor. Esto generó un

---

<sup>42</sup> *Gesamtausgabe* es la designación en alemán que lleva la edición de las obras completas de Martin Heidegger. La edición aparece desde 1975 bajo el sello editorial Vittorio Klostermann y el editor principal ha sido desde esa fecha el profesor Wilhelm-Friedrich von Herrmann

retraso en la interpretación de la obra del joven Heidegger, pero al mismo tiempo despertó un singular movimiento de renovación en los estudios heideggerianos, no obstante, esto sólo fue accesible para iniciados, para quienes podían penetrar debidamente en el texto alemán.

Mientras que para el lector castellano, el acceso a las fuentes estuvo vedado hasta época muy reciente. Fue hasta finales de los años noventa que aparecen las primeras traducciones de los cursos universitarios. Tal es el caso de *Estudios sobre mística medieval* o de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Por otra parte, hasta el año 2005 se conoció parcialmente el fundamental curso dado en la posguerra de 1919, en la traducción de Jesús Adrián Escudero<sup>43</sup>.

La publicación de las primeras lecciones generó una importante discusión que, en alguna medida, se venía proponiendo desde varios años. Ya en algunas clásicas interpretaciones del pensamiento heideggeriano, como la obra de Pöggeler<sup>44</sup>, se hace un llamado de atención al respecto. También las valoraciones de Gadamer sobre el papel de las lecciones de Friburgo y Marburgo en relación a la aparición de la filosofía hermenéutica despertaron un enorme interés y varias controversias. Algunos alumnos de Gadamer han escrito al respecto en los siguientes términos:

Quienes estudiamos con Gadamer supimos siempre de su cálida admiración por las lecciones del joven Heidegger en la primera mitad de los años veinte, primero en Friburgo y luego en Marburgo, de las cuales salieron los impulsos decisivos para lo que hoy conocemos como filosofía hermenéutica. Mucha curiosidad nos inspiraba el hecho de que, al aparecer *Ser y Tiempo* en 1927, asistentes a esas lecciones tempranas se refirieran al nuevo libro en términos que sugerían que éste

---

<sup>43</sup> Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder, 2005

<sup>44</sup> Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986

estuviera muy por debajo del nivel de originalidad filosófica alcanzado en ellas, coincidiendo aparentemente con la afirmación del autor, por razones bien diferentes, de que *Ser y Tiempo* hubiese sido «un accidente fatal»<sup>45</sup>

La lectura de estos documentos mueve a pensar en qué medida los cursos y lecciones de Friburgo y Marburgo son fundamentales para la filosofía heideggeriana posterior. La estructura de los textos y las mismas valoraciones retrospectivas del autor sobre su producción intelectual de esos años coadyuvieron a generar cierta incertidumbre al respecto; la vinculación inmediata de estas lecciones con la génesis de *Ser y Tiempo* fue uno de los temas polémicos. El mismo Heidegger deja entrever una relación directa entre estas lecciones y *Ser y Tiempo*; por ejemplo, en el párrafo quince de la obra mencionada, denominado *El ser del ente que comparece en el mundo circundante*, mediante una nota al pie, establece una conexión directa de dichas reflexiones con sus anteriores investigaciones hermenéuticas:

El autor se permite hacer notar que desde el semestre de invierno de 1919/1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la «hermenéutica de la facticidad» del *Dasein*<sup>46</sup>

De ahí que la publicación de todas las lecciones tempranas ha mostrado hasta qué punto es posible hablar de un pensamiento de juventud diferente y original respecto de *Ser y Tiempo* y de *Aportes a la filosofía*.

Lo cierto es que esta tarea de explicitación no es algo fácil, mucho menos algo que dependa de la mera erudición. Uno de los problemas fundamentales lo presenta la identificación y caracterización de las obras y del pensamiento de juventud. Y es que la

---

<sup>45</sup> Gutiérrez B., Carlos. “La hermenéutica temprana de Heidegger”. *Ideas y Valores*. 107 (1998):27-42

<sup>46</sup> En la traducción de Jorge Eduardo Rivera: Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003, pág. 80



publicación de los cursos de Friburgo y Marburgo adolece de una doble carencia: una de hecho, en relación con su edición, y otra contextual, en relación con su interpretación<sup>47</sup>.

En el primer caso, esta carencia se refiere a que la mayoría de apuntes y notas sobre las que se construyó la edición de los textos es incompleta, los manuscritos de Heidegger son en su mayoría una lista de términos guía, por ello se ha tenido que acudir a los apuntes y notas de sus alumnos, lo que representa un problema serio en cuanto a la originalidad del texto. En el segundo caso, el mismo plan editorial de las obras completas ha generado una enorme confusión, puesto que no cuenta con un aparato crítico que facilite la identificación de los puntos de enlace o de engarce entre los diferentes momentos del pensamiento heideggeriano.

No obstante, esta labor ha logrado avances importantes y líneas de interpretación claramente definidas. La primera se remonta a la monumental investigación de Theodor Kisiel, quien de la mano de las transcripciones de las lecciones, de documentos y diferentes archivos universitarios y privados, sumados a los epistolarios puso a disposición de los estudiosos de la obra de Heidegger un material de incalculable valor documental para trazar el cuadro de la génesis de *Ser y Tiempo*<sup>48</sup>. El trabajo de Kisiel es muy exhaustivo documentalmente, pero adolece de una visión estrictamente evolutiva, lo que ha sido profusamente cuestionado.

Por otro lado, la otra línea de interpretación está encabezada por Gadamer, quien ve los primeros cursos de Friburgo en la línea del acontecimiento de la historia del ser del Heidegger tardío, como si el viraje de su pensar, la *Kehre*, no fuera otra cosa que un retorno al mundear y al acontecimiento del que se habla en 1919. Incluso se

---

<sup>47</sup> Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdes, 2005, pág. 23

<sup>48</sup> Al respecto puede consultarse: Kisiel, Theodor. *The genesis of Heidegger's "Being and Time"*. California: University of California Press, 1995

llega a afirmar que el mundear prepara el viraje antes del viraje. Desde esta perspectiva, para Gadamer, el sentido original de las lecciones se pierde con la publicación de *Ser y Tiempo*, esta es una obra mal lograda, infiel a la hermenéutica de los primeros años:

De forma diferente a la común debemos ver a *Ser y Tiempo* como una publicación montada muy rápidamente, en la cual Heidegger, en contra de sus intenciones más profundas, nuevamente se amolda a la autoconcepción trascendental de Husserl<sup>49</sup>

En consonancia con esto, G. Figal, un discípulo de Gadamer y actual sucesor de la cátedra de Heidegger en Friburgo, en su curso de introducción a Heidegger expone dos citas del epistolario heideggeriano donde este se expresa en torno a *Ser y Tiempo*. La primera cita está tomada de una carta a Max Kommerell del 4 de agosto de 1942:

Usted tiene razón, el escrito es un fracaso. También *Ser y Tiempo* fue un fracaso. Y toda exposición directa de mi pensar sería hoy el más grande fracaso. Quizá se halla ahí un primer testimonio de que mis intentos llegan de vez en cuando a la cercanía de un verdadero pensar. Todo pensar serio es un fracaso a diferencia del poeta en su actuar directo<sup>50</sup>

Pero recientemente se ha propuesto una interpretación producto de la revisión de las líneas anteriores. Los traductores al español de los trabajos de juventud han planteado una interpretación no evolutiva ni degenerativa del pensamiento heideggeriano, sino tópica. Tanto Xolocotzi Yáñez, Adrian Escudero, Carmen Segura y

---

<sup>49</sup> Citado en: Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2005, pág. 27

<sup>50</sup> *Ibidem*

Ramón Rodríguez consideran que el pensamiento de juventud de Heidegger debe estudiarse en conexión con su obra posterior porque hay un suelo común que los identifica, un horizonte, un problema común que mueve el pensamiento. Esto no obsta las diferencias, sino que trata de mostrar un sentido del pensamiento heideggeriano asumiendo sus variaciones, adelantos, retrocesos y pérdidas.

Pretenden abordar la riqueza temática del periodo de juventud en el contexto de una interpretación coherente y unitaria de su obra temprana. A diferencia de quienes ven este periodo en desconexión de *Ser y Tiempo* y de su problemática ontológica, son de la opinión de que la pregunta por el sentido del ser es el hilo conductor y el horizonte desde donde emerge la filosofía heideggeriana.

En el presente trabajo compartimos esta línea de interpretación, consideramos que las lecciones de juventud deben ser leídas en clave ontológica, pero respetando, al mismo tiempo, la singularidad y la distancia que puede establecerse entre estas y *Ser y Tiempo*. Creemos que deben asumirse las distancias y las diferencias, pero al mismo tiempo las deudas que el pensamiento ulterior de Heidegger tiene con sus textos de juventud.

Las lecciones que inauguran su actividad académica en pleno periodo de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía, que no encorsete y someta el fenómeno de la vida a los patrones científicos del conocimiento. Una y otra vez surge el mismo cuestionamiento: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosofía? Para ello, hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas que impregna el quehacer filosófico desde Descartes hasta Husserl<sup>51</sup>. Esto puede verse, sin duda, como los primeros pasos en la construcción de un proyecto

---

<sup>51</sup> Escudero, Jesús Adrián. *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2005, pág. 14

filosófico original, en eso creemos que coinciden los cursos de Friburgo y Marburgo; *Ser y Tiempo* inaugura un nuevo momento, en que el pensamiento heideggeriano ha asumido un proyecto filosófico que si bien tiene claras deudas con las preocupaciones de juventud, ha puesto a las estructuras ontológicas de la vida en una dificultosa posición trascendental en el sentido kantiano.

La revisión y estudio de los textos de juventud de Heidegger constituyen un enorme tesoro para quienes están interesados en experimentar la gestación de un proyecto filosófico original. La preocupación heideggeriana de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales que vertebran la construcción de su proyecto filosófico. En primer lugar, una decisión temática que desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. En segundo lugar, una problemática metodológica. Si la cuestión filosófica central consiste en plantearse cómo acceder inmediatamente al fenómeno originario de la vida, hay que desarrollar un método capaz de captar el sentido de la vida expresado en las vivencias<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Escudero, Jesús Adrián. “El programa filosófico del joven Heidegger (En torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo)”. *Eidos*. 7 (2007): 10-27

# La fenomenología como modo originario de abordar el asunto fundamental de la filosofía

Para Heidegger, debemos entender la génesis de la fenomenología a partir de la situación histórica de la filosofía en las últimas décadas del siglo XIX, que a su vez viene determinada por la transformación de la conciencia científica operada en el mismo siglo tras la quiebra de los sistemas idealistas, transformación de la conciencia científica que no sólo afecta a la filosofía, sino a todas las ciencias<sup>53</sup>. Teniendo en cuenta esa transformación, podrá entenderse cómo en el curso de la segunda mitad del siglo XIX se intentó de nuevo llevar a concreción la pretensión de una filosofía científica. Dicho intento tiene lugar reconociendo, por un lado, la autonomía de las ciencias particulares concretas, y al mismo tiempo, asegurando un campo propio para la filosofía frente a las ciencias.

El gran asunto a resolver es definir cuál es el objeto propio de la filosofía y el método que permite acceder a este ámbito. Esto conduce, en un primer momento, a concebir la filosofía como teoría de la ciencia o lógica de la ciencia. Lo que implica un retroceso a una filosofía históricamente dada, es decir, la de Kant en la forma de neokantismo. La filosofía es, en esta línea, tradicionalista, puesto que recoge un conjunto de cuestiones concretas, situándose con ello en una clara posición respecto de las ciencias.

Por otra parte, la transformación de la ciencia viene determinada por la consigna: sólo hechos, nada de especulación, interpretaciones o conceptos vacíos. La crisis del idealismo impacta a tal grado que las ciencias particulares se desentienden de

---

<sup>53</sup> Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2007, pág. 29

cualquier fundamentación filosófica, de tal manera que en las mismas ciencias del espíritu impera una inusitada propensión a los hechos. En el caso de la historia, esto suponía realizar una primera tarea: la de descubrir y fijar las fuentes. Así, la ciencia histórica, se daba la mano con el cultivo de la crítica filológica, de la técnica de la interpretación. De ahí que uno de los problemas fundamentales en torno al que gravitaron las ciencias del espíritu fue desarrollar una hermenéutica objetiva que estableciera el marco normativo de toda interpretación válida.

Además, las ciencias naturales de aquella época estaban determinadas por la herencia de Galileo y Newton. Se extendió el dominio de las ciencias naturales a la esfera de lo fisiológico y de lo biológico. Apareció con ello en el horizonte de cuestiones de la ciencia natural, junto con lo fisiológico, la vida psíquica, y en primer lugar aquellos sectores que se hallan en relación más estrecha con lo fisiológico: la vida que se manifiesta en los órganos sensoriales<sup>54</sup>.

La psicología deviene, bajo la óptica de Wilhelm Wundt y del psicologismo, en psicología fisiológica, y con ello, se alumbró mediante el instrumental de la ciencia natural un ámbito que hasta entonces era propiedad de la filosofía. Al respecto hay que tener en cuenta que bajo la influencia del empirismo inglés, en consonancia con Descartes, se entendía que el cometido de la psicología era el de una ciencia de la conciencia. Desde Descartes, el concepto de psicología, ciencia de lo mental, de la razón, es una ciencia que encuentra su objeto en la experiencia interior. Sin embargo, la psicología científica se autocomprendió, no como ciencia de la *psique* en tanto que substancia, sino de los fenómenos psíquicos, de lo que se da en la experiencia interior. La tendencia de esa psicología, en tanto que ciencia natural, es instalarse a sí en el dominio de la filosofía, es más, en el curso del subsiguiente desarrollo convertirse en la

---

<sup>54</sup> Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Obra citada, pág. 31

ciencia básica de la filosofía<sup>55</sup>, con lo que la filosofía se ve acorralada, deviene un saber sin rumbo o sentido.

Esta confianza desmesurada en los «hechos» se convirtió en lo que se conoce como el positivismo. En estos años, reinaba en todas las ciencias el positivismo, entendiendo por «positivo» a los hechos enmarcados en una determinada interpretación de la realidad, en unos determinados principios metafísicos. Hechos serían aquellos que se puede medir, contar, pesar, lo que se puede objetivar mediante el experimento. De ahí que debamos entender el positivismo no sólo como máxima de la investigación, sino como teoría del conocimiento y como metafísica.

La filosofía se vio obligada, entonces, a buscar su cientificidad ante la conciencia de la época que denostó la actitud especulativa de la filosofía anterior, porque la nueva filosofía debía asumir el reto planteado por la actitud positiva reinante. El positivismo había minado a tal grado el fundamento de la filosofía, que esta se veía obligada a asumir las consecuencias de la transformación epistemológica del saber.

De ahí que la filosofía científica se entendió fundamentalmente por tres cuestiones. Primero, por ser filosofía de la ciencia, es decir, teoría del conocimiento científico. Segundo, porque mediante ese cuestionarse acerca de la estructura de las ciencias dadas encuentra ella misma un tema que investigar siguiendo un supuesto método propio, sin venir a recaer en el campo de las ciencias particulares. Es decir, posee un dominio y un método propios. Por último, porque pretende procurar un fundamento a las diferentes disciplinas que se ocupan de la conciencia, mediante una ciencia originaria de la conciencia misma, mediante un psicología.

Pero siendo honestos, en el contexto del naturalismo inspirado por la ideología del positivismo, fue difícil distinguir temática y metodológicamente a esta filosofía científica de las ciencias particulares. En el fondo, esta filosofía científica no hacía más

---

<sup>55</sup> *Ibíd*em

que emular metodológicamente a la ciencia natural. La psicología científica como filosofía primera poseía una visión naturalista de los fenómenos psíquicos, esta no comprendía el campo temático, sino que lo explicaba, y explicar para la ciencia natural es establecer causas. La causa se determina en un orden lógico y temporal, por lo que se debe buscar aquello anterior que genera o causa lo psíquico.

Esta actitud metódica, propia de la ciencia natural es la que el positivismo introduce en el campo de la filosofía. Así, ante la realidad de las estructuras ideales que nos ofrece la lógica y ante la rica multiplicidad de la vida de la conciencia tal y como nos es dada, el psicologismo no se limita a comprobarlas, sino que intenta dar de ellas una explicación del tipo del que la que nos ofrece en sus respectivos campos la ciencia de la naturaleza<sup>56</sup>.

Esto impidió un desarrollo autónomo de la filosofía. Concretamente, las ciencias esclavizaron metodológicamente a la filosofía. Por ello, el neokantismo se expresó enérgicamente en contra de esta psicología científico-natural, lo que de alguna manera impidió que la psicología fuera elevada a ciencia básica de la filosofía.

En esta situación de la filosofía y de las ciencias emerge la fenomenología de Husserl, como un intento de restaurar la autonomía temática y metodológica de la filosofía a través del establecimiento de una nueva actitud para abordar las cosas. Las *Investigaciones lógicas* representan la aparición de lo que sería la investigación fenomenológica, son para Heidegger, el libro básico de la fenomenología.

El segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* marca definitivamente el rumbo del pensamiento heideggeriano. En la introducción de estas se plantea que la teoría del conocimiento en sentido estricto no es teoría alguna, sino reflexión para llegar a entender de modo transparente lo que sean propiamente pensar y conocer, es decir, según la esencia pura en su género. Allí donde se habla de teoría se esconde un cierto naturalismo, pues toda teoría es un sistema deductivo cuya pretensión es explicar

---

<sup>56</sup> Xirau, Joaquín. *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Troquel, 1966, pág. 42



unos hechos dados<sup>57</sup>. Por ello Husserl rechaza una teoría del conocimiento en el sentido habitual, propone una transformación de la filosofía a partir de un nuevo principio radical que determine el modo en que se aborda y se traduce filosóficamente la experiencia original que tenemos de las cosas. Así, el principio de la investigación fenomenológica se plantea de la siguiente manera:

No hay teoría concebible capaz de hacernos errar respecto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente... un comienzo absoluto, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término; es realmente un *principium*<sup>58</sup>

Tal y como dice Antonio González, es desde este ámbito primario donde se puede someter a crítica los propios conceptos, o los conceptos de cualquier otra tradición, distinguiendo entre aquello que puede ser revalidado en lo inmediatamente dado y todos los presupuestos que no resisten un contraste con la experiencia originaria. Por ello, lo esencial es ponernos a describir eso que se nos da

---

<sup>57</sup> Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas* (segundo volumen). Madrid: Revista de Occidente, 1967

<sup>58</sup> Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1985

originariamente, distinguiéndolo de todo aquello que lo trasciende<sup>59</sup>. Esto implica un cambio de actitud. En la vida cotidiana, no llevamos a cabo ninguna distinción entre lo que se nos da originariamente y todo aquello que aceptamos en base a convenciones tradiciones y prejuicios. Ponerse ante la experiencia originaria, distinguiéndola de lo que no lo es, supone llevar a cabo un cambio de actitud, un cambio de la mirada.

La fenomenología, en lo que tiene de común a Husserl y Heidegger, es ante todo una actitud, la del ateniimiento a las «cosas mismas», a lo que se da tal como se da; es lo que expresa la célebre máxima que caracteriza al movimiento fenomenológico: *Zu den Sachen selbst!*<sup>60</sup> Que esta actitud sea un imperativo, quiere decir que no es la actitud natural, sino que hay que proponérsela, que hay que buscarla. Lo cual significa que las «cosas mismas» no es lo dado sin más, aunque su darse sea efectivamente inmediato.

Para Heidegger, la actitud fenomenológica supone siempre un momento crítico ineludible, la necesidad de superar todos los prejuicios, especialmente filosóficos, que obstruyen la mirada libre a los fenómenos. Pero supone, además, otro momento no menos esencial: la primacía, sobre todo trabajo subjetivo, de la donación, del salir al encuentro o del aparecer de las cosas; por mucho que el filósofo luche por liberarse de todo lo que le impide ver, nada vería si las cosas no se dieran, si no hubiera un aparecer de algo, es decir, lo que ha de ser comprendido e interpretado<sup>61</sup>.

La fenomenología, con la idea de intencionalidad y con su peculiar tratamiento de las «vivencias» o de las «cosas mismas», no es para Heidegger una corriente de

---

<sup>59</sup> González, Antonio. “El principio de todos los principios: acto en Husserl y Zubiri”. *Miscelánea Comillas*. 59 (2001): 639-684

<sup>60</sup> ¡A las cosas mismas!

<sup>61</sup> Rodríguez, Ramón. “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 13 (1996): 57-74

pensamiento más o menos fuerte e influyente, sino el estilo y el modo de comprensión filosófica que puede llevar a cabo con éxito la empresa de autointerpretación de la vida fáctica<sup>62</sup>.

Sin embargo, aquí comienzan las dificultades y las diferencias con Husserl. Y es que para Husserl, sobre todo a partir del giro trascendental de 1913, el objeto de la fenomenología es la conciencia, la corriente vital de la conciencia; mientras que para Heidegger el punto de partida de la filosofía es el esclarecimiento de la vida fáctica. Las cosas mismas son, en la perspectiva heideggeriana, aquello que se me da en la vida inmediata, en la vida fáctica, en donde facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de nuestro existir propio<sup>63</sup>.

De ahí que el centro de gravedad de la crítica heideggeriana sea el «ego». Según esto, lo que aprisiona a Husserl en la filosofía tradicional es la referencia a una conciencia constituyente en la línea del proyecto cartesiano. Lo que le obliga a asumir un determinado modo de acceso a este ámbito –la conciencia-, que sería, según Husserl, la reflexión, expresada ontológicamente en lo que él denominó la reducción fenomenológica. La reflexión es, entonces, el modo de acceso primario a las cosas mismas, que para la fenomenología husserliana son las vivencias intencionales que una conciencia tiene de algo. Este punto de partida tradicional, excesivamente moderno, es lo que Heidegger rechaza absolutamente.

Por otra parte, para el joven Martin si asumimos con rigurosidad el principio fenomenológico antes señalado, en las vivencias en cuanto tales no existe ninguna referencia a algo parecido a la conciencia. La fenomenología de Husserl, no se mantiene realmente fiel a las cosas mismas, pues destruye la esfera primaria de las vivencias y las coloca ante la mirada cosificadora del sujeto.

---

<sup>62</sup> Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997, pág. 15

<sup>63</sup> Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2008, pág. 25

Heidegger rechaza la idea de que la reflexión en cuanto modo de pensamiento pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel al ámbito de donación inmediata de la conciencia. La adopción espontánea y acrítica de la posición teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida. El problema de la reflexión estriba en que coloca la vida inmediata ante la región autónoma de la conciencia pura. Sin embargo, la vivencia genuina del mundo no tiene su origen en la esfera de objetos colocados ante mí y que yo percibo, sino en el marco de una significatividad que yo previamente comprendo. Este cambio de perspectiva encierra el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en las ya mencionadas lecciones de 1919. Con esta transformación se produce una sustitución del modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por el paradigma de la filosofía hermenéutica basada en la comprensión<sup>64</sup>.

En el curso de 1919 denominado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger nos muestra un sugerente ejemplo de su comprensión de cómo son originariamente las vivencias:

Voy a evocar una nueva vivencia [...] Se trata de que todos nos coloquemos en el lugar de una vivencia hasta cierto punto unitaria y compartida. Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su pupitre. Retengan esta vivencia de «ver su puesto» [...] o si lo prefieren pueden compartir mi propia vivencia: entro en el aula y veo la cátedra [...] ¿Qué veo? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? [...] ¿Ve una caja, más exactamente, una caja pequeña

---

<sup>64</sup> Escudero, Jesús Adrián. “El programa filosófico del joven Heidegger (En torno a las lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*)”. *Eidos*. 7 (2007): 10-27

colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo  
veo la cátedra de golpe<sup>65</sup>

Lo que se me da en una vivencia determinada es una unidad de sentido que comprendo, ya sea que la comprendo bien o mal tengo un sentido pleno de mi vivencia. En esta determinada vivencia no me es dado algo así como el contenido de la vivencia al margen del vivir mismo. Al mismo tiempo que en el vivenciar algo esto se me da en su totalidad y no de forma fragmentaria. En la vivencia de la cátedra no veo primero superficies marrones que se cortan formando figuras vacías, que luego por medio de un proceso de la conciencia designo, sino que en la percepción comprensiva inmediata se me da la cátedra de golpe:

En la vivencia de ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos circunda... no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Al vivir en el mundo circundante, me encuentro siempre rodeado de significados por doquier, todo es mundano, munda<sup>66</sup>

La tendencia husserliana a la objetivación de la vivencia a través de la reflexión o reducción fenomenológica, irrumpe abruptamente en el campo original de relación y manifestación del mundo. El mundo, incluso cuando se me presenta como algo extraño, posee un sentido primario, anterior a cualquier posicionamiento teórico. La objetivación grata a toda contemplación teórica provoca la desvivificación de la

---

<sup>65</sup> Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Obra citada, pág. 86

<sup>66</sup> Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Obra citada, pág. 88

vivencia, es decir, la deshistorización y designificación que termina ocultando al mundo. Dado que el mundo es obvio y familiar, la objetivación constituye una artificiosa reflexión a *posteriori* de un sujeto que se precia de ser el tamiz categorial de la realidad, cuando en realidad la medida de las cosas viene dada por una facticidad existencial, en la que se vive con antelación a cualquier tematización teórica.

Asumir el principio fenomenológico implica, aún cuando la filosofía tradicional diga lo contrario, elevar a punto de partida radical e irrebasable el darse unitario, mundanal, histórico y preteórico de las vivencias. El problema de asumir tal principio es que no se cuenta con un método adecuado para esclarecer esta realidad primaria. La cuestión es que la vida se oculta a si misma, es como dice Gadamer la problemática «brumosa» de la vida:

El carácter brumoso de la vida no quiere decir que la barquita de la vida no vea un horizonte claro y libre alrededor suyo. La brumosa no sólo quiere decir oscurecimiento de la vista, sino que describe la constitución básica de la vida como tal, el movimiento en el que se realiza. Se envuelve en niebla ella misma. En esto consiste su propio movimiento contradictorio, como lo mostró Nietzsche. No sólo tiende a la claridad y al conocimiento, sino también a ocultarse en la oscuridad y a olvidar<sup>67</sup>

Sin embargo, estas carencias de la fenomenología husserliana, en cuanto filosofía concreta, no implican que esta deba ser desechada absolutamente, porque la expresión «fenomenología» designa primariamente una concepción metodológica, no caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más

---

<sup>67</sup> Gadamer, Hans G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002, pág. 68

ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más originariamente estará arraigada en la confrontación con las cosas mismas<sup>68</sup>.

La fenomenología por tanto requiere ser liberada del contenido impuesto por Husserl y llevada a su formalidad primaria, es decir, a su carácter metódico. No obstante, todo método responde ineludiblemente al objeto o al ámbito que pretende tematizar, para el caso nos interesa un método que de cuenta de la realidad primaria que es la vida expresada en las vivencias intencionales, por ello es necesaria una transformación de la fenomenología, pero en la dirección del esclarecimiento de la vida.

Sin embargo, la intuición teórica y la reflexión no nos permiten acceder a este ámbito, por ello Heidegger propone la «repetición» no reflexiva de la vivencia como el modo de acceso apropiado. La «repetición» se plantea entonces en estos términos: al revés que en la actitud teórico-reflexiva, la repetición ha de retomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy especialmente el modo no-teorético de ese aparecer, la repetición es coejecutar la posición de la actitud natural, aceptando sumirse en la forma como la vida natural se vive a sí misma<sup>69</sup>. Pero esto presupone que ese vivir preteórico sepa de sí, que tenga su propia forma de autorrevelación, que no consiste en una conciencia directa, intencional y objetiva. La vida se autocomprende en ese nivel primario y espontáneo, esto se comprueba si pensamos que en la vida fáctica hay un saber directo del mundo circundante, por ello, porque el vivir puede tener noticia de si mismo es posible la «repetición».

En la propuesta fenomenológica heideggeriana se someten a depuración conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl tales como subjetividad,

---

<sup>68</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Obra citada, pág. 37

<sup>69</sup> Rodríguez, Ramón. “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 13 (1996): 57-74

percepción, intencionalidad, donación, reducción, reflexión y evidencia. El resultado es una transformación de la fenomenología en clave hermenéutica, cuyo objeto temático — la vida fáctica— se alcanza por medio de una apropiación comprensiva de las vivencias en el contexto de la comparecencia del mundo y de su inmanente significatividad.

## **Esbozo de las líneas fundamentales de tematización de la vida fáctica**

### **El proyecto de una ciencia originaria preteorética**

En consonancia con el hallazgo de un punto de partida radical para la filosofía y de una transformación de la fenomenología se construye un proyecto filosófico enmarcado en lo que se denomina una ciencia originaria y preteorética de la vida en sí y para sí.

En la lección del semestre de invierno de 1919, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger se propone desarrollar lo que entiende por fenomenología, esto es, la ciencia de la vida en sí<sup>70</sup>. El objeto formal de esta ciencia es para nuestro autor la vida fáctica, lo que busca es una esfera originaria en la vida humana que haga posible una extensión de la misma al grado que permita una autoaclaración e interpretación de sí.

Pero esto sólo puede comprenderse desde una previa transformación de la fenomenología que ha conducido a Heidegger a plantear la necesidad de una ciencia originaria preteorética del ámbito de donde se derivan otros modos de experiencia, entre ellos la teoría. Esto quiere decir, que esta ciencia originaria es ciencia del ser en la

---

<sup>70</sup> Lambert Ortiz, Cesar. "Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria". *Veritas*. 18 (2008): 85-95



medida en que pone de manifiesto los diferentes ámbitos «onticos» y el modo en que el ser humano se las ve con ellos.

En el marco de este proyecto, Heidegger sostiene una radical confrontación metodológica con Husserl. Arriesgándose a plantear que el problema metodológico de la fenomenología estriba en el ámbito que se propone tematizar: la conciencia. De ahí que, la vida fáctica como objeto de tematización de la nueva filosofía requiera un nuevo modo de abordaje.

Para ello es necesario superar los resabios de la reflexión en clave objetivante y teórica que Husserl propuso como el modo apropiado en que se comporta la fenomenología. Heidegger antepone a la intuición reflexiva de Husserl, una intuición hermenéutica que constituye el fundamento de la ciencia originaria de la vida.

Esta intuición hermenéutica es una suerte de vivencia que se apropia de lo vivido comprensivamente, y constituye 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 teórico-objetivante y trascendente<sup>71</sup>.

En torno a esto debemos decir que la ciencia originaria es guiada científica y metódicamente, en tanto que contiene un determinado conocimiento. Pero su conocimiento es más originario y más radical que el de la teoría del conocimiento y que la condición de posibilidad de la filosofía trascendental. Husserl entiende la intuición en términos de conocimiento, en este sentido, según Heidegger, el modo de ver está prejuiciado teóricamente, y es una contradicción esperar que con una teoría vayamos a explicar el origen de toda teoría. Por eso, mediante la idea de una ciencia originaria intenta demostrar que la fuente de esta no puede ser ninguna intuición

---

<sup>71</sup> Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Obra citada, pág. 142

teorética, sino la denominada intuición comprensora, de ahí que la filosofía como ciencia originaria es necesariamente una ciencia hermenéutica preteórica<sup>72</sup>.

Ahora bien, respecto de la esfera originaria hay que destacar que se da un momento peculiar de la vida –como intuición comprensora- en la que la vida para gestarse necesita un mínimo de comprensión de sí. Este hallazgo lo retoma de Dilthey, en el sentido de que la posibilidad de toda hermenéutica de la vida descansa en la confirmación de una especie de autocomprensión de la vida que posibilita a la vida misma. Si esto no fuera así, el despliegue y gestación de la vida fuera imposible. Por ello, si se logra tematizar este ámbito de precomprensión de la vida, será posible acceder y aclarar en qué consiste la intuición hermenéutica y comprensora que es el modo originario en que las cosas se me muestran en la inmediatez de una vivencia y, por lo tanto, el ámbito desde donde se despliegan modos de experiencia del mundo derivados y posteriores, como la teoría y la ciencias, pero esta comprensión solo puede alcanzarse en coejecución con la vida.

Esto quiere decir que esta ciencia originaria además de ser preteórica, porque su objeto lo exige, es radicalmente mundanal e histórica, ya que se atiene al modo inmanente en que la vida fáctica e histórica se gesta en el mundo concretamente dado, lo que significa una radical transformación hermenéutica de la fenomenología.

La fuente de de esta ciencia hermenéutica, la experiencia de la vida fáctica, es algo absolutamente peculiar. La experiencia de la vida fáctica es algo más que una mera experiencia de la que se puede tomar nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del ser humano con respecto al mundo. No puede verse la experiencia de la vida fáctica sólo en relación al contenido de lo experienciado, esto sería una objetivación de la experiencia, ya que lo que se vivencia primariamente no es un objeto, sino el mundo, porque en mundo es algo en lo que se puede vivir, mientras que

---

<sup>72</sup> Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Obra citada, pág. 49

no podemos vivir en un objeto<sup>73</sup>. Si queremos tomar a la vivencia en cuanto tal, debemos asumir la cooperterencia de toda vivencia con un mundo, lo contrario sería una desvivificación de la vivencia.

Cuando vivencio algo no hago abstracción alguna entre el vivenciar y el contenido de la vivencia, para comprender la vivencia en su plenitud hay que asumir este principio, es decir, la indiferencia de la vida respecto de los contenidos vivenciados, entonces, se nos hace patente un sentido total del mundo circundante y de su cooperterencia con la vida fáctica, se nos hará visible que la estructura sobre la que descansa el mundo y la vida es la significatividad. De ahí que Heidegger planteara contundentemente que la experiencia fáctica de la vida es la preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad<sup>74</sup>, entendida como la estructura primaria que posibilita el acontecimiento de todo sentido, es decir, de todo estar en el mundo.

### **La fenomenología de la vida religiosa**

Heidegger fue una persona con una estricta formación teológica. Las biografías existentes nos dan cuenta de la temprana educación católica del joven Heidegger. Sin embargo, no puede decirse, sin más, que el autor de *Ser y Tiempo* sea un pensador cristiano o un teólogo. Al contrario, desde el hallazgo de la vida fáctica como punto de partida de la filosofía, sus sólidos conocimientos teológicos fueron puestos en función de la autointerpretación de la vida. El legado intelectual de la Iglesia paso a ser un mero recurso para la consecución de un proyecto filosófico absolutamente secular.

En este contexto, y como parte del movimiento fenomenológico encabezado por Husserl, el Martin asumió la tarea de la elaboración de una fenomenología de la

---

<sup>73</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, 2008, pág. 42

<sup>74</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Obra citada, pág. 46

religión. Fruto de ello son sus lecciones *Los fundamentos filosóficos de la Mística Medieval* (1918-1919), *San Agustín y el neoplatonismo* (1921)<sup>75</sup> y su *Introducción a la fenomenología de la religión*<sup>76</sup> (1920-1921). Sin embargo, como es de esperar de un filósofo con la originalidad de Heidegger, dicha fenomenología de la religión terminó apartándose de los intereses del círculo de la fenomenología husserliana, para alimentar el proyecto de una ciencia originaria de la vida fáctica.

En estas lecciones, pretendía ofrecer una concepción de la fenomenología divergente a la oficial. Pero, al mismo tiempo, realizó una elucidación fenomenológica de la experiencia mística medieval, una apropiación fenomenológica de la experiencia de la vida en el cristianismo primitivo; además, una relectura de las epístolas de Pablo, de los textos de San Agustín y Lutero; todo ello enmarcado en la búsqueda de fuentes que permitieran acceder a la explicitación de la vida fáctica.

De ahí que su fenomenología de la religión no concentre la atención en la religión en su totalidad, ni en la experiencia de Dios, sino busca experiencias originarias en las que resalte la vida fáctica, recogidas o condensadas en los testimonios relevantes de la historia de las religiones<sup>77</sup>. Por tanto, no se trata tanto de una fenomenología de la religión, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida por la tribulación ante la venida próxima del mesías.

Por ejemplo, en la lectura heideggeriana de las epístolas de Pablo, se quiere analizar la experiencia originaria de san Pablo poniendo de manifiesto su situación articulada en categorías fenomenológicas denominadas «mundo propio», «mundo compartido» y «mundo circundante». Las cartas paulinas son tomadas,

---

<sup>75</sup> Estas dos lecciones se encuentra publicada en: Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 2003

<sup>76</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, 2008

<sup>77</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Obra citada, pág. 20

fundamentalmente la primera, no como documentos doctrinales, sino como documentos de la propia experiencia de Pablo como creyente de Dios.

A partir de esta lectura, Heidegger considera que en la perspectiva cristiana la vida fáctica se concibe como «un haber llegado a ser en Cristo». Pero esto no es experimentado por las comunidades cristianas como un gozo, sino en el contexto de la tribulación: la tribulación determina y permea la facticidad de la vida cristiana y la experiencia cristiana del mundo<sup>78</sup>.

El sentido referencial de la vida fáctica cristiana es la expectativa o la esperanza en la llegada de Cristo, de tal modo que toda la vida cristiana está marcada por esta «espera», en cuanto modo propio de estar ante Dios. De ahí que Dios no aparezca como una eternidad, o como presencia absoluta, entendida en el sentido griego de sustancia, sino en la expectativa de su venida en un futuro, que es el final de los tiempos.

Esta temporalidad propia de la vida cristiana, el «aun no» de la venida de Cristo, el estar volcado a un futuro incierto no determinado cronológicamente, es el carácter fenomenológico esencial que llama la atención, ya que le permite establecer un modo de estar en el mundo diferente al planteado por los griegos, cuya metafísica ha dominado la filosofía occidental e impedido un modo apropiado de acceso a la vida fáctica.

Los griegos concibieron el pensar como un ver y, en consecuencia, pensaron el ser como un «estar a la vista». El ser entendido de esta forma está aprehendido desde un modo determinado del tiempo: el presente. Es claro que desde este modelo ontológico es imposible dar cuenta de la movilidad de la vida fáctica, ya que esta no es algo estático, que permanece o que puede objetivarse con categorías como sustancia o esencia.

---

<sup>78</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Obra citada, pág. 23

Entonces, un pensar que funciona como ver y piensa el ser como «ser a la vista» tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como un presente y deviene inhábil para captar la vida en su ejecución, en su despliegue temporal e histórico<sup>79</sup>. En una palabra, la metafísica griega es inútil para la construcción de una ontología que tenga por punto de partida el esclarecimiento de la vida en su facticidad.

En el curso de estas reflexiones fenomenológicas, Heidegger desarrolla una contraposición entre tiempo *kairologico* y tiempo *cronológico*. El segundo admite una cierta disponibilidad para la objetivación científica, para la representación, es el tiempo plano y vacío del reloj. Mientras que la noción paulina del *kairos* nos muestra un tiempo vivo, no susceptible de fijaciones objetivas, algo más parecido a cómo en la vida fáctica se experimenta la temporalidad, en la medida en que no estamos atrapados en una de los modos del tiempo, sino sumergidos en la temporalidad, en la expectación de los tres modos vivos del tiempo.

En conclusión, la fe del cristianismo primitivo experimenta la vida en su facticidad; como dice el joven Heidegger, esa fe se da en la experiencia fáctica de la vida, es esa experiencia vital misma en su temporalidad. Pero la experiencia fáctica de la vida es «histórica»; entiende la vida como un acontecer histórico; no solo en el tiempo sino que vive el tiempo<sup>80</sup>. Gracias a la meditación sobre la experiencia de la vida fáctica en el cristianismo primitivo, Heidegger adquiere un modelo de vida fáctica que le permite hacer una formulación de algunas «categorías» que ponen de relieve las estructuras fundamentales de la vida fáctica. Sumado a esto la apropiación productiva de la filosofía práctica de Aristóteles, conceptos como el de temporalidad, angustia y

---

<sup>79</sup> Casale Rolle, Carlos Ignacio. “El análisis de la vida religiosa al interior de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger. Breve aproximación desde la teología”. *Revista de Teología*. 95 (2008): 53-67

<sup>80</sup> Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Obra citada, pág. 40

cuidado, van perfilándose como los resultados de esta transformación hermenéutica de la fenomenología.

### **La apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles**

Los intereses filosóficos de Heidegger se despertaron en 1907 con la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano. La lectura de Brentano y, desde él, de Aristóteles, determinaron el camino del pensamiento heideggeriano. El planteamiento aristotélico de una ciencia del ser le convenció de que no cabe una cuestión más radical y, al mismo tiempo, más abarcadora que los significados del ser, que la ontología en sentido amplio, no como simple inventario del mundo. Heidegger permaneció siempre fiel al problema ontológico de Aristóteles, aunque su estilo de pensar y su forma de abordarlo fueran crecientemente ajenos al pensador griego<sup>81</sup>.

Además de esto, heredó de Aristóteles una gran cantidad de motivos para su filosofía. Por ejemplo, la idea del lenguaje apofántico es interpretada por Heidegger de forma que la función básica del *logos* es un hacer ver, es manifestar aquello de que se habla. De hecho, su idea de una fenomenología descansa en este carácter apofántico del lenguaje, en el hecho de que es posible acceder a las cosas mismas.

Por otra parte, un estudio de los textos aristotélicos sobre la verdad, le permite decir que la verdad, tal y como la entendía el filósofo griego, tiene un sentido esencialmente apofántico; verdad significa desocultar o desvelar, no sólo en cuanto traer algo a la luz, sino en descubrir lo olvidado. Si la esencia del lenguaje no es otra cosa que dejar ver aquello de que se habla, en la misma medida que permite ver, apofánsis y descubrimiento son lo mismo. En definitiva, porque todo trato con las cosas las descubre o manifiesta, cada uno a su manera respectiva.

---

<sup>81</sup> Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2006, pág. 26

Asimismo, el análisis de los textos aristotélicos sobre la verdad va a traer como resultado otro elemento fundamental: la indisoluble relación entre ser y verdad. Heidegger apunta hacia un descubrimiento fenomenológico que ya está dicho por Aristóteles: el ser de algo sólo puede determinarse si este se muestra tal y como es, es decir, si tengo un acceso primario, un desocultamiento a través de la apófisis.

Este cultivo de Aristóteles fue algo permanente, sin embargo, para nosotros es importe señalar qué papel jugó la lectura de Aristóteles en el pensamiento temprano del filósofo de Friburgo.

Entre octubre de 1921 y julio de 1922, Heidegger impartió dos cursos dedicados a la interpretación fenomenológica de Aristóteles, los cuales, curiosamente, se planteaban como una introducción al curso de hermenéutica de la facticidad, pero al mismo tiempo constituyeron una interesante combinación de temas de la antigüedad con temas del momento. El curso desarrollaba una teoría de las categorías del fenómeno radical de la vida humana. El análisis de la movilidad y la fluidez de la vida humana son abordados mediante una renovación de las categorías aristotélicas<sup>82</sup>. Tanto en sus primeros cursos de Friburgo como en Marburgo, Heidegger entabla un diálogo productivo con diferentes obras de Aristóteles, desde la *Metafísica*, la *Física*, la *Retórica* y la *Ética Nicomaquea*, presentado un especial interés en la *Ética*. Esto significa, en el contexto del hallazgo de la vida fáctica como punto de partida de una filosofía primera, que Heidegger encontró en el Estagirita elementos significativos para su proyecto filosófico de una hermenéutica de la experiencia de la vida humana, especialmente en la filosofía práctica.

En este profundo diálogo con Aristóteles, se parte criticando la influencia que ha hecho en la filosofía occidental la metafísica aristotélica. Especialmente, su idea del ser como presencia. La «*ousia*» o sustancia se caracteriza por su carácter de

---

<sup>82</sup> Villegas M., Francisco Gil. *Los profetas y el mesías. Lukacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: FCE, 1998, pág. 453



permanencia, es aquello que subyace a los accidentes, a los cambios, es lo que hace que las cosas sean lo que son. Este modelo de pensamiento se ha transmitido a la tradición filosófica generando un enorme problema teórico, porque las metafísicas y las ontologías han permanecido pensando al ser en un determinado modo del tiempo: el presente.

Heidegger consideraba que se debía volver a Aristóteles para comprender la historia de occidente y para hacer transparente la situación histórica que se vive. Se trata de hacer hablar nuevamente, a través de la comprensión vital del momento, a la antropología aristotélica. Por ello dio varios seminarios sobre la *Ética a Nicomaco*, en ellos hablaba de la importancia de la *phronesis* como aclaramiento práctico de la propia vida, como prudencia que se manifiesta en el actuar mismo<sup>83</sup>.

A nuestro filósofo le interesa la relevancia de la filosofía práctica para la ontología, se trata en su proyecto de llevar a Aristóteles contra Aristóteles, de superar las deficiencias de la Metafísica a través de la apropiación ontológica de la filosofía práctica. Esto es así porque el nuevo punto de partida demanda de un modo diferente de apropiación de las experiencias originarias que alimentan a la filosofía.

De ahí que se arranque con una crítica radical del concepto de ser y de lo divino como lo ente que se mantiene en el presente de una constante plenificación. Los conceptos tradicionales de la filosofía no pueden dar cuenta del nuevo campo temático, la vida fáctica no se deja atrapar por conceptos como esencia, entidad o sustancia, y de hecho, no pueden ser captados por la facultad paradigmática que supuestamente aprehende estas realidades, la razón moderna fracasa ante una realidad tan escurridiza como la vida fáctica.

Como es sabido, Aristóteles reconocía a la *sophia* un rango superior al de la *phronesis*, ya que en la primera se da en su plenitud el percibir de lo constante, que en lo segundo solo se da de manera imperfecta. Heidegger, por el contrario, prefiere,

---

<sup>83</sup> Gutiérrez B., Carlos. "La hermenéutica temprana de Heidegger". *Ideas y Valores*. 107 (1998):27-42

guiándose por la forma originaria del saber de la vida, en lugar de la forma desarrollada de la filosofía teórica a la forma originaria de la filosofía práctica, puesto que en la *phronesis* se percibe directa e inmediatamente la presencia de aquello a lo cual se toman decisiones y consideraciones, la *phronesis* es la facultad primaria con la que nos vemos en la inmediatez de la vida haciéndonos cargo del mundo, es el sustrato original en el que acontece todo sentido. Podríamos decir, entonces, que Heidegger se empeña en reemplazar el sentido teórico por el sentido «fronético» de la filosofía, buscando al mismo tiempo la ontologización de los rasgos fundamentales de la vida<sup>84</sup>.

Estas consideraciones permiten detectar una serie de afinidades entre sus investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión protofenomenológica del griego, quien suministra una serie de observaciones acerca del carácter dinámico de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el libro sexto de la *Ética a Nicomaco*, Heidegger piensa haber encontrado una experiencia originaria del *kairos* paralelo al cristianismo primitivo.

Recapitulando, el autor de *Ser y Tiempo* somete la ontología aristotélica de la presencia a un proceso de deconstrucción que pretende recuperar el verdadero sentido del ser para integrarlo productivamente a su proyecto. Esto lo conduce a una investigación en torno al sentido originario de la verdad, que lo lleva a entender la *aletheia* como desocultamiento. Para abordar este ámbito antepredicativo y preracional de la intencionalidad de la vida, asume un modo de ser primario de la vida en la que se haya absorbida en una comprensión inmediata del mundo, de tal manera que se vuelve necesario poner de manifiesto los rasgo por medio de los que la vida se gesta a sí con la finalidad de dar cumplimiento al principio fenomenológico de «a las cosas mismas».

Mediante la apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles se alcanza una primera elaboración programática de las estructuras ontológicas de la existencia

---

<sup>84</sup> Gutiérrez B., Carlos. “La hermenéutica temprana de Heidegger”. *Ideas y Valores*. 107 (1998):27-42

humana que dan pie a la hermenéutica de la facticidad<sup>85</sup>, tal y como puede constatarse en sus *Investigaciones Fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*<sup>86</sup>.

### **Hacia una hermenéutica de la facticidad**

Heidegger se preocupó desde siempre por cultivar una sensibilidad filosófica para la vida histórica concreta, que lo aleja de la figura de un filósofo puro. De ahí su crítica a la fenomenología trascendental de Husserl, a la filosofía moderna en general y su interés por Dilthey y los llamados filósofos de la vida, como Nietzsche, Bergson o Scheler.

Lo que le interesó de estas filosofías es su ocupación con la inmediata realidad de la vida. Para Heidegger, al igual que para Ortega y Gasset, la moda del vocabulario vitalista indica una situación espiritual que exige investigar el fenómeno originario de la vida. Más allá de la exaltación y el entusiasmo de las filosofías vitalistas, lo que se propone es la tarea de mostrar el fenómeno originario que se manifiesta y oculta a la vez en esa palabra vaga e incluso indeterminada<sup>87</sup>.

En esta línea, Wilhelm Dilthey es un pensador fundamental. El pensamiento de Dilthey se caracteriza por la problematización metodológica de las ciencias del espíritu, entre ellas la historia. Según él, las ciencias del espíritu no debían supeditarse al método de las ciencias de la naturaleza, puesto que sus objetos y ámbitos eran

---

<sup>85</sup> Escudero, Jesús Adrian. “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”. *Logos. Anales del seminario de Metafísica*. 3 (2001): 179-221

<sup>86</sup> Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta, 2002

<sup>87</sup> Segura Peraita, Carmen. *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*. Madrid: Edición de Fernando Bodega Quiroga, 2007, pág. 29

distintos. Para ello propuso el método hermenéutico como el adecuado a las ciencias del espíritu. El asunto es que este método hermenéutico requería una adecuada fundamentación filosófica que se remitía a la aclaración ontológica de la vida.

Esto último es lo que despertó el interés de Heidegger, puesto que la obra de Dilthey posee indicaciones valiosas en la línea de la autointerpretación de la vida, además, su deseo de superación de la metafísica hace que rechace abiertamente la cosmovisión histórica de Hegel y se vuelva hacia Dilthey. Pero no tanto por las cuestiones metodológicas, sino porque aborda la historicidad, la vida histórica, y porque en la hermenéutica diltheyana encuentra la posibilidad de una radicalización de la ontología.

En el curso de posguerra, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Heidegger alaba a Dilthey por reclamar la independencia de las ciencias del espíritu y, frente a Husserl, mantiene que el yo no es un yo absoluto, sino un yo histórico. Esta búsqueda de un nuevo horizonte desde donde abordar los problemas filosóficos se remite a que la filosofía tradicional ha absolutizado la actitud teórica, que consiste en una mirada que pretende captar las cosas de manera objetiva, como algo puesto ante un yo contemplativo, sin huella de facticidad.

Para Heidegger la teoría, la reflexión, son un modo derivado de estar en el mundo, que sólo adoptamos ocasionalmente. Lo originario, el ámbito en el que siempre nos encontramos ya, previo a toda reflexión, es la vivencia del mundo circundante, en el que el ser humano se relaciona con las cosas. El problema es que la primacía absoluta de la posición teórica deforma la experiencia originaria de la vida. Pero, en realidad, la vida se comprende a sí misma originariamente de manera preteórica, tiene un modo prerreflexivo de revelarse a sí misma, un sentido comprensible antes de su explicitación teórica. Por eso insiste en que la fenomenología está llamada a ser esa

ciencia preteórica originaria de la vida, una ciencia que permita el despliegue de la misma vida fáctica, sin la mediación de un teorizar que la altere y deforme<sup>88</sup>.

Si, como afirmaba Dilthey, la vida se interpreta a sí misma, la fenomenología debe esforzarse por convertirse en la prolongación de esa autocomprensión de la vida fáctica, ésta es su punto de partida. Por esta razón en 1923, denominará a su proyecto «hermenéutica fenomenológica de la facticidad», denominación que viene a significar una transformación hermenéutica de la fenomenología. En este contexto, la hermenéutica, mas allá de plasmar un método de interpretación de textos, permite un acceso directo a la vida del ser humano, penetrando en sus entramados de significación y articulando la comprensión que la vida tiene de sí misma en cada caso. Es decir, ofrece la posibilidad de una interpretación de la facticidad humana:

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la existencia propia de cada uno, de tratar de rastrear la alienación de la que está afectada. En la hermenéutica se desarrolla para la existencia una posibilidad de llegar a entenderse. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas [...] sino un modo del existir mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo<sup>89</sup>

Heidegger recalca que con el concepto de facticidad se pretenden evitar las nociones de yo, ego, sujeto, ya que estas colocan de antemano la facticidad de la vida dentro de una determinada región categorial que distorsiona la condición original de la existencia humana. Con ello se mantiene vivo el interés por una ciencia originaria en la que la vida tenga la oportunidad de darse a conocer a si misma desde una comprensión

---

<sup>88</sup> *Ibíd*em

<sup>89</sup> Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Obra citada, pág. 33

inmediata de la realidad que la envuelve y de indagar las raíces históricas que la nutren. Este es el sentido en el que entiende la hermenéutica como autointerpretación de la facticidad<sup>90</sup>.

Este proyecto filosófico constituye hasta cierto punto una anticipación de la analítica existencial de *Ser y Tiempo*. En ese libro el proyecto de la hermenéutica de la facticidad se conserva de la siguiente manera:

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute<sup>91</sup>

Sin embargo, debemos señalar tajantemente, que si bien puede establecerse esta vinculación, para el joven Heidegger el aclaramiento buscado, la cuestión de que la existencia humana pueda llegar a volverse transparente a sí misma permite, a pesar de su condicionalidad, la escogencia de una posibilidad propia, es decir, con la autoaclaración e interpretación de la vida el ser humano tiene la posibilidad de superar la alienación en la que se encuentra sumergido, lo que constituye un motivo crítico fundamental y emancipador que vertebra su obra de juventud. Mientras que para su obra tardía, por el contrario, una opacidad última constituye la esencia verdadera de la historia y de la destinación humana.

---

<sup>90</sup> Escudero, Jesús Adrian. "Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana". *Dianoia*. 52 (2004): 25-46

<sup>91</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Obra citada, pág. 47

# Capítulo III: Fenomenología del tiempo y la historia

## La cuestión del tiempo en el joven Heidegger

Al abandonar sus estudios teológicos, Heidegger consagra sus investigaciones filosóficas al estudio de la lógica. Esto le representó el primer encuentro con la cuestión del tiempo, en el marco de la presunta intemporalidad de la lógica. Como ya hemos dicho, el hallazgo de la constitución temporal del sentido le da al problema de la fundamentación de la lógica un nuevo horizonte. Por otra parte, en esta época es cuando toma conciencia de la importancia de la dimensión histórica, debido a la interferencia de la existencia en el planteamiento lógico del sentido.

Esto conduce a plantear la fundamentación de la lógica en parámetros ontológicos que toman en cuenta la «la lógica de lo existente» y, asimismo, pone de manifiesto la importancia de la determinación temporal del sentido. De ahí que exista una línea de continuidad con *Ser y Tiempo*, cuyo proyecto se concreta en la elaboración de una nueva concepción de la temporalidad, donde se unen la dimensión formal-lógica y existencial-fáctica a través del ejercicio efectivo del ser histórico<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Borges Duarte, Irene (1994). “La presencia de Kant en Heidegger. Dasein Trascendencia-Verdad”. Tesis de doctorado no publicada. Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, España, pág. 145

Ahora bien, su lección de habilitación del 27 de julio de 1915, dedicada al concepto del tiempo en la ciencia histórica, fue el primer documento donde nuestro filósofo se vuelca específicamente al tiempo. El texto es una investigación epistemológica que trata de establecer la especificidad del concepto de tiempo de la ciencia histórica en oposición a la ciencia natural<sup>93</sup>.

Según Heidegger, de Galileo a Einstein la concepción del tiempo no ha cambiado en esencia. El tiempo al hacer posible la medida, constituye un momento necesario de la definición del movimiento en cuanto objeto de la física. El objeto de la física es la legalidad del movimiento, los movimientos transcurren en el tiempo. El tiempo tiene una significación espacial; sin embargo, evidentemente, no es nada espacial, y precisamente siempre se contrapone al espacio y al tiempo<sup>94</sup>.

El tiempo al hacer posible la medida deviene medible, es pensado por la física como un transcurso uniforme, plano y vacío, es un tiempo cuantitativo. Contrario a ello, al tiempo homogéneo y espacializado de la física, el tiempo histórico se caracteriza por su heterogeneidad cualitativa. El tiempo histórico no puede ser expresado tampoco matemáticamente por medio de una serie, ya que no hay ninguna ley que determine cómo se suceden las épocas. Los momentos temporales del tiempo físico se distinguen sólo por su posición en la serie. Los tiempos históricos también se suceden, pero cada uno es, en la estructura de su contenido, diferente. Lo cualitativo del concepto de tiempo histórico no significa otra cosa que la condensación de una objetivación de la vida dada en la historia. La ciencia histórica no trabaja pues con cantidades, sino con significaciones y valores, por ello no pueden reducirse las ciencias del espíritu al modelo epistemológico de la ciencia natural.

---

<sup>93</sup> Dastur, Françoise. *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006, pág. 25

<sup>94</sup> Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. En *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009



Heidegger busca mostrar al tiempo como elemento lógico fundamental del conocimiento histórico. La estructura de tal concepto es vista en relación a la finalidad misma de la historia en cuanto ciencia, la cual no se ocupa propiamente de hechos brutos de la realidad humana en su devenir, sino sólo de algunos hechos seleccionados en función de algún valor cultural. El tiempo del conocimiento histórico no tiene la estructura de una sucesión lineal, no indica una cantidad matemáticamente mensurable de momentos, sino, por el contrario, manifiesta siempre la introducción de un criterio cualitativo, que rompe la homogeneidad del nexo mecánico y natural de los sucesos.

De ahí que en esta inicial aproximación al tiempo encontremos la primera señal de la conexión temática tiempo-historia, en su punto de partida transcendental, que se hará explícita a partir de 1925 y que cobrará total realización en *Ser y Tiempo* sólo que con unas nuevas coordenadas. Aunque, en efecto, no se trata en este documento la cuestión de la historia en cuanto proceso ontológico de realización de la existencia, sino tan sólo de los criterios o de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, se alumbran intuiciones sobre el futuro abordaje ontológico del «verdadero tiempo».

Sin duda, esta tematización del tiempo con claros matices neokantianos es desplazada por el descubrimiento de la experiencia del tiempo en la vivencia del cristianismo primitivo a través de la interpretación de las epístolas paulinas y de la obra de Agustín de los cursos de Friburgo de 1920 y 1921. La experiencia cristiana de la vida surge de lo que podría llamarse una interiorización del hombre, un particular fijarse en sí mismo que daría lugar a una forma determinada de «estar en el mundo»<sup>95</sup>.

Este modo de ser-en-el-mundo se caracteriza por realizarse en una constante interrogación de sí mismo. En cuanto tendente a dios, el cristiano no es del todo, no es nunca pleno. Su ser no está dado inmediatamente, sino que siempre está en camino

---

<sup>95</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, 2006, pág. 116

hacia. Pero lo que es, no lo fue siempre, su modo de ser es el de haber devenido, así, vemos que el cristiano no está dirigido a este mundo, ya que su meta trasciende a este, su modo es un ser-en-camino-hacia-su-ser-propio-trascendente.

Como dice Heidegger, por medio de la conversión, del haber devenido, las significatividades del mundo se convierten en bienes temporales. El sentido de la facticidad según esta dirección se define como temporalidad. Dicho de otro modo: el cristiano vive el todavía-no, el aún-no de la venida de Cristo en el tiempo que resta para el fin de los tiempos; la vida del cristiano consiste en un estar-a-la-espera-de, volcado hacia un futuro en alguna medida incierto, desde donde el mundo adquiere su sentido temporal.

La experiencia de la vida del cristiano primitivo por su dirección temporal, por su futuridad, muestra un fenómeno sumamente peculiar: nos referimos a que la vida en su gestarse define la manera en que se temporaliza el mundo. De tal manera que previo a la existencia o al descubrimiento de un tiempo objetivo, existe un modo originario de tiempo, un tiempo según el cual la existencia temporaliza al mundo, un modo original en que experimentamos al tiempo.

Cuando Heidegger tematiza la experiencia vital del cristianismo primitivo no está interesado en el «qué» de esta experiencia. Lo decisivo de la experiencia cristiana no son sus contenidos, más bien se trata de la actitud, del modo en que vive, se relaciona y efectúa los contenidos que le salen al encuentro.

En este sentido, lo que salta a la vista del «cómo» de la existencia cristiana, y que puede extenderse para mostrar un carácter general de la vida fáctica – un carácter ontológico-, es el tiempo, en realidad, definido en cuanto «cómo» del fenómeno vital mismo. Con ello se alcanza un principio de comprensión del ser humano que no mira hacia las particularidades onticas de la existencia, sino hacia al fenómeno ontológico de la existencia o vida fáctica: su darse y su ejercerse radicalmente temporal y, por tanto, histórico. Con esta interpretación de las epístolas paulinas, Heidegger alcanza a

identificar una nota de la vida fáctica, que por su carácter formal rebasa al modelo teórico de las antropologías filosóficas y de la metafísica. Él no está definiendo la esencia del ser humano, sino que fenomenológicamente nos está mostrando un mero carácter de gestación de la vida.

Precisamente, este hallazgo de la existencia de una temporalidad originaria vinculada a la existencia humana se desarrolla en la conferencia de 1924 sobre el concepto de tiempo. En esta conferencia, dictada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, se puede apreciar el esfuerzo por deslindar el ámbito propio de la teología respecto de la filosofía. Para ello se abandona la vieja oposición entre tiempo y eternidad, desde la cual la filosofía tradicional ha tematizado al tiempo. En efecto, ya no se trata de considerar que el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, por contraposición a la eternidad, sino de comprender el tiempo a partir del tiempo, según una aproximación no teológica<sup>96</sup>.

En cuanto al abordaje del fenómeno del tiempo, el texto es, en un sentido deudor, de la tradición agustiniana de resituar el problema del tiempo en el marco de la propia disposición del alma, que Heidegger traduce como estado de ánimo. De esta manera, independientemente de que tengamos noticia del tiempo por nuestro espíritu o por nuestra conciencia, la pregunta acerca de qué es el tiempo acaba remitiendo a la investigación del existente concreto o *Dasein*. La cuestión es que si la existencia humana guarda alguna relación con el tiempo, entonces habrá que determinar la constitución ontológica fundamental de esta existencia<sup>97</sup>.

Por otra parte, pero en esta misma línea, en el curso de semestre de verano de 1925, titulado *Prolegómenos para un concepto de la historia del tiempo*, Heidegger

---

<sup>96</sup> Dastur, Françoise. Heidegger y la cuestión del tiempo. Obra citada, pág. 27

<sup>97</sup> Escudero, Jesús Adrián (2000). "El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser". Tesis de Doctorado no publicada. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, España, pág. 475

nos sigue confirmado esta pretensión de abordar la cuestión del tiempo desde una perspectiva que rebase los tradicionales abordajes epistemológicos. De hecho, en el mencionado curso se aclara tajantemente que la pretensión es abordar fenomenológicamente la historia y la naturaleza antes de ser sometidas a la elaboración de las ciencias, esto significa que hay que alcanzar un horizonte en el cual se puedan hacer resaltar historia y naturaleza<sup>98</sup>. Este horizonte es el tiempo, precisamente porque, visto ontológicamente, el tiempo es un indicador que señala la separación y demarcación de los dominios del ser. El concepto de tiempo nos informa acerca de la posibilidad y los tipos de tales particiones en la esfera universal de lo ente.

Así, pues, el concepto de tiempo no es un concepto cualquiera, sino que tiene un nexo íntimo con la cuestión fundamental de la filosofía, es decir, la cuestión acerca del ser de lo ente, de la realidad de lo real. De ahí que la historia del concepto de tiempo es la historia del decaimiento y del enmudecimiento de la cuestión fundamental de la investigación científica acerca del ser de lo ente, a saber, la historia de la incapacidad para replantear de modo radical la cuestión del ser y reelaborarla en sus fundamentos primeros, que para Heidegger se funda en una incapacidad existencial de la vida humana que es necesario superar.

Un paso adelante, en el marco de la elaboración de la interpretación fenomenológica del tiempo, se da el curso dictado bajo el título *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925-1926), el cual marca un nuevo estadio en la configuración de Heidegger, en los años inmediatamente anteriores a *Ser y Tiempo*. Heidegger concluye, después de un intenso diálogo con el sentido aristotélico de la verdad, que el enunciado, la verdad, la falsedad y la síntesis deben ser referidas unitariamente al plexo fenoménico del tiempo<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Heidegger, Martin. Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo. Madrid: Alianza, 2007, pág. 20

<sup>99</sup> Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004, pág. 161

La interpretación del libro diez de la *Metafísica* de Aristóteles lleva a concluir que ser significa comparecencia; verdad significa presente; y comparecencia y presente en tanto caracteres de la presencia son modos del tiempo. De ahí que el análisis del enunciado y la proposición deben abordarse con arreglo al tiempo y los caracteres en base a los cuales estos fenómenos son temporales se designan como temporarios; «temporario» porque el término temporal se emplea primariamente en el discurso natural y prefilosófico. Se trata de evitar el vocablo cotidiano, pues generalmente designa simplemente que algo transcurre, que sucede, que se realiza en el tiempo; mientras que cuando decimos que un fenómeno es temporario significa que algo se caracteriza por medio del tiempo, no sólo que transcurre en el tiempo.

Para esta tarea, Heidegger propone la construcción de una cronología fenomenológica, donde cronología no alude a la disciplina histórica que trata sobre el cómputo del tiempo, sino a un logos del tiempo. La tarea de una cronología fenomenológica es la investigación de la determinación temporaria de los fenómenos, es decir, de su temporalidad, y por tanto, la investigación del propio tiempo<sup>100</sup>. Pero con esto se quiere decir que la problemática de la cronología es la mostración de la temporalidad en las conductas de la propia existencia, que es el fundamento o el horizonte previo desde el cual se enuncia o se afirma. La verdad, entonces, se remonta a un horizonte anterior, donde la temporalidad de la existencia es una suerte de condición trascendental.

En conclusión, la cuestión de la verdad y la falsedad se sitúa en el horizonte de la analítica del *Dasein*, pero sólo en la medida que está explícita la temporalidad<sup>101</sup>. Además, tras un esbozo de lo que sería esta cronología fenomenológica, que posteriormente desaparece en *Ser y Tiempo*, Heidegger reconoce que esa vía de

---

<sup>100</sup> Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Obra citada, pág. 163

<sup>101</sup> Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El Ser y Tiempo de Heidegger*. Barcelona: Antrhopos, 1989, pág. 92

búsqueda de otro sentido del tiempo requiere una previa aclaración del concepto de tiempo de la tradición filosófica, que en estos cursos es denominado tiempo vulgar, el cual se caracteriza principalmente como el tiempo-ahora, luego de hacer un recorrido por la *Física* aristotélica hasta una breve referencia al pensamiento de Bergson.

En este contexto la lectura de Aristóteles, Agustín y Kant es fundamental; puesto que por el primero se reconoce el origen del concepto vulgar del tiempo, mientras que por Agustín se alumbra una posibilidad de superación de Aristóteles, y con Kant, se muestra el carácter horizontal-trascendental del tiempo.

## **La crítica del joven Heidegger a las concepciones tradicionales del tiempo**

### **Aristóteles**

En el libro IV de la *Física*, del capítulo diez al catorce, Aristóteles desarrolla su concepción del tiempo. El abordaje de esta problemática tiene en todo momento a la vista la constitución aporética del tiempo, por lo que Aristóteles pretende realizar una investigación de su constitución ontológica, que tiene por punto de partida aclarar «si hay que incluirlo entre lo que es o entre lo que no es, y estudiar después su naturaleza»<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Aristóteles. *Física*. Libro VI. Capítulo I

El problema del tiempo se halla presente como asunto filosófico desde los orígenes, ya en el poema de Parménides puede constatarse esta intrínseca relación entre tiempo y metafísica; Xavier Zubiri sugiere que desde el orto mismo de la filosofía occidental, ya en las sentencias de Anaximandro, aparece la problematización del vocablo<sup>103</sup>. Pero se ha coincidido en señalar al tratamiento aristotélico como la primera exposición sistemática sobre el tema. No sólo porque recoge algunas opiniones anteriores y fija su posición frente a ellas, sino que expone las dificultades con que se debe contar en su investigación.

La cuestión es que el tiempo es algo sumamente incomodo de tratar. Aristóteles ve esta incomodidad en que el tiempo parece nos ser totalmente, o es pero de manera oscura y difícil de captar, ya que una parte de él ha acontecido y ya no es, mientras otra esta por venir y no es todavía. En esto reside precisamente la dificultad, porque parece imposible que «lo que esta compuesto de no ser tenga parte en el ser».

El tiempo, como lo que no es o lo que es apenas y débilmente, se muestra a primera vista como una realidad segmentada, compuesta de partes –lo sido, el porvenir y el ahora (pasado, presente y futuro). Pero si ha de existir algo divisible en partes, es necesario que cuando exista, existan también sus partes. Sin embargo, aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han sido, otras aún no. Pero lo que es del tiempo, es decir, el ahora no es una parte, pues la parte es la medida del todo, y el todo tiene que estar compuesto de partes y no parece que el tiempo este compuesto de horas.

Para superar esta aporía, Aristóteles considera que la única manera de captar la constitución ontológica del tiempo, su naturaleza y estructura, es abordándolo desde el movimiento, pero distinguiendo movimiento y tiempo, ya que un movimiento puede ser rápido o lento, mientras que esto no tiene sentido decirlo del tiempo, ya que la

---

<sup>103</sup> Zubiri, Xavier. “El concepto descriptivo del tiempo”. *Realitas II*. 1974-1975, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri (1976): 7-47

rapidez o lentitud lo son respecto de él. El tiempo, dice, es algo que pertenece al movimiento, es el número del movimiento según lo anterior o posterior.

El tiempo no es un movimiento, pero no existiría sin él, ya que solamente existe cuando el movimiento comporta un número. Ahora bien, el tiempo no existe sin el alma, ya que si no existe nada que verifique la operación de numerar, nada habría susceptible de ser numerado y, por tanto, tampoco habría número ni tiempo. De esta manera, no puede haber tiempo sin el alma.

Además, la negación del ahora como parte posibilita y construye la aporía exotérica desde el trasfondo de la concepción aristotélica del *continuum*. Desde allí observa Aristóteles la dificultad, y conjetura negativamente sobre el tiempo como composición de horas: «al parecer el tiempo no se compone de horas».

En esta línea, leemos en el libro IV de la Física que el movimiento es siempre diferente, así lo es también el tiempo, pero el tiempo asumido en su totalidad es idéntico. El ahora, en efecto, es idéntico respecto a lo que ya era, pero en su esencia es diferente, y el instante mide el tiempo determinándolo en un antes y un después. El ahora es por un lado idéntico, pero por otro lado no lo es. En cuanto es un ser en la sucesión, es diferente pues ésta es la esencia del ahora, pero en cuanto a lo que ya era el ahora es idéntico, en su misma naturaleza de ahora, tiene la extraña peculiaridad de ser algo siempre distinto de sí mismo.

Decimos que el ahora de ayer es igual al de hoy atendiendo por así decirlo a su razón abstracta o a su definición general. Pero si nos fijamos en lo que de verdad es el ahora, advertimos su esencia casi contradictoria, pues es propio del ahora su continuo renovarse, en cuanto el de ayer es distinto del de hoy y del de mañana. Aristóteles, interpretando el tiempo meramente desde el ahora, resume la peculiar esencia del ahora y por tanto del tiempo: el ahora es lo mismo considerando lo que siempre era, es decir, en cada instante él es un ahora; su esencia, su aquello que es, es siempre lo mismo, y sin embargo cada ahora por su esencia es en cada instante un otro, el ser ahora es



siempre un ser de otro modo. La cuestión fundamental es que el ahora articula y determina el tiempo en su perspectiva del antes y después.

Y dado que el cambio de lugar es al igual que todo otro cambio un hecho temporal, corresponde al concepto de tiempo el primer lugar en este conexo. Podemos entender como sigue la definición aristotélica del tiempo: el tiempo es una magnitud continua, compuesta de horas, más particularmente, es la magnitud del movimiento o, mejor aún, del acontecer desde el punto de vista de su orden de sucesión. Se entiende aquí movimiento por acontecer, porque justifica el hecho de que en estos pasajes de la Física la palabra es empleada en el sentido más amplio posible, en el sentido de todo hecho pensable cualquiera, psíquico o físico<sup>104</sup>. Así en aquel famoso pasaje que dice: «pues aun si fuera oscuro, y no sintiéramos ninguna clase de impresión de la parte del cuerpo, pero si un movimiento se hiciera sentir en el alma, tendríamos de inmediato la impresión de un lapso de tiempo».

Con la discusión del concepto de tiempo aparece el notable problema de si el tiempo, que es un número, o más bien algo numerable, puede existir en ausencia de un alma capaz de contar y pensar. La respuesta es contundente, se sostiene que la cuestión conduce a otra más profunda en la que se halla implícita, es necesario recordar la afirmación a propósito de la cual cabría hablar de una suerte de criticismo: «el alma es en cierto sentido el conjunto de todas las cosas».

Heidegger, por su parte, cree que la concepción aristotélica del tiempo ha permeado toda la historia de la metafísica. Esto es así porque Aristóteles y la filosofía occidental han privilegiado ontológicamente a la *ousia* o entidad. Entendiendo por *ousia* lo que yace ahí delante y así está en acto, es presencia, presente; una comprensión que, a su juicio, supone privilegiar sólo un momento del tiempo, el presente.

---

<sup>104</sup> Gomperz, Theodor. *Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la Antigüedad*. Tomo III. Buenos Aires: Editorial Guaranía, 1952, pág. 131

Este eludir al tiempo en su riqueza es, precisamente, lo decisivo para la metafísica, pues no es una omisión inofensiva, sino que constituye la condición de posibilidad para la constitución de la metafísica occidental. La cuestión clave de la metafísica, que la metafísica eludiera y olvidara, es justamente aquella que el mismo Heidegger puso en el centro de su pensamiento. Es la pregunta por el sentido del ser, por el ámbito donde el ser se manifiesta, acontece en el ente y es comprendido por el ser humano. La metafísica es esencialmente un olvido, este olvido le da a la metafísica su propio sentido<sup>105</sup>.

El olvido del ser está, según Heidegger, íntimamente ligado a la esencia del tiempo concebido por Aristóteles. La exégesis aristotélica del tiempo privilegiaría el «ahora» y, por consiguiente, el presente. La metafísica occidental entiende al ser como presencia, y como presencia permanente. En la *Física* de Aristóteles se da la confirmación de que el ser estaba concebido como presencia, en el marco de la concepción del tiempo como ahora.

Para Heidegger, por el contrario, el tiempo auténtico, visto fenomenológicamente, no tiene que ver con la comprensión vulgar del tiempo expresada desde Aristóteles. La idea de presencia determina la concepción griega del ser y verdad, y ello de tal modo que llega a ser determinante para todo el pensamiento posterior. Para evitar el «presencialismo» aristotélico, Heidegger va a reflexionar largamente sobre la potencia, entendida en el sentido presocrático de poder, poderío, capacidad<sup>106</sup>. Por esta vía pretende conseguir un acercamiento más logrado a una nueva idea de temporalidad.

Ahora bien, lo más grave de la influyente concepción aristotélica del tiempo está en que en toda la historia del pensamiento occidental falta un acercamiento

---

<sup>105</sup> Vial Larraín, J. D. “El tiempo en Aristóteles”. *Enrahonar*. 15 (1989): 11-19

<sup>106</sup> Segura Peraita, Carmen. *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*. Madrid: Edición de Fernando Bodega Quiroga, 2007, pág. 34

originario a la vida fáctica, que esta experiencia del tiempo, la aristotélica, dificulta y reprime. Y es que no es posible entender a la vida originariamente desde una visión restringida del tiempo, la inminente temporalidad de la vida fáctica demanda de una revisión del concepto de tiempo que permita pensar la temporalidad de la vida desde un nuevo horizonte. El tiempo tal y como lo entendió Aristóteles está pensado desde la naturaleza, debe superarse este reduccionismo con tal de llevar a cabo una investigación que muestre el sentido originario del tiempo.

### **Agustín**

Agustín expone su concepción del tiempo en el libro XI de las *Confesiones*. Por otra parte, su *Ciudad de Dios* nos da sugerentes afirmaciones sobre el origen del tiempo. El obispo de Hipona ve en todo momento la cuestión del tiempo desde el horizonte de la creación. Lo que plantea inmediatamente un radical distanciamiento del pensamiento griego. Y es que para los griegos no existió la posibilidad de pensar un comienzo absoluto, la *physis* es eterna, y en este sentido, tanto el tiempo como la historia son circulares, es decir, eterna repetición.

Para Agustín es absolutamente claro que el tiempo fue creado por dios. Sin embargo, no fue creado en un determinado momento, porque afirmar esto sería una contradicción, puesto que no podemos suponer un tiempo anterior al tiempo. Está claro que dios es eternidad más no temporalidad, en este sentido tiempo y eternidad se contraponen, el tiempo es algo específicamente mundano, mientras que la eternidad es lo divino. Según él, en la eternidad no existe cambio y, por consiguiente, la ausencia del tiempo en ella es absoluta.

En el principio todo tuvo comienzo, de lo que se deduce entonces que allí comenzó el tiempo. Así pues, antes de la creación no hubo tiempo, y no puede decirse que antes de ella transcurrieron infinitos siglos, puesto que no existían aún; y por eso mismo ningún tiempo es coeterno de dios: si el tiempo fuese eterno con dios,

permanecería y entonces ya no sería tiempo. Agustín rompe con la concepción helénica del tiempo regido por la necesidad ya que su aceptación le hubiese impedido forjarse un concepto del tiempo histórico, que sólo era posible dentro de una doctrina creacionista. Sin un comienzo del tiempo simultáneo a la creación era imposible determinar el sentido del devenir histórico<sup>107</sup>.

El tiempo es algo esencialmente vinculado al cambio, y en este sentido, como en Aristóteles, al movimiento. Los tiempos son creados debido a la alteración de las cosas<sup>108</sup>. Por esta misma razón, no hay tiempo que sea del todo presente a la vez. Lo que ocurre, según él, es que el tiempo futuro empuja al tiempo pasado y sigue detrás de él. El pasado y el futuro son creados y ambos fluyen de lo que es siempre presente: el pasado no existiría si no hubiera algo que se consumiese; no habría futuro si no hubiera algo que se acercase, y no habría presente si no hubiera algo<sup>109</sup>.

De esto se concluye que no hubo tiempo alguno antes del mundo porque para que haya temporalidad es necesario que se de alguna mutación, algún movimiento:

Sí es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Muñoz, Gemma. “El tiempo en San Agustín”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*. 7(1989):37-42

<sup>108</sup> Agustín. *Confesiones*. Barcelona: Vosgos, 1975, pág. 215

<sup>109</sup> Suter, Ronald. “El concepto de tiempo según San Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein”. *Any*. 19-20 (1965): 98-111

<sup>110</sup> Agustín. *La ciudad de Dios*. XI, 6

El Santo se refiere aquí a una suerte de tiempo objetivo que nace con las formas materiales y es inherente a ellas, lo cual hace que sea inconcebible un tiempo independiente de las cosas materiales, así como unas cosas materiales que no generen los tiempos. La realidad material no es simultánea, no es un conjunto estático, sino que es sucesión, transcurrir, un llegar a ser para tender a no ser.

El tiempo permite establecer una clara distinción entre las regiones del ser, a mayor distancia de dios en la escala del ser, mayor temporalidad encontramos. Dios es la esencia suprema, es decir, el que existe en grado sumo, y, por tanto, es inmutable; ahora bien, al crear las cosas de la nada, les dio el ser, pero no un ser en sumo grado, sino a unas les dio más ser y a otras menos, creando así un orden de la naturaleza basado en los grados de sus esencias.

Hace falta señalar que junto a esta especie de tiempo objetivo debemos resaltar el aporte de Agustín en cuanto a la experiencia humana del tiempo, cosa que lo distancia significativamente de la propuesta aristotélica. El fenómeno del tiempo, en consecuencia, adquiere en San Agustín, una trascendencia metafísica a partir de la inherencia y el plegamiento sobre sí del tiempo del mundo y del tiempo interior, que no se diluye en la temporalidad de las vivencias del espíritu, sino que es, también, forma originaria de la estructuración de los fenómenos del mundo: temporalidad y eternidad, tránsito terreno y permanencia espiritual, se entran en la constitución real de la criatura humana.

En primer lugar, para Agustín los tres momentos del tiempo están unidos entre sí en una estructura, y los tres, de alguna forma, tienen existencia, sólo se puede percibir el tiempo, que es un continuo pasar, desde la permanencia. Los humanos percibimos y medimos el tiempo desde lo que permanece, es decir, desde nuestro espíritu. Gracias a nuestro espíritu medimos el tiempo, le damos alguna consistencia, lo alcanzamos; no obstante, debe notarse que el espíritu no es equiparable con el alma aristotélica.

No está diciendo que es el espíritu el que crea el tiempo, sino que confiere una permanencia que permite medirlo. Así, de nada que eran el pasado y el futuro en el

flujo temporal objetivo, pasan a participar de la consistencia del espíritu. Y, al quedar el tiempo incluido en el alma misma, queda concebido como una distensión del alma<sup>111</sup>. El alma existe recordando, atendiendo, deseando o proyectando; y el ser humano vive actuando y desarrollándose en el tiempo: es la única criatura capaz de asumir el tiempo en su espíritu, pues sólo él tiene conciencia de la duración, y, en este sentido, sólo él posee presente, pasado y futuro.

Esto implica que el ser humano tenga una experiencia propia del tiempo, diferente a como el tiempo le va a las cosas materiales. El ser humano no es un qué, es un quién; no es algo, sino alguien; no es una cosa, sino una persona que puede asumir su propio destino. No se limita a sufrir el tiempo como los demás seres vivientes, sino que lo conoce, lo vive conscientemente, le da un significado y una consistencia, pero no sólo de percibir el tiempo, sino también puede trascenderlo y escapar, en cierto sentido, al devenir de las realidades mundanas.

Desde un punto de vista, siente la temporalidad de una forma trágica y desgarradora: las cosas de este mundo pasan y mueren, y nosotros con ellas, no puede encontrar descanso ni felicidad en las cosas terrenas que vienen y van, pues, aunque sean buenas, no son los verdaderos bienes, ya que no permanecen, se deslizan y fluyen. El alma humana ama el ser y ama el descanso en las cosas que ama, pero en las cosas perecederas no encuentra apoyo donde descansar, porque carecen de estabilidad.

Pero desde un punto de vista existencial, Agustín admite la temporalidad como algo eminentemente positivo. Dios no hizo el mundo de una vez y para siempre, perfecto y acabado desde el primer instante, sino que lo creó en un estado de vía: el tiempo es el medio a través del cual las criaturas van realizando su ser, el medio a través del cual el mundo, la creación entera, debe alcanzar el estado de perfección.

Por lo que respecta a Heidegger, hay que subrayar que lo que interesa de Agustín es su pensamiento sobre la vivencia de la existencia en el cristianismo primitivo, porque también esto tiene que ver con la temporalidad. Si bien se reconoce

---

<sup>111</sup> Agustín. Confesiones: XI, 26

la pertinencia del análisis agustiniano, cuando Heidegger presenta su propia concepción del tiempo, la versión de San Agustín es considerada desde un punto de vista fundamentalmente crítico. Posteriormente, Heidegger reconocerá en el análisis agustiniano una descripción de lo que él denomina tiempo del mundo. Con tiempo del mundo se refiere a la temporalidad subyacente a cualquier experiencia significativa, al modo que tiene el existente humano de comportarse en el mundo y la estructura temporal que determina dicha experiencia. Pero esta estructura temporal no se corresponderá con el momento más originario del fenómeno de la temporalidad<sup>112</sup>.

Para Heidegger, los escritos de Agustín muestran a un *Dasein* intentando lograr comprensión acerca de su carácter de ser a partir de la concentración en dicho mundo del «sí-mismo». San Agustín permite, pues, reconocer la particular acentuación del vivir fáctico en el mundo del sí mismo que es propia del cristianismo y, además, la posibilidad de explicitar ese vivir a través de la «experiencia íntima de sí mismo».<sup>113</sup>

En las *Confesiones*, Heidegger reconoce caracteres fundamentales del ente del que se ocupa la filosofía, caracteres que el pensamiento cristiano permitiría mostrar. Así, por ejemplo, San Agustín señala repetidamente la dispersión en la que el vivir se ejerce. Éste se ocupa siempre de los contenidos mundanos, de las significatividades en las que va efectuando su vivir, sin preocuparse por el modo en que él está ahí, por su modo de ser. Generalmente, el *Dasein* está completamente sumergido en esas significatividades, en los asuntos cotidianos, ocupándose con tal o cual cosa. A este estar completamente dado a las significatividades y perderse por ellas y en ellas lo denomina, apoyándose también en San Agustín, carencia.

Pero no sólo estos conceptos están directamente inspirados en la interpretación agustiniana del vivir humano. Como hemos dicho, el *Dasein* se relaciona con los contenidos mundanos, con las significatividades, de modo tal que se ocupa de ellas y,

---

<sup>112</sup> Corti, Agustín. "Heidegger, interprete de San Agustín: el tiempo. Nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las Confesiones de san Agustín". *Revista de Filosofía*. 32. 1 (2007): 143-163

<sup>113</sup> Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 1997, pág. 30

por así decir, está ocupado por ellas. Esta ocupación es uno de los caracteres fundamentales del *Dasein* y se designa como un *curare*, Heidegger lo llamará *Sorgen*: cuidar. El cuidar en sentido heideggeriano expresa justamente la falta de cuidado en sentido cotidiano, el puro y simple relacionarse con algo, entonces, una de las modalidades de esa *cura*, de las formas en que este cuidado se realiza, será la *curiositas*: la avidez de novedades.

Posteriormente, este concepto de cura o de cuidado se convertirá en *Ser y Tiempo* en el modo fundamental del ser del *Dasein*: Si la temporalidad constituye el sentido originario del ser del *Dasein*, y si a este ente en su ser le va este mismo ser, entonces, el cuidado tendrá que hacer uso del tiempo y, por consiguiente, contar con el tiempo, porque el fundamento ontológico originario de la existencialidad del *Dasein* es la temporeidad.<sup>114</sup>

## **Kant**

El abordaje kantiano de la cuestión del tiempo es novedoso en relación a los planteamientos de Aristóteles y Agustín. Kant no comienza por darnos cuenta de la realidad del tiempo objetivo. Fiel a la distinción entre cosas en sí y fenómenos, el fenómeno del tiempo implica una tematización singular, Kant intenta determinar una especie de conciencia moderna del tiempo en oposición a una conciencia clásica o una conciencia antigua del tiempo.

Ahora bien, los cimientos de la *Crítica de la razón pura* se definen en la *Estética trascendental*, el principio fundamental es: el conocimiento comienza con la experiencia, pero no se identifica con la experiencia<sup>115</sup>. Para Kant no hay duda que

---

<sup>114</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003, pág. 232

<sup>115</sup> Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (Tomo I)*. Barcelona: Herder, 1986, pág. 87



todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero no se origina en la experiencia.

La investigación kantiana, cuyo objeto es dar cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento a través de someter a juicio a la razón, asume radicalmente que el acto de juzgar y percibir son irreductiblemente diferentes. En consecuencia, la experiencia inmediata de las cosas no se corresponde con el conocimiento que tenemos de ellas.

Kant establece una diferencia radical entre entendimiento y sensibilidad; por medio de la sensibilidad nos son dados los objetos y sólo nos son proporcionadas las intuiciones; el entendimiento, por su parte, piensa los objetos, en este se originan los conceptos<sup>116</sup>.

En la *Crítica de la razón pura* el proyecto kantiano se define como el establecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento a través del método trascendental. La investigación trascendental implica mostrar cuáles son los supuestos ontológicos del conocimiento. En la *Estética trascendental* se exponen las categorías que permiten comprender cómo tenemos experiencia de las cosas, previo a conocerlas.

En este contexto, el tiempo y el espacio son entendidos como las formas puras *a priori* de la sensibilidad, por medio de las cuales es posible la percepción de un objeto. De tal forma que cuando tenemos experiencia de algo, lo que hacemos es enmarcarlo en el espacio y el tiempo, el sujeto impone estas formas de la sensibilidad para poder tener acceso a las cosas. En efecto, todo objeto está en el espacio y en el tiempo, o al menos en el tiempo.

Pero espacio y tiempo no son algo real en sí mismo, ni expresan relaciones de coexistencia o de sucesión entre cosas reales, sino son la forma *a priori* de nuestro conocimiento sensible. Por medio de la exposición metafísica demuestra Kant que estas formas *a priori* son de hecho; mientras que por la exposición trascendental se

---

<sup>116</sup> Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tomo I. Buenos Aires : Losada, 1967, pág. 145

demuestra que estas formas de la sensibilidad son condiciones más que de hecho de derecho.

Espacio y tiempo no representan, en el marco de la *Estética trascendental*, ninguna propiedad de las cosas en sí mismas ni en su relación recíproca, es decir, ninguna determinación de los objetos en cuanto tales. El tiempo, por su parte, no es más que la «forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno». El tiempo está dado *a priori* en el espíritu con anterioridad a la percepción de cosas. El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. Mientras que el espacio es una forma que define una región de lo sensible, el tiempo define lo sensible interno y externo, porque todo lo sensible se refiere a la sensación y toda sensación, por ser un estado de la mente, pertenece a la sensibilidad interna y está sometida a la forma del tiempo<sup>117</sup>.

Sin embargo, el tiempo desempeña un papel fundamental no sólo en la intuición sensible de los objetos, también en la *Analítica de los principios* posibilita mostrar cómo se realiza la subsunción de las intuiciones de la sensibilidad en conceptos; concretamente, el tiempo es el quicio de la teoría del esquematismo donde Kant trata de solucionar las relaciones entre sensibilidad y entendimiento.

El esquema trascendental es el tercer término que permite la mediación entre las intuiciones de la sensibilidad y las categorías, mediante esto es posible pensar los objetos y no sólo tener noticia de ellos. El esquema es un producto de la imaginación trascendental, el esquema es el método según el cual la imaginación construye una imagen. Tal y como lo dice Kant:

A esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a lo que yo llamo el esquema de este concepto. En realidad, a la

---

<sup>117</sup> Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (Tomo I)*. Obra citada, pág. 94

base de nuestros conceptos puros sensibles no hay imágenes de los objetos, sino esquemas<sup>118</sup>

Volviendo a la cuestión del tiempo, el esquema trascendental, condición formal y pura de la sensibilidad, coincide con el tiempo. El tiempo, como condición formal de lo múltiple del sentido interno, del encadenamiento de todas las representaciones, encierra una multiplicidad *a priori* en la intuición pura. Una aplicación de la categoría a que, como esquema de los conceptos puros del entendimiento, sirve de término medio para subsumir los fenómenos en una categoría.

Por ejemplo, el esquema de la substancia es la permanencia en el tiempo; el esquema de la casualidad es la persistencia regular del orden sucesivo de los fenómenos en el tiempo; el esquema de la posibilidad es la concordancia de las diferentes representaciones con las condiciones del tiempo en general y, el esquema de la realidad es la existencia en un determinado tiempo. En conclusión, la posibilidad de los diferentes modos de experimentar la realidad esta esencialmente vinculada al tiempo, es decir, para Kant hay un intrínseca relación entre ser y tiempo.

Para Heidegger, Kant fue el único pensador que tanteo una visión del significado originario del tiempo, sin embargo, en su intento no alcanzó una visión fundamental<sup>119</sup>. Una muestra de ello es cuando Kant afirma en la *Crítica de la razón pura*:

En vista de los fenómenos y su mera forma, este esquematismo de nuestro entendimiento es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos apoyos difícilmente los aprenderemos jamás de la naturaleza y los pondremos desocultados ante sus ojos

---

<sup>118</sup> Kant. *Crítica de la razón pura*. Tomo II. Buenos Aires : Losada, 1967

<sup>119</sup> Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Obra citada, pág. 164

Quizá sean, según Heidegger, los fenómenos que se mueven en torno a la temporalidad y el tiempo los juicios más secretos de la razón ocultos en la profundidad del alma humana. Sin embargo, aunque Kant haya tanteado estas cuestiones, una serie de impedimentos propios de su filosofía le ocultaron el asunto.

En primer lugar, resalta su típica división entre sensibilidad y entendimiento, lo que impide que Kant pueda poner algún tipo de sentido en relación con el tiempo todo lo que cae del lado del entendimiento. En concreto, en la medida en que las formas de la intuición, espacio y tiempo, corresponden a la sensibilidad, el tiempo cae completamente del lado de la sensibilidad; mientras todo lo que corresponde al entendimiento es pretemporal, lo que constituye una vieja distinción entre el dominio atemporal de la lógica y la temporalidad de lo histórico, entre vida y pensamiento. Esta división es lo que le impidió ver en general las temporalidades dentro de las operaciones del entendimiento.

Por otra parte, la versión kantiana del concepto de tiempo se mueve en el marco de la tradición filosófica de Leibniz y Newton. El tiempo es, para la tradición filosófica, el esquema del orden y de la determinación ordenante de la multiplicidad de lo dado en la receptividad de la sensibilidad. Dicho tajantemente, como en Aristóteles, el tiempo está limitado y referido únicamente a la naturaleza.

Dicha concepción del tiempo, es la descubierta por Aristóteles en la *Física*, en ella el tiempo se toma y se obtiene mirando al mundo objetivo; mediante la observación de los procesos del mundo y a la forma de sus determinaciones se puede hallar el tiempo. El asunto es que si, en realidad, es la única forma de entender al tiempo.

La respuesta de Heidegger a esto es tajante, es necesario liberarse de esta comprensión tradicional del tiempo, con el afán de plantear un acceso originario a la temporalidad del tiempo, a su constitución última, que en primera instancia apunta, no al esquema de las determinaciones de ordenación de las modificaciones de la

naturaleza, sino a la propia existencia, a la vida fáctica que finalmente adopta la forma de una explicitación del tiempo a partir de una analítica de los modos del ser del Dasein o existencia humana.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger sigue sosteniendo que Kant es el primero y único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporalidad del tiempo<sup>120</sup>. Lo que no es de extrañar, puesto que su posición respecto a Kant se elaboró en los albores del nacimiento de *Ser y Tiempo*. Por lo que la crítica expresada en dicha obra nos sirve perfectamente para iluminar con mayor profundidad las cuestiones que venimos abordando.

En *Ser y Tiempo* se plantean dos razones que hicieron imposible la penetración en el fenómeno originario del tiempo. Por una parte, la completa omisión de la pregunta por el ser y, en conexión con ello, la falta de una ontología temática del Dasein o, en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. Pero, además, su análisis del tiempo, pese a que pudo retrotraer este fenómeno al sujeto, queda orientado por la comprensión vulgar y tradicional del tiempo, lo que impide desentrañar el fenómeno de una determinación trascendental del tiempo en su estructura y función propias.

Por medio de esta doble influencia de la tradición, la *conexión* decisiva entre el tiempo y el sujeto queda envuelta en una total oscuridad y ni siquiera llega a ser problema. Al adoptar la posición ontológica cartesiana, Kant incurre en una omisión esencial. Esta omisión es decisiva, precisamente en la línea más propia del pensamiento de Descartes. Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo radical deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el modo de ser del *Dasein* humano.

---

<sup>120</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Obra citada, pág. 34

En este encuentro con Kant, Heidegger ve un pensamiento que dentro de la filosofía moderna de la subjetividad ha descubierto que la finitud es más originaria que la omnipotencia del sujeto. El intento kantiano de la temporalización trascendental de la experiencia muestra a Heidegger una novedosa manera de abordar el fenómeno del tiempo, para el caso, desde la explicitación de las estructuras ontológicas e inmanentes del Dasein en cuanto ser histórico y finito.

## **Temporalidad e historicidad**

Con la exposición que hemos hecho de las principales líneas del pensamiento del joven Heidegger, queda claro que su filosofía se desarrolla en contante diálogo con la tradición filosófica. De hecho, él considera que hoy la filosofía sólo puede hacerse en el marco de la superación de la metafísica occidental. Esta superación es un penetrar en la esencia de la metafísica, y desde las entrañas, destruir sus pilares, con el objeto de mostrar el olvido fundamental de la filosofía, a saber, la pregunta por el ser.

Con el abordaje del pensamiento aristotélico, como la expresión más importante e influyente de la metafísica occidental, se ha aclarado que el olvido del ser radica en la esencia estructural de la metafísica, la cual se erige desde una concepción impropia del tiempo. En efecto, tiempo y ser han sido los asuntos más apremiantes del pensamiento filosófico desde Parménides. Sin embargo, la metafísica es la historia del olvido del ser, por tanto, un acceso originario al verdadero tiempo permite acceder al ser. La superación de la metafísica depende de un acceso originario al tiempo verdadero.

En esta línea, la tematización de la experiencia de la vida en el cristianismo primitivo permitió descubrir un modo del tiempo que se remonta al tiempo objetivo de la física. Primariamente el tiempo no está vinculado a la naturaleza, sino a la existencia. Por lo que una explicitación de las estructuras ontológicas del *Dasein* o existencia humana podrá mostrarnos en qué consiste esta temporalidad originaria de la existencia. Pero si hablamos de existencia humana hablamos de historia, en tanto expresión del despliegue temporal de la vida. De ahí que tiempo e historia sean, cuando nos referimos a la existencia humana, dos modos inseparables de ser del *Dasein*.

Además, la lectura de las Confesiones de san Agustín, junto con las intuiciones de Dilthey y Kierkegaard, ponen a disposición un rico caudal de conceptos que facilitan la expresión de las categorías ontológicas del *Dasein*. Sin embargo, es importante aclarar que si bien la vida remite al ser humano, la investigación heideggeriana no es una antropología filosófica, puesto que el cometido fundamental no es definir la esencia del ser humano, sino, por el contrario, aclarar cómo la existencia se despliega desde sí misma; es decir, no se responde al qué de la vida, sino al cómo.

Esto demanda de un nuevo arsenal conceptual, puesto que las categorías de la metafísica son insuficientes, ya que están pensadas a partir de una determinada realidad, la sustancia. La vida humana en su formalidad no puede objetivarse con categorías fijas, ya que una de sus características fundamentales es su movilidad, la vida es incesantemente dinámica, por ello, Heidegger no apunta hacia conceptos objetivantes, sino hacía indicadores formales, que no pretenden decir algo sobre el contenido de las cosas, al contrario, los indicadores formales, lo que en el lenguaje de *Ser y Tiempo* constituyen los existenciaros, tratan de ser una referencia del cómo o modalidad de la vida fáctica<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, 2008, pág. 87

Pero la limitación material de estos conceptos filosóficos no es tanto una insuficiencia, el contenido significativo de estos no mienta directamente aquello de lo que se refiere, sólo ofrece una indicación. Los indicadores formales son conceptos dinámicos, no deben ser comprendidos como nexos normativos, lo indicado, en su forma, no debe ser hipostasiado<sup>122</sup>.

Otro hallazgo fundamental es respecto a la idea de tiempo en la *Crítica de la razón pura*. Heidegger no se cansa de señalar que Kant es el único filósofo que apenas ha alcanzado a roscar la cuestión del tiempo. La gran enseñanza kantiana se encuentra en la interpretación de la doctrina del esquematismo. Como ya se ha dicho, el tiempo es condición formal-trascendental de la experiencia, sin embargo, esta experiencia remite en Kant a un modo limitado de esta, la temporalidad según Heidegger debe ser elevada a un nivel trascendental-horizontal de la totalidad de la experiencia humana. La gestación de la vida del *Dasein* es temporal, porque el tiempo es la condición de posibilidad de su ejecución.

A estas alturas sabemos con exactitud que tiempo, ser, historia y existencia son los puntos fundamentales de la filosofía heideggeriana desde su juventud. Aunque, se aborden de manera diferente según la ocasión, la problemática ontológica del sentido del ser vertebrada todo el pensamiento filosófico heideggeriano.

Volviendo a la cuestión del tiempo, Heidegger considera que la concepción del tiempo objetivo y vulgar es insuficiente. Por ello es necesario, establecer las condiciones de posibilidad de una explicitación del tiempo originario, sabemos que esto se expresa en una exposición detallada de la constitución ontológica de la existencia humana, de la articulación categorial de la vida.

Este cometido se desarrolla fundamentalmente en dos documentos. El primero es la conferencia de 1924 sobre el tiempo, dictada ante la Sociedad Teológica de

---

<sup>122</sup> Escudero, Jesús Adrián. "Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana". *Dianoia*. 52 (2004): 25-46



Marburgo. El otro texto es el tratado sobre el concepto de tiempo también de 1924. Este último fue redactado a la sazón de la publicación de la correspondencia entre Dilthey y el conde Paul Yorck. La dirección de la revista *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft un Geistesgeschichte* encargó a Heidegger una recensión del epistolario previsto para publicarse en 1925. Sin embargo, nuestro filósofo aprovechó para hacer una presentación de sus avances en cuanto al asunto del tiempo y de la historia, además de sentirse motivado al estar absolutamente sorprendido de la superioridad que mostraba el conde Yorck en todas las cuestiones filosóficas fundamentales.

A nuestro entender, ambos documentos, tanto la conferencia como el tratado, constituyen un momento fundamental en el proceso de elaboración de *Ser y tiempo*. En estas se sientan las bases de un análisis de las estructuras ontológicas de la existencia humana y de una consideración del tiempo a partir de la reflexión sobre la muerte, que anticipa terminológica, sintáctica y temáticamente el proyecto filosófico de 1927<sup>123</sup>. Incluso el mismo Heidegger en una nota de *Ser y Tiempo* manifiesta que «las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis con ocasión de una conferencia pública (julio 1924) sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo»<sup>124</sup>.

En el tratado sobre el concepto de tiempo, Heidegger comienza por reconocer que todos los trabajos de Dilthey se mueven por el impulso de lograr una comprensión científica de la realidad espiritual, social e histórica del hombre<sup>125</sup>. Desde Dilthey, la preocupación por llevar a cabo una investigación sobre los caracteres básicos de la historicidad figura como una cuestión decisiva. El esfuerzo de Dilthey por sustituir el puro sujeto cognoscente kantiano por el hombre entero en su condicionalidad histórico-

---

<sup>123</sup> Escudero, Jesús Adrián. “Heidegger y el concepto de tiempo”. *Éndoxa*. 11 (1999): 211-226

<sup>124</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Obra citada, pág. 264

<sup>125</sup> Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder, 2008, pág. 15

social, es similar a la vocación heideggeriana de abandonar la ontología tradicional del sujeto en favor de la ontología del Dasein. El propio Heidegger da varias veces testimonio de su reconocimiento a la obra de Dilthey; exalta, en principio, la importancia ontológica del todo de la vida humana en su conexión estructural y evolutiva, pero cuestiona la insuficiencia del lenguaje metafísico tradicional de la conceptualización del hombre como ser corpóreo-anímico-espiritual hecha por Dilthey.

No obstante, consideró que la problemática fundamental de Dilthey implicaba la tarea de una ontología de lo histórico. Sólo en la ontología se puede realizar la tendencia a comprender la historicidad. Por otra parte, la comprensión que Yorck tiene de la historia deja claro que semejante ontología no puede seguir el camino de la ciencia histórica y de su objeto. En realidad, la existencia humana constituye el terreno fenoménico de dicha ontología, pero hay que poner al descubierto la constitución ontológica del Dasein a través de una exposición positiva del fenómeno del tiempo.

En la segunda parte del tratado Heidegger expone los caracteres ontológicos originarios del *Dasein*. Se trata aquí de exponer como es el *Dasein* en el mundo, es decir, esclarecer su modo de ser-en-el-mundo. Mundo y Dasein son los correlatos originarios de este modo de ser. Mientras el carácter de ser del *Dasein* es la ocupación, a saber, el habérselas con las cosas en cuantos útiles; el carácter de ser del mundo es la significatividad, una suerte de entramado de sentido que articula las posibilidades de ocupación del *Dasein*.

El *Dasein* se hace la vida proyectado posibilidades de ser, el Dasein es esencialmente un ser proyectivo, que elige entre unas u otras posibilidades, aunque este acto de elección no es necesariamente reflexivo, porque al *Dasein* le va en su ser la responsabilidad de su ser mismo, en este contexto la noción de *cuidado o cura* es fundamental. El ser del *Dasein* se caracteriza como un estar-abierto a lo que todavía no es, pero puede ser. Sin embargo, con esta descripción del modo de ser del Dasein no se

logra aprehenderlo en su totalidad, ya que sólo cuando el *Dasein* es lo que puede ser resulta ser aprehensible como un todo<sup>126</sup>.

El *Dasein* en su más extrema posibilidad, en llegar a ser lo que puede ser finalmente, ha llegado a su fin. La muerte es la más extrema posibilidad del *Dasein* es su terminación y acabamiento. Pero la muerte no existe, la muerte es en cada caso mi muerte. El *Dasein*, en su ser-en-cada-instante, es en cada caso su muerte. *Dasein* significa ser posible, su muerte es la posibilidad más extrema, y de hecho, la única posibilidad segura. La aprehensión de la estructura total del *Dasein* se alcanza tomando en cuenta su modo de hacerse, pero, también, su posibilidad más extrema. El fin de mi *Dasein*, mi muerte, no es algo con ocasión de lo cual se corte súbitamente un curso secuencial, sino una posibilidad de la que el *Dasein* sabe de un modo u otro: la más extrema posibilidad de sí mismo que él puede asumir, que puede apropiarse en cuanto una que le está por delante. Esta extrema posibilidad de ser tiene el carácter del estar-por-delante con certeza, y esta certeza está caracterizada, a su vez, por una total indeterminación.

Esta posibilidad más extrema nos abre la esencia del tiempo. El *Dasein*, siempre en la eventualidad sabe de su muerte, y esto también cuando no quiere saber nada de ella. ¿Qué es significa esto? Es un precursar del *Dasein* hacia su haber-pasado como una extremísima posibilidad de sí mismo, que le está por delante con certeza y total indeterminación. En este contexto, el ser de la posibilidad es siempre la posibilidad de manera tal que sabe de la muerte. Como interpretación del *Dasein*, este saber tiene inmediatamente a la mano el disimular esta posibilidad de su ser. El *Dasein* mismo tiene la posibilidad de evadir su muerte.

Este haber-pasado, como aquél hacia el cual precursor, hace, en este mi precursor hacia él, un descubrimiento: es el haber-pasado de mí. A título de este

---

<sup>126</sup> Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Obra citada, pág. 62

haber-pasado se descubre en cuanto súbitamente no más ahí. El haber-pasado desbanda todas las familiaridades y ocupaciones, el haber-pasado se lleva consigo todo a la nada.

En la medida en que este precursar hacia el haber-pasado mantiene firmemente a éste en la eventualidad, el *Dasein* mismo se vuelve visible en su «cómo». El precursar hacia el haber-pasado es el correr del *Dasein* al encuentro (de su más extrema posibilidad; y en la medida en que este correr al encuentro es serio, aquél es arrojado de vuelta al ser-aún de sí mismo. Esto es el regresar del *Dasein* a su cotidianidad en su ocupación y su ajetreo, trae de vuelta al «cómo» todo qué curar y hacer planes.

Este haber-pasado-de, en cuanto «cómo», trae al *Dasein* la única posibilidad de sí mismo, lo hace instalarse completamente solo sobre sí mismo. Este haber-pasado tiene el poder de instalar al *Dasein*, en medio de la esplendidez de su cotidianidad, en la inhospitalaria extrañeza. En la medida en que le pone por delante al *Dasein* la más extrema posibilidad, la precursión es el cumplimiento fundamental de la interpretación del *Dasein*. La precursión arrebató la perspectiva fundamental bajo la cual se pone el *Dasein*.

El *Dasein* es propiamente, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en este precursar. *Este* precursar no es otra cosa que el propio y único futuro del *Dasein* propio. En el precursar el *Dasein es* su futuro, de tal suerte que, en este ser-futuro, vuelve sobre su pasado y su presente. El *Dasein*, concebido en su más extrema posibilidad de ser, es el tiempo mismo, no en el tiempo. En cuanto el «cómo» propio del ser-temporal, el ser-futuro así caracterizado es el modo de ser del *Dasein* en el cual y a partir del cual éste se da su tiempo. Manteniéndome en el precursar junto a mi haber-pasado tengo tiempo.

Con respecto al tiempo quiere decir esto que el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro. Para ver esto como paradoja interesante, el *Dasein* tiene que

mantenerse en su precursar. Entonces se hace manifiesto que el trato originario con el tiempo no es la medición. Pues el mismo volver atrás en el precursar es el cómo del procurar en el cual estoy justamente perdurando. Este volver atrás no puede nunca ser eso que se llama aburrido, lo que se consume, lo que se desgasta. La eventualidad está señalada por que, en virtud del precursar hacia el tiempo propio, tiene en cada caso todo tiempo para sí. El tiempo jamás se hace largo, porque originariamente no tiene longitud. El precursar-hacia colapsa cuando se lo comprende como pregunta por el cuándo y el cuán-largo-aún del haber-pasado, porque las encuestas dirigidas al haber-pasado en el sentido del cuán-largo-aún y el cuándo no están en absoluto junto al haber-pasado en la posibilidad caracterizada; se apegan, precisamente, al no-haber-pasado-todavía, se ocupan con lo que todavía posiblemente me queda.

Todo lo que sale al encuentro en el mundo, le sale al encuentro en cuanto que éste se mantiene en el ahora; así le sale al encuentro el tiempo mismo, que el *Dasein* es en cada caso, pero que es como presente. El procurar como absorberse en el presente está, no obstante, en un todavía-no, que primeramente debe ser resuelto en la cura por éste mismo. El *Dasein* es también en el presente de su procurar el tiempo pleno, y esto de manera tal que no se desprende del futuro. El futuro es ahora aquello de lo que pende la cura, no el ser-futuro propio del haber-pasado, sino el futuro que el presente mismo se configura para sí como suyo, porque el haber-pasado, como el futuro propio, no puede nunca devenir presente. El *Dasein*, como presente procurante, se mantiene junto a aquello que procura.

El *Dasein* en cuanto verdadero tiempo es quien temporaliza al mundo y, en este sentido, es el ser que primariamente es histórico, por ello es el responsable de la historización del las cosas. Ahora bien, la temporalidad no es ningún entes, en rigor, la temporalidad no es, sino que se temporaliza. Sus tres dimensiones, el futuro, pasado y

presente no son fases. Tal es el sentido originario del tiempo: el mismo proceso de temporalización de la existencia<sup>127</sup>.

En este contexto, la historicidad no es una propiedad que se añade a una naturaleza no histórica, constituye el corazón mismo del *Dasein*. En cuanto la existencia tiene la estructura de un acontecer, el proceso de este acontecer es lo que llamamos historia. De ahí que solo el *Dasein* sea en propiedad histórico. La historia, para Heidegger, no se refiere a los acontecimientos del mundo, sino a la misma existencia. Es claro que la historia y la historicidad así entendidas se relacionan estrechamente con la temporalidad. El *Dasein* no es temporal porque está en la historia, sino que solo existe y puede existir históricamente porque en el fondo es un ser temporal. El tiempo originario es la condición de posibilidad del forjarse de la existencia humana y, por tanto, es la posibilidad de la historia misma. La historicidad tiene su fundamento en la temporalidad y, en cuanto enmarcada por el nacimiento y la muerte, es finita:

Solo un ente que es su ser es esencialmente futuro, de manera que, libre para su muerte y estrellándose en ella, pueda arrojarse retroactivamente sobre su ahí factico; o lo que es lo mismo, sólo un ente que en cuanto futuro, es con igual originalidad pasado, es capaz de entregarse a la propia posibilidad heredada y hacerse cargo a la vez de la propia deyección, de suerte que como en un golpe de vista sea para su tiempo. Solo la auténtica temporalidad, que es finita, hace posible lo que se dice un propio destino, es decir, la historicidad auténtica<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup>Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo (Conferencia de 1924)*. Noticia preliminar, traducción y notas de Pablo Oyarzun Robles ([www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl))

<sup>128</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Obra citada, pág. 442

# Conclusiones

- El programa filosófico del joven Heidegger constituye, tanto en lo temático como en lo metodológico, una propuesta de filosofía primera que se atreve a enunciar un punto de partida hasta entonces ignorado por toda la tradición filosófica. La cuestión de erigir una filosofía primera desde la comprensión y autoesclarecimiento de la vida fáctica es una novedad, puesto la filosofía tradicional, determinada esencialmente por la metafísica griega, ignoró, en el marco de la tarea de fundamentación última, aquellas realidades no susceptibles de entificación. En efecto, la metafísica occidental siguió pensado, en el fondo, al ser desde los caracteres ontológicos definidos por Parménides. La apuesta heideggeriana de aprehensión del ser desde la vida fáctica contradice, sin duda, al arsenal conceptual de la filosofía tradicional, de ahí que este nuevo punto de partida demande, además de una transformación metodológica, la creación de nuevas categorías.
- Sin duda, puede establecerse, en el caso de la filosofía de Heidegger, una conexión temática entre la obra de juventud y el pensamiento de madurez. Sin entrar en discusiones sobre una posible continuidad o degeneración, los hallazgos del joven Heidegger propician las posteriores líneas de abordaje de la pregunta por el ser. *Ser y Tiempo* es una obra impensable sin todo el trabajo de elaboración de las categorías que articulan ontológicamente a la vida fáctica. Tanto en cuestiones sintácticas como en semánticas, *Ser y Tiempo* es deudor de los trabajos de juventud.

- Uno de los hallazgos más importantes es el fenómeno originario de la temporalidad. Heidegger articula las líneas centrales de su proyecto filosófico a partir del descubrimiento de la temporalidad originaria de la existencia. Por una parte, esto propicia la revisión crítica de toda la tradición filosófica, en el marco de la destrucción del concepto vulgar de tiempo. El filósofo alemán sostiene que el discurso metafísico se sostiene en una noción equivocada del tiempo. De ahí que la destrucción de esta visión reduccionista del tiempo propicie la superación de la metafísica, y por lo tanto, acceder a lo que la metafísica ocultaba impide, a saber, una apropiada relación originaria con la temática ontológica. *Ser y tiempo* esta intrínsecamente vinculados por lo que se refiere a las cosas mismas y, además, por lo que respecta al modo en que las cosas se piensan.
- La temporalidad permite pensar apropiadamente la historia. En efecto, visto desde la temporalidad originaria la historia deja de ser pasado, y hunde sus raíces ontológicas en la articulada gestación temporal de la vida. De cara a la hermenéutica de Dilthey, Heidegger supera ontológicamente dicha propuesta, remontando la cuestión de la historia a sus orígenes ontológicos. De ahí que el proyecto de una hermenéutica de la historia debe responder en la actualidad a los retos planteados por la hermenéutica ontológica heideggeriana. Además, cualquier esfuerzo de fundamentación de las ciencias sociales y las humanidades puede hallar importantes intuiciones sobre la constitución de la vida y la historia en la filosofía heideggeriana.
- La propuesta heideggeriana plantea una posible superación de la metafísica, no obstante, se mantiene presa de los problemas tradicionales de la filosofía. En el fondo Heidegger se considera un continuador de Parménides, Platón, Aristóteles o Hegel.



# Bibliografía

## Obras de Martin Heidegger

- “Carta al Padre William Richardson”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 13 (1996): 11-18.
- *El concepto de Tiempo* (Tratado de 1924). Barcelona: Herder, 2008
- *El concepto de tiempo*. Noticia preliminar, traducción y notas de Pablo Oyarzun Robles ([www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl))
- *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. En *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009
- *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2005
- *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 1997
- *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta, 2002
- *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, 2006
- *Introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001
- *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2008
- *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1972
- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005

- *La autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado, 1933-1934, entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1996
- *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000
- *Mi camino en la fenomenología*. En *Tiempo y Ser*. Tecnos: Madrid, 2003
- *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Alianza, 2008
- *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2007
- *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003
- *Von Ereignis (Primera parte)*. Traducción de Pablo Oyarzun. Publicado en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/ereignis.pdf>

## Otros libros

- Agustín. *Confesiones*. Barcelona: Vosgos, 1975
  - *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1998
- Aristóteles. *Física*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Omeba, 1967
  - *Metafísica*. Madrid : Gredos, 1982
- Bech, Joseph María. *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2001
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Barcelona: Herder, 1986
- Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970

- Dastur, Françoise. *Heidegger y la cuestión del tiempo*.
- Escamilla, Manuel Luis. *La metafísica de “El Ser y El Tiempo” de Heidegger*. San Salvador: Editorial Universitaria, 1961
- Gadamer, Hans G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002
- Gaos, José. *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE, 1996
- Gomperz, Theodor. *Pensadores griegos. Historia de la filosofía de la Antigüedad*. Tomo III. Buenos Aires: Editorial Guaranía, 1952
- Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus: Madrid, 1991
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente: Madrid, 1967
  - *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1985
- Kant. *Critica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Losada, 1967
- Kisiel, Theodor. *The genesis of Heidegger’s Being and Time*. University of California Press: California, 1993
- Landgrebe, Ludwig. *Fenomenología e historia*. Caracas: Monte Ávila, 1975
  - *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968
- Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006
- Ott, Hugo. *Heidegger: en camino a su biografía*. Madrid: Alianza, 1992
- Peccorini Letona, Francisco. *El hombre en perspectiva ontológica: ensayo comparativo sobre Heidegger, Sciacca y Santo Tomás*. San Salvador : Editorial universitaria, 1963
- Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger*. Barcelona: Anthropos, 1989

- Pintor-Ramos, Antonio. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: BAC, 2002
- Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986
- Richardson, William. *Heidegger: trough phenomenology to trough*. Netherlands : Martinus Nijhoff, 1974
- Rivera, Jorge Eduardo. *Heidegger y Zubiri*. Santiago: Editorial Universitaria, 2001
- Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2006
  - *La transformación Hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 2003
- Segura Peraita, Carmen. *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*. Madrid: Edición de Fernando Bodega Quiroga, 2007
- Villalibre, Modesto Berciano. *La Revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001
- Villegas M., Francisco Gil. *Los profetas y el mesías. Lukacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: FCE, 1998
- Xirau, Joaquín. *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1966
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdes, 2005
- Zubiri, Xavier. *Cursos Universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza, 2007

## Tesis

- Borges Duarte, Irene (1994). “La presencia de Kant en Heidegger. Dasein-Trascendencia-Verdad”. Tesis de doctorado no publicada. Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, España
- Escudero, Jesús Adrián (2000). “El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser”. Tesis de Doctorado no publicada. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras, Departamento de Filosofía, España
- Redondo Sánchez, Pablo (2001). “Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger”. Tesis de Doctorado publicada. Universidad de Salamanca, España
- Sánchez González, Mario José (1997). “La concepción de verdad en M. Heidegger y X. Zubiri”. Tesis de grado no publicada. UCA, Facultad de Ciencias del hombre, Departamento de Filosofía, El Salvador

## Artículos en revistas

- Casale Rolle, Carlos Ignacio. “El análisis de la vida religiosa al interior de las primeras lecciones de Friburgo de Martin Heidegger. Breve aproximación desde la teología”. *Revista de Teología*. 95 (2008): 53-67
- Corti, Agustín. “Heidegger, interprete de San Agustín: el tiempo. Nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las Confesiones de san Agustín”. *Revista de Filosofía*. 32. 1 (2007): 143-163
- Bertorello, Adrian. “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesugen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”. *Revista de Filosofía*. 30. 2 (2005): 119-141
- “Teoría e impropiedad en M. Heidegger (1923-1927): el problema de los discursos objetivantes”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 40(2007): 141-160

- Biemel, Walter. “Heidegger como maestro fenomenológico”. *Taula*. 13-14 (1990): 13-30
- De Lara, Francisco. “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y Agustín”. *Eidos*. 7(2007): 18-46
- Del Moral, Juan Manuel. “Historicidad y temporalidad en el Ser y el Tiempo de M. Heidegger”. *Signos filosóficos*. 005 (2001): 133-141
- Escudero, Jesús Adrian. “Heidegger y el concepto de tiempo”. *Éndoxa*. 11 (1999): 211-226
  - “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía practica de Aristóteles”. *Logos. Anales del seminario de Metafísica*. 3 (2001): 179-221
  - “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana”. *Dianoia*. 52 (2004): 25-46
  - “Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger”. *Signos filosóficos*. 10 (2003): 103-126
- Filipini, Silvana. “Martin Heidegger y la mística eckhartiana”. *Invenio*. Vol 6 Num. 11(2003): 33-39
- García Ruíz, Pedro Enrique. “¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del neokantismo”. *Signos Filosóficos*. 007 (2002): 125-150
- González, Antonio. “El principio de todos los principios: acto en Husserl y Zubiri”. *Miscelánea Comillas*. 59 (2001): 639-684
- Gutiérrez B., Carlos. “La hermenéutica temprana de Heidegger”. *Ideas y Valores*. 107 (1998):27-42
- Lambert Ortiz, Cesar. “Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria”. *Veritas*. 18 (2008): 85-95
- Leyte, Arturo. “Schelling y Heidegger: dos paradigmas sobre el tiempo”. *Anuario de la sociedad catalana de filosofía*. XVII (2006): 125-137

- Masís, Jethro. “La irrupción onto-hermenéutica del joven Heidegger: de las tesis universitarias hasta la primera lección friburguesa” ([http://www.scribd.com/full/11878255?access\\_key=key-17a520n07st3f09cg5z](http://www.scribd.com/full/11878255?access_key=key-17a520n07st3f09cg5z))
- Muñoz, Gemma. “El tiempo en San Agustín”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*. 7(1989):37-42
- Rodríguez, Ramón. “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 13 (1996): 57-74
- Segura, Carmen. “Heidegger 1922: Indicación de la situación hermenéutica (Una aproximación)”. *Revista de Filosofía*. 21 (1999): 77-112
- Suter, Ronald. “El concepto de tiempo según San Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein”. *Any*. 19-20 (1965): 98-111
- Vial Larraín, J. D. “El tiempo en Aristóteles”. *Enrahonar*. 15 (1989): 11-19
- Volpi, Franco. “Ser y Tiempo: semejanzas con la Ética Nicomaquea”. *Signos Filosóficos*. Vol VII Num 16 (2006): 127-147
- Von Hermann, Friedrich Wilhelm. “Lógica y verdad en la fenomenología de Husserl y Heidegger”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 13 (1996): 39-55
- Xocolotzi Yáñez, Ángel. “Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1910”. *Contribuciones desde Coatepec*. 15 (2008): 11-37
  - “Los prejuicios del ser. Reflexiones en torno al inicio de Ser y Tiempo”. *La lámpara de Diógenes*. 10-11 (2005): 119-126
- Zubiri, Xavier. “El concepto descriptivo del tiempo”. *Realitas II*. 1974-1975, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri (1976): 7-47